UNIVERSIDADE FEDERAL DO ABC
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA (PPG-FIL)

HUGO ALLAN MATOS

ENOSAMENTO COMO PRÁXIS POLÍTICA DE LIBERTAÇÃO

SÃO BERNARDO DO CAMPO-SP
2025

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ABC
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA (PPG-FIL)

HUGO ALLAN MATOS

ENOSAMENTO COMO PRÁXIS POLÍTICA DE LIBERTAÇÃO

Tese apresentada como exigência parcial do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do ABC para a obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de Concentração: Filosofia brasileira e latino-americana
Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política
Orientadora: Prof. Dra. Suze de Oliveira Piza

SÃO BERNARDO DO CAMPO-SP
2025

Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do ABC
Elaborada pelo Sistema de Geração de Ficha Catalográfica da UFABC
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Matos, Hugo Allan
ENOSAMENTO COMO PRÁXIS POLÍTICA DE LIBERTAÇÃO / Hugo Allan Matos. — 2025.

437 fls.

Orientação de: Suze de Oliveira Piza

Tese (Doutorado) — Universidade Federal do ABC, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, São Bernardo do Campo, 2025.

1. Identidade. 2. Intersubjetividade. 3. Práxis. 4. Comunidade. 5. Enosamento. I. Piza, Suze de Oliveira. II. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2025. III. Título.

Este exemplar foi revisado e alterado em relação à versão original, de acordo com as observações levantadas pela banca no dia da defesa, sob responsabilidade única do(a) autor(a) e com a anuência do(a) orientador(a).

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
Fundação Universidade Federal do ABC
Avenida dos Estados, 5001 - Bairro Santa Terezinha - Santo André - SP
CEP 09210-580 · Fone: (11) 4996-0017

Ata de Defesa de Tese de Doutorado e Folha de Assinaturas

No dia 17 de Outubro de 2025 às 09:00, no local: Sala 211 do Bloco Zeta do Campus de São Bernardo do Campo da Universidade Federal do ABC, realizou-se a Defesa da Tese de Doutorado, que constou da apresentação do trabalho intitulado "Enosamento como práxis política de libertação" de autoria do candidato, HUGO ALLAN MATOS, RA nº 23202020870, discente do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da UFABC, sob orientação da Profª SUZE DE OLIVEIRA PIZA. Concluídos os trabalhos de apresentação e arguição, o candidato foi considerado APROVADO pela Banca Examinadora.

E, para constar, foi lavrada a presente ata e folha de assinaturas assinada pelos membros da Banca.

gov.br Documento assinado digitalmente
SUZE DE OLIVEIRA PIZA
Data: 21/10/2025 12:14:31-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Dra. SUZE DE OLIVEIRA PIZA, UFABC
Presidente - Interno ao Programa

gov.br Documento assinado digitalmente
DANIEL PANSARELLI
Data: 22/10/2025 13:30:22-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Dr. DANIEL PANSARELLI, UFABC
Membro Titular - Examinador(a) Interno ao Programa

gov.br Documento assinado digitalmente
BRENO AUGUSTO DA COSTA
Data: 21/10/2025 23:11:03-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Dr. BRENO AUGUSTO DA COSTA
Membro Titular - Examinador(a) Externo à Instituição

Dr. BRUNO REIKDAL LIMA, DEI
Membro Titular - Examinador(a) Externo à Instituição

gov.br Documento assinado digitalmente
WESLEY ADRIANO MARTINS DOURADO
Data: 22/10/2025 18:14:45-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Dr. WESLEY ADRIANO MARTINS DOURADO, Fundação SP
Membro Titular - Examinador(a) Externo à Instituição

Dr. PAULO SERGIO DA COSTA NEVES, UFABC
Membro Suplente - Examinador(a) Externo ao Programa

Dr. CARLOS JACINTO NASCIMENTO MOTTA
Membro Suplente - Examinador(a) Externo à Instituição

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001

AGRADECIMENTOS

Este poderia ser um manifesto de coautoria. Muitas pessoas participaram diretamente e indiretamente para que este texto pudesse se concretizar. Citarei apenas algumas, esquecendo, com certeza de muitas, mas que também podem sentir-se aqui representadas.

Primeiro agradeço a Deus, pelo dom da vida e pelas resistências que tive até aqui. Resistências emocional-psicológica, de ter sobrevivido à primeira pandemia e conseguir lograr êxito nesta pesquisa. Resistência física, de conseguir apesar de toda exploração e maus tratos ao próprio corpo, ele ter sobrevivido. Resistências estas e muitas outras que não são fragmentadas, mas na unicidade do corpo, suportaram nestes 5 anos muitas adversidades e chegaram aqui. Graças também à estas pessoas e instituições:

Agradeço à Elisabeth, companheira fiel e incansável nesta luta. À João Pedro e Maria Clara por toda compreensão e companheirismo.

Agradeço à Universidade Federal do ABC, À CAPES pela bolsa que possibilitou grande parte deste processo, À Suze, muito mais que uma filósofa e orientadora, uma grande amiga, que compreendeu meu tempo de funcionamento e dificuldades, sendo solidária e apesar disso, orientando esta pesquisa.

Daniel Pansarelli, Vagner Nunes, Bruno Cortinove, Comunidade Afyl Brasil e todos amigos e amigas que me ajudaram a pensar, a suportar e a refletir sobre todos estes processos textuais, existenciais, que acompanharam esta pesquisa. Amigos e amigas, dentre os quais filósofas e filósofos com muita coisa boa escrita e que eu não trouxe aqui neste trabalho literalmente para não influenciar, emocionalmente os rumos da pesquisa, mas que fazem parte de mim, de minha intersubjetividade enosada.

Agradeço a meu pai, minha irmã e irmão por estarem presente emocionalmente. Primos Juliana e Alex que estiveram presente sempre. Dona Glória, minha sogra, sempre presente.

Agradeço a todos amigos do dojô Vila Marlene, na pessoa da Sensei Natália, que tão bem nos acolheu e permitiu que ali eu pudesse cuidar um pouco do corpo, o que sem dúvidas, auxiliou muito nestas resistências, na prática do Judô, que tanto amo. どうもありがとうございます (Dōmo arigatō gozaimasu).

...No ano de 2025, portanto após o Holocausto judeu, assistimos ao vivo, diariamente, o genocídio étnico do Povo Palestino cometido pela ganância e maldades moderno-capitalistas de EUA e Israel. E a união da maioria dos Estados Nacionais do mundo, a Organização das Nações Unidas e nenhuma outra instituição é capaz de impedi-lo. Essa é uma das maiores provas de que a humanidade fracassou enquanto projeto moderno.

Mas são nos pequenos
barcos, da sociedade civil
organizada na Sumud Global
Flotilla que surgem
esperanças de outra forma
que ser humanidade.

Em memória de minha mãe,
Solange da Fátima Matos,
uma simples faxineira que consumiu sua vida
em serviço aos outros.

RESUMO

Este trabalho de pesquisa permite a reflexão de que a identidade não é apenas expressão de pertencimento, mas evidencia que o conceito de identidade funda uma "razão identitária" que é uma lógica de dominação herdada do pensamento ocidental que opera pela exclusão e aniquilação do Outro. Essa razão se manifesta na Modernidade como um "ego conquiro" ("eu conquisto") que estrutura a totalidade do sistema-mundo, tornando toda identidade uma forma de domínio. Por isso, pesquisar o tema é crucial para evitar "armadilhas da identidade", nas quais as lutas por representatividade podem, paradoxalmente, reforçar a lógica excludente ao incluir particularidades sem transformar a estrutura do sistema. Como alternativa a práticas identitárias, a tese propõe o "Enosamento" como uma práxis política de libertação não identitária. Sua gênese não parte de uma escolha moral abstrata, mas da necessidade material: pessoas se organizam em cooperação para garantir a vida, criando práxis econômicas que liberam tempo e resgatam os afetos, constituindo "nós" comunitários a partir da solidariedade concreta. O sentido dessas práxis é a superação do dualismo corpo-alma, reunificando o ser e redescobrindo o corpo como lugar da verdade política. A política se torna, então, o cuidado e a celebração da vida encarnada em comunidade. Inspirado em sabedorias de povos originários , o Enosamento propõe uma nova "gramática do comum" que prioriza a relação sobre a substância, a escuta sobre a imposição e a reciprocidade sobre a acumulação. Trata-se, enfim, de uma política para além da identidade , que busca construir um mundo onde o comum se tece a partir da alteridade e da corresponsabilidade pela vida.

Palavras-chave: Identidade; Intersubjetividade; Práxis; Comunidade; Enosamento.

ABSTRACT

This research work reflects on the idea that identity is not merely an expression of belonging, but shows that the concept of identity establishes an "identitarian reason," a logic of domination inherited from Western thought that operates through the exclusion and annihilation of the Other. This reason manifests in Modernity as an "ego conquiro" ("I conquer") that structures the totality of the world-system, making all identity a form of domination. Therefore, researching this topic is crucial to avoid the "traps of identity," in which struggles for representativeness can, paradoxically, reinforce the exclusionary logic by including particularities without transforming the system's structure. As an alternative to identitarian practices, the thesis proposes "Enosamento" (En-we-ment) as a non-identitarian political praxis of liberation. Its genesis does not stem from an abstract moral choice, but from material necessity: people organize in cooperation to guarantee life, creating economic praxes that free up time and rescue affections, thus constituting a communitarian "we" from concrete solidarity. The meaning of these praxes is the overcoming of the body-soul dualism, reunifying the being and rediscovering the body as the locus of political truth. Politics then becomes the care and celebration of embodied life in community. Inspired by the wisdom of original peoples, "Enosamento" proposes a new "grammar of the common" that prioritizes relation over substance, listening over imposition, and reciprocity over accumulation. It is, in short, a politics beyond identity, which seeks to build a world where the common is woven from otherness and co-responsibility for life.

Keywords: Identity; Intersubjectivity; Praxis; Community; Enosamento.

RESUMEN

Este trabajo de investigación permite reflexionar que la identidad no es solo expresión de pertenencia, sino que evidencia que el concepto de identidad funda una "razón identitaria" que es una lógica de dominación heredada del pensamiento occidental que opera por la exclusión y aniquilación del Otro. Esa razón se manifiesta en la Modernidad como un "ego conquiro" ("yo conquisto") que estructura la totalidad del sistema-mundo, convirtiendo toda identidad en una forma de dominio. Por eso, investigar el tema es crucial para evitar "trampas de la identidad", en las cuales las luchas por la representatividad pueden, paradójicamente, reforzar la lógica excluyente al incluir particularidades sin transformar la estructura del sistema. Como alternativa a las prácticas identitarias, la tesis propone el "Enosamento" (hacerse-nosotros) como una praxis política de liberación no identitaria. Su génesis no parte de una elección moral abstracta, sino de la necesidad material: personas se organizan en cooperación para garantizar la vida, creando praxis económicas que liberan tiempo y rescatan los afectos, constituyendo un "nosotros" comunitario a partir de la solidaridad concreta. El sentido de estas praxis es la superación del dualismo cuerpo-alma, reunificando el ser y redescubriendo el cuerpo como lugar de la verdad política. La política se convierte, entonces, en el cuidado y la celebración de la vida encarnada en comunidad. Inspirado en sabidurías de pueblos originarios, el Enosamento propone una nueva "gramática de lo común" que prioriza la relación sobre la sustancia, la escucha sobre la imposición y la reciprocidad sobre la acumulación. Se trata, en fin, de una política más allá de la identidad, que busca construir un mundo donde lo común se teje a partir de la alteridad y de la corresponsabilidad por la vida.

Palabras clave: Identidad; Intersubjetividad; Praxis; Comunidad; Enosamento.

Lista de Esquemas:

Esquema 1 Quatro Níveis interpretativos da Cultura.....90
Esquema 2 Progresso da cultura da Cristandade sec. I a III.....102
Esquema 3 Dualismo: Neoplatônico, alexandrino e agostiniano....118
Esquema 4 Confronto de Paradigmas rivais: Funcional e Crítico..287

Sumário

Introdução: 12

Conceito de Identidade na Filosofia de Enrique Dussel 12

1. Uma genealogia da identidade na cultura ocidental: Antropologia filosófica e identidade 17

1.1. Humanismo Helênico 22

1.1.1 Alguns desdobramentos éticos e políticos da concepção antropológica helênica 31

1.2 Humanismo Semita: estruturas intencionais radicais do povo de Israel e outros semitas 39

1.2.1 Alguns desdobramentos éticos e políticos da concepção antropológica semita 49

1.2.2 Intersubjetividade ou metafísica da Aliança 51

1.2.3 Temporalidade da existência 64

1.2.4 Transcendência Pessoal do Criacionismo Monoteísta 79

1.3 Dualismo na Antropologia da Cristandade 88

1.3.1 Choque de duas compreensões do ser 93

1.3.2 Abordagens Dualistas de IV d.C. ao XIV d.C. 114

1.3.3 Tentativas de expressão unitária do ser humano no século XIII 125

1.3.4 Superação da Ontologia 131

1.3.5 Antropologia Ontológica 132

1.3.6 Da Ontologia à Metafísica (exterioridade) 138

2. Libertação da Mulher e Erótica Latino-Americana 148

2.1 Feminismo e Identidade 152

2.2 Psicanálise e Identidade 154

2.3 Erótica, Economia e Identidade 160

3. A categorização metafísica do conceito de identidade 163

3.1 Da Dialética Ontológica à Analética 164

3.2 Emmanuel Lévinas e a Filosofia da Libertação dusseliana 200

3.3 Da Fundamentação à Radicalização: Identidade e Alteridade na Filosofia e na Ética da libertação dusselianas 241

3.3.1 Identidade e Alteridade no livro Filosofia da Libertação de Enrique Dussel 242

3.3.2 Identidade e Alteridade na Ética da Libertação na Idade da Globalização e da Exclusão. 250

3.3.3 O Princípio Libertação 297

4. Crítica da razão Identitária e Enosamento como práxis política de libertação. 333

4.1 Crítica da Razão Identitária 339

4.1.1 Identidade em Hegel 341

4.1.2 CríticaS à razão identitária 347

4.2 Sem identidade – A ruptura de Emmanuel Lévinas 366

4.2.1 Pensar de outra forma que a razão identitária 380

4.3 Enosamento como práxis política de libertação 417

4.3.1 A Gênese da Práxis: Da Necessidade Material ao "Nós" Comunitário 420

4.3.2 O Desdobramento do "Nós": Da Práxis Comunitária à Subjetividade Ético-Crítica 423

4.3.3. O Sentido da Práxis: Enosamento como Fundamento da Política de Libertação 425

4.3.4. Gramáticas do Comum: A Práxis do Enosamento para Além da Razão Identitária 426

Referencias utilizadas 430

Introdução:

Conceito de Identidade na Filosofia de Enrique Dussel

A obra de Enrique Dussel é vasta e se atualiza com o tempo. Suas primeiras publicações na década de 1960 formam base fundamental de sua política e estética da libertação, duas áreas de publicações mais recentes. Antropologia Filosófica, Filosofia da História da Filosofia (e filosofia da história), Ética, Pedagógica, Erótica, Filosofia da Cultura, Filosofia da Religião, Filosofia da Produção, Política e Estética, são só algumas das áreas do conhecimento que constituem sua Filosofia da Libertação. Se considerada um sistema filosófico, só fará sentido se concebermos que não responde a si mesmo, que não segue uma coerência interna apenas, mas que é um sistema constituído a partir do desenvolvimento histórico e das demandas históricas percebidas por Dussel. Uma filosofia que ouve a palavra da alteridade na história e busca a ela servir, sendo coerente com seu método interno. A filosofia da libertação deste filósofo, historiador e teólogo pode ajudar-nos a buscar caminhos de respostas ao problema motivador desta pesquisa.

É por isso que o objetivo primeiro deste trabalho é chegar a uma compreensão de como o conceito de identidade é trabalhado nas obras de Enrique Dussel e se esta compreensão oferece caminhos para superar algumas limitações metafísicas herdadas do pensamento ocidental, no que tange à identidade.

A investigação não pretende apenas mapear a construção do conceito em sua obra, mas entender algumas de suas implicações éticas e políticas na constituição de subjetividades contemporâneas, desde essa perspectiva. Compreender como o conceito de identidade se apresenta nas obras de Dussel para que possamos, com isso, formar uma base teórica que nos possibilite bem identificar alguns dos problemas causados pela questão da identidade e buscar caminhos de soluções. Veremos que desde os fundamentos da filosofia de Dussel, encontraremos questões que podem auxiliar muito nesta tarefa formando um importante recorte, inclusive para outras pesquisas, já que a questão da identidade parece despontar com grande importância na política contemporânea, mas infelizmente ainda pouco trabalhada na filosofia em geral, no pensamento latino-americano e de libertação em particular.

Escolhi alguns livros do autor. Significa que não serão todas as obras analisadas, mas aquelas que parecem nos garantir uma contribuição relevante para nossa tarefa. Então, a repetição de Ibid. e Ibidem, dado este método de pesquisar livro a livro as contribuições, podem ter tornado a leitura não tão estimulante, já que fiz uma revisão bibliográfica atenta e a quantidade de textos e citações podem tornar a leitura não tão fluida, mas compreendamos este trabalho como uma base instrumental teórico-metodológica, que pode servir-nos a projetos futuros e fica disponível a você leitor, leitora, para que faça o mesmo, caso encontre aqui contribuições relevantes.

Fiz a opção metodológica de traduzir diretamente todos os textos do autor, sem trazer o original, o que tomaria muito espaço, desnecessariamente a meu ver, pois como todos os livros estão referenciados, possibilita a conferência com o original facilmente, já que todas as obras do autor que aqui foram trabalhadas estão disponibilizadas gratuitamente pela internet.

Mesclar um texto dialógico com a linguagem científica-acadêmica tornou-se parte de meu estilo literário para possibilitar acesso de maior público, evitando um academicismo excessivo, se pese que não estou livre dele, ao mesmo passo que posso, às vezes, cair num didatismo pouco apreciado para quem prefere o academicismo. Mas, faço-me grato que se perceba o esforço em tornar o acesso mais amplo sem perder a rigorosidade conceitual.

Opções metodológicas. Recortes epistemológicos. Quanta coisa diferente este trabalho foi em projeto, para este resultado que se apresenta. Sim, de alguma forma, mais academicamente sólido, mas muito menos contributivo que o projeto inicial. E o motivo? Apenas um: minha incapacidade de realizá-lo de acordo com as condições materiais da vida. Apesar disso, a bolsa CAPES, o auxílio de minha orientadora, família, amigos e amigas com quem tive interlocuções muito importantes são o que tornaram possível esta contribuição que fecha um caminho de cerca de 25 anos de estudos e abre tantos novos caminhos de atuação.

Pensar a identidade no horizonte da filosofia da libertação é assumir um percurso que não se contenta com o diagnóstico das carências e dos limites do pensamento ocidental, mas que exige um movimento de reconstrução radical, ético e político, desde as margens. A investigação buscou, a partir do diálogo com a obra de Enrique Dussel, restituir ao conceito de identidade sua densidade histórica, sua

dimensão relacional e seu sentido insurgente, a fim de contribuir para um reposicionamento da questão na Filosofia em geral, mas na Filosofia Latino-Americana em particular.

O ponto de partida é a compreensão de que toda identidade é, antes de tudo, uma aposta antropológica. Por isso, o capítulo inicial retoma o debate sobre o humano desde a antropologia filosófica, mostrando como o conceito de identidade foi forjado nas tradições helênica, semita e da cristandade medieval. Ao analisar a matriz grega, evidencia-se um dualismo que separa corpo e alma, criando hierarquias e excluindo a pluralidade em nome de um universal abstrato. Em contraste, a tradição semita destaca a unidade do ser humano, a centralidade da corporeidade, da promessa e da historicidade, abrindo o conceito de identidade à alteridade e à responsabilidade comunitária. Já na cristandade, o texto examina as tensões e ambiguidades resultantes do encontro entre as heranças grega e semita, revelando tanto as persistências do dualismo quanto as tentativas de superação e de abertura à exterioridade.

Pode soar estranho e é, em uma pesquisa filosófica, o embasamento das ideias em tradição de textos Bíblicos, porque estes são geralmente preconceituados como religiosos apenas. Mas, como ficará explícito, Dussel analisa a cultura semita a partir de uma concepção ricoeuriana de cultura e encontrará um Núcleo Ético Mítico que evidencia, nestes textos, uma tradição cultural muito mais ampla que apenas discursos religiosos. Será preciso ir além das formulações filosóficas já consolidadas que, frequentemente, nos legaram uma visão fraturada, marcada pela cisão dualista entre corpo e alma. Com Dussel, mostrarei que para reconstruir uma abordagem da pessoa em sua integralidade é indispensável um retorno estratégico a momentos pré-filosóficos. É nessas narrativas fundantes, míticas e históricas, que encontraremos o ser humano situado em uma experiência ainda unificada, permitindo-nos analisar as dimensões essenciais de sua corporalidade, temporalidade, intersubjetividade e, de forma decisiva, sua exterioridade, antes que fossem veladas pela categorização posterior. Será este o fio condutor que nos permitirá, então, acompanhar a trajetória da antropologia cristã, mostrando como, em seu diálogo com o helenismo, ela se constituiu como um "dualismo mitigado", atravessado por uma busca incessante por essa unidade originária, sempre perdida e, no entanto, jamais esquecida. Estes "momentos pré-filosóficos", como Dussel chama, da cultura semita, constituem uma

vasta e complexa rede de sentidos que transcende em muito os relatos fundacionais do Gênesis e do Êxodo. Na palavra da tradição profética, nos Nabiim, que a identidade do povo de Israel é arrancada de uma mera determinação étnica para ser refundada como um compromisso histórico e voluntário, uma resposta a uma "Nova e Eterna Aliança" que se projeta para o futuro. Esta interiorização da responsabilidade, que ecoa nos Salmos, não desvela uma alma platônica, mas a dramaticidade de um "coração" que pulsa numa "carne" (basar) unificada, uma totalidade vivente, cuja existência se desenrola no diálogo com a alteridade. Este caráter dialogal encontra sua expressão máxima no imperativo do Deuteronômio, o "Shemá Isra'el", que situa o fundamento da comunidade não em uma lei natural e imóvel, mas em um ato de escuta contínua, um pacto intersubjetivo renovado "hoje" entre os vivos. Deste modo, desde a articulação poética da dor e da esperança, passando pela radicalização ética dos profetas e expandindo-se até a constituição da umma islâmica, Dussel desvela uma estrutura de consciência consistentemente unitária, histórica e alterativa, que se ergue como um contraponto irredutível à ontologia dualista e autorreferencial do Mesmo que virá dominar o pensamento ocidental até hoje e que os trabalhos acadêmicos de filosofia em nada estranham quando trazem estampados textos pré-filosóficos da cultura greco-helenística que são tão religiosos quanto os semitas.

Na sequência, a tese mostra a amplitude do debate ao citar as dimensões do gênero, da sexualidade e do desejo, sem desenvolvê-las aqui, contudo. O capítulo dedicado à libertação da mulher e à erótica latino-americana recupera o diálogo da filosofia da libertação com o feminismo e com a psicanálise, sublinhando que toda construção identitária é, também, uma política do corpo, do prazer, da diferença. Tal perspectiva busca evidenciar que a luta pela libertação passa, necessariamente, pela reinvenção dos vínculos afetivos, simbólicos e sociais, desestabilizando as estruturas tradicionais de poder e exclusão.

O percurso se aprofunda com a análise da categorização metafísica do conceito de identidade em Dussel, destacando a crítica à razão substancialista e à ontologia identitária, termos que serão explicitados no trabalho. É neste ponto que se evidencia a contribuição central da filosofia da libertação: deslocar a identidade da esfera do mesmo para a da exterioridade, da substância para a relação, da permanência para a práxis aberta à alteridade. Tal deslocamento não é apenas

teórico, mas aposta existencial e política, pois pensar a partir das vítimas pode aspirar à justiça e à reconstrução do comum e, talvez... de formas outras que não a identitária.

Por fim, a crítica da razão identitária confronta as armadilhas contemporâneas do fechamento identitário, do comunitarismo excludente e da recusa da diferença. Contra estes impasses, a tese propõe a abertura de um novo horizonte ético-político, no qual a identidade seja superada. Trata-se, assim, de investigar a possibilidade de superação da identidade do ser humano como substância, compreendendo-a como travessia, gesto de hospitalidade, enosamento: um “nós” que se constrói a partir das margens, das vítimas e da esperança latino-americana.

Este trabalho, enfim, se oferece como convite: convite a repensar as categorias, os métodos e as tarefas da filosofia, a partir de um chão latino-americano e insurgente, com o compromisso de desmistificar a identidade como domínio e apontar possibilidades outras para a práxis política contemporânea. A desmistificação da identidade como domínio se faz num processo extremamente exigente e ingrato, especialmente hoje, já que a razão identitária se faz hegemônica e presenciamos geralmente as lutas pela afirmação das identidades sendo oferecidas como soluções quando, na verdade, a identidade é uma das lógicas fundamentais da modernidade qual se concretiza como uma armadilha. A lógica identitária que funciona como “dispositivo de poder” em todas as esferas da vida, diante da inevitabilidade de vítimas no modelo de sociedade moderna seja fatigado, passivamente aceito, pelos mecanismos de inclusão identitária. O que se popularizou no Brasil atual, como luta por representatividade, por exemplo, faz com que ao incluir pessoas (particulares) que representam povos, culturas, gêneros... excluídos, oprimidos e eliminados cotidianamente pelo sistema, fortaleça e legitime ainda mais a exclusão, opressão, eliminação... desta identidade, fortalecendo a identidade hegemônica que, na modernidade até aqui, é a do homem branco, europeu, hétero etc. Toda identidade é domínio. E para compreender isso, proponho que façamos todo este percurso com Dussel, compreendendo os fundamentos da identidade moderna-contemporânea para, então, propormos caminhos de superação da identidade na ética e política transmoderna.

1. Uma genealogia da identidade na cultura ocidental: Antropologia filosófica e identidade

A antropologia filosófica é o ponto de partida da filosofia da libertação de Dussel, pois ele concebe que esta disciplina é introdução à filosofia stricto-sensu. Pensar o que ou quem é o ser humano é tarefa filosófica de fundamento, como nos escreve o autor ainda nas palavras preliminares de um de seus primeiros escritos publicados:

> A introdução à filosofia não é um aprendizado de uma lista de noções, sistemas filosóficos ou disciplinas sistemáticas; nem é para começar a pensar em qualquer realidade pensável. A introdução da filosofia é um começo a pensar a primeira coisa que deve ser pensada. É um desenvolver-se desde o começo, o fundamento sobre o qual pode-se edificar toda a filosofia, todo o quefazer humano, todas as ciências positivas. É um começar pensando o solo sobre o qual se deverá plantar suas raízes, a árvore da existência humana reflexivamente replantada. É aqui que descobrimos que a "introdução à filosofia" é o primeiro capítulo ou a primeira parte da "antropologia filosófica". O ser humano posto a pensar, posto a exercer aquela dimensão de si que o faz ser humano é agora, desde sempre, um ente para[1] as coisas. Portanto não é uma consciência que primeiro é e depois se abre para as coisas; descobre que as coisas que lhe estão visíveis não estão simplesmente lá como meras realidades absolutamente independentes da existência humana. O ser humano, aquele que quer iniciar-se na filosofia e que já começa a pensar encontra-se em seu pensar meditativo e em busca de fundamento, já sendo em um mundo. Esclarecer esse fato, analisar essa estrutura, pensar nesse primeiro momento que é suposto por tudo que é humano, que suporta tudo o que o ser humano é e faz, é objeto da introdução à filosofia. Mas, ao mesmo tempo, ilumina ao ser humano em sua essência, o descreve naquelas suas características radicais. É então antropologia filosófica. (DUSSEL, 1968, p.4 Tradução Minha[2])

[1] NT: todas as vezes que optar por um termo na tradução, mas querer dar ciência ao termo original, bem como comentários sobre a tradução farei esta nota identificada por NT (nota de tradução). Neste caso, Dussel escreve: un ente ya volcado a las cosas.

[2] Todos os textos de Enrique Dussel trabalhei com o original em espanhol. Assim, todas as vezes que citá-lo neste trabalho, farei uma tradução livre, dispensando o aviso para não se tornar demasiado repetitivo. Será quase que um resumo de suas ideias, concebidas na perspectiva da identidade, o que repetirá demasiadas vezes os avisos Ibid. e Ibidem, já que a revisão bibliográfica será realizada adotando alguns de seus livros, de forma cronológica.

É por isso que é fundamental começarmos com a antropologia filosófica, já que nosso tema central é a identidade. Iniciaremos com a reflexão sobre a identidade do ser humano para, depois, avançarmos para a categoria de identidade em geral, já que se evidenciará no decorrer da reflexão neste capítulo que é impossível, neste campo teórico, pensar a identidade humana de forma isolada de suas determinações metafísicas[3] ou implicações ético-políticas.

Percorreremos primeiro seus quatro livros, especificamente sobre Antropologia Filosófica, sendo seus títulos em tradução minha: Lições de introdução à Filosofia de Antropologia Filosófica (1968), O Humanismo Semita (1969), O Dualismo na Antropologia da Cristandade (1974) e O Humanismo Helênico (1975)[4].

Antes mesmo de refletirmos sobre estes quatro livros, Dussel escreve um artigo que é igualmente importante. Neste, contrapõe à cultura semita, a cultura indo-europeia e essa oposição marcará toda a sua filosofia, garantindo um grande contributo à História da Filosofia[5]:

> Em todos os povos indo-europeus - incluindo os romanos, gregos, persas, hindus etc. - o dualismo antropológico impede, por um condicionamento a priori das estruturas coletivas e históricas, o nascimento de uma ciência antropológica. O ser humano é "a alma" a doutrina do ser humano não pode ser outra que a "psicologia" (Peri psychés). Esta tradição continuará no Ocidente através dos muitos comentários patrísticos e medievais, que sendo consistentemente assumidos por Descartes foram perpetuados até o nosso século XX: A psicologia como "ciência do ser humano" é um resíduo do dualismo indo-europeu, cuja expressão metafísica-moral foi o maniqueísmo que moldou tão profundamente a consciência ocidental e islâmica. (DUSSEL, 1966-2, p. 110)

O Dualismo antropológico - corpo-alma - da tradição indo-europeia impede a criação de uma ciência antropológica, dado seus condicionamentos a priori das

---

[3] Pensemos como determinações metafísicas da identidade toda a teorização que se faça sobre ela, seja estritamente metafísica como campo da filosofia, ou científica.

[4] Apesar da data de publicação deste ser a última, foi a primeira destas a ser escrita.

[5] Importante aqui notar uma fase ainda pré-levinasiana e pré-marxiana. Muito influenciada por Heidegger.

estruturas coletivas e históricas de forma que, ainda hoje, a psicologia é a ciência do ser humano geral. Isso é muito importante para compreendermos como este dualismo é essencial para a auto concepção de ser humano e de identidade que formam um dos pilares do que chamamos de Cultura Ocidental. Entretanto, Dussel não assume esta concepção indo-europeia em sua filosofia. Após identificá-la, busca na cultura semita um contraponto:

> Há outra tradição, a dos povos semitas - babilônios, arameus, hebreus e, mais recentemente, o cristianismo e islamismo. As estruturas antrópicas dessa consciência coletiva e histórica propõem (seja de forma mítica, ou de forma temática em filosofia ou teologia) uma concepção unitária do ser humano. Pense no mito babilônico de "Ser humano", o bíblico "Adão". Essa tradição também atravessa a Idade Média, mas não no nível filosófico (dos "Comentários"), mas no nível teológico (da exegese patrística e das sumas medievais). É lá que os primeiros tratados antropológicos podem ser vistos. O ser humano não é "uma alma", mas um todo. De qualquer forma essa posição não adquire uma cidadania filosófica - até os nossos dias. Como dissemos, o dualismo cartesiano, que inclui o mecanismo do corpo e a autonomia do espírito "en-carnado", se opõe à visão semita unitária, que conseguiu impor-se vitoriosamente até o final do século XIX. (Ibid. p. 110-111)

Este ser humano que é integral, um todo, vive em um mundo físico, desde sua natureza animal. Transcender nossa natureza animal é aquilo que nos torna humanos (Ibid., p.120) e fazemos isso respondendo aos “estímulos” do mundo no qual estamos:

> O "meio físico-animal" é para o animal uma estrutura fixa à qual deve necessariamente responder instintivamente, sua interioridade está como soldada às incitações que vêm de "fora" ("Alles, was das Tier merken und fassen kann von seiner Umwelt, liegt in den sicheren Zaiunen und Zen Grenzsen Umweltstruktur". Die Stellung, p. 39). O horizonte (...) está limitado às possibilidades atuais de quem percebe - é o "campo de atenção" de uma consciência acordada, que é cortada na totalidade da realidade. (Ibid.p.119)

A partir da noção antropológica semita e do livro Die Stellung, de Scheler, Dussel consegue um ponto de partida antropológico que será fundamental para toda a sua filosofia. Desde o método da filosofia da libertação, a ética e a política serão

totalmente fundadas nesta concepção. Um exemplo encontramos a seguir, no mesmo artigo: “O ser humano tem a capacidade de construir no horizonte do "ambiente físico" outro "mundo", ou seja, o "ambiente físico" permanece aberto a outras dimensões desconhecidas do animal”. (Ibid. p.120)

Após diversas citações de Merleau-Ponty e de Husserl, Dussel faz uma síntese do que encontra nestes dois autores:

> Neste mundo humano (...), o mundo cultural, meu corpo já é seu primeiro constituinte e em relação ao qual toda a estrutura complexa do que podemos simplesmente chamar de "mundo" de agora em diante está constituída. Ou seja, o "ambiente físico" assumido no "mundo cultural", o horizonte dentro do qual sou, meu corpo como centro de uma perspectiva a partir da qual "tudo" é apresentado como organizado em um determinado sistema de relações mutuamente constitutivas e intencionais. (Ibid. p.23)

Recorda-se de que estamos aqui buscando o conceito de identidade na filosofia de Enrique Dussel? Esta concepção antropológica desde os semitas, passando por Scheler, Husserl, Merleau-Ponty, vai nos dando elementos de sabermos como que para este filósofo da libertação ocorre a constituição do ser humano. Importante notar neste texto como Dussel encontra elementos que concebem o ser humano como totalidade, ao mesmo tempo que inseparável do mundo. A consciência está ligada ao mundo. E desde uma interioridade, podemos transcender nossa condição físico-animal nas relações no mundo. E, sendo assim, quando já vamos formando pistas e características da identidade do ser humano, caberia nos questionar: O que é a subjetividade? Como ela se relaciona com esta interioridade? Qual o papel da subjetividade na constituição do mundo? Dussel afirma:

> O Eu-humano (eu-transcendente ao mero "meio físico"), o Da-sein, a consciência está necessariamente ligada ao mundo. O ser humano, como tal está sempre no mundo, porque sua consciência é intencionalidade, referência transcendente (...): "O ser humano é subjetividade, sem dúvida, mas a subjetividade é referência ex-estática e não apenas uma posse interior de conteúdos transcendentes. O sujeito se enraíza na realização de uma transcendência. Essa transcendência flui, é direcionada para o que o sujeito não é, a realidade ou o mundo ao qual está constitutivamente

> ligada. Essa relação é constitutiva da mundanidade do mundo. Sem o "real" não haveria nada; sem o sujeito ou a transcendência, haveria apenas um caos indescritível... Só projetando-se, transcendendo-se, o sujeito 'faz' o mundo e faz a si mesmo ao fazê-lo" (Dussel comenta e cita DE WAELHENS, A., p. 186.).[6]

A partir desta reflexão de Dussel, amparada em De Waelhens, podemos aprofundar a compreensão da subjetividade não como uma substância estática, mas como um movimento incessante de transcendência. O "Eu" não "é" simplesmente, mas "se faz" em sua projeção ex-estática sobre a realidade, enraizando-se no ato de constituir um mundo e, nesse mesmo gesto, constituir a si mesmo como sujeito. Contudo, essa poderosa imagem de um sujeito que "faz o mundo" abre uma aporia fundamental, um questionamento que não pode ser eludido: se a subjetividade é este centro irradiador de sentido, como escapar da armadilha do solipsismo? Como o Outro, outra subjetividade igualmente constituinte de mundo, pode emergir senão como um mero objeto dentro do meu horizonte de compreensão? É aqui que a análise dusseliana revela sua complexidade. O "mundo" ao qual o sujeito está constitutivamente ligado não é um caos físico amorfo, mas, como o próprio autor explicita, um "mundo humano que inclui o físico em um sistema de intencionalidade", um mundo que "antecede a cada ser humano particular". Portanto, a questão decisiva não parece ser se a intersubjetividade é possível, mas, antes, como ela opera na própria gênese do Eu. Se o mundo que o sujeito constitui já é um mundo herdado, tecido por outros, então a subjetividade não pode ser um feito isolado. É precisamente essa a via que Dussel seguirá para demonstrar que o "eu" só emerge a partir de uma estrutura intersubjetiva que o precede e o torna possível.

> ... o eu, a consciência, não pode ser considerada como um ego-isolado, mas em sua própria gênese a intersubjetividade o constitui em sua existência, a intersubjetividade é o ingrediente necessário de toda a sua vida intencional. É nessa estrutura intersubjetiva que todos os

[6] Esta citação e comentário que Dussel faz do filósofo Alphonse De Waelhens, de seu livro: La phil. et les expériences, p. 121. É também importante para nós, por isso copio aqui a nota de rodapé número 50 do artigo que estamos trabalhando: Quando disse “mundo” deve compreender-se —em ambos os casos— que se refere ao mundo humano que inclui ao físico em um sistema de intencionalidade — ainda que nesse caso, na sociedade e na história— o mundo antecede a cada ser humano particular (evidentemente não aos primeiros, mas esse - limite não deve ter-se em conta numa análise fenomenológica, mas em uma análise metafisica).

> fenômenos adquirem sentido: temporalidade, espaço humano, compreensão do ser e a totalidade dos comportamentos da vida cotidiana; "o outro" é o horizonte necessário de toda a experiência humana, mesmo do solipsismo mais radical na aparência (Ibid.p.125).

Se é no enraizamento no mundo que nasce o Eu, podemos dizer que ele só é porque constituído pela intersubjetividade, dado que é a partir dela que qualquer sentido é possível. Não existe, portanto, um Eu isolado. Esta é uma afirmação fundamental.

Vejamos agora no livro Humanismo Helênico, que foi o primeiro livro mais denso que Dussel escreveu sobre o tema, apesar de ser o último dos três listados a ser publicado, o que encontramos sobre identidade ou algo que nos sirva para bem compreender este conceito na obra dusseliana.

1.1. Humanismo Helênico

Dussel justifica um método para fazer sua leitura e interpretação dos humanismos helênico, semita e da cristandade. Seu método tem fundamento a partir de diálogos com diversas ciências, mas filosoficamente é em Paul Ricoeur que encontra elemento fundamental para constituir sua antropologia filosófica, elemento este que o acompanhará por toda a sua vida até aqui:

> A filosofia contemporânea está em crise. O pensamento filosófico indaga suas próprias bases, estuda as etapas de sua constituição. Para isso, obviamente, é necessário referir-se aos momentos pré-filosóficos, à história da existência cotidiana. Ou seja, a filosofia surge dentro de um horizonte não filosófico; este horizonte pré-filosófico, pré-científico nunca pode ser ignorado. Sempre estará "aí", condicionando o restante. Não é um mundo pré-ontológico (vorontologische como diz Heidegger), mas pré-científico ou pré-filosófico (prescientifique como diz De Waelhens). Não se trata de um mundo sem estruturas, caótico, desarticulado. É um mundo ainda não tematizado filosoficamente, mas que tem suas estruturas antropológicas, metafísicas, morais, perfeitamente exercidas e pesquisáveis. (DUSSEL, 1975, p. IX)

Dussel se distingue metodologicamente de Heidegger. Em seus primeiros escritos, o filósofo assumiu a perspectiva heideggeriana, inclusive para pensar sua antropologia filosófica, mas logo se distinguiu, dado a necessidade de dar respostas a questões latino-americanas, as quais “Ser e Tempo” não pôde, como ele escreve em seu livro Método para uma Filosofia da Libertação: superação analética da dialética hegeliana (1986). Perceba-se que o reconhecimento destas estruturas antropológicas, metafísicas, morais... é influência de Husserl e de Paul Ricoeur na obra de Dussel. Continuemos:

> A filosofia contemporânea, graças ao conceito de "mundo da vida cotidiana" (Lebenswelt, de Husserl), pode questionar não apenas a história da filosofia constituída, mas os estágios históricos anteriores e paralelos à sua constituição. Ou seja, na época em que os helenos ainda não tinham inventado a filosofia, já existia em outros povos no mesmo povo grego, estruturas intencionais perfeitamente estruturadas, seja ela nos ritos, nas lendas, em suma, no que vamos chamar, seguindo Paul Ricoeur, o "núcleo ético-mítico", que nada mais é do que o complexo orgânico de comportamentos concretos de um grupo ante a existência. Não é apenas uma visão teórica do mundo (Weltanschauung), mas também uma postura existencial concreta, uma forma de se comportar (éthos) (Ibidem).

Assim, Dussel defende que toda a estrutura intencional de um povo pode ser tematizada filosoficamente. Que qualquer estrutura intencional pode ser objeto filosófico de análise, a fim de descobrir sua hierarquia, ordenação, significação etc. Ele postula três níveis de expressões quais a filosofia pode interpretar devidamente para conhecer determinada cultura (ethos):

> Em primeiro lugar, descobrimos a linguagem da vida cotidiana, a mais rica de todas, cheia de duplo sentido, de múltiplas significações, onde o gesto e o tom indicam o inexprimível pelo verbo: os símbolos, os mitos, os comportamentos (...) O segundo nível expressa o conteúdo final do mundo da vida cotidiana, que chamaremos de visões de mundo (os Weltanschauungen, que Dilthey estudou tanto), mas que são de fato o horizonte ontológico de compreensão. É uma linguagem implícita às vezes expressada pela sabedoria popular ou por uma certa reflexão no nível vulgar, não por isso menos sabedoria. O terceiro nível é estudado pela história da filosofia. É a expressão justificada e filosófica da existência cotidiana; a Weltanschauung explícita. A linguagem filosófica embora mais clara e racional do que

> a da vida cotidiana está tão ligada a ela que é mais incompreensível ao simples olhar do que muitos acreditam. O filósofo "expressa" um mundo pré-filosófico que deveria ser conhecido e condicionante ao significado de sua própria expressão. Qualquer um que desconhecesse o "mundo da vida cotidiana" grego dificilmente poderia compreender autenticamente o conjunto de lições reunidas na chamada Metafísica de Aristóteles ou em sua Ética Nicômaco. (Ibid. p. XI)

A linguagem se dá no tempo. Ela se atualiza conforme nós, seres humanos, que vamos nos atualizando na transformação da natureza e de nossa espécie. Assim, é impossível compreender a linguagem de uma época passada, por mais que apreendamos as estruturas de um determinado idioma e o contexto histórico passado e, portanto, é impossível a compreensão da totalidade do real de determinada época ou acontecimento. É daqui que vem a importância da ciência hermenêutica no pensamento dusseliano. Para Dussel, é ela que nos permite situar-nos corretamente em um presente-passado. Precisamos tratar do conteúdo do passado, considerando a linguagem inerente a ele, transformando-a pela linguagem atual e é fundamental, portanto, uma inteligência histórica e metafísica (Ibidem).

Dussel organiza sua filosofia desde o início e segue ainda hoje esta estrutura, ainda que diversas categorias e conceitos foram se atualizando, modificando. O que mais nos importa aqui, metodologicamente, é a compreensão de que para a sua filosofia a noção antropológica é fundamental e, principalmente, que o conceito de identidade vai assumindo nesta determinada importância.

> Será necessário, depois de ter exposto as estruturas pré-filosóficas do mundo grego e semítico enfrentar toda a evolução das mesmas estruturas no mundo da cristandade romano-europeia, para mais tarde desembocar na Península Ibérica. Com isso só teremos percebido a posição histórica do conquistador. Ainda precisamos estudar o mundo ameríndio, o "choque" com os hispânicos, a constituição da América Latina, a evolução do cristianismo colonial, das nações neocoloniais para chegar, finalmente, a tratar adequadamente o atual mundo pré-filosófico em nossa América, que é o objeto final de nossa pesquisa. (Ibid. P.XII)

Temos, portanto, uma contribuição dupla: o rigor metodológico com o texto e a importância que Dussel dá para a noção antropológica no fazer filosófico e existencial.

Este exercício histórico-filosófico que Dussel faz, nos permite compreender a estrutura da base antropológica ocidental como o embate entre a base antropológica grega com a semita, “fundindo-se” ou contribuindo para o surgimento da base antropológica da cristandade europeia que não será bem uma fusão, mas, resultado da dialética entre as duas tradições culturais.

A compreensão das bases de uma cultura é, geralmente, encontrada em sua mitologia. No caso da cultura helênica não é diferente. Ao partir da leitura de Werner Jaeger, Dussel vai buscar em textos pré-socráticos e nos mitos de Heráclito, dentre outros elementos de compreensão desta noção antropológica. A concepção trágica da existência, na qual o ser humano nasce como separado da felicidade, como queda[7], se expressa com contornos dogmáticos, na visão de Dussel, quando o dualismo antropológico “corpo-alma” não é discutido ou colocado em questão. A evidência desta dualidade antropológica é expressa, pela primeira vez, no culto a Dionysos, no qual a imortalidade é virtude natural da alma. Este culto afirma o bem como êxtase, a ascensão da alma à condição divina. Na festa dionisíaca, o entusiasmo delirante, a música, a dança... produzem um estado de separação do corpo, “rapto” dos sentidos (sendo este encarado como uma prisão, portanto e causa de todos os males e da infelicidade). A influência do orfismo na constituição da base - Núcleo Ético-Mítico - da cultura grega é acentuada por Dussel que nos lembra que, segundo esta, também a pluralidade é negativa. O mito de Dionísio reflete que a pluralidade é causada por um crime e a humanidade é resultante de uma dualidade: Titãs (negativa) e Dionísio (positiva). O mesmo conteúdo está retratado no pensamento de Anaximandro, ao afirmar que pela justiça (ἀδικια), a pluralidade emana do ápeiron (ἄπειρον) e que esta deve expiar seu crime por um castigo. (Ibid. p. 8).

O filósofo latino-americano nos mostra que nos filósofos gregos antigos, inclusive nos chamados físicos, esta influência da mitologia, no que tange à questão da base antropológica, se repete em diversos filósofos, passando por Diógenes, Tales, Anaxímenes, Heráclito, Xenofonte, Parmênides, Pitágoras e alguns pitagóricos e Eurípedes. Interessa aqui trazer o que Dussel sinaliza nas concepções

[7] Seria este um dos fundamentos da psicanálise: “a falta”?

antropológicas de Platão e Aristóteles, já que há uma síntese das anteriores e a definição do que podemos chamar de concepção antropológica clássica dos gregos.

Dussel aplica seu método explicitado anteriormente para “realizar o esforço de existir no mundo grego” daquele período, objetivando compreender, ao menos, a problemática ambígua e inacabada da concepção antropológica de Platão. (Ibid. p. 9)

> Cada astro possui sua alma, que cumpre as leis universais e necessárias. A alma humana foi introduzida por "Necessidade" em um corpo, por isso é uma mistura do "princípio imortal do Vivente..." e "das porções de fogo, terra, água e ar que lhe foram tiradas do Mundo e que um dia lhe serão devolvidas... A alma humana "não nasceu" (ἀγένητον), é imortal, é eterna (αιδιος), é uma participação da Ideia de Vida. Entre todas as virtudes da alma, a suprema e própria é o νους (mente)”. (Ibid. p.10)[8]

É importante percebemos que esta base antropológica platônica é, pelo menos em parte, a base da noção antropológica ocidental, inclusive das ciências ocidentais, especialmente no quanto as características atribuídas à alma humana e à especificidade da mente como a suprema virtude da alma. Esta noção antropológica será determinante influência na constituição das identidades e, por isso, nos importa. Continuemos com a arquitetônica antropológica platônica:

> A alma "caiu" em um corpo (εναωματωδις - individualmente)[9] como em uma prisão (σημα). O orfismo platônico exigirá purificação, catarse, como o único caminho para a autêntica bem-aventurança, o bem humano perfeito. A culpa exige uma penalidade e a virtude um prêmio. A existência humana é um "caminho ascendente" (ἄνοδον). Se o mito de Prometeu é o mito trágico do mal, o mito da caverna é o mito do bem. E a ascensão em graus até o divino. (Ibidem)

---

[8] Não constam aqui as referências realizadas por Dussel, mas mantive as citações entre aspas. Esta estrutura nas citações se repetirá em todo o trabalho excluindo referências e notas de rodapés para facilitar a leitura, já que estas são facilmente encontradas na leitura dos textos citados.

[9] Esta noção de corpo individual muito nos interessa, já que parece ser o princípio de uma individualidade, qual aprofundaremos no decorrer da pesquisa.

Esta noção de corpo individual e toda uma noção de corporeidade como prisão da alma, será replicada e discutida na cristandade medieval, formando uma das principais concepções antropológicas da cultura ocidental ainda hoje. Também a concepção da existência humana como caminho ascendente e a dialética como meio para esta ascendência e algumas consequências disso, como a noção de que a vida contemplativa é a vida bem-aventurada, a vida feliz.

Há nesta estrutura um dualismo corpo-alma, qual para Dussel funda “A inconsistência teórica do bem comum” (Ibid., p.12) Esta inconsistência é o encontro de duas tendências políticas conflitantes na doutrina platônica. Na primeira, o fim último do ser humano se encontra fora da cidade, somente o sábio alcança a felicidade, porque se retira do mundo. Na segunda, contudo, o sábio deve servir à cidade porque o bem da cidade é mais perfeito que o bem de um cidadão. Para Dussel, toda a filosofia platônica transita entre as duas tendências, sem escolher uma. E aqui está posta uma inconsistência que perpassa a cultura ocidental posterior.

Aristóteles resolveria, segundo Dussel, esta inconsistência? Não! Além de Jaeger e outros, Dussel está pautado em Nuyens, especialmente no livro: “L´évolution de la psycologie d´Aristotele”, no qual a antropologia aristotélica aparece dividida pedagogicamente em três etapas: 1. A alma é ousia (οὐσία) e a união com o corpo como acidental e o nous (νοῦς), parte superior da alma, teórica, contemplativa. 2. Em um segundo período entendido como transição, graças aos estudos biológicos do filósofo grego, a alma está em todos os viventes de um modo analógico. 3. Na concepção antropológica definitiva de Aristóteles, há, segundo Nuyens, um dilema: Se a alma é inteiramente a forma substancial, o que é o nous? Existe em Aristóteles: nous entendido como faculdade intelectual (dynamis - δυναμις), que seria a função do pensamento no ser humano. E há, junto a esta faculdade e em relação com ela, o nous como substância pensante. (DUSSEL, 1975, p.12-14)

E a concepção antropológica aristotélica, citada por Dussel, fica assim definida:

> O composto humano como resultado de três princípios hierárquicos: o corpo, a alma e o intelecto. Mas esta divisão tripartida é dominada por um dualismo superior: enquanto a alma é a forma do corpo, da ordem natural (o nascido), o nous é de ordem transcendente: graças aos "noûs", o ser humano comunica com o divino e eterno. (Ibidem)

Esta é a concepção definitiva que na Ética a Nicômaco encontramos que o bem do composto humano - e não mais da alma - são as virtudes humanas e a alma é a forma do composto. Ou ainda como nos traz Dussel: “A felicidade é a vida segundo a virtude. O perfeito bem-estar do ser humano é a atividade do noûs a contemplação. O noûs é o melhor do ser humano, o divino, separado do composto e é só o filósofo o que se realiza na suprema perfeição, o filósofo é o mais feliz de todos os homens” (Ibid.p.15). Se é assim, podemos questionar, com Dussel, a dimensão política na filosofia de Aristóteles. Porque até aqui, há em última instância, se aceitarmos a reflexão de Padovani-Maschetti, uma deusificação do filósofo, já que o noûs é o divino no ser humano e só o filósofo alcança a “contemplazione della verita”, como nos diz Dussel, ao citá-lo: “L’uomo que vive fuori della societa o è meno che uomo o è piu che uomo, o è una bestia o è un dio... la sua convivenza nella società e intensa e voluta dalla natura” (Dussel, Ibid. p. 15 cita Padovani-Maschettid. Marzorati, Milán: 1954, I, p.342). Mas, “e a vida política, o bem comum da cidade? Como pode justificar-se o serviço à comunidade se a contemplação é solitária e se alcança pela atividade filosófica?” (Ibidem).

Nas Éticas e na Política, nos dirá Dussel, o ser humano é considerado em sociedade, mas tal sociedade é paradoxal e simultaneamente existência “coletiva e secundária”, sendo que a primeira existência em grau de importância, é a autêntica bem-aventurança humana. Esta coletividade da existência se deve porque a felicidade da espécie precede a felicidade de cada um. A felicidade da cidade é a felicidade de cada um. E é secundária esta existência social, pois:

> A vida "segundo a virtude (moral) deve ser colocada em segundo lugar (δευτερως)", depois da "vida segundo o entendimento (ηους)". As principais virtudes entre as morais são: a prudência (ΦρόνησΙς) e a justiça (como um ato: δίκαια). São as virtudes sociais das realidades humanas (ανθρωπικα) misturadas com as paixões (τοις παθεσιν) e, por elas, o corpo (του' σώματος). Ou seja, "as virtudes do composto (corpo-alma) são simplesmente humanas" (ανθρωπικα). "Aquele que se consagra à vida política deve preocupar-se sobretudo do corpo", pelo contrário, a bem-aventurança "do entendimento é uma coisa à parte". (DUSSEL, Ibid.p.16)

Em Platão e Aristóteles, há um dualismo corpo-alma que nega o corpo como negativo, tanto a vida intersubjetiva, como a vida na cidade estão em segundo plano, a bem-aventurança, a felicidade está fora e apesar da cidade. Depois destas conclusões, Dussel avança para um nível de abstração maior, dando-nos a conhecer alguns fundamentos desta cultura grega presente nas sínteses de Platão e Aristóteles. É um denso capítulo do livro, mas que ascende dialeticamente a um nível ontológico, qual não farei aqui o caminho da reflexão, mas mostrarei alguns aspectos que mais nos interessam neste tema da identidade.

O primeiro a notar é a afirmação da imortalidade da alma e da negatividade do corpo, que participa da corrupção, do movimento. Paradoxalmente, a incerteza do acidental, do móvel, do imprevisível e estas são negadas pela necessidade do movimento aparente que é contingente ou que se repete constantemente em um “ciclo de corrupção-geração”. O tema principal, neste segundo capítulo, é a historicidade como eterno retorno. O filósofo argentino faz um aprofundamento no tema, refletindo a partir de categorias e conceitos pensados especialmente pelo existencialismo e prenuncia a conclusão: O tempo existe, o tempo físico; mas não existe a historicidade autoconsciente.

Há na cultura grega, tanto na tradição órfica como em Hesíodo, Empédocles, Anaxágoras, o movimento pitagórico, Platão, Aristóteles etc., a concepção de que o tempo é tão negativo quanto o corpo. Existir no tempo é ser devorado por Khrónos ou estar escravizado no “eterno retorno”. E assim, a fuga do tempo, pelo trabalho ou pela ascese, representa a chegada no reino de Zeus e a esperança que Pandora libera junto a todos os males. Salvar o mundo aparente só é possível, segundo o movimento pitagórico, por meio dos movimentos circulares e uniformes. Daqui a base arquitetônica da cultura helênica, que influencia nos processos de subjetivação daquela cultura, metafisicamente, destruir o imprevisível das realidades históricas, se faz um dever existencial e, portanto, as ciências tomam como objetivo a transformação do concreto ao universal. (Ibid. p.24) Assim, o ser humano ou a sociedade da cultura grega antiga não recebem significação especial alguma por existir neste tempo, pois a temporalidade do indivíduo é inconsciente, o ser humano não quer um progresso temporal ou o bem comum, a esperança é que a sociedade se eternize, seja separada da corrupção, da negatividade, da temporalidade. (Ibid. p.29).

A identidade do ser humano grego é formada por um monismo transcendente. Dussel busca nas culturas indo-europeias, especialmente nos aqueus e nos ários, a origem deste monismo. Com ajuda de Albert Schweitzer, traz a contribuição de que o pensamento da Índia é monista e místico e o nosso, ocidental, é dualista e racionalista. Nesta busca, encontra um pensamento monista puro, no qual a história e a pessoa individual, o corpo e a sociedade política são assumidos pela atração de “Aquele que não é isto, nem isso.” Não existe o bem comum. É o bem absoluto que deve ser encontrado no vânaprastha, ou é o bem da comunidade profana, que se dissolve no Maya ou no Dhamâh:

> Neti: na-iti: "nem isso nem aquilo" (fórmula clásica del Brad-Âran yaka-Upanishad. II, 3, 6): para um Sankara é "o Brahman como transpessoal, mais que impessoal ou infra pessoal; o âan não é um “eu" ou um "não-eu", mas um “em "Sí". (O. Lacombe, op. cit., p. 217). O individual se perde no maya, mas cada um nem é isto nem aquilo, mas parte do Absoluto: "Tú és a mulher, és o homem, o menino e a menina, o velho que se curva sobre a bengala. Tú nasceu sendo parte do Todo... E é certamente verdadeiro que desde o ponto de vista da diferença e a não diferença se chega a compreender que a alma é uma parte do Senhor” (Brhadâranyakopanishat, IV, 4, 22; 3; 111, 7, 23). Pela doutrina do reflexo (avaccheda-vâda), "esta alma individual deve ser considerada como um simples reflexo do Supremo em-Sí, à maneira como o Sol produz nas águas muitas imagens. Elas não se identificam com ele diretamente, mas não são outra coisa... É suficiente desvelar a Não-ciência pela educação sagrada sobre a identidade do eu e do Brahman, para que a Realidade última se opere" (Brama-soûtra-bhâchyam, II, 3, 50). É a integração da pessoa individual e parcial na pessoa total e universal (Lacombe, p. 270). No fim, tanto no budismo, mais atento ao sofrimento da existência individual como individual, como no brahmanismo adotam uma mesma atitude de pessimismo em relação ao corpo, a história e a individualidade e, portanto, ao bem como comum a muitos corpos, indivíduos, numa historicidade consistente absorvidas pela "impessoalidade de uma lei cósmica transcendente" (Dussel, Ibid. p. 36 cita Lacombe, p. 217 e M. Eliade, Le mythe de l'Eternel Retour, p. 145).

De forma radical, a identidade pessoal está totalmente a serviço do Absoluto. Há, portanto, do ponto de vista da individualidade e da identidade, uma diferença fundamental para a cultura grega que é a noção de corpo individual, ainda que este seja uma prisão, pois esta noção não existe aqui neste monismo transcendental radical da Índia. É espantoso perceber a similaridade de concepções antropológicas destas duas culturas tão diversas a princípio, mas que comungam características

ético-míticas, se estruturam de maneiras parecidas, ainda que guardando diversidades provavelmente adquiridas com o desenvolvimento histórico.

1.1.1 Alguns desdobramentos éticos e políticos da concepção antropológica helênica

Até aqui nos foi possível entender como Dussel interpreta a estrutura arquitetônica da antropologia greco-helênica. Agora, vamos buscar entender como esta estrutura traz desdobramentos éticos e políticos e como eles se desenvolvem.

A segunda parte do livro, Dussel chama de evolução da noção de bem comum e traça um panorama da cultura grega desde sua origem com o ser humano homérico, até o cosmopolitismo de Alexandre. Considerando a interpretação hegeliana do mundo grego, Dussel quer mostrar não uma negação dialética do exposto anterior, das bases antropológicas da cultura helênica, mas, mostrar como esta base foi evoluindo, tendo como chave de interpretação a noção de bem comum: “...O bem da pluralidade humana vai se universalizando, condicionando ao mesmo tempo as estruturas de seu conteúdo, que se complicam e estabilizam, humanizam. Evolução em profundidade e extensão” (Dussel, Ibid. p. 73).

A partir da Filosofia da História de Hegel, Dussel promove uma virada na interpretação que fez até aqui, do mundo helênico, e a explica assim:

> A interpretação hegeliana do "mundo grego" deve nos fazer suspeitar um pouco de qualquer generalização apressada ele expressou claramente que o "caráter elementar do espírito grego comporta principalmente o fato de que a cultura se origina por individualidades autônomas, de um estado onde cada um se sustenta por suas próprias forças e onde a unidade não é um postulado, por relações naturais, mas o agrupamento se efetua progressivamente, pela Lei e Costume do espírito (geistiger Sitte)." (Ibid. p. 50)

Intencionalmente, na segunda parte do Humanismo Helênico, Dussel nos leva a compreender que as bases teóricos-culturais da antropologia grega, que defende uma insignificância da historicidade aos indivíduos, como vimos,

confronta-se com a história e o próprio desenvolvimento cultural, traz atualizações significativas a seu Núcleo Ético Mítico. Aqui não trarei todo o desenvolvimento, mantendo-nos no que mais nos interessa para nossa chave de leitura: a identidade.

A origem da tradição homérica já começa sua escrita com cerca de um milênio de guerras e vivências culturais e, portanto, está ali, todo humanismo o grego posterior. A herança cultural destes povos já formava um sentido e direção. Dussel entende que a chave da evolução do humanismo grego se dá numa progressão

> ... do polo “liberdade” e de seu correlativo, “lei”, do polo “caos” e de seu contrário, “ordem”. A tensão central é um caminhar até a segurança na qual consiste na realização perfeita da comunidade, da cidade, da Ekklesía. Então, uma “ekklesiologia” na sua evolução inventiva, evolução unitiva e desintegrante: união de elementos dispersos, mas diluição de sua coerência interna. (Ibid.p.51)

Esta eclesiologia - que é a dimensão ética e política da cultura grega - da relação entre lei e liberdade, da tensão entre caos e ordem em busca de uma segurança que só é possível no Uno de uma comunidade, segue a mesma estrutura do monismo anterior, de uma ascese dialética individual de libertação do corpo, mas aqui, o resultado, surpreendentemente é o contrário: uma valorização do indivíduo e sua plena realização na comunidade.

Ilíada e Odisseia registram simbolicamente os mil anos que antecedem o conceito de ser humano homérico. As invasões indo-europeias fundam a cultura helênica que, para proteger-se, cria suas mitologias, idioma, instituições etc. O chefe do clã exerce sua dominação arbitrária gerando uma estrutura altamente patriarcal como fundamento do Núcleo Ético Mítico. E, aos poucos, surgem as fraternidades nômades, imigrantes, estrangeiras. A família defende a moral e valores da perfeição heroica humana, sendo essencialmente aristocrática e meritocrática, o chefe é o melhor. Agathós corresponde ao substantivo areté, a combinação de bravura militar e nobreza. A ordem e disciplina geram a glória. A luta e a conquista são valores absolutos. A prudência, a diplomacia e a destreza são ressaltadas. É bom ressaltar

que neste período a lei, apesar de essencial, é uma evolução coletiva e inconsciente de um povo em busca de segurança. Não encontramos aqui vestígios que apontem para uma democracia. Mas, neste contexto de conflitos permanentes, tentativas de domínio, guerras, a lei agônica surge como recurso do “animal reflexivo” que tem, como única possibilidade de vida, aceitar de fato ou de direito a necessidade de relação intersubjetiva, corporal e social, definidas coletivamente e sob uma autoridade. O ser humano homérico admite existencialmente uma estrutura legal de costume.

Quando imigrantes começam a se apoderar das terras gregas e instalar-se, os gregos que estavam nelas são reduzidos a servos; surge uma solidariedade aristocrática em que os fortes e conquistadores se unem, fortalecendo alguns clãs e enfraquecendo outros, o que emerge as reflexões sobre justiça, ordem social e respeito às leis. Hesíodo escreve sobre os deuses Eunomía e Díkeiréne. As cidades vão surgindo e a estrutura sedentária agricultora provoca a areté do guerreiro na virtude sedentária do agricultor, proprietário de terras e cidadão. A aristocracia torna-se a moral da nobreza. O mal cometido por um membro pede um castigo coletivo sobre toda a comunidade. Não há separação entre a vida humana, na cidade e o movimento dos astros. A cidade deve seguir as leis dos astros e as leis humanas. Entretanto, Esparta não se rende à moral sedentária de Hesíodo, a moral do herói continua a ser nutrida e acompanha a evolução da cidade, a ideia de cidade como finalidade perpassa a educação, a política e a moral dos deuses. A ideia de solidariedade cósmica toma as variadas culturas gregas, ainda que divirjam no que promove esta necessidade de solidariedade, seja a guerra, a lei, a justiça... A coesão da polis passa a ser a garantia de vida de cada um.

No humanismo clássico do ano 600 (a.c.) a noção de bem comum aparece fortemente nas leis escritas que por seu caráter divino, são absolutas e são necessárias ao bom funcionamento do cosmos. Solón assegura uma ordem jurídica, na qual o bem comum da cidade é um estado de equilíbrio, a justiça reprime o imoderado desejo de riquezas contra as oligarquias e a excessiva acumulação de bens nas mãos de poucos se contrapõe à Díke (justiça). O legislador quer estender a solidariedade oligárquica à toda cidade. Mas, para se opor ao caráter absoluto e divino da lei, surge algo libertador - para o espírito aristocrático:

> ... o gênio grego elaborou uma doutrina do "ser humano livre" (ελευΘερος) como uma contrapartida ao respeito absoluto e divino pela "lei" encarnação da coesão política. E uma vez que "a liberdade consiste em que cada um é livre para viver de acordo com a sua vontade (το ζην ως βουλεται τις) ... tal então, um novo sinal de democracia: a pretensão de não ter donos. Se fosse possível, ser pelo menos, autoridade uma vez e cidadão outra: pois assim se vive livremente na igualdade de todos". A liberdade opera na isonomia - igualdade de direitos - sob o império da lei. Um Péricles dirá que "nossa constituição se denomina democracia, porque não é do interesse de um pequeno número de cidadãos, mas da maioria. No que diz respeito às leis, todos embora com diferenças particulares, têm direitos iguais". (Ibid. p. 58)

É importante perceber o nascimento do ideal de “ser humano livre” em oposição a uma maior igualdade como clamor de justiça da lei de caráter absoluto e divino. De alguma forma, teríamos aqui uma mesma base ou, ao menos, possível influência aos ideais iluministas e liberais das revoluções burguesas do séc. XIX? Deixando esta questão de lado, ao menos por enquanto, voltemos ao humanismo helênico. Dussel nos recorda da “...ambiguidade essencial do ser humano grego, equilíbrio instável que significará um dinamismo expansivo, nos séc. VI a IV, para aniquilar-se depois na anarquia.” (Ibid. p. 59) e nos mostra ainda, que a “evolução da monarquia em aristocracia e em democracia, marcam as etapas de um progresso. A crise da democracia é o fim do “humanismo clássico”. (Ibid. p. 60) A democracia ateniense, segundo Dussel “pode ser comparada a uma das grandes ferramentas descobertas pelo ser humano para cumprir seu misterioso destino na evolução do cosmos: como o domínio do fogo, dos metais e a invenção da roda... (Ibidem)

Entretanto, o ideal grego de cidade, sua democracia e a filosofia aristotélica são responsáveis pela expansão helênica. Mas a ideia de que exista uma evolução necessária de todos os homens até a organização política é contrariada por Alexandre. Aristóteles tem na base de sua filosofia política a ideia de que seja natural e necessário a primazia do povo grego e que deve submeter ao bárbaro:

> É necessário considerar ao ser vivente como uma cidade-Estado bem administrada. No seio de uma comunidade, uma vez que a ordem é solidamente estabelecida, não é necessário que um líder em particular

> deva intervir em cada problema, mas cada cidadão torna-se responsável pela função que lhe é própria e tudo segue seu curso regulado pelo costume. (Ibid. p. 80 cita Aristóteles Pol I, 1; 1252b)

Temos a importância da ética para a política de Aristóteles. A ética, enquanto reflexão e atualização da moral, é que regula os costumes, quais são os princípios que regulam a atuação de cada cidadão. A moral ocupa este lugar central na administração da cidade. Notemos que há uma hierarquização entre moral, costumes e a ação de cada cidadão na Polis e isso é muito importante porque as identidades ficam limitadas às instituições, nos moldes por elas predeterminados:

> A aldeia é o primeiro nível comunitário (πρωτη κοινωνια η κωμη αποικιας ειναι). Nações e cidades-estado também são tipos de comunidade, constituídos a partir da reunião das famílias (αποικια). Mas há uma enorme diferença entre nações e cidades-estados. As nações são uma comunidade composta por uma pluralidade de famílias sem organização política suficiente que permite a cada família ou aldeia total independência. E a origem familiar é substituída pela divisão tribal ou parentesco religioso. Neste último caso, o culto é o único elemento de ligação de uma etnia (εθνη). Quando uma nação passa a se organizar como uma cidade-estado, é necessário que um novo tipo de unidade (μιαν) se exerça entre as famílias. (Ibid.p.81 cita Aristóteles Pol I, 1; 1284 b 5)

Esta hierarquia dos níveis de diferenças comunitárias influencia diretamente a constituição das identidades das pessoas. Não esqueçamos que a felicidade de cada pessoa é menor do que a felicidade do Estado, que aparece aqui como maior nível de comunidade. Portanto, para uma pessoa ser feliz, precisa estar bem integrada na família, na aldeia, na etnia, na nação, na cidade e no Estado (Polis - πολις). Precisa estar em unidade com o cosmos. Para Aristóteles, a vida feliz só pode ser alcançada na paz e essa só pode ser alcançada por um acordo entre os Estados, aliança federal, o que estabeleceria uma estabilidade ordenada e a primazia helênica no mundo (Ibidem). Assim, Dussel nos enuncia que “O pan-helenismo é a condição de todo cosmopolitismo. A unificação dos Estados gregos é a condição da paz e da conquista da Asia.” (DUSSEL, 1975, p. 83) Aristóteles estaria retomando aqui a posição de Isócrates, de um pan-helenismo entre Esparta e Atenas (Panegírico de 1380) e o pan-

helenismo de uma República moral sob a presidência de Atenas (ano 355) e o triunfo de Felipe da Macedônia. Esta influência está explícita em seu livro Política:

> Os Estados devem ser autônomos, autossuficientes e livres, mas sob uma constituição comum (μια πολιτεία, Pol. IV6; 1327b 32-33). Nesse sentido, nada mais é do que o reflexo dos artigos propostos por Filipe em 338, no tratado de Corinto: os povos da Hélade serão livres (ελευθερους) e serão governados de acordo com suas leis (αυτονομους); Todos os confederados lutarão juntos, se quiserem participar da paz comum (της κοινης ειρηνης). Aristóteles nunca pensará na organização de um único Estado. Um autêntico bem comum, positivamente alcançado e produzido, não está entre os projetos possíveis do filósofo. (DUSSEL, 1975, p.83)

Pode ser que pareça incongruente estar tratando do conceito de identidade em geral, especialmente da “identidade individual”, mas até aqui, trouxe enfaticamente a visão de Dussel sobre o humanismo helênico, focando no Estado (polis). Mas é fundamental este caminho porque, em última instância, é preciso entender que na Grécia Antiga não há separação entre a identidade individual, o indivíduo e sua polis. Mais profundo que isso: “...por ontologia da espécie, o indivíduo é assumido na vida genérica da cidade; assim como o Estado particular deve perder sua liberdade frente à autoridade sem fronteiras do rei macedônio.” (Ibidem). Não existe bem comum na constituição cultural dos povos gregos, há o bem absoluto do pan-helenismo, oposto às nações que concebiam como bárbaras, especialmente as asiáticas. Há, ainda, a necessidade aqui de explicitar que este “bem comum” é apenas para o cidadão livre, portanto o ser humano, já que para Aristóteles:

> O livre governa ao escravo de forma diferente que o macho à fêmea e o homem ao menino... o escravo carece absolutamente de faculdade deliberativa; a fêmea a tem, mas desprovida de autoridade; o menino a tem, mas imperfeitamente" (1260a 9). "Uma vez que entre a alma e o corpo existe a mesma relação que entre o trabalhador e seu instrumento ou que entre o senhor e seu escravo, não se estabelece entre eles nenhuma comunidade (κοινωνια). Pois em tais relações não há dois termos, mas um; O primeiro constitui uma unidade, mas não o segundo. Portanto, o bem (αγαθον) que resulta de tal cooperação, não é dividido entre os dois termos, mas embora dependa de ambos, vai para o primeiro, para o qual existe colaboração. O corpo, instrumento conatural (da alma) e escravo de seu senhor, é como uma parte

> separável ou instrumento (αΦαιρετον)[10], assim como o escravo é uma ferramenta sem alma (αψυχος)" (Et. Eud. VII, 9; 1241b 17-24). "O estado se constitui de partes desiguais, assim como os vivos consistem em alma e corpo, a alma do logos e tendências. a família do homem e da mulher... (DUSSEL, 1975, p.84 cita Pol. III, 4; 1277 1 5-10)

Dussel nos deixou este trecho em uma nota de rodapé (102) e fiz questão de trazer para o texto central, porque entra em cheio em nosso tema principal da identidade, então penso ser preciso explicitar, ainda que pareça bem compreensível - desculpo-me pela possível repetição pedagógica. Primeiro, há uma oposição identitária no governo que o homem livre macho impõe. O homem livre e macho governa ao escravo, à fêmea e ao menino de formas diferentes. Por quê? Por possuir a faculdade deliberativa e autoridade. É importante perceber que como a fêmea, possui faculdade deliberativa, mas se distingue qualitativamente para melhor, por ser macho e possuir a autoridade que vem da força física. Não para por aqui. Não há comunidade possível entre o senhor e seu escravo, o senhor estabelece uma relação de utilidade com ele, como uma coisa, tal qual o trabalhador com sua ferramenta ou a alma com o corpo. E tem mais: “nestas relações não há dois termos, apenas um”. Esta utilização da expressão termo, está relacionada com a forma que Aristóteles sintetizará sua lógica e sua metafísica que, portanto, têm consequências éticas e políticas, como Dussel nos alerta. Fica aqui enfatizado que o corpo individual do escravo é escravo de seu senhor e é uma ferramenta sem alma. Não é esta a concepção que Juan Guines de Sepúlveda se utiliza na Controversa de Valladollid, para argumentar que os povos indígenas encontrados na América são povos inferiores, servis, que sua dominação e até aniquilação seria um bem? Sigamos.

Para Aristóteles, Alexandre faz bem em dominar a Ásia, mas não ao tratar de igual forma todas as nações, incluindo os helenos. Alexandre, contudo, mesmo discordando de seu mestre, com sua ambição, prudência e gênio político, construiu o cosmopolitismo do Império Romano. Ao contrário do etnocentrismo da cidade-Estado grega, o cosmopolitismo da cultura helênica-alexandrina será a pluralidade. As

[10] N.T. Aqui, Dussel provavelmente queria escrever ou publicar: phaireton (Φαιρετον), ou seja, alienável, removível e não o contrário: aphaireton (αΦαιρετον), como está no texto, que dá justamente a ideia oposta, a de inalienável, irremovível...

politeúmatas (corporações étnicas de gregos, macedônios, trácios, judeus...) eram o sinal da pluriversidade por excelência e junto a elas, os casamentos mistos, a educação no ginásio etc.

> Nossa cidade mudou de tal forma que a noção de helênico não parece mais ser a expressão de uma raça, mas de uma forma de pensamento, uma vez que aqueles que participam de nossa cultura e não aqueles que participam de uma natureza comum (nascimento) são descritos como helênicos (DUSSEL, 1975, p. 87 cita Isócrates, Panegírico 50.).

O Império luta agora contra a morte e não mais pela vida de cada pessoa. O dever do respeito à lei é garantido pela força dos exércitos, o bem do Império não é comum, é o bem particular do imperador ou da oligarquia da Urbs. Percebemos aqui uma prevalência da individualidade do que se impõe pela força, na história. A valorização histórica do indivíduo guerreiro e da oligarquia que mantém os exércitos conquistadores.

Vimos nesta seção algumas das principais características que Dussel ressalta do humanismo helênico. Elas nos servem como base para compreendermos como os gregos se concebiam a si mesmos e como foram construindo esta percepção, até chegar a uma concepção definitiva do que é o heleno ou, se preferir, a identidade do ser humano grego daquele período.

Algumas características que podemos concluir deste processo de construção da identidade helênica, tal qual narrada por Dussel: A percepção da identidade e seu conceito é construída histórica e culturalmente. Afirmar isso pode parecer que necessariamente a identidade é aberta e vai se construindo na história, mas vimos que no caso dos helenos não é isso que ocorre, segundo Dussel. Ainda que novos elementos entraram no decorrer da história, a mesma essência foi sendo mantida, o que significa dizer, com Dussel, que há um “antihistoricismo do eterno retorno” no qual o tempo histórico (Chronos) adquire diversas interpretações, mas todas elas no sentido de que ele não é o tempo verdadeiro, o tempo divino é o tempo que interessa, sendo a existência humana e a própria história apenas uma etapa passageira sem grandes significados, já que tudo tende ao bem eterno, imortal, separado, o que Dussel chama de “monismo panóptico panteísta” (DUSSEL, 1971, p. 47).

Podemos concluir que a identidade do ser humano grego se constitui sobre uma estrutura profundamente marcada pelo dualismo corpo-alma, pela negação do tempo histórico e pela subordinação da pluralidade à ordem do Uno. A concepção de bem comum, por mais que evolua ao longo dos séculos, mantém-se restrita aos limites da polis e, portanto, da exclusão - de mulheres, escravos, estrangeiros e todos os que não são reconhecidos como cidadãos.

Essa estrutura antropológica grega se desdobra em uma ética da contemplação e em uma política da hierarquização. O corpo, como imperfeição e instrumento, é descartado na busca pela ascensão do nous; e a cidade, ainda que proclamada como lugar da realização do humano, é atravessada por uma lógica de domínio que alcança sua expressão máxima na justificação da escravidão e do imperialismo pan-helênico. O ideal de humanidade grego é, portanto, ao mesmo tempo universalista e excludente - uma universalidade que se realiza apenas naqueles que compartilham a forma da alma racional em detrimento dos que, por sua condição corporal ou cultural, são tomados como inferiores.

Este núcleo ético-mítico, com sua concepção antihistórica de identidade, será a base sobre a qual se edificará grande parte da ontologia ocidental. E é justamente contra esta ontologia da identidade substancial, eterna e desencarnada, que Dussel se insurgirá ao propor uma filosofia da libertação. Sua proposta é outra: fundada não no Uno, mas no múltiplo; não no desprendimento do corpo, mas na corporeidade viva; não na eternidade, mas na historicidade. É nesse sentido que o contraste com o humanismo semita se torna fundamental. A identidade, neste outro horizonte, não será mais uma essência encerrada em si, mas uma resposta situada à convocação de um Outro. É o que veremos a seguir.

1.2 Humanismo Semita: estruturas intencionais radicais do povo de Israel e outros semitas

Agora faremos um exercício semelhante em relação à construção da identidade do povo semita. Abordarei algumas características que Enrique Dussel trabalha em sua longa e detalhada obra: El Humanismo Semita.

Não é minha pretensão ser fiel a apresentar todos os conceitos trabalhados por Dussel, já que os objetivos são diferentes. Aqui, continuarei centrando apenas alguns conceitos e categorias quais julguei importantes para termos uma base para chegarmos a uma interpretação da categoria de identidade em sua filosofia.

Dussel começa o livro El Humanismo Semita com o seguinte alerta:

> Este trabalho expõe uma das etapas da constituição do sujeito estudado pela antropologia filosófica: o ser humano e seu mundo. A destruição da história da ontologia não deve esquecer este momento; tal esquecimento seria também um esquecimento do ser (Seinsvergessenheit). (DUSSEL, 1969, p. XI)

Perguntar-se pela constituição do sujeito é perguntar-se, também, por sua relação com seu mundo, como vimos anteriormente. Esquecer-se disso é, também, o esquecimento do ser. Na obra anterior, El humanismo helénico, mostrei que Dussel preocupou-se com esta questão de justificar seu método e cuidadosamente nos levar a uma história da constituição da cultura grega. Evidenciou que a análise de elementos da estrutura da consciência coletiva e pessoal, histórica e circunstanciada do ser humano situando-o no espaço e tempo em que vive, sua existência concreta, nos leva a entender como ele (ser humano) vive no mundo a partir da posição que nele ocupa e como se compreende neste mundo em que vive.

Há uma diferença antagônica entre a cultura semita e a cultura helênica, segundo Dussel. E, ao estudarmos esta diferença, compreendemos o quanto a cultura semita influenciou o cosmopolitismo alexandrino e o Império Romano, especialmente a constituição do Império Bizantino. E mais profundamente, nos permite compreender a influência destas culturas antagônicas na constituição das culturas que hoje chamamos de ocidentais, inclusive, nas latino-americanas atuais. (DUSSEL, 1969, p. XI-XII). A hipótese ainda mais aprofundada é uma outra leitura da história mundial - que ele só completará atualmente, com a política da libertação: história mundial e crítica (2019). Esta leitura histórica afirma que a cultura medieval não é a síntese de dois termos dialéticos: greco-romano e judeu-cristão. A cultura ocidental, a bizantina e a cultura russa que se universalizaram, são frutos de um processo histórico cujo

foco condutivo foi o judeu-cristianismo e o instrumental é, preponderantemente, inspirado na civilização greco-romana (Ibid. p. 1).

> ... é isso que pretendemos demonstrar, que nossa cultura é a EVOLUÇÃO orgânica de uma tradição, que foi substancialmente "orientada" pelo foco intencional do judaico-cristianismo, a vida coletiva que se enriquece entra em crise, elabora, inventa "usos" da civilização inspirados nos instrumentos que outras civilizações lhe transmitem, muitas vezes em estado embrionário. De todas essas civilizações, a preponderância da greco-romana é fundamental, pois dentro delas nossos povos adquiriram elementos estruturais fundamentais embora não o último horizonte interpretativo. (DUSSEL, 1969, p. 2)

Percebamos que ele sintetiza a orientação judaico-cristã como “vida coletiva que se enriquece entra em crise elabora, inventa usos da civilização, inspirados nos instrumentos que outras civilizações transmitem, muitas vezes em estado embrionário.” Significaria dizer que este foco intencional é o que faz evoluir organicamente nossa cultura atual. Dussel, citando Wilhelm Dilthey afirma que na filosofia grega prevaleceu a faculdade humana de “pensar de forma plástica, intuitiva, com uma energia única”. Na vida romana, o contrato, o direito público e a ordem administrativa submetem tudo à propriedade. Já os povos semitas, especialmente os judeus, “encontram seu centro no sentimento, no ânimo, nas experiências mais íntimas do religioso-moral” e co-determinaram a metafísica do Ocidente. Esta é uma visão tradicional, segundo Dussel, e tem origem na logicização do processo histórico de Hegel, para o qual a história universal se divide nas seguintes partes: O mundo oriental, o mundo grego e o mundo romano como terceira parte da culminação do mundo germânico. (“Die orientalische Welt, die griechische Welt und die römische Welt, Die germanische Welt.”) (Ibidem).

A crítica de Dussel a este ponto é que a generalização em povos orientais não é capaz de imaginar a diversidade cultural entre estes povos. Então, esta falsa síntese, tanto para Hegel, quanto para Dilthey e todos os autores e autoras que aceitam esta divisão histórica, é uma forma de apagamento, de negação das diversas culturas e ignorância ao não perceber que uma destas culturas que chamam de “oriental” é a que determina o foco intencional da evolução da cultura ocidental.

Metodologicamente, o filósofo argentino discorda da aplicação a priori de um esquema lógico à realidade histórica e opta, portanto, como já vimos em El humanismo Helénico, pelo método evolutivo, que permite que as culturas apareçam em sua pluralidade e diversidade. Entretanto, não sendo possível estudar todas as "famílias humanas", pode-se estudar o povo mais característico dela, por exemplo, na tradição indo-europeia, os gregos; na tradição semita, os hebreus.

Dussel faz uma detalhada introdução cultural e histórica de diversos povos semitas até chegar ao povo hebreu. Esta história se divide em 14 pontos, dos quais irei fazer apenas alguns destaques mais relevantes para nosso problema central, da identidade. Alguns que versam sobre aspectos formais fundamentais para a formação das identidades, como a localização geopolítica etc. Nesta parte do texto focarei, portanto, na estrutura antropológica do semita, encontrando possíveis relações e definições de identidade.

Um primeiro ponto que podemos destacar é que ao tratar de semitas, ainda que Dussel tenha esclarecido que tratará especificamente do povo hebreu, a sua intenção é a de abarcar: "a) Orientais: os acádios (ou assírios-babilônios), b) Ocidentais: os amorreus (ugaríticos, cananeus e arameus, fenícios, púnicos, hebreus, moabitas), os árabes, os himaritas e os etíopes" (DUSSEL, 1969, p.6).

O núcleo ético-mítico do povo semita em geral é o do pastor beduíno nômade, com estrutura da consciência do ser humano do deserto, em nome do qual se levantarão os profetas para criticar a riqueza, a corrupção, a desordem da comunidade urbano-agrícola. Dussel analisa, contudo, que na medida que se estabelecem e deixam de ser nômades, vão perdendo seu poder profético e sua mensagem original.

Abraão, pai do povo (Aba -ham) é de Harram, da família Terakh que migrou de Ur e Rasan e conduziu seu povo pelo deserto em busca de uma vida melhor. Passou pelos povos arameus e definitivamente se instalou entre os povos cananeus, que era um grupo semita que ocupava a Palestina. Isso ocorreu durante o sec. XIX a.c. Depois de diversos ataques de outros povos a este grupo, alguns foram para o Egito, tornando-se escravizados. Os Bene-Israel foram pessoas que depois se libertaram da escravidão egípcia e seguiram Moisés, um hebreu-egípcio, rumo à reconquista de sua terra, a Palestina, onde ficaram até o ano 70 d.C.

> Em 1400 a.C. os "filhos de Israel" já estavam no Jordão, liderados na guerra de conquista por chefes mais ou menos espontâneos (os "juízes"). Somente com Saul, coroado rei pelo profeta Samuel, os israelitas alcançam a unidade. Davi (1010-970 a.C.) estende as fronteiras Salomão dá aos hebreus a possibilidade de um certo esplendor (970-935 a.C.). (Ibid., p. 17)

Desde o sec. X a.c., a cultura judaica produz uma rica literatura a partir da tradição oral anterior; as mais importantes deste período são da tradição hermenêutica: yahvista, elohista e sacerdotal. Em seguida, a tradição profética (nabiim) de Israel, que funda um monoteísmo sem igual. Esta tradição profética é vista como “a alma do povo” porque se impõe contra os poderes constituídos e opressores. Jerusalém foi tomada por Nabucodonosor, toda a elite judia é deportada para a Babilônia e Cirom, em 538 a.c., a liberta. O que permitiu aos judeus, já sem-terra, cerca de 50 anos de paz, momento em que escrevem de forma sistematizada sua doutrina, tomando consciência de seu Núcleo Ético Mítico, seu Ethos. A religião judia torna-se a expressão de um povo liberto das estruturas de uma civilização determinada, no nível dos instrumentos. Seu monoteísmo é desapegado das estruturas civilizacionais podendo, assim, se adequar a qualquer uma; eis o grande trunfo do universalismo israelita, apesar de aqui serem um dos povos mais pobres da história. Ocorre a primeira diáspora, quando os povos judeus começam a migrar para diversas regiões do mundo. Nos séculos IV e III a.c. estão em grande quantidade no Egito, Mesopotâmia, Síria, Fenícia, Ilhas do Mediterrâneo e Anatólia. E é aqui que se encontram os judeus e o helenismo. Os judeus estão nas sinagogas helênicas, ainda mais depois que Alexandre conquistou a Palestina (331 a.c.). (DUSSEL, 1969, p. 17-18).

Outra grande expansão da cultura semita que não podemos perder de vistas ao estudarmos antropologia filosófica semita é a árabe. Maomé, no sec. VII d.C. levou os árabes a invadir os reinos cristãos do Oriente Médio, do Império Bizantino, norte da África, península ibérica, do Império Romano latino e por meio de comerciantes e intelectuais Indochina e Indonésia.

Sobre este gênio semita, Dussel nos diz:

> Referimo-nos ao povo de Israel, especialmente nas tribos do sul: o de Benjamim e Judá e o Islã pela ação profética de Maomé. O cristianismo, como Igreja universal o islamismo, como religião universal, são o fruto maduro da estrutura que chamamos de elementos ou conteúdo da cosmovisão semítica - não nos referimos ao mundo como uma "imagem"; isto é, uma maneira de se comportar em relação ao Ser e seres. As estruturas ontológicas da consciência semítica constituem um dos capítulos fundamentais da metafenomenologia ou história dos pressupostos intencionais da metafísica como ciência. A metafísica atual em crise, busca na história os períodos de sua constituição, para os quais, certamente, devemos deixar as estruturas estreitas do grande, mas limitado povo helênico. As estruturas metafísicas vividas e carregadas em um comportamento pré-científico e pré-filosófico, não começam a existir apenas desde Tales de Mileto. (Ibid., p. 19)

Há aqui uma provocação - chamado à vocação - que Dussel faz a considerar, que poderíamos sintetizar na seguinte questão: Por que Tales de Mileto é considerado no fazer filosófico ocidental e, muitas vezes, os profetas de Israel, não? Ou seja, por que a cultura grega, que recebeu influência de diversas outras culturas muito anteriores como as africanas, asiáticas e semitas, por exemplo, é geralmente considerada como autóctone e muitos elementos dos pré-filósofos são até considerados como filosóficos, mas das outras culturas, que têm mesmo grau metafísico de elaboração e até superior, não? Esta não é uma questão que buscamos aqui responder, mas metodologicamente perpassa este trabalho. Voltemos agora, à nossa preocupação central, a identidade, tratando da unidade antropológica e ética nas culturas semitas.

Ao abordarmos o livro “El humanismo helénico”, nos ficou explicitado que para estes povos a estrutura antropológica de uma cultura determina sua moral e, portanto, ao menos em parte, sua ética. Dussel nos mostra como a antropologia semita se opõe à helênica no que diz respeito à composição corporal do ser humano. Enquanto vimos que no mundo helênico há uma dualidade corpo-alma (espírito, nous), na cultura semita a concepção da corporalidade é constituída a partir de um composto unitário, ou seja, o corpo é um todo indivisível. E isso influencia diretamente na visão semita da realidade social, pois:

> Será caracterizada por uma solução própria que evite a ambiguidade da visão helênica (da solitária bonitas, em irredutível contradição com a unidade genérica e totalizante da polis). A política e a ética semíticas se originam em seu monismo antrópico, que não precisa conceber um dualismo ôntico-ético como faz o zoroastrismo, por causa da entificação objetiva em "dois" poderes opostos que existem "bem" e "mal". Então, uma posição sui generis entre o dualismo antrópico dos gregos e o dualismo hierárquico ou pluralismo (os "poderes") ético-ônticos das religiões iranianas. (DUSSEL, 1969, p.21)

Enquanto os dualismos modernos de Descartes e Kant possibilitam a perda da corporalidade, reduzindo o ser humano a uma mera subjetividade, um cogito descorporalizado, o pensamento ocidental, a partir do fim do sec. XIX, exigiu a revalorização do corpo, da corporalidade da existência. Podemos citar, com Dussel, algumas das principais obras que nos permitem este resgate: Gabriel Marcel: Diário metafísico; Heidegger: Ser e Tempo; J. Paul Sartre: O ser e o Nada; Merleau-Ponty: Fenomenologia da Percepção; De Warlhens: A filosofia e as experiências naturais etc. O nosso período - em que o pensamento ocidental passa a afirmar a existência humana no corpo, sendo um corpo e não mais como tendo um corpo - nos permite, assim, investigar as origens deste elemento essencial do nosso modo de existir. (Ibid. p.22)

A diferença entre a cultura grega e a cultura egípcia, neste quesito da corporalidade, pode ser percebida nos rituais de morte, como Dussel nos mostra. Enquanto os gregos queimam, jogam no mar e esquecem o corpo, os egípcios embalsamam, guardam, veneram o cadáver. Os gregos entendem a alma como divino-substancial; os egípcios cuidam da carne, do coração. Os textos egípcios antigos, como “Os Textos dos Sarcófagos”, “Textos das Pirâmides” e o “Livro dos Mortos”, contém uma tradição de cuidado com o corpo. Mas não é tão simples, pois esta carne é complexa e há a esperança de sua ressurreição (por inteira), pois

> ... junto à carne, com ela, nela, existem duas faculdades ambíguas e difíceis de definir: ka, a força vital individual, o templo de uma pessoa, que a acompanha durante a vida e que é necessário alimentar durante a morte, na tumba; ba, a vida mesma, que no momento da morte voa como um pássaro e se confunde depois com diversos animais ou

> plantas. Tudo isso é concebido unitariamente e ka pode ser ao mesmo tempo o coração; não há uma alma substancial e espiritual como para os helenos. (DUSSEL, 1969, p.22-23)

A preocupação com a corporalidade da cultura egípcia que se preocupa com a ressurreição total da carne, do ser vivente - e não apenas da alma - é base de grande parte das culturas semitas, de formas muito diferentes, mas que na cultura hebreia ganhará uma elaboração metafísica sem igual, pois "...a antropologia hebreia elaborará uma dialética original entre a 'carne' (basár) e o 'espírito' (ruah), que lhe permite manter inalterável, ainda que evolua, no sentido da unidade da existência humana, que se expressa com a palavra nefesh." (Ibid. p.27). Esta concepção de Nefesh é extrema e metafisicamente complexa; permita-me outra citação de Dussel para melhor explicitá-la:

> Nefesh significa substantivamente "garganta" (Jonas 2,6), por uma transmutação metonímica designa igualmente o "suspiro" ou a "respiração"[11] [12]. É o "desejo" ou o "apetite" (Provérbios, 12,10; 13,2); ainda mais, é a "vida" mesmo, o "ser vivente" (I Reis 3,11; 19,10; II Reis 10,24) por isso está em relação com o sangue (que é princípio da vida) (II Samuel, 23, 17). Chega a conter o sentido do "eu vivente": Minha néfesh bendiz Yahveh (Salmo 103,1). Minha néfesh suspira e definha na casa do Senhor (Salmo 84,3). Então, Yahveh-Deus modelou com barro do solo e soprou em seu nariz um alento vivente (jaîîm) e o ser humano passou a ser uma néfesh (ser vivente) (Gênesis 2,7).

A néfesh é como a vitalidade secreta e pessoal do ser humano, que mesmo depois que este morre, ela permanece em relação com o cadáver. É como o centro de consciência, uma unidade nuclear do poder vital, o ser humano em sua completude. A carne (basár) é manifestação material da néfesh. A noção de corpo, muito diferente da cultura helênica, representa apenas o cadáver (gufah). O Novo

---

[11] A Bíblia utilizada por Dussel para fundar suas argumentações é a hebraica, Kittel, Stuttgart 11ªed.

[12] Dussel faz uma comparação com uma citação de Zubiri que afirma: "Não há contração da espécie, porque esta não é algo primário que se individualiza, mas o contrário, a espécie é uma possível especificação de certas notas constitucionais do indivíduo. Não há contração da espécie, mas expansão do indivíduo". (DUSSEL 1969, p. 27 cita ZUBIRI, Xavier. Sobre a essência. (Madrid, 1963, p. 168).

Testamento da Bíblia cristã traduzirá basár por sárx (carne) e não por sôma (corpo) e isso mantém a noção de corporalidade hebreia. João, autor de um dos quatro evangelhos[13], escreverá: “O verbo se fez carne” (João 1,14). Um grego teria afirmado: “O verbo tomou um corpo”, o que é radicalmente distinto, nos dirá Dussel. A carne é composta por diversas faculdades, funcionalidades: o coração (Ezequiel, 36,26) é a sede da sabedoria, do entendimento (Genesis 6,5;8,21); os rins, designam os pensamentos secretos, a sensibilidade; O fígado é a faculdade dos sentimentos elementares: “Meu fígado se derramou na terra” (Lamentações 2,11). “Meu coração exulta, minhas entranhas se alegram, minha carne (basár) descansa com segurança... (Salmo 16,9). Minha néfesh exulta em Yahveh... todos os meus ossos dirão: Yaveh, quem é semelhante a Ti? (Dussel, 1969, p. 28 cita Salmo 35,9-10).

Como estamos buscando no núcleo ético mítico semita elementos para entender como esta cultura hebreia compreende a identidade, é de fundamental importância perceber a centralidade de algumas afirmações que construímos até aqui, pois estas questões podem ter passado desapercebidas e, portanto, a longa argumentação com grande volume de citações pode parecer demasiado, - desnecessário até - mas tanto no humanismo helênico, quanto aqui, no humanismo semita, estamos seguindo a argumentação de Dussel e entendendo como que na visão dele destas duas culturas concebem a identidade. Entretanto, para buscarmos estes elementos, está sendo necessário abordar sobre a relação do ser humano com sua cultura, a auto concepção de corporalidade - no caso semita de carnalidade - que estas culturas têm e, principalmente, desdobramentos éticos e políticos destas concepções antropológicas. Isso pode parecer demasiado desnecessário, mas é essencial para esta pesquisa nos seus desdobramentos posteriores, especificamente para seu objetivo primeiro, o de refletir o que é a identidade. Importante este comentário, penso para não nos esquecermos. Vamos continuar aprofundando-nos na concepção de carnalidade do povo hebreu?

Esta radical unidade vivente que se expressa como néfesh e se apresenta na carne (basár) é comum nas culturas semitas, mas a cultura hebreia apresenta um

[13] Os Evangelhos são o registro das comunidades cristãs sobre sua experiência com Jesus Cristo. Na Bíblia entraram 4 evangelhos, ainda que existam outros muitos fora dela, estes levam título de um autor nomeado pelas comunidades, ainda que hoje seja consensual que foram várias pessoas que escreveram: Mateus, Marcos, João e Lucas.

elemento próprio desta unidade indivisível: o ruah (que em grego traduzirão como pnéuma e não nôus), que é o espírito. Isso é o que a bíblia tem de mais original no que diz respeito à antropologia filosófica.

> O ruah constitui radicalmente o ser humano em uma ordem, distinta de Basár-Néfesh: "O egípcio é um ser humano e não um deus; os seus cavalos são carne e não espírito" (Isaías 31:3). O profeta é "o ser humano do espírito" (Oséias 9:5). Ruah difere de néfesh na medida em que indica uma ação direta do Criador às vezes aparecendo como o próprio Deus: “Meu espírito (Ruah) nem sempre permanecerá no ser humano, pois o ser humano é apenas carne (basar)” (Gênesis 6:3). Enquanto o nefésh permanece mais apegado ao cadáver é o ruah o que uma vez "retirado" pelo Criador produz a morte: você esconde seu rosto eles se espantam, você retira seu ruah eles morrem, ao pó eles retornam (Salmo 104, 29-30). A doutrina da ressurreição se relaciona diretamente com o ruah e não com o nefesh: Eis que eu abrirei seus túmulos e farei com que vocês saiam deles, ó meu povo (ĥami)... Eu infundirei meu espírito (rují) em vocês e viverão (jaîîtém); Eu lhes darei tranquilidade sobre vosso solo vocês saberão que eu, Yahveh, disse e fiz isso (Ezequiel 37:12-14). (Ibid. p.29)

O povo é sujeito da ressurreição e ela está diretamente ligada ao ruah. Mais à frente, a Bíblia trata de uma ressurreição também individual, mas no sentido de pôr-se de pé (qum) (Isaías 26,19). Antes da influência grega, afirma Dussel, não há sequer menção à ressurreição do “corpo”, apenas da pessoa morta e de seus ossos, seus músculos. Este tema da ressurreição na cultura semita é fundamental para pensar a identidade. Dussel nos afirma que não há ressurreição de um corpo, mas do que dorme, portanto, da carne em sua totalidade: néfesh que, por sua vez, permite continuar a identidade pessoal, ainda que o ruah lhe infunda nova vida. A identidade de uma pessoa, então, é valorizada e tem vida eterna. Dussel mostra como que esta original antropologia filosófica vai ser influenciada por concepções gregas. Basár é traduzido como sôma e néfesh e como psykhé na tradução dos setenta[14].(Ibid. p.31)

Assim, o Novo Testamento tem alterações na concepção antropológica do povo judeu-cristão. João e Paulo de Tarso propõem uma antropologia judeu-ortodoxa,

[14] A tradução dos setenta, ou Septuaginta é quando há a grande diáspora judaica e o idioma grego passa a ser mais utilizado que o hebraico entre os judeus e possibilita expansão do cristianismo para os não judeus. 70 rabinos fazem a tradução da Bíblia para o idioma grego.

como nos diz Dussel: “Quem nasce da carne (sárx) é carne quem nasce do espírito (pneûma) é espírito. Não se surpreenda que foi dito: é necessário nascer "do alto". O vento (pneûma) sopra onde quer... Também em quem nasce do espírito (Pneûma)” (João 3, 6-8). No evangelho de João, esta antropologia é rígida, sem espaço para equívocos: “o Verbo se fez carne e não corpo (1,4); existe uma “vontade de carne” (=do ser humano) (cap.1, verso 13); um “desejo da carne” (1 João[15] cap.2,16)”. Paulo afirma, segundo Dussel, a existência de uma inteligência da carne (Colossenses 2,18), uma sabedoria da carne (Romanos 8,6). Paulo consegue traduzir para o grego a antropologia judaica, sem perder sua essência judia. O ser humano nasce carnal em uma ordem carnal, mas pode passar (ele todo) para a ordem espiritual. O ser humano psíquico (psykhikós antropos) (I corintos, 2, 14), que é sinônimo de corpo-psíquico, de ser humano espiritual e de “corpo-espiritual” (I corintos 2,15). A sabedoria humana (anthropínes sophías) se situa na ordem da educação do espírito (didaktoîs pneúmatos) (I Corintos 2,13). Tiago, importante liderança das primeiras comunidades cristãs, também manteve esta antropologia.

Há, nesta antropologia, um humanismo que preserva a importância da identidade pessoal, mesmo depois da morte, por uma intersubjetividade radical, contrária à transmigração da alma em diversos corpos, tampouco se conforma à humanidade enquanto gênero. Isso é muito importante, pois radicaliza o respeito à existência de cada pessoa e suas experiências e relações. De cada povo e cultura em sua alteridade. Para o humanismo semita, não existe a humanidade enquanto categoria, mas cada pessoa que faz parte de um povo, de uma cultura.

1.2.1 Alguns desdobramentos éticos e políticos da concepção antropológica semita

Vejamos agora alguns desdobramentos deste humanismo no livro “El Humanismo Semita”, a começar pela seção II do primeiro capítulo, que leva o título de: Liberdade e Responsabilidade.

[15] Repare que aqui já não é mais referência ao evangelho de João, mas à sua primeira carta.

Dussel faz uma minuciosa reflexão sobre a doutrina do zoroastrismo dos irãs, mostrando detalhadamente como ela se encaminha para um dualismo do fundamento do cosmos. Depois passa pelo gnosticismo persa em sua busca de explicação sobre a origem do mal, influenciando com seu dualismo universal, com Mani[16]. Explicita, ainda, como o maniqueísmo tem uma concepção dualista que está em consonância com muitas características dos helenos. Em todas estas, há uma ontologia dualista na qual o Bem e o Mal são princípios primordiais e constituem a identidade humana. Este maniqueísmo influenciou em muito o ocidente, especialmente com a ideia de uma ontologia trágica na qual o corpo é mal. E esta concepção foi central na Cristandade.

Entretanto, a moral semita guarda sua originalidade antropológica mesmo em meio à cristandade medieval. E o que lhe permite isso é o seu monismo. Se tudo é criado por um único Deus, o bem e o mal moral provém de uma fonte única: o coração humano e não de Deus. O ser humano é incompleto, pode ser infiel, errar, mas este mal não é substancial, é um estado, uma forma de ser, de agir:

> Os termos utilizados são absolutamente técnicos e não deixam margem para dúvidas. O verbo bara tem em toda a Bíblia, como único sujeito, o Eu pessoal de Javé. Ou seja, o perdão da culpa cometida contra ele (contra ti = lejá) é uma obra exclusivamente divina (Salmo 51, 12). Enquanto a culpa, o pecado, o mal, é a operação humana (eu fiz=ĥasíti). Essa falta existe no "coração", na interioridade, na faculdade judicativa (diríamos, quase, no que hoje chamamos de "consciência") (DUSSEL, 1969, p.40)

O mito adâmico explica bem isso. A serpente, criatura de Deus, não só tenta o ser humano a fazer o mal, como representa o mal. E o mal humano só pode acontecer porque na liberdade, o homem e a mulher escolhem fazê-lo. O conhecimento do mal

---

[16] Um importante líder religioso que fundou sua própria tradição religiosa conhecida como o "Maniqueísmo". Mani, ou Maniqueu, foi um pregador e profeta persa do século III d.C. que incorporou elementos do gnosticismo e de outras tradições religiosas como o gnosticismo. Acredita em dualidades cósmicas, como a oposição entre a luz e as trevas, a matéria e o espírito. Mani ensinou que o mundo é um campo de batalha entre forças do bem (luz) e do mal (trevas) e que as almas humanas são centelhas divinas aprisionadas na matéria. Ele enfatizou a necessidade de libertação das almas da escuridão através do conhecimento (gnose) e da prática ascética. Agostinho de Hipona e toda uma tradição da cristandade foram profundamente influenciadas pelo maniqueísmo.

já estava disponível, Deus avisa e deixa-os livre. Eles escolhem conhecê-lo e praticá-lo. Daqui o pecado original ou a tendência humana à prática do mal. Esta estrutura diferencia-se de todos os outros mitos egípcios ou babilônicos sobre a origem do mal. Há implícito aqui, embutida, toda uma “psicologia” da liberdade original, da gênese do pensamento a partir de uma escolha que funda toda razão possível. Pensar é também sentir, afetar-se emocionalmente. A verdade tem como seu contrário não só a mentira, mas o erro, a falta, a consciência da imperfeição, da falha... É por isso que a consciência moral do povo semita está fundada na relação com a verdade. “O verbo fez-se carne”. A relação estrita entre palavra e ação é o fundamento da consciência moral. Aqui não estamos frente a uma estrutura antropológica e de identidade trágica, como no caso helênico. Mas o humanismo semita se apresenta como uma estrutura dramática, pois não há um fim definido; a responsabilidade por sua existência é de cada ser humano. O coração humano é reitor, juiz; ele vê e é a consciência moral, a dimensão da interioridade, da entranha de onde nasce todo o mal:

> Vós também não tem inteligência (asýnetoi)? Não entendem (noeîte) que tudo o que penetra a boca, passa para o ventre... enquanto o que sai da boca vem do coração (ek tès kardías exérkhetai) é o que torna o ser humano impuro? Do coração vêm pensamentos (dialogismoí), maldades, assassinatos, adultérios, desordens, roubos, falsos testemunhos... (DUSSEL, 1969, p. 43 cita Mateus l5:16-19).

Há aqui uma relação intrínseca entre a palavra dita como ação e a origem do mal. Pensamento, sensibilidade, emoção, comunicação, ação e ética... Esta consciência moral é também implicada nas relações em que cada pessoa se relaciona com as outras e é aí que ela ganha elevado grau de importância, já que a intersubjetividade na ética semita é elemento central.

1.2.2 Intersubjetividade ou metafísica da Aliança

Dussel inicia esta reflexão do capítulo II intitulado como: Intersubjetividade ou Metafísica da Aliança, comparando a diferença de concepções acerca da intersubjetividade de Hegel e Bubber. Enquanto o primeiro, fiel à tradição indo-

europeia-greco-ocidental, afirma “que a autoconsciência (Selbstbewusstsein) está em si e para si, quando e através de outra (consciência) que seja em si e para si; ou seja, ela é apenas um reconhecimento (Anerkanntes)" (DUSSEL, 1969, p.47 cita HEGEL, Phänomenologie des Geistes, B.IV, A. P.141.), para Bubber, há uma relação entre o Eu-Tú (Ich-Du) na qual a relação, o que está entre o Eu (zwischen) e o Tú é o que mais importa. Para o filósofo judeu ser uma consciência, significa ter uma relação (Beziehung) com outra consciência e não com uma coisa, com um instrumento (Ich-es) Eu-isto. São dois tipos de relações diferentes, por causa de tudo o que estudamos até aqui sobre o humanismo semita. Mais um ponto fundamental apontado por Dussel, sobre Bubber, é que esta relação entre duas consciências se dá no agora, é imediata e mútua, mas não recíproca, como para Hegel.

Esta ética é também política. Dussel nos explica citando a experiência de Abraão - pai do povo - ele toma consciência - moral - de ser o fundamento de um povo. E como isso ocorre? Na relação, um diálogo entre um tu (Abraão) e um Eu (Yahveh), uma consciência transcendente e constituinte. Nas línguas semitas, só existe as pessoas do Eu e Tu que podem estabelecer um diálogo[17]. Mas Abraão, ao aceitar a responsabilidade moral de constituir um povo, não aceita como um Eu individual, mas como um Nós-futuro ou um “eu” com personalidade incorporante. Esta relação imediata com Deus, a partir de sua consciência moral, faz com que ele assuma uma identidade comunitária e escatológica, ou seja, que aponta para o fim dos tempos: a constituição de um povo numeroso...

Este é o fundamento do mundo do hebreu. Há um princípio metafísico na ética semita de fazer-se estrangeiro (tedeh kî-ger) com o estrangeiro. Dussel nos mostra como esta constituição do povo hebreu, a partir de Abraão, corrobora com toda a estrutura antropológica que vimos até aqui. O clamor de uma consciência transcendente, viva, faz com que Abraão tome um distanciamento da natureza, como pastor livre, centrando-se na relação, preocupando-se com apenas aquela relação, naquele momento, sabendo que precisaria responder ali.

[17] Em outras palavras, aquilo que está sendo dito ou de quem se está falando têm importância secundária. É privilegiado o ato da fala e da escuta como relação entre duas pessoas.

Este distanciamento permite que ele responda com segurança e alerta: “Deves saber que teus descendentes serão como estrangeiros em um país que não lhes pertencerá” (Genesis, 15,13). Abraão assume, por si e por seu povo, como uma comunidade a missão de tornar-se um novo povo, rumo ao desconhecido, na segurança de sua fé. Este distanciamento permite o desapego ao que estejam sendo. Existe uma separação entre aquilo que são e o que têm. Mesmo com terra e com natureza, que são vitais para sua sobrevivência. E neste sentido, há aqui um princípio de que a aliança com este Deus único, consciência moral espiritual, transcendente é o sentido - único - de sua existência.

Aqui fica acentuado este distanciamento que não é alienação, mas um desapego com o mundo, não no sentido de desmerecê-lo, mas justamente reconhecendo-o como fundamental e, mesmo assim, estar pronto a deixá-lo pelo bem de sua comunidade.

Decorrente deste fazer-se estrangeiro, ou distanciamento, que a lei (toráh) para este povo tem uma conotação também muito diversa à helênica. Para a cultura hebreia, “sua lei é intersubjetiva estabelecida entre existências viventes e livres, sem nenhuma intervenção ou analogia com o mundo criado, que é visto como instrumento desta intersubjetividade da Aliança entre o Eu e o Vós” (DUSSEL, 1969, p.51).

> Escuta, Israel (Shemá Isra'el), as leis e costumes que pronuncio em vossos ouvidos. Aprende-as e mantenha-as em seus ouvidos, para praticá-las. Yahweh, nosso Deus, fez conosco uma aliança (brit) em Horebe. Não é que Javé concluiu esta Aliança com nossos pais, mas conosco ('itanu), nós ('anajnu) que estamos aqui (poh) hoje (haîom), vivendo (jaîîm)... (Ibidem. cita Gênesis 5:1-3).

Dussel ressalta o caráter estritamente intersubjetivo desta lei que se opõe à natureza e constitui todos os tipos de relações intersubjetivas (que incluem também a carne), para afiançar a comunidade, o povo. Contudo, não foi sem tensão que o povo hebreu passou de uma pequena e insignificante comunidade de pastores para um dos maiores povos da humanidade. “Destruireis seus altares, rompereis suas estelas, cortareis seus amuletos e incendiareis seus ídolos” (Ibidem). Nasce aqui uma autoconsciência (Selbstbewusstsein) de um tipo de relação originária.

Esta autoconsciência que se manifesta como autoestima, nos diz Dussel, é a “primazia do grupo étnico sobre o indivíduo”. Estamos tratando do Antigo Israel que está entre XIII e X a.c. A lei da aliança não permite que uma pessoa sequer imagine como seria a solidão. Não existe esta concepção na linguagem. Há a comunidade e as regras de vivência são estritas. Esta estreiteza era o que permitia viver no deserto, no nomadismo, de forma que ao atacarem Canaã, na qual estava um povo já sedentário, os cananeus, que foram semitas urbanizados, o povo de Israel organizou-se muito rapidamente, pois já estava em seu sangue o que cada pessoa deveria executar e as funções sociais muito estabelecidas, onde o regime patriarcal se organizou rapidamente: Governados pelos anciãos (zequenîm), o chefe é o pai, ba´al (dono) da mulher, filhos, servos e animais; depois da baît (casa comum, agrupação) existe a mishpaják (família, clã), para unificar-se e, por último, organizam-se na shébet (tribo) que representa uma comunidade de sangue, é o culto à ancestralidade, a descendência de um mesmo antepassado mítico. Mas, com o passar do tempo, sob influência da vida urbana cananeia, e mesmo rejeitando os luxos que ela trazia, o povo de Israel se cananizou. A baît patriarcal vai perdendo espaço, surgem o exército nacional, o transporte, o culto no templo de Jerusalém. Os profetas defendem as práticas antigas contra a corrupção e sincretismo da cidade. Moisés reorganiza as tribos, recompila as leis, se opõe à monarquia estrangeira e monopolista, mas percebe que o passado não voltará. Nasce a escola profética Isaica retomando, com vigor, o monoteísmo e a nova aliança com o único Deus Yaveh e a novidade é um movimento de interiorização da aliança intersubjetiva, na qual não importam as ações externas, os cultos no templo que todos podem ver, mas o que está dentro, no coração. Ocorre uma autoconsciência da passagem de um coletivismo primitivo para uma individualização moral. A monarquia é interiorizada, o rei passa a ser o meshíaj (ungido) e a lei organiza a vivência das relações intersubjetivas (Ibid.p.52-54).

Nos anos 586-538 a.c., o que era um grupo étnico passa a ser uma comunidade religiosa. Diversos grupos de judeus do mundo todo passam a voltar à Jerusalém, para ficar ou de passagem, prestar culto no templo. A situação de diáspora é permanente a partir de agora e os judeus se estendem pelo Mediterrâneo, ao Egito e à Mesopotâmia, como Dussel nos mostra citando alguns trabalhos de Max Weber como “Das antike Judentum”, “Die Pahrisäer”, dentre outros. Há um forte movimento profético em torno de Jeremias, do Deutero-Isaías e Ezequiel, de resistir a esta

dissolução da comunidade opondo-se, especialmente, à submissão ao Império Romano, se negando a operar o templo sob o domínio político-econômico do Império. Jerusalém é destruída, os profetas explicitam a corrupção e submissão de seu povo ao Império como causa da destruição. Ezequiel passa de um individualismo ingênuo, infantil, a um individualismo adulto, responsável, que deve assumir a culpa por seus erros e pagar por eles individualmente já que assumiu a responsabilidade por seus atos. Há, implicitamente, o retorno da visão comunitária. Jeremias e Isaías projetam uma Nova e Eterna Aliança ao novo povo de Israel, um povo de voluntários (neda-bím), portanto, uma eleição individual por um compromisso histórico acentuando, assim, o aspecto social e, portanto, comunitário em oposição ao individualismo responsável. “Esta Aliança, minha Aliança eles destruíram. Então eu lhes farei sentir meu domínio, oráculo de Iahveh ...” (DUSSEL, Ibid. p. 56 cita Jeremias 31,32). E: “Uma nova Aliança (brut jadasháh) Eu realizarei com vocês, uma aliança eterna (brit hôlam) (DUSSEL, Ibid. p. 56 cita Isaías, 55,3)

A partir da análise de Dussel, compreendemos que o exílio babilônico representa mais do que uma catástrofe política; é uma profunda ruptura ontológica na autoconsciência do povo de Israel. A perda da terra, do templo e da monarquia, desintegra os pilares sobre os quais a identidade étnica se sustentava, forçando uma radical reconfiguração do ser-povo. O movimento profético opera um complexo processo. Por um lado, com Ezequiel, emerge uma necessária interiorização da responsabilidade: o colapso coletivo exige que cada pessoa se reconheça como sujeito moral, rompendo com uma visão de culpa meramente hereditária para assumir as consequências de seus próprios atos. Contudo, este passo em direção a um "individualismo adulto" não é o objetivo, pois arriscaria dissolver a comunidade em uma união de consciências isoladas. É precisamente contra este risco que se ergue a genialidade profética de Jeremias e do Deutero-Isaías. Eles não negam a responsabilidade individual, mas a ressituam como o fundamento de uma nova forma de comunidade. A "Nova e Eterna Aliança" não é uma restauração da antiga identidade de sangue e solo, mas um chamado à formação de um "povo de voluntários" (neda-bím), uma comunidade fundada não mais na herança, mas na eleição consciente, no compromisso histórico de cada um com um projeto coletivo de justiça. Esta Aliança, portanto, é "eterna" não porque restaura o passado, mas porque projeta o povo para um futuro aberto, para além das contingências de qualquer império

ou território. É um fundamento ético-histórico que pode ser vivido na diáspora, na dispersão, na aparente morte histórica. É precisamente esta promessa de uma comunidade que pode renascer a partir do compromisso de pessoas livres que abrem o horizonte para a esperança mais radical de todas, a esperança contra toda esperança. Se a Aliança pode ser refeita com um povo disperso e sem Estado, é porque seu fiador transcende a história. A palavra profética que anuncia uma aliança para além da destruição, encontra sua expressão simbólica e sua potência máxima na visão de que o próprio Deus intervirá para dar vida ao que está morto. É fundamental aqui pensar a questão da identidade como uma passagem de individualismos para a comunidade. Neste momento da História do povo judeu, Dussel denomina como “Primazia da comunidade religiosa em um individualismo adulto (O judaísmo). Importante ler nas palavras de Dussel (1969, p. 56):

> Iahveh ressuscitará os ossos secos de seu povo e lhes dará vida (Ezequiel 37:1-14). Ele reunirá aos exilados perdidos entre as nações e os trará de volta à sua terra. Os purificará de suas faltas, dar-lhes-á um novo espírito; eles serão o seu povo e Ele será o seu Deus." Esta é a esperança escatológica do Israel disperso, do judaísmo.

Israel fica totalmente desprendida do instrumental político, comercial, rural e constitui-se como uma comunidade qa´al (igreja), pois a toráh (lei) pode ser cumprida onde quer que estejas e em qualquer lugar estarão na presença de seu Deus (îehváh shamáh). A terra, então, fica legada para depois da ressurreição final, esse que é o elemento escatológico, do final dos tempos. É muito provável que a origem desta forma final do povo de Israel tenha sofrido influência das agrupações mistéricas do Império alexandrino que se organizava assim, mas apenas no modo de organização, porque a crença é uma retomada fiel dos valores do povo de Israel, como a solidariedade histórica que remete à Abraão.

A superação de qualquer fronteira física deixa a Igreja de Israel livre para estar onde alcançar. Este universalismo é a grande potência do judaísmo e o humanismo cristão dos seguidores de Jesus ampliarão esta potência, fazendo a opção preferencial pelos pobres (‘anavîm) e dando a eles a possibilidade de libertar-se das necessidades trazidas por qualquer tipo de organização ou estrutura social, política e

cultural, sendo parte da comunidade onde habitam, como diáspora. E esta ampliação chega à toda humanidade, inclusive aos pagãos, a Nova Aliança é para todas as pessoas (p.57).

Para pensarmos saídas políticas para o tempo presente, importantíssima uma posição do judaísmo que permanece com o cristianismo semita (até hoje), que é a de independência do “poder temporal” estando nele, de forma ativa:

> A primeira comunidade cristã, seguindo o fundador, reforça a bipolaridade social do judaísmo. Embora a "compreensão de si mesma" (Selbstverständnis) da comunidade seja progressiva e vinte séculos não tenham de modo algum esgotado sua progressão, a diferença entre a Ekklesia e a cidade temporal sempre permaneceu. Esta simples distinção revelar-se-á muito frutífera, mesmo para a civilização; pois a secularização, isto é, a autonomia adulta da sociedade natural é impossível se a intersubjetividade religiosa não tomar consciência em primeiro lugar, de sua liberdade. A Igreja, com uma consciência universal e autónoma, precedeu em vinte séculos causou, a sociedade política meramente natural, profana ou política universal. Nisso a estrutura consciencial do cristianismo é radicalmente diferente da islâmica. (DUSSEL, 1969, p.62)

Esta bipolaridade social[18] que Dussel afirma é fundamental, portanto, para a evolução da sociedade no que tange à valorização da humanidade, se compreendemos que a humanidade é comunitária e a solidariedade histórica no comprometimento de cada pessoa e de todas é o que a faz evoluir em seu caráter mais intrínseco. Dussel seguirá até o fim do capítulo II, numa segunda seção,

---

[18] Este termo utilizado por Dussel é nada menos do que a distinção entre o sagrado e profano. Separação entre Igreja e Estado. Notemos que Dussel a afirma como fundamentação pra a evolução da sociedade na valorização da humanidade. a "autonomia adulta da sociedade natural"—isto é, a constituição de uma esfera política profana, independente da tutela religiosa—só se tornou pensável porque, séculos antes, uma comunidade, a Igreja, ousou tomar consciência de sua própria liberdade e autonomia perante o poder absoluto do Império. Ao afirmar sua lealdade a uma autoridade transcendente, a comunidade cristã constituiu-se como um corpo social universal e autônomo, que coexistia com o Estado sem se submeter à sua lógica totalizante. Ao fazer isso, a Igreja não apenas resistiu, mas também criou o precedente histórico e a matriz conceitual para a futura ideia de uma "sociedade política universal". Antes que o mundo pudesse conceber uma ordem política para além das fronteiras de um único império, foi preciso que existisse o exemplo de uma comunidade cuja identidade não se definia por território ou etnia, mas por uma fé que a tornava, em princípio, universal e livre. É nesta "estrutura consciencial" de uma alteridade ética que se recusa a ser absorvida pela totalidade política que o cristianismo se distingue de outras visões, como a islâmica, e lança, inadvertidamente, as sementes da civilização secular que viria a contestá-lo.

mostrando detalhadamente como que o Islã concorda em muito com esta estrutura judaico-cristã da universalização, responsabilização histórica individual-comunitária, fraternidade e solidariedade. A salvação para as três grandes religiões monoteístas se dá, exclusivamente, na comunidade e só é possível realizar-se como ser humano em comunidade, nunca individualmente; a vida material e a noção antropológica unitária estão guardadas também nas três. As implicações éticas e políticas são idênticas em que se pese diferenciações importantes que devem ser realizadas. Mas para nós é esta estrutura que interessa aqui para pensar a categoria de identidade. O fundador do cristianismo teve, segundo Dussel, extremo cuidado em mostrar que seu Reino não é deste mundo e essa bipolaridade permitiu a universalização das estruturas judias na comunidade cristã. O Reino de Jesus foi anunciado por ele como sendo:

> ... o Reino dos Céus (malkót shamaîm). Com isso, se opunha não só ao racismo fechado, a um nacionalismo palestinense ou a um orgulho jerusaliniano (em torno do Templo), mas se opôs às práticas meramente "carnais" do judaísmo (sua comunidade, na primeira geração, compreenderá o sentido de uma circuncisão "espiritual"). Mais ainda a consciência que a comunidade primitiva tem da existência atual de seu fundador ressuscitado (Atos dos Apóstolos 1,1-2,36; 3,26;4,10;9,5 etc.), lhe permite libertar-se de todo ponto de apoio empírico, tais como o Templo ou Jerusalém. Este Reino autônomo, em princípio, de toda a organização política, sociedade natural ou civilização concreta, se constitui em torno de uma Pessoa. (DUSSEL, 1969, pg. 63).

É por este motivo que no Islam não há bipolaridade. Dussel nos mostra com detalhes o porquê e nos ajuda a compreender conceitualmente esta importante religião monoteísta, também semita, e nesta compreensão podemos tomar alguma coisa de sua estrutura como base para pensarmos a questão da identidade.

O significado de Islam é submissão perfeita, é sinônimo de tavakkul (abandono). É confiança absoluta, sem restrições, nos escritos eternos do único Allah (Deus), daquelas pessoas que habitam na dâr al-Islâm (Mansão do Islã, ou povos e territórios onde reina o Islam). Ou seja, aqui se delimita o tempo e a extensão empírica, territorial. Toda a Terra, para sempre e citando o Alcorão, Dussel nos mostra como

que o Islão acredita que esta promessa de Allah ocorreu em azál (antes da criação) (Ibid., p.64).

Há uma diferença enorme em relação ao judaísmo e ao cristianismo, que a Aliança de Allah com o Islam não é histórica, ela é natural, inerente a todos os seres humanos, universal. Todo aquele que professa sua fé publicamente e conscientemente na existência de Allah, sua transcendência e absoluta unicidade, pode participar da Nação de Maomé (umma). Todo aquele que participa dessa nação é irmão. Mas há uma hierarquização explícita e simples. Maomé conseguiu unir as tribos que eram inimigas entre si, pelo pacto da submissão a Allah, as duas maiores: al-Aus e al-Khazrág. Este pacto é o que funda a teocracia laica de Medina, como chama Dussel, dizendo que é uma organização radicalmente inovadora e que será repetida depois pelo Império Califal. Quando as tribos inimigas, que adoravam vários deuses e ídolos, tornam-se irmãs pelo pacto, superam o período da ignorância (al-dpâhiliyya), portanto, se configura como uma religião natural de conhecimento da verdade revelada por seu profeta Maomé e sua organização social. Dussel sintetiza assim:

> ... em primeiro lugar, a família do Profeta e a tribo dominante da antiga Meca (os Quraish). Em segundo lugar, todo o povo árabe propriamente dito (atualmente não há mais que quinze milhões de árabes puros) e os arabizados ou arabofonos[19] (que hoje não passam de sessenta milhões). Em terceiro lugar, os crentes. Dentro da umma (povo de crentes) várias "comunidades" com suas próprias idiossincrasias são gradualmente constituídas: da Andaluzia ou dos berberes, à Turquia, Irã, Afeganistão, Índia, Paquistão, Malásia etc. (não estamos nos referindo às nações modernas, mas a comunidades autênticas da cultura islâmica com características perfeitamente discerníveis). (Ibid., p. 67)

Nesta hierarquia é que se organizaram as primeiras sociedades islãs e muitas, ainda hoje, a seguem, mesmo já tendo se passado gerações, o vínculo familiar ao lado da antiga tribo dominante a qual pertencia o profeta Maomé, antes do Islã.

[19] Pessoas que falam árabe.

Entretanto, Dussel aponta que não há uma descendência geracional de poder, apenas de respeito.

Contudo, há uma concepção de que o crente islâmico possui um “nós” natural e de instituição divina (a mîthâq): a umma. Este nós é constituído por Allah de forma a mostrar que Allah não é próximo, não é um eu, um tú, mas um Ele. Que deste seu absoluto e incomparável Ser nos criou, antes mesmo de existirmos, como um nós[20].

Apesar de ter elementos estruturais parecidos com o judaísmo e com o cristianismo como, por exemplo, basear-se em um livro, na tradição apostólica e num local físico para o culto - os cristãos, diferentemente dos islões ou dos judeus, não têm o local físico como base fundamental, mas como referência - o que Dussel nomeia como estrutura consciencial é muito singular:

> O magistério legislativo (amr) pertence apenas ao Qor'ân (Alcorão): o magistério judicial (fiqh) pertence a todo crente que, pela leitura assídua e fervorosa do Qor'ân, adquire, pela memória das definições e pela inteligência das sanções que ele dita, o direito de aplicá-las. Finalmente, o poder executivo (hukm), tanto civil quanto canônico, pertence somente a Deus, como repetem os khârijitas. a comunidade de crentes jura obedecer somente a Deus (bay'a)... (Ibidem)[21]

A fé islâmica, portanto, é o fundamento natural e existencial e aqueles que não professam a fé estão condenados e excluídos de qualquer bem, pois apenas Allah é bom e é capaz da prática do bem e é por sua graça apenas que podemos nos salvar. A sociedade política é intrinsecamente perversa, pois é passível de ser submetida à dâr al-harb, ou Guerra Santa. Percebemos aqui que estes fundamentos coincidem com alguns conceitos da teologia cristã dos jansenistas e dos luteranos, pois para eles apenas a Graça confere bondade a algum ato e, portanto, não existe ato naturalmente bom. Para o jansenismo, apenas o Reino de Jesus Cristo é uma sociedade com consistência e para o Islã, a umma, o dâr al-Islâm (Ibid. p. 68).

---

[20] Perceba que este conceito de nós, na umma, será fundamental para refletirmos sobre a identidade no capítulo 3 e sobre o Enosamento no capítulo 4.

[21] Dussel cita o livro: L. Massignon, La Passions d’al-Hallâj, París, Geuthner, 1922 e adverte atenção a esta doutrina e a do nominalismo que que transformará em uma teologia individualista.

Há um monismo excludente nesta ideia de que apenas a cultura Islã tem algum valor que pretende se impor contra o dualismo inerente a toda sociedade cristã no período. Esta conclusão é citada por Dussel do livro: La Naissance de l´esprit laïc, PUF: Paris, 1948. Segundo o autor do livro, Marsílio de Pádua, esta seria uma forte influência do islamismo na sociedade ocidental - a ideia de um Estado Laico - e levanta a hipótese de que esta influência pode ter entrado na cultura ocidental na concepção de religião natural do iluminismo e de August Comte. Dussel nos diz ainda: “É uma teocracia secular (laica), uma religião natural revelada, uma comunidade monista e universalista, pois busca unir todos os seres humanos sob a mesma fé ou organização político-religiosa”. (Ibidem)

Esta concepção monista valeu tanto para o Estado antigo, como para a era califal. Cada crente (da umma) é autônomo de qualquer autoridade criada, já que apenas Allah é quem tem autoridade. No entanto, como é que os muçulmanos se submeteram e se submetem a autoridades terrenas e, muitas vezes, despóticas? Esta questão de Dussel é extremamente relevante, já que estamos aqui em busca de contribuições para pensar a identidade e este tema da liberdade, para isso, é fundamental, como já lemos anteriormente.

Para melhor conhecermos a construção da identidade, especialmente o aspecto da liberdade muçulmana, há uma complexidade que perdura até nossos dias. Os shihitas tendem a uma concepção autocrática de poder, pois acreditam em um Imân (líder espiritual e político) supremo. Mas os kharijitas são puristas e professam um igualitarismo absoluto. Já os sunitas aprovam a “justa medida”. Esta igualdade das pessoas que professam a fé islâmica não está na liberdade ou na dignidade humana da pessoa, mas em uma igualdade enquanto crente, mediada à sua participação na Comunidade (umma). É uma igualdade histórico-contratual. O ser humano é definido negativamente como servo de Allah (´abd), como escravo, como nada. Entretanto, quando professa sua fé e se converte em crente (mu´min), transforma radicalmente seu estatuto, sua identidade, conquistando a garantia da vida eterna, da ressurreição, adquirindo confiança e o benefício de seu Senhor (ridã). E é aqui que está a igualdade: não há mais brancos e negros, árabes e não árabes, todos são irmãos na Religião (dîn). Esta igualdade é aplicada, por exemplo, no campo da propriedade: só Allah tem domínio (mulk) sobre as coisas, mas cada ser humano é seu representante na terra (khalîfa) possuindo o livre uso (ibâha) de tudo. Toda propriedade se origina de três

fontes: o trabalho, a tomada na guerra e a conceção do Califa. O não muçulmano, nos países em que o Estado o é, há um imposto e regime impositivo especial, o que motiva a conversão à Religião (Ibid. p.70).

Ocorre, portanto, uma dialética entre autoridade, lei e indivíduo, qual Dussel assim descreve:

> A autoridade e o poder possuídos por aqueles que a exercem baseiam-se em princípios claramente expressos na tradição islâmica: a Lei do Alcorão foi explicitada pelos doutores da jurisprudência, os costumes tribais pré-islâmicos, a influência dos impérios bizantino, iraniano e turco. Ou seja: "Obedeçam a todos os que detêm o poder" (Alcorão 4:59). Mas, ao mesmo tempo: "Todo o poder (hukm) pertence somente a Deus" (Alcorão 6.57). Para um crente, a obediência dentro da Lei e da justiça ('adâla) é obrigatória. Mas, no final, por um atavismo tribal, o "sinal evidente" da vontade de Deus é o triunfo concreto na empreitada realizada (como na moral puritana, base da consciência capitalista). (DUSSEL, 1969, p.71)

Dussel traz estes conceitos filosóficos dos fundamentos do Islã, tal qual foi criado, o que não quer dizer que na prática seja exatamente assim ainda hoje. E não é meu objetivo verificá-lo, o que exime o texto de servir de base para qualquer julgamento moral da religião islâmica. Quero aqui, apenas compreender como Dussel concebe a constituição da identidade no islã, para que isso nos sirva de base. E temos características muito interessantes aqui, como a origem divina do poder que, em consequência, a aplicação da justiça é dever divino. Ou o fato de “o fim justificar os meios”, no sentido de que o “sinal evidente da vontade de Deus é o triunfo concreto na empreitada” (Ibidem). Interessante pensar como isso é aplicado posteriormente à teoria e justificativa do capitalismo...

A missão do profeta (risâla) é a de transmitir o decreto (amr) divino em forma de Lei revelada (shar’) e apenas Allah é o legislador (shâri’); nem a comunidade, nem o Califa tem o último poder legislativo. No início, houve diversas concepções sobre isso e ainda há, mas majoritariamente é compreendido que Allah opera sempre da mesma forma (Alcorão 48,23) e a comunidade humana deve seguir, a partir da lei positiva revelada, que funda a autoridade do califa. Dussel compara com Martinho Lutero que chega à conclusão oposta, pois já que o poder de legislar é exclusivo de

Deus, então a autoridade mundana é extremamente frágil. Mas no Islã, além do Alcorão e da tradição (sunna), existe a aplicação do princípio de analogia (qiyâs), sendo possível a resolução de novos casos com facilidade, apelando-se ao consenso (ijmâ) da comunidade. Aqui temos um critério formal de deliberação extremamente efetivo e Dussel trará isso para sua Ética da Libertação na Idade da Globalização e da Exclusão, justificando filosoficamente o consenso como um fundamento formal de sua ética. Mas, nos fundamentos do Islã, este consenso só pode atuar dentro dos limites do Alcorão e da tradição e apenas em casos previstos. (Ibid. p.72)

Existe um “aspecto formal, legal da intersubjetividade islâmica” (Ibidem). E é esta lógica que funda e regula a ação executiva dos sucessores (Khalîfa) que, por direito, não pode ser autocrática. Dentre os dez deveres que possui um califa, atribuídos pelo Alcorão, o primeiro é o de “Conservar a religião segundo os princípios estabelecidos, que são acordos dos anciãos da comunidade (ijmâ). E é por isso que a salvação de cada pessoa perante o divino juízo exige a reta intenção (niyya) e os hipócritas são julgados duramente” (Alcorão 4,138-143; 9,68 etc.). Dussel afirma que “O Humano (insâniyya) islâmico essencialmente universal é perfeitamente coerente e equilibrado no plano da comunidade de fé (umma)” (Ibidem). Há aqui, na identidade do Islã, a proteção à identidade da pessoa (islâmica) colocando-a na condição de “sujeito de direitos inalienáveis, com organismos intermediários defensivos, com uma autoridade que não é absoluta, submetido a uma lei muito flexível” (Ibidem). Existe, portanto, um bem comum enquanto bem da comunidade de crentes.

A conclusão da argumentação de Dussel sobre as estruturas intencionais dos povos semitas com uma síntese que nos permite a comparação entre estas tradições, qual sintetizo aqui: a tradição judaico-cristã configura uma bipolaridade social e, a islâmica, um monismo político-religioso. E nas duas, o monismo antropológico e ético permitiu que estas tradições semitas tomassem uma postura frente às influências indo-europeias. Contra os dualismos corpo-alma (antropológico), mal-bem (moral), perfeição genérica da cidade e perfeição individual fora da cidade (política), estes semitas propuseram outra estrutura de consciência:

> Sendo o ser humano unitário e a causa do bem e do mal, a partir da metafísica ou da intersubjetividade que constitui a Aliança, o aperfeiçoamento pessoal ou individual do semita deve ser sempre

> realizado em comunidade. A auto perfeição é impensável, para um semita, fora da comunidade que o salva. E, no entanto, será de acordo com sua própria liberdade que a salvação pessoal lhe será concedida na comunidade. (DUSSEL, 1969, p.73)

Portanto, o bem privado depende do bem da cidade, ao contrário da oposição indo-europeia. Cada semita, para alcançar sua própria salvação, sua realização enquanto ser humano, precisa estar a serviço, trabalhar, para o bem comum de sua comunidade histórica. E recebe, por isso, a salvação eterna.

Para compreender esta eternidade das identidades semitas, Dussel nos leva a outra reflexão, no capítulo 3 do mesmo livro: El humanismo semita: Temporalidade da existência. Trarei aqui essa reflexão focando naquilo que possa nos interessar mais para pensarmos a constituição das identidades.

1.2.3 Temporalidade da existência

Dussel faz uma comparação entre as culturas indo-europeias e a hebreia. No pensamento grego ou no hindu, a realidade do cosmos está dividida em: aparência móvel, sensível e realidade imóvel, eterna, divina, objeto de contemplação. Apenas o Ser possui consistência ontológica, transcendendo o tempo, sendo cósmico, mundano; enquanto os deuses, o Absoluto, estão no cosmos; na verdade, são no cosmos e apenas os deuses (absolutos) são. Já para os povos semitas, a realidade do cosmos é perpassada pela temporalidade, ou seja, pela contingência; o que antes não era, agora é e pode vir a não ser novamente. Nestas culturas, diz Dussel, o fundamento não é inframundano. (Ibid. p. 75-76)

1.2.3.1 Temporalidade Biosférica

Uma das temporalidades assumidas pelos povos semitas é a da biosfera na qual os povos agrícolas descobrem cedo o ritmo anual do mundo vegetal em unidade com o ciclo dos astros, as estações, a Lua e o Sol. Estes são considerados fatos

divinos organizados em símbolos e mitos que são revividos pelas comunidades através de rituais que se integram em cultos unificados. Não apenas fornecem uma explicação da existência, mas a fundamentam através da repetição diária. O ciclo anual é visto como um “cosmos” cultural que tem certos momentos mais intensivos: as festas. E preciso afirmar aqui que este momento da festa será decisivo para a ética da libertação posterior de Dussel que, como ele explica, é um “complexo” ritual de simbolismo mítico, constituída e baseada na convivência de um fato natural-divino dentro do ciclo anual. O “tempo profano”, ou seja, o tempo perdido e sem significação divina nas tarefas concretas, é assumido pelo “tempo primordial”, onde a existência humana adquire seu sentido divinizante. Isso parece sugerir que os rituais e crenças religiosas ajudam a dar sentido e propósito à vida cotidiana. (Ibid. p. 76)

Na festa, nas celebrações, a origem e a morte adquirem uma radicalidade significando criação e ressurreição e contrariando a temporalidade biosférica dos indo-europeus, pois se baseiam na eternidade do mundo e na imortalidade da alma. E apesar de Islã e Povo de Israel (judeu) terem muitos ciclos temporais em comum, a significação existencial que adquirem são muito diversas.

> O rito e o culto são o momento operativo, a mediação, o veículo que a intersubjetividade possui para reavivar o conteúdo dessa liturgia. Os conteúdos são os mitos, que expressam a própria estrutura consciente de um povo - seus elementos simples são os símbolos, que significam por si só a complexidade de um sistema intencional. (Ibid., p.77)

No Egito e na Suméria, nos mostra Dussel fazendo citações de seus mitos, cultos e celebrações, não existe a ideia de criação, como no pensamento hebreu. Há aqui, muito antes da cultura grega, a concepção de organização inicial - demiurgo - que conta com materiais preexistentes, como o caos ou um mundo anterior; então este mundo nasce ou é organizado por um Deus.

Já os Acádios, um dos primeiros povos semitas, em seu poema Enumma Elisch, exaltam a Deusa Tiamat - que se funde às águas salgadas - por criar e organizar a Terra. É do seio de Tiamat e Apsú que surgem, inclusive, deuses. Mas o criar ainda está ligado a uma ideia de ordenar. Esta Festa do Ano Novo traz uma concepção temporal da existência do e no cosmos; é celebrada a luta das forças

opostas que faz passar do caos para a ordem, faz nascer um novo período e há a projeção de um acontecimento futuro: o fim das coisas, no qual o caos será definitivamente excluído. (Ibid., p. 80)

O povo de Israel, que habitava entre Egito e Mesopotâmia, possui duas tradições sobre a criação do mundo: uma derivada da acádia, criação como ordenação para que o ser humano possa viver, mas que apesar de derivar nisso, traz a novidade de um Deus único que está fora do cosmos e não se confunde com ele; e a outra, ex-nihilo (criação a partir do nada), por um Deus único, apesar de trazer elementos de diversas outras mitologias anteriores, é extremamente nova, pois além de monoteísta e introduzir a criação, como conhecemos hoje nas três grandes religiões monoteístas, reduz os elementos anedóticos ao mínimo e o monoteísmo é o que rege toda a criação, o ser humano como quem deve cuidar do mundo, com um limite e respeitando a lei do Senhor. É preciso compreender que estes relatos são textos litúrgicos que eram lidos nas festas coletivamente, criando e alimentando uma consciência intersubjetiva até que o povo, depois de séculos, passe a expressar sua consciência definitiva sobre a criação:

> Te conjuro, filho meu, a contemplar o céu e a terra e tudo o que está acima deles, para que você possa entender que Deus os fez (epóiesen) do não-ser (ouk éx óntôn) e aos homens o fez da mesma maneira (II Macabeus, 7:28 citado por DUSSEL, 1969, p.85).

Esta definição foi escrita por volta de 100-70 a.c. enquanto as duas primeiras, 1500-1300 a.c. Isso nos expressa como o que Enrique Dussel está nos mostrando aqui tem relevância, pois já percebemos, só pela datação, que os ritos, a liturgia, na festa, se manteve viva a tradição da leitura destes relatos por séculos. E iam, no decorrer do tempo, atualizando esta concepção, até que chegaram à concepção definitiva, qual continua até hoje sendo lida na liturgia destas religiões. Isso nos dá a noção de temporalidade e da força destas liturgias no tempo e na constituição da identidade destes povos.

Estas ideias enunciadas constituem uma visão de mundo (Weltanschauung) radicalmente diversa da indo-europeia. E esta visão se torna ainda mais profunda. Não só Deus criou o cosmos a partir do nada, como fez a nós, seres humanos, a partir

de algo já existente. Há aqui uma criação do ser humano enquanto organização desde algo anteriormente criado. Diferente da criação do cosmos, desde o nada. E a realidade tanto deste cosmos, como da nossa constituição humana, para os hebreus, está sendo criada em um presente, no qual dura: temporalidade da criatura na eternidade do Criador, no hoje (haîom) (Salmo 2, 7 b). “É no hoje absoluto, onde Yahveh cria o universo, um universo que Hoje madura na temporalidade...” (Ibidem).

Fundamental aqui compararmos e compreendermos a diferença fundamental da noção de temporalidade na cultura indo-europeia e na cultura semita. Na filosofia grega, o Demiurgo é visto como um artesão que molda o universo a partir de uma matéria preexistente. Isso significa que o Demiurgo pode transformar uma substância em outra. Uma vez criadas, essas coisas podem existir por si mesmas de forma eterna. Por exemplo, as esferas ou os astros, uma vez formados, podem permanecer na eternidade dos movimentos regulares. Por outro lado, na tradição semita, a criação é vista como um ato contínuo de Deus. Não há matéria preexistente da qual o mundo é formado; em vez disso, tudo o que existe é sustentado e mantido em existência pelo ato contínuo de criação de Deus. Isso significa que tudo o que foi criado continua sendo criado hoje, e toda novidade é uma maturação, um acréscimo do ser cósmico. A criação não aparece simplesmente como continuada, mas como contínua. “Eis que crio novos céus e nova terra!" (Isaías 65:17) "Ó Deus, cria em mim um coração puro e renova em mim um espírito fortalecido!" (Salmos 51:12)” (Ibidem)

> Toda a filosofia posterior judeu-cristã será ôntica, metafísica, radicalmente diferente da grega; dela toma, quase podemos dizer, a metodologia racional somente, mas considera objetos que são radicalmente outros. O mundo sensível, visível, de carne e osso, das coisas vulgares é digno, pois é “criação divina”. (Ibid. p. 87)

Definitivamente, ao pensarmos a temporalidade na relação com a biosfera, precisamos considerar que no pensamento hebraico, o mundo é visto como dinâmico e temporal, o que significa que tudo está em constante mudança e evolução. Nenhum ser ou entidade pode ser totalmente compreendido sem referência à temporalidade que lhe é inerente. Isso contrasta com algumas visões contemporâneas, nos diz Dussel, pois limitam a temporalidade ao fenômeno humano, ou seja, apenas os seres

humanos experienciam o tempo e a mudança. No entanto, na visão hebraica, a temporalidade do mundo é mais radical. Isso significa que a mudança e a evolução são características fundamentais de toda a realidade, não apenas da experiência humana.

E isso nos leva a questionar sobre como é a historicidade deste ser humano hebraico, já que a criação faz com que a intersubjetividade do Povo de Israel se reproduza não mais na temporalidade, mas na historicidade. Já refletimos anteriormente que ele é um ser histórico e os motivos de sê-lo, mas aqui, trarei com Dussel, a historicidade da existência humana (semita), que nos dará base para pensarmos esta mesma questão da temporalidade humana nos dias de hoje, o que faremos ao refletir sobre o conceito de identidade no capítulo 3.

1.2.3.2 A Historicidade, Ontologia do Futuro e Escatologia

A partir de uma citação do livro “Le mythe de l’ eternel retour”[22], do autor Mircea Eliade, Dussel nos explica como que Abraão, fundador do monoteísmo semita, funda uma lógica diferente da que existia, algo totalmente novo na História. Conceitualmente, ele não segue a concepção tradicional da repetição do gesto arquetipal, mas ele funda a fé e seu significado como é entendida até hoje nas três religiões semitas monoteístas. No ato em que Deus ordena que Abraão sacrifique a Isaac, seu filho primogênito, e Abraão obedece seguindo a lógica das culturas em que o sacrifício é parte do ciclo econômico do sagrado das teofanias arcaicas, nas quais a energia sagrada circula no cosmos: “Da divindade à natureza e ao ser humano e do ser humano, pelo sacrifício de novo à divindade. Tudo o que era de Deus, deveria retornar a Ele” (Ibid. p. 89). Mas Abraão rompe com isso e seu ato, Deus se revela como pessoal que ordena, gratifica, pede sem nenhuma justificativa ou lógica compreensível ou possível e se revela como Deus do impossível. Isso porque “Isaac era um dom do Senhor e não um produto de uma concepção direta e substancial. Entre Deus e Abraão se abria um abismo, uma ruptura radical e descontinua.”

[22] Paris: Gallimard, 1949 p. 161-164.

(Ibidem). A fé de Abraão ao confiar em Deus, mesmo não compreendendo e oferecendo em sacrifício seu filho amado, desfaz esta distância e liga - novamente - o ser humano a Deus.

Enquanto a temporalidade (Zeitsbewusstsein) é consciência de existir em um presente aberto a um passado que a funda e um futuro que, expectante lhe chama, como vimos, a historicidade faz perceber que no passado alguns acontecimentos (individuais, singulares, concretos) são a fonte de significação do presente, da existência atual, fonte da existência. Na cultura Grega, por exemplo, os fatos históricos não podem significar as estruturas ontológicas; o que é humano, natural, físico não pode explicar as estruturas que são eternas, imóveis, imutáveis... É em Abraão que temos a chave de leitura de toda a cultura judaico-cristã posterior. E isso nos remete ao conceito: Núcleo Ético Mítico, qual Dussel empresta de Paul Ricoeur e nos explica assim:

> O Núcleo ético mítico de uma cultura - nos diz Paul Ricoeur[23] - é descoberta, por exemplo, a partir de uma literatura escrita, de um pensamento, de uma tradição ou de uma filosofia. Os valores de um povo... eles devem ser buscados em seu fundamento". "Os valores de que falamos residem nas atitudes concretas adotadas em relação à vida, na medida em que formam um sistema e que não são radicalmente criticadas por homens influentes e responsáveis". "A cultura repousa sobre uma lei de fidelidade e criação." O que Abraão fez foi criar tal atitude, com tal novidade, que será a origem de toda uma cultura, de uma civilização, e talvez da única que se tornará universal. (DUSSEL,1969, pág. 90)

A concepção da "consciência arcaica" (pré-histórica), segundo Dussel, se refere a um estado de consciência primitivo ou pré-histórico em que se acredita estar profundamente enraizado em arquétipos, que são padrões de pensamento universalmente reconhecidos e simbólicos. Esses arquétipos formam uma rede que desempenha um papel fundamental na manutenção da existência cotidiana e na proteção do indivíduo e do grupo contra o imprevisível. Na perspectiva desta "consciência arcaica," o ser humano primitivo não possui os meios psicológicos para "suportar" a história ou o acaso. O sofrimento, como as secas, doenças, ameaças de

---

[23] Civilisation universelle et culture national, en Esprit, París, oct., 1961, p. 447

monstros humanos, eventos contingentes e o curso da história em si, precisam ser "normalizados" para que possam ser compreendidos e enfrentados. Isso é exemplificado na expressão "salvar os fenômenos" que sugere uma tentativa de encontrar um sentido ou explicação para os acontecimentos que, de outra forma, poderiam parecer aleatórios e caóticos e que representa uma tentativa de encontrar ordem e significado no mundo, buscando padrões e arquétipos que tornam os eventos históricos e contingentes mais compreensíveis e, assim, ajudam a proporcionar segurança e previsibilidade no cotidiano.

Dussel nos mostra como que na consciência intersubjetiva do povo de Israel, os relatos de Caim e Abel, o dilúvio, Noé e seus descendentes parecem se perder em um período que podemos descrever como "a noite da pré-história" ou, de certa forma, dentro do "tempo mítico". Essas narrativas são percebidas como eventos que ocorreram em um passado remoto, obscuro e lendário, que não pode ser precisamente localizado em termos de tempo e lugar. Elas fazem parte de um legado cultural e religioso, mas não são facilmente "situáveis" em termos históricos. A figura de Abraão, contudo, se destaca por ser apresentada como um personagem histórico e concreto. Ele pode ser "localizado" em um lugar específico e é descrito como tendo vivido em um período definido. O relato fornece detalhes sobre a vida de Abraão, suas viagens e seu relacionamento com Deus. Ele é considerado o pai do povo de Israel e é frequentemente referido como um patriarca fundamental na tradição judaica e cristã. Essa diferenciação entre os relatos anteriores e o relato de Abraão destaca a importância atribuída à historicidade e à concretude do último, que está mais associado à identidade e à trajetória do povo de Israel. Enquanto as histórias anteriores podem ser interpretadas como mitos ou lendas que transcendem o tempo e o espaço, a narrativa de Abraão é mais conectada à história e à geografia específicas.

No relato bíblico do livro de Gênesis 12:2, a figura de Abraão é apresentada como alguém que faz uma descoberta significativa em relação à sua própria existência, em relação à sua identidade. Ao receber o chamado divino, é convocado a deixar sua terra natal, sua família e os deuses e rituais da Mesopotâmia. Ele é instruído a partir para o deserto, um território desconhecido, imprevisível. Essa jornada de Abraão é descrita como uma descoberta progressiva, na qual ele abandona a segurança que tinha nas categorias arquetipais de sua vida anterior, que eram

marcadas pela repetição e pela tradição. Em vez disso, começa a perceber que o imprevisível e o histórico não devem ser motivo de medo, mas, sim, o local onde a promessa divina se realizará. Em sua extrema pobreza e vulnerabilidade, passa a encarar o futuro como algo pleno de possibilidades. Ele se torna um "todo-futuro", o que significa que sua vida se projeta inteiramente em direção ao futuro. A história de Abraão é vista como um exemplo de fé e confiança na promessa de Deus, mesmo diante do desconhecido e do imprevisível, o que se contrapõe à segurança das categorias arquetipais do passado. Essa narrativa desempenha um papel fundamental nas tradições judaica, cristã e islâmica, e Abraão é considerado um dos patriarcas fundamentais em suas respectivas religiões (Ibid., p.92).

Yahveh é apresentado como o Senhor do imprevisível, aquele para quem tudo é possível. Abraão, como protagonista dessa história, encontra em Yahveh o único ponto de apoio para sua existência histórica. Ele confia na Aliança com Yahveh, que é o ponto de partida da história. Essa Aliança é percebida como algo historicamente concreto, algo presente. Dussel argumenta que o estabelecimento da Aliança de Abraão com Yahveh, seja na Mesopotâmia (conforme Gênesis 12:1) ou junto a Melquisedeque (conforme Gênesis 15:1), é um evento de significado profundo para a comunidade judaica. É uma ocorrência histórica real. Mas é, também, o fundamento ontológico da nova criação realizada por Yahveh na intersubjetividade do povo de Israel. Essa perspectiva destaca uma diferença significativa em relação à estrutura de consciência grega. A Aliança de Abraão com Yahveh vai além do âmbito da mera história ou mitologia; ela assume um significado ontológico profundo, servindo como base para a formação da identidade e da existência do Povo de Israel. Essa concepção reflete a importância atribuída à fé, à promessa divina e à Aliança como elementos fundamentais na construção da identidade judaica e ressalta a distinção entre a compreensão judaica da história e da religião em comparação com a estrutura de consciência grega. Nas palavras de Dussel:

> Para o judeu: Abraão, Moisés, Samuel, são personagens humanos e não deuses ou elementos míticos. A humanização dos heróis primordiais do povo hebreu é fruto da absoluta transcendência e divindade exclusiva de Iahveh. Podemos dizer que o fato de Yahveh ser o único Deus - não apenas um deus - cria em Abraão e seu povo a "descoberta da história" como um acontecer humano com significação ontológica. (DUSSEL, 1969, p.93).

O “estatuto ontológico de Israel”, ou seja, sua natureza fundamental e essencial, é definida pela Aliança (brit) com o Deus vivo. Esta Aliança estabelece uma relação pessoal e livre entre o Senhor e o povo de Israel. O ser de Israel é caracterizado por sua fidelidade à Aliança que o constitui como "hemunáh". Essa fidelidade à Aliança é o cerne de sua identidade. Essa concepção reflete uma perspectiva teológica fundamental na tradição judaica. Israel não é definido apenas por sua herança étnica ou geográfica, mas, principalmente, por sua relação com o Deus vivo por meio da Aliança. A fidelidade é vista como o ponto central da identidade de Israel e é através dessa relação que a verdade e a essência do povo são compreendidas. O termo "hemunáh" denota a confiança e a lealdade que o povo de Israel deve ter em relação à Aliança com Deus, e "heméth" expressa a verdade e a autenticidade dessa relação. Isso é intrinsecamente importante na teologia judaica, destacando a natureza singular e central da Aliança na definição do ser e do propósito de Israel na perspectiva religiosa judaica. (Ibid., p. 93-94)

Desta forma, podemos compreender, com Dussel, que o tempo verbal para o hebreu é caracterizado por dois aspectos: a ação realizada, o passado e a ação em andamento, o presente. Qualquer evento histórico, especialmente aqueles relacionados à Aliança, é considerado como passado, mas mantém sua relevância no presente como o fundamento do momento atual, como a concretização da "promessa". Essa perspectiva temporal é fundamental para a compreensão da relação entre o passado, o presente e o futuro. Um profeta, ao posicionar-se no passado, por exemplo, "tornando-se contemporâneo" de Abraão, pode perceber a "promessa" como a Palavra de Yahveh que se realizará no futuro. Essa compreensão é sustentada pelo poder e fidelidade de Deus. Isso significa que a Aliança estabelecida no passado continua a ser uma força orientadora no presente, visando um futuro. Os profetas podem tomar essa promessa como um compromisso divino que se cumprirá no tempo vindouro, contando com o poder e a fidelidade de Deus. Essa estrutura temporal e essa relação com a Aliança são características distintivas da cosmovisão hebraica e influenciam profundamente a teologia e a compreensão da história e do tempo na tradição judaica. Esta ação de se posicionar no passado como se fosse o presente, por parte do profeta, implica em considerar o presente, no qual o profeta existe, como se fosse o futuro. Dussel explica que essa abordagem permite ao profeta

entender o próprio processo em andamento, perceber o presente como algo que tem uma causa ou que pode ser explicado. A tensão que normalmente existiria entre o passado, que tende em direção a um futuro esperado e à confiança na realização de uma promessa é, assim, transferida para o presente. Essa mudança na percepção do tempo e da realidade é uma característica notável da abordagem profética. Ao agir como se estivesse no passado e considerar o presente como um futuro a ser desvelado, o profeta é capaz de discernir os eventos em curso, entender seu significado e causas e avaliar como eles estão relacionados à promessa divina. Isso cria uma dinâmica única na qual a tensão e a esperança associadas ao futuro esperado são, agora, aplicadas ao presente, dando ao profeta a capacidade de interpretar e compreender os eventos contemporâneos em relação à vontade divina e à promessa divina.

Entretanto, não podemos compreender que o presente seja simplesmente um "futuro realizado do passado". Há a complexidade de que ele, na verdade, representa uma abertura em direção a um futuro que é esperado e ainda prometido. No caso de Israel, a compreensão histórica não é abordada de maneira exata como na ciência histórica moderna, que se concentra em examinar o passado como algo que já ocorreu. Em vez disso, o povo judeu possui uma consciência histórica que opera em um nível existencial, como uma atividade total que envolve tanto cada pessoa quanto a comunidade histórica. Dussel compreende que viver e existir no contexto da Aliança implica estar sempre aberto, de forma radical, a um futuro. Não se trata apenas de considerar as coisas como passadas ou mesmo presentes, mas de vê-las como sempre direcionadas a um futuro. O passado continha a promessa de um "futuro", o presente representa o "futuro realizado" de um passado e o futuro, a realização plena da ação presente, histórica, que está acontecendo em um estado de "tensão em direção a" algo. Surge o problema escatológico em Israel[24], afirma Dussel, que se refere à necessidade de considerar o fim futuro para o qual o presente está se encaminhando e amadurecendo. O presente é visto como parte de um processo de

[24] Dussel se utiliza de um vasto referencial teórico específico em escatologia para o desenvolvimento desta dimensão da historicidade do povo judeu. O que se destaca são os que abordam a escatologia como disciplina filosófica e não teológica, como por exemplo: A. Millán Puelles. Ontología de la existência histórica. Madrid: Rialp, 1955. No terceiro capítulo este autor nos trará uma grande contribuição para pensarmos a identidade criticamente.

cosmo gênese, onde o mundo está em constante evolução e transformação. A doutrina da criação demanda uma doutrina que lida com o término da história, ou seja, a conclusão plena do ato criativo divino. Esse entendimento concebe o tempo como algo dinâmico e orientado para um objetivo escatológico, que é fundamental na teologia judaica, para a qual: “A causa da historicidade é a criação e o princípio último que a constitui é a causa final, a plenitude escatológica.” (Ibid., p. 97)

Dussel fará uma nota de rodapé extensa e fundamental para a sua argumentação que muito nos chamou a atenção e que nos colocou em contato com a obra do filósofo espanhol Antonio Millán-Puelles, o que nos permitiu detalhes minuciosos sobre a relação intrínseca entre realidade econômica e a subjetividade humana.

Ao comentar Millán-Puelles, Dussel aborda que, para entender a Ontologia do Futuro, é fundamental levar em consideração a causa material e a causa formal. "O" futuro, "aquilo que lhe acontece e é objeto da noção de futuro", pode ser um futuro físico (regulado apenas por leis físicas), um futuro artístico (um projeto a ser realizado por uma causa eficiente regulada pela causa exemplar) ou um futuro prudencial (sob a orientação do entendimento prático e da liberdade). Há uma grande diferença, diz Dussel, entre esses três tipos de futuros e, somente o último, é um futuro histórico.

No processo artístico regulado pela causa exemplar, a liberdade é absolutamente incondicionada (o artista é absolutamente livre dentro das leis da matéria que pode transformar em obra de arte). Diante desse processo artístico, duas possibilidades se abrem: dada a liberdade absoluta, os futuros trabalhos são tantos quanto logicamente possíveis; se for uma obra de arte, devemos descobrir suas leis e entender completamente a história (aqui encontramos o logicismo histórico de Hegel e o marxismo). Millán Puelles se opõe a ambas as posições: "A história é efetivamente contínua na medida em que a liberdade se liga à situação[25] e é descontínua na medida em que a liberdade não se limita a prolongar essa situação de forma evolutiva". Ela é "contínua" em oposição àqueles que pensam que é anárquica, porque a situação que condiciona a liberdade é "descontínua" em oposição àqueles que pensam que é

[25] Como este livro de Millán-Puelles foi escrito em 1955, importante questionar se a filosofia latino-americana, que em mesmo período começava a afirmar com um Leopoldo Zea perspectivas próximas ao “situacionismo”, influenciada por Ortega e Gasset, teve alguma influência também deste autor.

necessária, porque a liberdade é uma espontaneidade que tem uma margem de incondicionalidade própria (contra o hegelianismo, por exemplo). Ele se opõe claramente aos extremos sem, no entanto, mostrar a razão positiva da continuidade em si, que representa o significado final da história, do ser histórico. E, segundo Dussel, o autor não pode fundamentar positivamente sua proposição porque utilizou a problemática não da causa final, mas apenas da formal.

Como este problema da historicidade é fundamental para pensarmos a questão da identidade, vale à pena seguirmos a reflexão que Dussel faz sobre este problema da história desde a causa final:

> O futuro histórico é um "ainda-não-ser", não meramente físico ou artístico, mas está intrinsecamente ligado à linha de operações livres tendentes a um fim. No entanto, devemos nos perguntar: De que tipo de ser estamos falando quando dizemos "ainda-não-ser"? Certamente, não estamos nos referindo ao ser real e objetivo de algo presente. Estamos atribuindo um tipo de ser que pode ser distinguido da seguinte maneira: o "ser-de" daquilo a que o ser humano se dirige quando busca a sua própria perfeição (o futuro como valor); o ser que o ente alcança como resultado do processo de atos livres (o futuro considerado onticamente como uma segunda natureza); o ser do projeto prudencial ao qual tende a natureza (o futuro como um ser intencional).
>
> No presente, portanto, o futuro tem um ser próprio: Como uma tendência presente frente ao valor; como ser intencional no entendimento prático (como um projeto prudencial). Ele já existe com a realidade de um ser potencial. A problemática do futuro histórico deve, portanto, ser enquadrada na problemática da causa final. O fim, por sua própria essência, exige o futuro, pois, se não tivesse futuro, estaria perfeitamente finalizado no presente, ou seja, seria perfeito. No entanto, o perfeito não pode tender a nenhum fim, e afirmar que é o fim em si mesmo é uma tautologia. O absolutamente perfeito simplesmente é, e seu ser sem futuro é justamente o que chamamos de Ser eterno. (DUSSEL, 1969, p.98)

“A historicidade do ente humano é definida pelo futuro, e o próprio futuro se funda na finalidade da estrutura do ser humano.” (Ibidem) Nem o passado define a historicidade como uma virtualidade atual no presente ou como origem deste presente. Isto ocorre porque o ser criado no momento da criação não possui um passado, mas já é, em sua essência, radicalmente histórico. O presente também não define a historicidade, uma vez que o Eterno é presente. Apenas o futuro define a

historicidade do passado e do presente. O futuro histórico representa o fim para o qual os seres humanos livres tendem, através de um processo contínuo que se fundamenta na ideia de que a liberdade não é absolutamente irrestrita. Pelo contrário, “é uma função espontânea de uma natureza (pessoal e social) e de uma situação que limita e condiciona seu exercício” (Ibid., p.99) definindo, assim, um campo de escolha dentro dos limites da finalidade. Entretanto, essa continuidade não é inevitável, pois fatores externos provenientes de sistemas distintos, bem como a simples impulsividade ou o uso desviante da liberdade, têm o potencial de desviar a trajetória da história em direções imprevisíveis, afastando-se de qualquer finalidade.

Dussel, ainda sobre a ontologia do futuro, comenta o quanto é essencial ao povo hebreu inscrever a História na problemática da causa final e não da causa formal, como pretendeu o filósofo espanhol. Isso nada menos que permite uma filosofia da história, não ao modo hegeliano ou anárquico, ou ainda negativo, apenas como muitos escolásticos e neotomistas contemporâneos trabalham, deixando de lado o problema de uma filosofia da história. Para Aristóteles, o tempo é visto como a medida do movimento em termos de "antes" e "depois". Essa definição é baseada na ideia de movimento que ele entende como a atualidade (entélekeia = estar-no-fim) do ente que estava em potencial. Se aplica não apenas ao movimento comum que observamos, mas também aos movimentos eternos e necessários. O tempo é a maneira de medir qualquer tipo de movimento, incluindo os movimentos eternos que não têm um início ou fim claramente definidos. Isso é considerado apenas a partir de uma perspectiva formal. Mas na perspectiva hebraica, em que há um começo radical e um fim radical, o presente é encarado como um processo contínuo de crescimento e amadurecimento em direção a esse fim. Nesse contexto, o movimento é entendido como a atualização do ser criado que, tendo um começo absoluto, está evoluindo em direção a um fim último. Portanto, o tempo é visto como a medida desse movimento em direção ao fim, considerando sua origem como algo criado, sua novidade no presente e sua realização completa que ainda não aconteceu.

Tanto o movimento quanto o tempo não podem ser considerados eternos nem necessários. Isso ocorre porque estamos em um contexto de ontogênese, no qual tudo é suscetível à corrupção, mas também está em constante crescimento, em oposição ao entendimento ontológico. E, aqui, perceba o quanto é fundamental esta argumentação de Dussel: O Ser histórico não é apenas uma "atualidade imperfeita,"

como no pensamento grego, que não consegue conceber uma novidade radical, absoluta e criada a partir do nada no cosmos. Sob esse novo regime, sob o domínio do espaço, o movimento qualitativo não é meramente uma transformação, e o movimento quantitativo não é apenas geração, mas envolve uma criação propriamente dita. O início do movimento e do tempo não se origina de um ente que já existe, como na perspectiva grega, mas é o próprio ente que começa a existir. O processo do movimento e do tempo não se limita a trocas, transformações ou geração a partir de uma matéria eterna, mas envolve o movimento e o tempo que afetam a própria existência. Há uma progressiva e radical novidade criada, e a criação, na visão hebraica, ainda está em andamento. Além disso, para o pensamento grego, segundo Dussel, o fim é um momento de repouso dentro do eterno retorno ou uma plenitude instantânea no ciclo de plenitudes. Em contrapartida, para a perspectiva hebraica, o fim da história é radical, irreversível e total.

Todas essas considerações nos introduzem, segundo Dussel, a uma problemática mais complexa, relacionada a um regime de criação no qual o ser-ainda possui um Alfa e um Ômega com um peso ontológico significativo que modifica, fundamentalmente, o estatuto do ser histórico. (Ibid., p.100) E, continuando na nota de rodapé - terceira página - reflete sobre esta distinção da historicidade para os gregos e hebreus, ainda citando e dialogando com o filósofo espanhol, e nos dá um potente instrumento para pensarmos a identidade em geral, como queremos neste capítulo:

> A existencialidade tipicamente histórica é o ser virtual que um passado mantém em um presente" (ibid., p. 53). Um hebreu teria dito: A existencialidade tipicamente histórica é a tendência de uma criatura ao fim futuro, pois ela é radicalmente imperfeita no presente. O presente é necessariamente imperfeito, porque é a realização (o 'futuro-realizado' de um passado) de um ser criado, imperfeito. O passado permanece virtualmente no presente, obviamente; mas para um hebreu, o aspecto mais importante na historicidade não é tanto a presença do passado, mas sim a ausência do futuro. A 'criaturidade' - o aspecto da criatura enquanto tal - significa a contingência de um ente governado por um plano criador, vigente, com uma causa final universal. A 'criaturidade' é idêntica in re à 'historicidade', mas poderia ser distinguida pela razão: 'criaturidade' está relacionada a uma causa efetora, criadora; 'historicidade' está relacionada a uma causa final atraente. O que se acumula na história, a virtualidade presente do passado é o que condiciona. (Ibidem).

Este foco do pensamento hebraico na busca do fim futuro, que é visto como a ausência no presente em contraste com a perspectiva grega que enfatiza a presença do passado, a "criaturidade" e a "historicidade" estão intimamente ligadas, com a primeira referindo-se à causa efetora criadora e, a segunda, à causa final atrativa, ambas desempenhando um papel importante na compreensão da existência humana na história. Dussel conclui esta reflexão sobre a ontologia do futuro citando outra frase de Millán-Puelles: “A raiz imediata da história é a liberdade humana”, a raiz imediata eletiva. No entanto, afirma Dussel, a raiz profunda e essencial da história é o fim, é o propósito que a pessoa escolhe existenciar, é para onde o presente e os seres humanos tendem.

Para a visão de mundo hebraica, um povo que perde a noção de seu futuro perde, também, o significado de seu presente. O presente é interpretado como a concretização do que foi planejado no passado, mas, ao mesmo tempo, permanece aberto para a realização de um futuro que ainda está por acontecer. Isso implica que a história é vista como uma narrativa contínua, na qual o presente é um estágio intermediário entre o passado e um futuro que está em constante evolução.

A perspectiva hebraica, em relação ao tempo cósmico, representa uma compreensão única da história e do significado do tempo. Nos ritos e cultos diários, semanais e anuais do judaísmo, o foco não está apenas na repetição ritual, mas em um profundo reconhecimento da continuidade da história e do crescimento do mundo, desde sua criação. Essas práticas religiosas servem como lembretes constantes de que o universo não está em um ciclo eterno, mas, sim, em um processo contínuo de evolução em direção a um objetivo final.

Ao aplicar esses rituais, a comunidade judaica atribui novos significados a celebrações antigas, como o ano novo, a colheita e a ressurreição da vida na primavera. Agora, essas festas simbolizam eventos históricos de importância central, como o Êxodo do Egito, o evento central que marcou a libertação do povo judeu. Outros rituais, como a festa semanal de Shavuot, servem como lembretes contínuos da servidão no Egito. Assim, essas celebrações adquirem uma dimensão histórica fundamental e o povo judeu é constantemente lembrado de seu passado histórico enquanto olha para o futuro.

Essa abordagem única à história e ao tempo é uma ruptura com as visões anteriores das culturas egípcia e mesopotâmica, que frequentemente se concentravam na repetição cíclica dos rituais e no eterno retorno. Ao desmitificar o cosmos e destacar seu caráter histórico, a consciência judaica permite uma compreensão renovada da realidade e uma visão mais rica da história como um processo contínuo de crescimento e amadurecimento em direção a um fim final.

A perspectiva hebraica ainda enfatiza a responsabilidade da humanidade na construção do futuro. A comunidade da Aliança não se fecha no presente ou no passado, mas permanece constantemente voltada para um futuro de realização. Isso é evidente no conceito de bem comum escatológico, que se torna a base do Reino de Yahveh. Essa noção transcende à História, mas também tem implicações diretas na experiência histórica do povo judeu.

Em contraste com essa perspectiva, outras tradições religiosas, como o Islã, também influenciadas pela tradição judeu-cristã, simplificaram a estrutura escatológica e deram ênfase à expansão da umma (comunidade muçulmana) como o principal propósito histórico. Cada uma dessas tradições imprime sua própria compreensão da história no mundo, enriquecendo a complexidade do pensamento humano em relação ao tempo e à história.

1.2.4 Transcendência Pessoal do Criacionismo Monoteísta

Ainda em “El humanismo Semita”, Dussel[26] divide o capítulo quarto em duas seções. Na primeira seção, começa refletindo sobre a Lógica do Monoteísmo. Inicia fazendo notar a necessidade de identificar elementos comuns em várias religiões, levando em consideração diferentes épocas e lugares. Esses elementos incluem a crença em um Deus supremo, mitos de criação, a existência de espíritos, rituais dedicados aos mortos, práticas de sacrifício, cerimônias que envolvem o cosmos, segredos religiosos, rituais em geral e práticas mágicas. Destaca a competição entre

[26] Dussel inicia esta reflexão tomando como base o livro de Goetz: J. Goetz, “L’évolution de la religion”, en Histoire des religions, París, Bloud-Gay. t. V.

dois tipos de religião em diferentes regiões. Uma delas, chamada "religião urânica", está relacionada ao culto de divindades celestiais, como o sol, enquanto a "religião ktônica" é associada a divindades ligadas à terra e ao submundo. Essas duas correntes religiosas muitas vezes coexistem e competem em diferentes sociedades. A ideia de um Deus celeste tem uma importância notável em diversas culturas, mesmo em regiões onde a religião local é predominantemente ligada à natureza e à terra, como exemplificado no Egito, onde a religião "ktônica" da biosfera é proeminente. Além disso, a crença em um Deus do tipo "urânico" muitas vezes está intrinsecamente ligada à autoridade monárquica, desempenhando um papel crucial no sincretismo religioso. Isso também se aplica aos Incas, indicando a presença dessa dinâmica em várias culturas.

A evolução das culturas do Egito e da Mesopotâmia são abordadas por Dussel, destacando muito sincretismo entre crenças religiosas. No passado, essas culturas eram compostas por povos não caçadores, comerciantes e agricultores, que foram influenciados pela cultura mais avançada das sociedades sedentárias e agrícolas que se desenvolveram ao longo do tempo, tanto no vale do Nilo quanto nas regiões dos rios Eufrates e Tigre. Inicialmente, as religiões desses povos primitivos eram "urânicas", centradas em um deus criador e pai do céu, com uma compreensão relativamente abstrata e transcendente da divindade. No entanto, ao longo do tempo, ocorreram mudanças na concepção religiosa. Algumas culturas adotaram a ideia de um adversário do criador (como se vê nas religiões iranianas) ou a zoolatria, que envolvia a adoração de animais e, por vezes, o culto ao sol, sendo comum entre povos caçadores-guerreiros, associando o rei aos animais, à guerra e à caça. Por outro lado, as "religiões ktônicas", originadas em culturas agrícolas, se baseavam no culto à Terra Mãe e à Lua, organizando rituais e práticas culturais relacionados à biosfera, especialmente no ciclo de morte e ressurreição. A filosofia teve origem na Grécia como resultado da necessidade de unificar duas tradições teológicas distintas: a "urânica" dos invasores indo europeus e a "ktônica" dos agricultores mediterrâneos. Isso representa uma tentativa de conciliar conceitos opostos, como transcendência e imanência, o divino celeste e o aspecto biológico, o absoluto e o relativo. A filosofia grega buscou encontrar um equilíbrio entre essas dualidades teológicas.

A partir de Goetz, Dussel mostra como que o caso de Abraão representa uma exceção notável no contexto religioso. Originário de Ur, uma cidade conhecida por

sua adoração à lua na região dominada pelo sol, Abraham era cercado por divindades relacionadas à fertilidade e à vida, enquanto vivia entre os povos arameus. Diferente dos nômades, Abraão se destacou como um pastor genuíno, uma raridade encontrada apenas em regiões distantes da Ásia ou da África. Sua religião, surpreendentemente, não se fundiu com o ambiente local, apesar de ter entrado em contato com o xamanismo e o animismo, de acordo com o etnólogo. Com Moisés, testemunhamos pela primeira vez a presença de um Deus celestial que, em vez de permanecer distante em sua transcendência, se aproxima mais intimamente da vida dos homens e da natureza. Este monoteísmo, mantido com uma lucidez incólume pelos profetas, que serviram como guardiões da herança de Moisés, revela uma solução singular para a questão da divindade. É, portanto, esse fenômeno dual, absolutamente singular na história das religiões, que torna a figura de Abraão tão especial: o surgimento de um Deus em uma comunidade pastoral que alcança uma notável transcendência e personalidade, ao mesmo tempo em que demonstra proximidade e preocupação com os problemas diários de suas criaturas e da comunidade da Aliança. Para comprovar isso, Dussel nos faz as seguintes citações bíblicas, na página 110, de nosso livro base, o Humanismo Semita:

> "Não terás outros deuses diante de mim (Êxodo 20:3)."
>
> "Não farás para ti imagem esculpida (Êxodo 20:4)."
>
> "Se surgir no meio de ti um profeta ou alguém que tiver sonhos, e ele te der um sinal ou prodígio... não darás ouvidos às palavras desse profeta ou sonhador (Deuteronômio 13:2-3)."
>
> "Tu fizeste a lua para medir os tempos; o sol conhece o momento do ocaso. Tu estendes as trevas, e é noite (Salmo 104:19-20)."
>
> "Louvai-o, sol e lua, louvai-o, todos os astros luminosos (Salmo 148:3)."
>
> "Pois Yahweh, o Supremo, é o Grande Rei de toda a Terra (Salmo 47:3)."

Esses textos progressivamente apresentam a ideia de Yahveh como uma divindade que só pode ser nomeada através da repetição tautológica de seu próprio nome. Ele é completamente único, transcendendo qualquer forma de idolatria, magia e, até mesmo, divindades cósmicas, já que o próprio Sol e a Lua são considerados

suas criaturas. Yahveh é retratado como uma exterioridade absolutamente transcendente em relação a tudo o que foi criado e Ele é o Senhor ilimitado do universo. As únicas divindades celestiais que conseguiram manter sua autonomia diante das numerosas representações das Grandes Deusas são aquelas que evoluíram na direção da soberania, ou seja, do domínio exercido por um Rei ou Senhor. Isso enfatiza a posição de Yahveh como uma divindade soberana e dominante, acima de todas as outras formas de culto e adoração.

Yahveh ou Allah, cuja revelação teve lugar no deserto árabe ou nas proximidades dele, é compreendido e evolui de uma maneira única. A consciência semita, ao confrontar Yahveh, gradualmente o percebe como algo que está para além do céu. Com o passar dos milênios, a consciência evoluirá para entender todas as implicações existenciais desse caráter transurânico. Yahveh é visto como transcendente, sendo o criador do cosmos. Ele não pode ser reduzido à figura de um deus fecundador, nem pode ser gerado por outro deus anterior. A lógica do monoteísmo, com um Deus que é absolutamente único e diferente, foi descoberta pelo ser humano no deserto, onde a vida é percebida como fundamentalmente autônoma em relação ao mundo. Nesse contexto, a consciência humana adquire uma dimensão dramática peculiar. A lógica do monoteísmo se tornará o alicerce para a desmitificação do cosmos, possibilitando, no futuro, o surgimento de uma civilização técnica e humanista madura. Essa visão monoteísta serve como base para a separação entre a esfera religiosa e o entendimento científico do mundo, permitindo o desenvolvimento de uma cultura humanista e tecnologicamente avançada.

Nesta perspectiva dusseliana, a evolução da consciência monoteísta de Israel descreve a jornada do povo hebreu para a Terra de Canaã sob a liderança de Josué. Mostra como eles adotaram o nome de seu Deus, Yahveh, assim como os povos locais nomeavam seus próprios deuses. É interessante notar que os israelitas reconheciam a existência de outros deuses, como Kemósh, o deus dos moabitas. Yahveh não era apenas um "Deus" específico, mas também era associado a vários fenômenos naturais e características humanas. Ele era visto como o Deus das tempestades, terremotos e do céu. Além disso, Yahveh era descrito com características humanas, como ter dedos, braços e boca. Ele era capaz de falar, ouvir e, até mesmo, dormir, era descrito com emoções humanas, podia se alegrar, se enfurecer, odiar e até mesmo se arrepender. Essas descrições de Yahveh evoluíram

ao longo do tempo e são evidentes em vários textos bíblicos, quais Dussel exemplifica exaustivamente, dando ênfase e fundamento à sua argumentação - e não é nosso objetivo aqui fazê-lo para não cansar a você que lê. Importante enfatizar, contudo, a diferença das tradições indo-europeias e semitas e o filósofo argentino sintetiza assim: “Não se trata do ‘Absoluto’ que é alcançado por meio de uma reflexão filosófica, mas sim da ‘Interioridade transcendente e pessoal’ que é progressivamente descoberta em uma experiência existencial, concreta, histórica e dialógica” (Ibid., p. 114). É um Deus vivente e pessoal.

Um Deus descoberto dessa forma, entraria em conflito com as divindades cananeias que eram adoradas na natureza, como montanhas, árvores, pedras e estrelas, ao contrário das tribos israelitas, que nunca adotaram práticas totêmicas. Mesmo com a dispersão das famílias nas aldeias da Palestina, os Bene Israel mantiveram uma forte coesão moral e Yahveh se tornou o centro dessa unidade. Enquanto os laços de parentesco enfraqueciam e as relações entre os membros eram irregulares, a unidade religiosa se fortalecia, compensando a falta de conexões sanguíneas. Durante o período heroico da conquista, Yahveh era conhecido como Yahveh Tseba'ôt, ou seja, o "Deus dos exércitos", um termo encontrado em inúmeros documentos bíblicos. O significado dessa designação evoluiu com o tempo e, com os profetas, passou a se referir a Deus como o Deus dos "exércitos celestiais". Nesse contexto, Deus era considerado como Rei, Possuidor e Senhor do povo.

Entretanto, no contexto cultural, Israel gradualmente se adaptou ao estilo de vida sedentário e urbano de Canaã. Os profetas desempenharam um papel crítico, distinguindo entre os elementos "avançados" da civilização herdada de Canaã e a estrutura ético-mítica que os hebreus não podiam abraçar. A partir do século X a.C., com o surgimento do "grande profetismo" liderado por figuras como Natã, iniciou-se uma tradição de discernimento que persistiria enquanto a consciência judeu-cristã estivesse viva. O critério fundamental, o princípio primordial, a medida essencial para o florescimento da cultura e civilização universal, reside em Yahveh, concebido como um ser pessoal e transcendente. Inicialmente, Yahveh tomou posse dos locais de culto associados aos 'Elohîm, as divindades locais. Seguiu-se uma centralização dos locais de culto em Jerusalém, notável transformação, um processo que, paradoxalmente, envolveu a unificação de elementos aparentemente contraditórios. Por um lado, a unificação do reino sob um único monarca e a escolha de Jerusalém como a capital,

facilitaram a centralização do culto. Por outro lado, o movimento profético primitivo, inicialmente caracterizado por um estilo de vida nômade e uma idealização da vida no deserto, que criticava a idolatria dos cultos locais, acabou reconhecendo os benefícios da centralização do culto. Isso culminou na pregação do profeta Isaías e na reforma deuteronômica durante o século VII a.C. Yahveh emergiu como o Deus único de Israel, acompanhado por uma única lei, um único sistema de culto, um único povo e uma única aliança. Ele reivindicou domínio sobre toda a "terra" (Palestina), subjugando todos os outros deuses, ídolos e práticas mágicas associadas a Canaã. Yahveh se estabeleceu como a divindade suprema, sobrepujando os deuses cananeus em um processo de afirmação da singularidade divina.

Em 586 a.C., Jerusalém, o centro terreno da espiritualidade judaica e a morada de Yahveh, foi conquistada e desapareceu. Os deportados enfrentaram um povo mais maduro do que os antigos cananeus, mas eles próprios também amadureceram. Foi durante o exílio e o período pós-exílio que os profetas realizaram uma nova obra de discernimento em nome de Yahveh, especificamente os profetas do judaísmo na diáspora, que se tornou uma condição permanente para Israel. A escola isaica, o Segundo e Terceiro Isaías na Mesopotâmia e Jeremias na Palestina e Egito, perceberam, compreenderam e concluíram que Yahveh era universal e livre em relação à "Terra de Israel" e Jerusalém. Yahveh era o Deus dos filhos de Israel em lugares distantes como Elefantina, Babilônia ou Antioquia. Em Ezequiel, o culto espiritual substituiu o antigo culto no templo físico de Jerusalém[27]. Essa compreensão de Yahveh como absolutamente universal, transcendente, espiritual e único, permitiu que Israel iniciasse um movimento de esperança apocalíptica ou escatológica sem precedentes. No entanto, Yahveh não se afastou para uma morada distante e transcendente. Seu povo continuou a dialogar com Ele, individual e coletivamente, por meio de um culto espiritual organizado nas sinagogas dos Impérios babilônico, persa, helenístico e romano. Yahveh permaneceu como o elemento central da vida espiritual e da coesão judaica, mesmo diante das mudanças e desafios da diáspora.

Dussel nos ajuda a compreender que, apesar de tratar como "humanismo", o pensamento semita e hebreu pode parecer contraditório, uma vez que, parece que

[27] Aqui temos um fundamento muito interessante contra o sionismo que afirma a necessidade religiosa de um Estado israelense.

tudo se origina não a partir de uma consideração do "ser humano", mas de Yahveh. No entanto, a história revela que o ser humano gradualmente adquiriu consciência de si mesmo e de suas relações com a natureza e outros seres humanos. Essa conscientização, no entanto, ocorreu dentro de um contexto ético-mítico em que "o divino" era o principal conteúdo da consciência, muitas vezes o único conteúdo. Apenas uma revolução teológica poderia levar o ser humano a alcançar uma autonomia em relação à natureza, permitindo que ele se oponha à "coisificação" como "consciência", uma interioridade com liberdade e entendimento. E aqui encontramos algo essencial para pensar a identidade do ser humano destes povos, mas também de outros. É importante notar que, em um estágio anterior da evolução da consciência, a compreensão arcaica e primitiva percebia sua própria interioridade no cosmos, objetivando-a nos movimentos, transformações e gerações cósmicas, encontrando uma transcendência nesse processo. Isso unificava a vida cotidiana, a experiência humana e a religião com o cosmos em um todo coerente, racional e lógico. Dussel mostra como Carl Jung destacou isso de forma explícita. Houve uma correspondência entre o mundo humano e o mundo natural, onde o sagrado era a única realidade significativa no contexto humano-natural. O ser humano era "coisificado", ou a natureza era "conscientizada", o que, em última análise, se traduzia no mesmo fenômeno. Esse modelo interpretativo, com algumas variações e nuances, pode ser aplicado igualmente ao pensamento azteca, inca, hindu e helênico, mostrando que a conexão entre o divino, o humano e o natural é uma característica recorrente em várias tradições culturais.

Tomando como base o livro “Le système du Monde: Histoire des doctrines cosmologiques de Platón à Copernic”, de Pierre Duhem, Dussel mostra como que a entrada do povo histórico de Israel na evolução da consciência humana, na história mundial, tem uma importância que não escapou àqueles que estudam a história das ciências e técnicas. Todas as cosmologias gregas, em última instância, são teologias. No cerne de cada uma delas, encontramos dogmas religiosos, que podem ser aceitos como axiomas ou descobertas intuitivas, como argumentam os platônicos e neoplatônicos, ou podem ser respaldados por uma análise que parte da experiência, como ocorre com o peripatetismo. Esses dogmas essenciais, que são consistentes em várias filosofias gregas, também são ensinados pelas escolas pitagóricas da Magna Grécia. Eles afirmam que os corpos celestes são divinos, sendo os únicos

deuses verdadeiros, eternos e incorruptíveis. Esses corpos celestes movem-se apenas por um movimento perfeito, circular e uniforme e é graças a este movimento regular, de acordo com um determinismo rigoroso, que todas as mudanças no mundo sublunar ocorrem. A ciência moderna, em certo sentido, nascerá quando for reconhecida a verdade de que a mesma mecânica e leis explicam os movimentos celestes e os movimentos na Terra, como a órbita do Sol, as marés e a queda dos corpos. Para que essa concepção fosse possível, foi necessário despojar os astros de seu status divino, no qual a Antiguidade os havia colocado. Isso exigiu uma revolução teológica, uma transformação fundamental na maneira como a divindade estava associada aos corpos celestes e como a ciência abordava esses fenômenos. (Ibid., p.118ss)

A consciência histórica do povo de Israel, argumenta Dussel, ao desmitificar a segurança baseada na divinização da natureza e dos fenômenos astrais, permitiu ao ser humano hebreu descobrir um humanismo profundo. Isso destacou a contingência fundamental do ser humano, sua fragilidade, levando-o a olhar constantemente para um futuro escatológico. Proclamou o domínio do ser humano sobre todo o cosmos, pois ele é visto como uma criatura organizada para servir ao ser humano. Ao perceber a natureza como uma criação de uma Interioridade transcendente, viva e criadora, o ser humano se descobriu como digno, e a intersubjetividade entre os seres humanos tornou-se a obra mais perfeita no universo. O ser humano é tanto carne como vivente. A partir do conceito de carne-vivente, o mal entrou no mundo e afetou tudo o que o ser humano pode tocar e transformar. O Criador iniciou um novo começo histórico por meio da Aliança com Abraão. O povo da Aliança estabeleceu uma bipolaridade social: de um lado, o povo de Yahveh, e de outro, o povo dos gentios, os goîm. Yahveh se apresenta a Israel como o bem comum presente, o fundamento da existência e a causa de todo bem possível. Yahveh é também o bem comum escatológico, pois promete a salvação de seu povo. Esse bem comum transcende a história e a trans-história, tornando-se a base de uma moral não dualista. O ser humano deve permanecer solidário com a comunidade para servir ao povo na história e, assim, alcançar sua própria salvação por meio da salvação da comunidade da Aliança. A perfeição não é encontrada na contemplação solitária, mas no serviço do profeta no amor. O bem particular não é alcançado fugindo do tempo para se perder na despersonalização do nirvana, mas, pelo contrário, na entrega do "Servo de Yahveh",

que se sacrifica pela história em nome de seu povo (DUSSEL, Ibid. p. 119ss. cita Isaías 52-53).

Enquanto o mundo era considerado "cheio de deuses", como afirmou o filósofo de Mileto, o ser humano não poderia transformar esse mundo, e sua posição era trágica. No entanto, quando o mundo foi percebido como uma criação de Deus, conforme o humanismo semita-hebreu, o ser humano passou a ter a capacidade de transformar o mundo. Isso tornou a posição do ser humano dramaticamente desafiadora. O ser humano não era mais o Prometeu acorrentado, mas, sim, o Adão tentado, uma contrapartida da "consciência infeliz" de Hegel[28].

Agora parecem ficar mais explícitos os motivos pelos quais Dussel escolheu estas duas culturas para sua análise, como ele nos explica (Ibid., p. 121-122): “... porque representam duas perspectivas culturais suficientemente distintas para ilustrar um método de análise e tiveram um impacto significativo na história universal, não apenas na história da filosofia”. Os povos indo-europeus, originários das estepes da Eurásia, invadiram constantemente as regiões mais civilizadas do sul, influenciando a evolução dessas culturas. Tanto o pensamento hindu, ainda relevante nos dias de hoje, quanto o grego, representam as cosmovisões mais bem organizadas, elaboradas e tematizadas dos povos indo-europeus. A civilização grega desempenhou um papel fundamental na história universal ao dominar o Mediterrâneo oriental. Por outro lado, os povos semitas que, embora nem todos tenham sido originários, compartilharam proximidade geográfica com o grande deserto sírio-

[28] Esta concepção de "consciência infeliz", a percebo como uma síntese da concepção de sujeito na filosofia moderna - como desenvolvimento da filosofia ocidental -. É importante uma nota sobre como Hegel trabalha este conceito em sua obra Fenomenologia do Espírito. A consciência infeliz é um estado de consciência caracterizado pela alienação entre o em-si (a realidade do sujeito) e o para-si (o sujeito que se reconhece como ser livre e autônomo). A consciência ao perceber-se como separada de sua essência, é capaz de refletir sobre sua condição, mas sem conseguir reconciliar essas duas dimensões. A separação gera uma infelicidade, já que a consciência se percebe sem sua liberdade plena e distante de sua realização. Mas esta infelicidade, além de um sofrimento imediato é a expressão de uma condição ontológica, a constatação da falta (de totalidade), de unidade entre o sujeito e sua essência. A renúncia à vontade individual é vivida negativamente, já que a vontade negada, não se realiza de forma autônoma, mas é mediada pelo Outro, o que impede a sua autossuficiência plena. A consciência infeliz percebe essa renúncia como um sacrifício, oposto à conquista da liberdade, e age sem alcançar a satisfação de sua vontade. O sujeito, ao se reconhecer limitado, busca superar essa contradição. Mas, quanto mais age para alcançar sua liberdade, mais se vê consciente de sua falta, e fica mais infeliz e sofredor, portanto. A consciência infeliz, mas uma fase que, ao ser superada, leva à reconciliação entre o em-si e o para-si, culminando na realização de uma liberdade e identidade plenas, onde o sujeito não se vê mais dividido, mas integrado à totalidade. (HEGEL, 2003, p.135-171)

arábico, tinham uma cosmovisão e um mundo radicalmente diferentes dos indo-europeus. A luta milenar entre esses dois tipos de povos teve uma influência significativa no desenvolvimento das culturas em todo o mundo e nos fundamentos das futuras filosofias. (Ibid.p.123)

1.3 Dualismo na Antropologia da Cristandade

Seguirei a mesma metodologia que fizemos nos livros anteriores e me concentrarei apenas nos conceitos fundamentais para pensarmos a identidade. Contudo, buscarei seguir a cronologia da exposição das ideias de Dussel. Importante notar que este livro “El Dualismo en la Antropología de la cristiandad”, de 2012, é apenas uma reimpressão e reorganização do anterior, de mesmo nome: DUSSEL, 1974, permanecendo, então, o mesmo texto, sem mudanças significativas. Dussel nos alerta que, intuitivamente, podemos pensar que na cristandade ocorre uma fusão de princípios da antropologia hebreia com outros da antropologia helênica, mas não foi isso que ocorreu, haverá uma criação de novos conceitos e por isso que nos interessará aqui compreender como isso ocorreu.

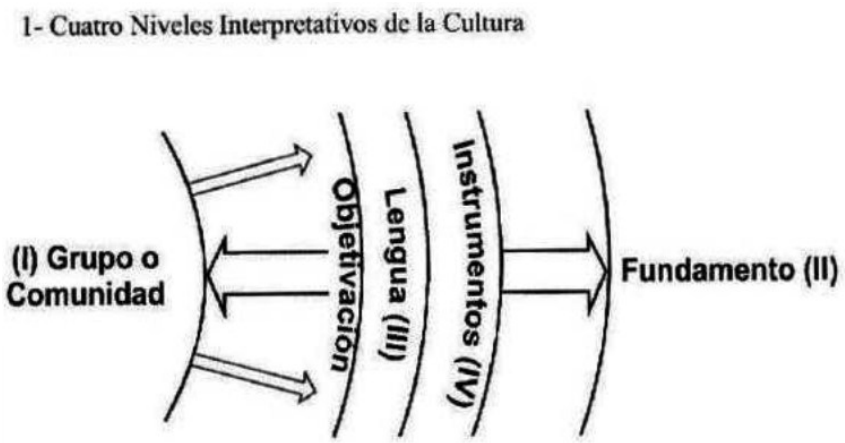
Inicialmente, é importante lembrarmos que nos estágios iniciais do povo hebreu, até mesmo do cristianismo, a compreensão do ser humano era unitária e se alinhava com o pensamento pré-filosófico e não refletia a influência da filosofia grega, que estava por vir. A unidade existencial do ser humano, ainda não dividida em corpo e alma de maneira distinta, se manifesta em textos que descrevem situações humanas do dia a dia, especialmente nas escrituras do Novo Testamento e nos Apocalipses do cristianismo primitivo. No entanto, à medida que a filosofia grega começa a exercer sua influência sobre o pensamento cristão, surge gradualmente o dualismo. Este se torna mais evidente em estágios posteriores, nos quais a visão de corpo e alma passam a ser interpretadas como coisas, substâncias. É interessante notar que a filosofia contemporânea latino-americana de Dussel busca escapar desse dualismo que coloca o ser humano como uma coisa dual e afirma uma compreensão unitária, enfatizando sua unidade e complexidade, em vez de separar e categorizar o ser humano em termos de corpo e alma (DUSSEL, 2012, p. 13).

> Para alcançar uma abordagem metafísica da questão do ser humano - abrangendo sua corporalidade, temporalidade, intersubjetividade e, ainda mais, sua exterioridade - será muito útil revisitarmos momentos pré-filosóficos. Nestes momentos, narrativas míticas ou históricas simples situavam o ser humano em uma experiência unificada, que ainda não havia sido dividida pela categorização dualista. A história filosófica da antropologia cristã nos mostrará um dualismo mitigado em seu período helenístico, sempre em busca de uma unidade perdida, esquecida, velada. (Ibid., p. 14)

Recordando que, como fazer filosófico, estamos com Dussel, refletindo sobre as estruturas fundamentais de uma cultura, compreendendo o Núcleo Ético Mítico da cristandade medieval. É a maneira como os cristãos, como comunidade histórica, expressavam e tornavam explícitas suas ideias sobre as estruturas da natureza humana. Mesmo que o pensamento cristão não tenha dado origem a uma filosofia formal, ou seja, a uma filosofia cristã como a conhecemos, já havia uma estrutura de antropologia subjacente, vivida de forma existencial, enraizada na realidade do "mundo" dos cristãos, muito antes de qualquer tentativa de pensar de forma filosófica e reduzir a complexidade do ser humano a um ente de estudo filosófico. Portanto, nossa abordagem visa não apenas identificar os elementos de uma filosofia formal, mas entender a estrutura de base, a antropologia que existia implicitamente na vivência cotidiana da comunidade cristã. Isso pode ser percebido em documentos filosóficos, bem como em expressões da vida cotidiana, pois todos esses materiais ajudam a identificar as estruturas fundamentais que moldaram a compreensão do ser humano.

A tarefa de desvelar uma antropologia implícita, dispersa em múltiplas fontes que vão do teológico ao cotidiano, exige um instrumental metodológico que nos permita navegar com rigor por entre os diversos estratos de uma cultura. Não basta apenas identificar os materiais, é preciso possuir um critério para organizá-los e interpretar as complexas relações entre a experiência vivida e suas formas de expressão. É precisamente para dar conta deste desafio que Dussel, a partir de suas investigações sobre a história das culturas, desenvolve um método de análise que se mostra particularmente fecundo para o nosso propósito, permitindo-nos distinguir os diferentes níveis em que o "Núcleo Ético Mítico" se manifesta e se transforma. Dussel

evolui seu método de trabalho, tomando como base os estudos anteriores, quais trouxemos sinteticamente neste capítulo até aqui. E para mostrar o método, copiarei o esquema que ele nos traz:



Esquema 1 : Quatro níveis interpretativos da Cultura. (Ibid., p.15)

Para bem compreender o método filosófico utilizado, copiarei a legenda do esquema (sempre em tradução livre do texto de Dussel):

> Legenda: Tudo isso nos exige saber distinguir claramente alguns planos que uma correta filosofia da cultura pode nos oferecer. Vamos nos apoiar somente nas distinções que consideramos fundamentais para a compreensão da exposição. Em primeiro lugar (I), temos o grupo de pessoas que constitui um "nós", no nosso caso o cristianismo primitivo ou medieval. Em segundo lugar (II), o mundo ou o horizonte intencional delimita um certo âmbito de estruturas (sistemas, ordens de símbolos, compreensão do mundo) e estabelece uma hierarquia de valores que é o fundamento último do comportamento. Em terceiro lugar, podemos distinguir um plano dos conteúdos objetivados na língua (III) e nos instrumentos lógicos de expressão (IV) - um dos muitos instrumentos essenciais de qualquer civilização. Como pode ser facilmente compreendido, uma comunidade pode mudar sua forma de agir (por exemplo, os astecas diante da evangelização no século XVI), mas não sua língua; pode mudar sua língua (como os judeus da diáspora), mas não seu fundamento nem seus instrumentos lógicos; pode mudar os instrumentos lógicos (como os cristãos gregos antes e depois os Apologistas), mas não seu fundamento. Ou seja, esses três níveis podem ser distintos uns dos outros. Essas breves indicações iniciais terão uma importância metodológica fundamental em nossa investigação.

Algumas rápidas considerações deste esquema para pensar a identidade na sociedade contemporânea (globalizada): Perceba que o ponto de partida do método é a comunidade que constitui um nós. Se queremos atualizar a filosofia da cultura dusseliana, trazendo uma contribuição como crítica à identidade, precisaremos de um método parecido ou não com este de Dussel. E se optarmos que ele seja parecido, teremos um problema já no ponto de partida, uma vez que o neoliberalismo dilacera a percepção que as pessoas possuem sobre si mesmas em comunidade, fazendo-as acreditar que cada um de nós somos "uma ilha", indivíduos que competem entre si para a satisfação de suas necessidades. Poderíamos citar aqui muitos autores do liberalismo clássico ao neoliberalismo. Mas, na cristandade, contudo, ainda não há esta concepção de indivíduo moderna e é inevitável perceber com Dussel esta constituição comunitária, como apontaremos nesta seção do Dualismo Antropológico.

A tese principal de Dussel (Ibidem) neste livro é a de que, enquanto cultura hebreia, a compreensão cristã do ser humano se constituiu e evoluiu hegemonicamente, como vimos em seu livro "El Humanismo Semita", mantendo sua tradição da identidade do ser humano como unitária e comunitária. Mas, a cristandade (que não deve ser confundida com o cristianismo, nos alerta Dussel), pelo processo de helenização, mudou-se a língua, os instrumentos lógicos de interpretação e expressão, o que levou a cair no dualismo mitigado. Dussel argumenta que a compreensão cristã do ser humano se desenvolveu de forma contínua a partir da tradição hebraica, sem interrupções bruscas. Isso significa que não houve uma quebra radical entre a herança judaica e a visão cristã do ser humano. Ele cita diversos autores, mostrando suas posições sobre como foi formada a cultura ocidental, no que tange a relação e contribuições da cultura helênica e da cultura judaico-cristã. E aponta o que, na visão dele, são erros de interpretação que decorrem de um motivo fundamental: A falta de clareza na diferenciação metodológica[29]. Ele se refere ao equívoco de confundir a adoção, por parte do cristianismo, de uma linguagem e instrumentos ideológicos em níveis étnicos e ontológicos com uma fusão no nível metafísico ou nos conteúdos mais profundos de intenções. Ou seja, Dussel está apontando que o cristianismo absorveu elementos culturais e linguísticos sem que

[29] E este aspecto não podemos deixar escapar para pensar a identidade afim de não cair no mesmo erro.

isso implicasse em uma fusão nas crenças mais profundas. As categorias metafísicas pré-filosóficas do judeu-cristianismo, segundo ele, compartilham um fundamento comum, embora tenham evoluído em sua expressão ao longo do tempo. No entanto, ressalta que não se pode comparar ou considerar essas influências como iguais, pois isso levaria a uma confusão entre as ferramentas de mediação e a base fundamental de compreensão. Dussel menciona diferenças na utilização do gênero literário da mitologia babilônica na narrativa da criação no Gênesis e na abordagem oracular dos profetas, em contraste com a influência helenística no Livro da Sabedoria. Aborda a diferença entre o Novo Testamento, expresso em categorias ou estruturas de metafísica e sabedoria semito-hebraica e a metodologia greco-romana dos Padres da Igreja e da Idade Média, que têm uma abordagem mais latina e romana. Apesar dessas diferenças, argumenta que o fundamento coerente e em constante evolução dessas categorias metafísicas é o mesmo. Há, portanto, a importância de distinguir entre as influências culturais e linguísticas na tradição cristã e as crenças fundamentais, enfatizando que o enriquecimento ou a distorção da compreensão cristã podem ocorrer devido à interação com elementos helenísticos, mas isso não altera a base fundamental das crenças. (Ibid., p.18)

Os apologistas, como veremos, enfrentaram de maneira paradigmática e dramática, a necessidade de definir sua identidade como judeu-cristãos em contraposição aos helenos (gregos). Para eles, Jesus não representava uma síntese entre Homero e Abraão; Jesus era o universalizador da tradição abraâmica. Negar este fato, afirma Dussel, seria negar a base fundamental e as categorias fundamentais de todos os documentos cristãos em todas as épocas. Os cristãos viviam em diferentes contextos culturais e se viram obrigados a se expressar em diferentes línguas e com instrumentos lógicos e ontológicos ou metafísicos (como os da teologia hebraica palestina, a do judaísmo apocalíptico e da filosofia grega). No entanto, eles expressavam uma experiência compreensiva comum que evoluía por meio da reflexão, da tematização e do aprimoramento técnico. Houve sínteses e até sincretismos ou ecletismos no nível das manifestações externas, ou seja, na língua ou na expressão lógica. No entanto, não houve sincretismo no nível das categorias metafísicas ou na base compreensiva, que originalmente constituíam o mundo ou a compreensão cristã do ser humano. (Ibid., p.18-19)

Além disso, é importante observar que o que era chamado de "filosofia" helênica na época, estava longe do que entendemos hoje por filosofia. O estoicismo e o neoplatonismo, como o de Plotino, eram, em parte, ontologias teológicas com uma estrutura mítica a priori. Isso era ainda mais evidente no caso do gnosticismo e do maniqueísmo, que eram movimentos formalmente religiosos. Portanto, não se deve considerar que houve exclusivamente um confronto entre a filosofia helênica secularizada e a teologia cristã. Em vez disso, é mais apropriado entender isso como um confronto entre a cosmovisão helênica e a judeu-cristã, ambas usando certas categorias ou ferramentas lógicas, embora em diferentes estágios de desenvolvimento.

1.3.1 Choque de duas compreensões do ser

Dussel começa esta seção com uma abordagem crítica em relação a uma posição tradicional na história da filosofia, que inadvertidamente nega todo valor a sistemas de conteúdo intencional ou experiências metafísicas, simplesmente porque não são considerados ontológicos ou "filosóficos". O confronto do cristianismo com a "filosofia" helênica não é apenas um embate entre duas filosofias, mas representa uma clara oposição entre estruturas intencionais. Segundo o autor, isso significa a oposição entre um sistema implicitamente filosófico, aplicado ao nível do mundo cotidiano e outro sistema que havia se tornado explicitamente filosófico. Além disso, o próprio conceito de "filosofia" entre os autores necessita de uma nova definição existencial, um novo entendimento em termos de prática e vivência. Este trecho sugere que a abordagem crítica visa superar uma visão limitada da filosofia como exclusivamente ontológica, reconhecendo a importância de sistemas de pensamento que possuem conteúdos intencionais e experiências metafísicas, mesmo que não se encaixem no molde tradicionalmente filosófico (Ibid., p.19). Há no texto uma reavaliação do significado e da prática da filosofia, considerando melhor a existência ôntica ou, se quisermos, do mundo da vida.

Após confrontar a posição de Emile Brehier, Dussel afirma que demonstrará neste trabalho o contrário de que afirma o autor: Que o cristianismo, durante os 5 primeiros séculos, não podia ser considerado filosofia, mas apenas uma tábula de

valores. Dussel firma que esta confusão e redução do cristianismo a uma tábula de valores e não filosofia é comum e, por isso, importante de ser confrontada.

Esta reflexão se inicia com a Metafísica (I, 1;982-983) quando Aristóteles explica que a origem “ontológica do filosofar” é a "admiração" frente ao ser. Essa admiração, afirma o filósofo da libertação, nos leva a explorar a diferença fundamental entre o ser e o ente e, aqui, ele se remete a Heidegger, que afirma que a diferença pode ser problematizada através da análise do ser enquanto ser ou pela compreensão do que é o primeiro conhecimento da mente, a realidade em sua essência[30]. No entanto, é possível rastrear, historicamente, uma origem da filosofia que está ligada a influências culturais. Isso se relaciona ao processo de aculturação, que ocorre quando diferentes grupos religiosos se encontram e há um choque de crenças. Nesse contexto, as pessoas encarregadas de explicar essas crenças tentam "racionalizar" o caos teológico resultante do choque cultural para criar uma ordem do cosmos. A filosofia, como a conhecemos, surge nesse contexto, dentro do âmbito do pensamento mítico e, muitas vezes, é influenciada pela mitologia. Isso significa que a filosofia não pode se separar completamente da mitologia, pelo menos até estágios mais avançados da civilização ocidental. Os princípios mitológicos ainda estão presentes como axiomas fundamentais e estruturas culturais, afirma Dussel (Ibid., p.21). Eles são considerados óbvios e inquestionáveis, mesmo que passem despercebidos pelo próprio filósofo. No entanto, essas estruturas culturais e axiomas são históricas e podem mudar ao longo do tempo. Como a filosofia é moldada pela cultura, religião e mitologia, e como as influências culturais desempenham um papel importante na sua evolução ao longo da história?

A filosofia, na tradição hebraica, não poderia ter surgido até a aparição de Fílon de Alexandria, no início da Era Cristã, uma vez que o povo de Israel, estritamente cumprindo os preceitos da Lei, se manteve separado das nações vizinhas. Dussel nos lembra que Fariseu, nome das lideranças religiosas do Templo, quer dizer separar-se. Para viver sua Lei, os judeus separavam-se dos pagãos (todo não judeu). Isso impediu o conflito direto entre sistemas teológicos diversos e a aceitação do

[30] Aqui Dussel cita uma série de filósofos, dentre eles Millán-Puelles com seu livro que nos será muito útil para tratarmos o que é subjetividade: La estrutura de la subjetividade. Madrid, 1967. Lembrando que para chegarmos a um conceito de identidade, conceituar a subjetividade, a intersubjetividade, o sujeito, será tarefa fundamental.

sincretismo religioso. A tradição humanista hebraica, que teve início com Abraão na Mesopotâmia, como vimos, e conviveu com os egípcios, começou a tomar forma sob a liderança de Moisés e inicialmente se opôs às culturas sedentárias dos cananeus. Mais tarde, dialogou, dentro do gênero mítico, com a sabedoria babilônica. Por fim, enfrentou o helenismo e foi nesse contexto, em sua interação com a cultura grega, que a tradição hebraica produziu seu primeiro pensador reflexivo, Fílon de Alexandria[31]. Ele teve que justificar sua posição em relação a qual cultura ele pertencia: hebraica ou grega? O conflito cultural também desempenhou um papel significativo na Grécia antiga quando as diversas tribos indo-europeias invadiram a região, trazendo consigo diferentes panteões religiosos. Antes de racionalizar um novo panteão mais homogêneo, esse choque cultural levou à teogonia de Hesíodo e, fundamentalmente, à reflexão dos filósofos pré-socráticos. A filosofia grega, portanto, surgiu como uma resposta à necessidade de lidar com o problema do divino de uma maneira mais radical do que se pensava anteriormente. Aceitou esse problema como uma herança essencial do período anterior, o período mítico, e o reformulou em uma forma filosófica mais abrangente. (Ibid., p. 21)

Os cristãos, originalmente, possuíam as ferramentas lógicas ou as categorias interpretativas do apocalipse judaico e da teologia rabínica. No entanto, o conflito não pode ser simplesmente visto como um confronto entre um "homo religiosus" (pessoa religiosa) e um "homo philosophicus" (indivíduo filosófico). Na verdade, ambos eram profundamente religiosos, compartilhando certos princípios, quer fossem de natureza revelada ou mítica. No entanto, eles tinham abordagens distintas em termos de ferramentas lógicas. Dussel mostra como essa questão é complexa e vai além do que filósofos como Gilson, Maritain, Brehier e, mesmo Tresmontant, propuseram como solução para a questão da filosofia cristã. O conflito entre as perspectivas cristã e helenística não pode ser resumido de forma simplista, pois envolve nuances e diferenças fundamentais na abordagem das questões religiosas e filosóficas. Todo o sistema filosófico grego, e mesmo o helenístico, se baseiam em premissas de natureza teológica que, tradicionalmente, foram atribuídas à evidência da razão

[31] Viveu entre 15 a.c. e 50 d.C., contemporâneo de Jesus e seus discípulos, portanto, mas não há registro histórico de que tenha tido contato direto com eles, apesar de aparecer sua visita ao Templo uma vez e que ele descende de família de sacerdotes.

"natural". No entanto, essas premissas são, em parte, estruturas míticas e axiomas que se baseiam em um consenso cultural histórico e social. Isso significa que a filosofia grega não pode ser descrita meramente como um empreendimento da inteligência natural. Ela utilizou uma lógica instrumental neutra, natural ou ontológica, mas alguns de seus princípios eram, na verdade, axiomas teológicos ou míticos que eram parte de uma tradição cultural de crença, denominada "pistis" (crença), que não deve ser confundida com "noesis" (contemplação intelectual), que se refere à inteligência dos primeiros princípios da razão humana como tal. Dussel faz uma longa nota de rodapé para argumentar como que este processo aconteceu em Aristóteles, cito aqui apenas a parte do texto em que ele mostra isso resumidamente:

> O próprio Aristóteles, que não apenas descobriu as articulações essenciais da ontologia e da lógica como andaimes da filosofia como ciência, mas as aplicou de maneira prototípica, admite a "divindade" da alma em seus primeiros escritos ou a "eternidade" e divindade do noûs em seus escritos posteriores; Ele sempre defenderá a eternidade das esferas e seu caráter como parte do mundo divino. Esses princípios, que faziam parte do “sentido comum”[32] ou objeto cultural óbvio para um grego, então aceito por todos, são, no entanto, estruturas intencionais e axiomas míticos que se apoiam em um consenso histórico e social. (Ibid., p.22)

Quando um apologista cristão confrontava a tese platônica da divindade da alma e sua imortalidade, não era um debate entre um teólogo e um filósofo, mas, sim, entre duas pessoas com horizontes culturais distintos, que tinham sistemas de crenças divergentes. Princípios como a eterna recorrência, a eternidade do mundo ou a natureza da matéria, incluindo a visão do corpo como origem do mal, eram exemplos de temas que tinham esse caráter teológico. Mesmo quando filósofos como Plotino empregavam uma lógica rigorosa, seus primeiros princípios tinham raízes míticas que faziam parte da tradição cultural indo-europeia, principalmente na vertente greco-helenística, mas também influenciada pelo mundo iraniano e até bramânico. Isso

[32] Outro conceito fundamental para pensarmos a política contemporânea em geral e a identidade em particular: “sentido comum”, pensado em diversas obras da filosofia política atual, como mostrarei no capítulo 4, na fundamentação lógica do Enosamento.

destaca a complexa interação entre a filosofia, a teologia e a cultura nas discussões da época. Dussel explica conceitualmente assim:

> O cristão, por um universalismo inerente à sua atitude existencial tão diversa a do judeu, livre de limitações particularistas ou nacionalistas, como os preceitos do kasher ou da circuncisão, misturou-se sócio-culturalmente com o povo greco-romano e imediatamente o conflito teológico entre o entendimento de ser cristão e o greco-romano foi plantado. Por causa de exigências missionárias, apologéticas, coerentes e por uma tomada de consciência progressiva da necessidade de tematizar sua compreensão do mundo, o cristão deixou de lado os instrumentos lógicos das escolas rabínicas ou do movimento apocalíptico judaico, para começar a aprender primeiro e depois usar habilmente os instrumentos lógicos da ontologia ou filosofia helenística. Aprendeu a argumentar, a distinguir gênero de espécie etc. Ao definir sua reflexão no plano ontológico, filosófico, ele deixou a ambiguidade do relato pré-filosófico, mas afastando-se de uma consideração metafísica e unitária do ser humano, virou as costas para ela e não soube mais escapar da necessidade de categorizar onticamente o ser humano de forma dualista. Assim nasceu, lentamente, a filosofia da cristandade e com ela o dualismo antropológico. Essa ontologia e filosofia foi construída de forma eclética, isto é, escolhendo todo material de reflexão que pudesse ser utilizado na compreensão helenística do mundo. (Ibid., p.24)

A evolução da expressão das estruturas metafísicas no cristianismo destaca sua transformação ao longo do tempo, como Dussel reflete (Ibid. p.25). No período abrangido pelo Novo Testamento, que vai desde a carta de Paulo aos Tessalonicenses, por volta do ano 51 d.C. até os últimos escritos de João, no final do século I, o modo de expressão das estruturas metafísicas implícitas no cristianismo era amplamente influenciado pela teologia judaica, com poucas influências helenísticas. Nesse período, o cristianismo soube definir sua relação com o judaísmo, utilizando as ferramentas lógicas e argumentativas deste último[33]. Paulo, um ex-aluno do renomado mestre fariseu Gamaliel, desempenhou um papel importante como teólogo nesse contexto. Para compreender esses escritos, é essencial reconhecê-los como obras de judeus instruídos em sua tradição, em vez de simples expressões

[33] Dentre outros filósofos, Dussel cita Lévinas e diz que ele “agrega indicações de grande importância”. Emmanuel Lévinas será também essencial, como Dussel está sendo aqui, para pensarmos a política para além da identidade. Seu livro “Humanismo do Outro Homem”, traz o capítulo intitulado: Sem identidade. Nós nos aprofundaremos nisso mais adiante.

morais de pessoas incultas. Para isso, é necessário entender a exegese, a argumentação e a exposição dentro das tradições judaicas. No entanto, após o período do Novo Testamento, quando os cristãos se tornaram conscientes das diferenças entre o cristianismo e o judaísmo, eles começaram a se deparar com o mundo helenístico. Nesse contexto, perceberam a necessidade de utilizar uma lógica semelhante à dos gregos. Os apologistas cristãos, incluindo filósofos convertidos ao cristianismo, como Justino, um platonista moderado, iniciaram a tarefa de adaptar o instrumental lógico ao contexto cristão, embora nem sempre compreendessem completamente as implicações dessa tarefa. A referência à "filosofia bárbara" como símbolo da "filosofia cristã", mencionada por Taciano em seu livro “Discurso Contra os Gregos”, é um exemplo desse momento de transformação.

O pensamento cristão primitivo, anterior à era da cristandade (que representa uma certa helenização do cristianismo, ou seja, uma adaptação cultural), representa uma evolução coesa da compreensão hebraica do ser humano. Quando o cristianismo confrontou o helenismo, não se limitou a uma mera síntese na qual ambos contribuiriam igualmente para a constituição da nova "cultura" chamada cristandade. Pelo contrário, o cristianismo forneceu o fundamento da nova cultura; não foi uma síntese, mas, sim, um desenvolvimento do mundo cristão que se valeu de elementos culturais helenísticos (enquanto o fundamento da cultura helênica original foi gradualmente deixado de lado). No entanto, a transição do cristianismo primitivo para a cultura da cristandade, como afirma Dussel, que teve início no século II e culminou com o reinado de Constantino no início do século IV, não ocorreu sem uma certa ruptura. Esta ruptura se deve ao fato de que a experiência original do "encontro cara a cara", que envolvia o reconhecimento da singularidade do Outro como pessoa e não como uma totalidade dividida entre corpo e alma, foi deslocada para o horizonte ontológico do ser como "natureza". Nesse novo horizonte, o ser humano foi interpretado como uma "substância" que precisava ser dividida em "corpo" e "alma". A ruptura ocorreu porque, embora tenha sido legítimo utilizar um enfoque lógico e ontológico, a categoria metafísica de pessoa, com sua interpretação mais profunda, deveria ter sido preservada. À medida que essa categoria foi sendo relegada, o dualismo ganhou cada vez mais importância. A compreensão metafísica unificada do ser humano do cristianismo primitivo se fragmentou teoricamente na era da cristandade. Enquanto o cristianismo é uma fé e uma compreensão do ser humano, a

cristandade é uma cultura influenciada pelo cristianismo, mas não deve ser confundida com a fé original. Um exemplo paradigmático dessa transição ocorreu no importante século II d.C., quando os cristãos começaram a adotar a lógica da filosofia grega aculturando, assim, a experiência cristã primitiva. Clemente de Alexandria é um exemplo desse período.

Sobre Clemente de Alexandria, Dussel (Ibid., p.26-28) afirma que além da fé recebida como um dom divino e eclesiástico, existe um outro tipo de conhecimento chamado de gnose. A gnose é descrita como "a ciência do ser em si" e "a compreensão firme dos inteligíveis pode ser chamada propriamente de ciência". A gnose digna de fé é uma demonstração científica do que é transmitido, segundo a verdadeira filosofia. No entanto, essas expressões não devem nos levar a equívocos. Clemente distingue entre a filosofia dos sábios gregos, que ele chama de "conhecimento conjectural", a fé cristã revelada, e a gnose que anuncia a teologia cristã. O conhecimento conjectural é humano, precedido do exercício dos retóricos e do silogismo dos dialéticos. Mas a demonstração superior que chamamos de científica estabelece a fé pela apresentação e desenvolvimento das Escrituras ao espírito daqueles que desejam se instruir, ou seja, é a gnose.

Para o pensador alexandrino, a filosofia é um saber científico, uma autêntica sabedoria e, por isso, inclui uma teologia. A partir dessa visão, ele pode admitir a filosofia grega, em alguns de seus elementos constitutivos, para elaborar ecleticamente o edifício da ciência teológica cristã. Ele afirma: "Eu chamo de filosofia não o estoicismo, o platonismo, o epicurismo ou o aristotelismo, mas tudo o que cada escola tem de bom: A escolha (eklektikón) é o que eu chamo de filosofia" (Ibidem). A teologia emergente é filosofia e a filosofia dos gregos se encontra ao nível de uma Teologia retórica e dialética. A fé esclarecida pelo uso do instrumental lógico da filosofia grega se transforma em gnose ou "verdadeira filosofia". Para o platonismo médio, a filosofia era um saber de salvação. Por isso, Clemente podia explicar que "nossa filosofia se ocupa de três coisas: primeiro da contemplação, em segundo lugar do cumprimento dos mandamentos e, por último, da formação dos homens virtuosos" (Ibidem). Ou seja, para os pensadores cristãos, a filosofia se apresentava como uma metafísica de salvação.

Não posso deixar de abordar, com Dussel, sua conclusão sobre este enfrentamento entre dois mundos: Clemente acreditava que as verdades religiosas dos gregos haviam sido extraídas da tradição hebraica de Moisés. Os gregos "assim conheceram a doutrina da providência e a revelação dos astros. Quanto à profecia (que ele admitia existir entre os pagãos) transmitida por sucessão desde os poetas gregos, eles não entendem o sentido da alegoria profética, embora os filósofos tenham especulado sobre elas, chegando às vezes a verdades por conjectura e se perdendo (em erros) outras vezes". Nessas reflexões, pode-se perceber como o pensador egípcio-cristão havia descoberto claramente, nas doutrinas dos filósofos, muitos elementos míticos que o faziam confrontá-los como um "ser humano religioso" diante de outro "ser humano religioso". Clemente mostra que os filósofos gregos pegaram dos egípcios a doutrina da transmigração das almas e, dos hindus, outras teses fundamentais de seus sistemas teosóficos. Por isso, toda a filosofia dos gregos se apresentava como uma teologia incipiente, como um primeiro passo, ou seja, "essa filosofia parcial é elementar, em oposição à ciência perfeita (teleía epistéme) revelada em Cristo". (Ibidem)

“Os cristãos não pensavam que, sendo homens de fé simples e com princípios exclusivamente morais, se opunham a uma cultura orientada por filósofos, entendendo por filosofia um saber profano ou natural” (Ibid., p.28), afirma Dussel. Eles compreendiam, com clareza, que estavam diante do embate entre dois mundos, duas culturas: a dos helenistas, que contavam com seus filósofos, mestres no uso do instrumental lógico, e que, nos platônicos médios, alcançaram a construção de uma autêntica teosofia - uma sabedoria voltada às coisas divinas, enraizada na tradição grega e, em casos como o de Plotino, com influências indo-europeias; e a dos cristãos que, de maneira progressiva, passaram a estruturar uma sabedoria teológica, que começava a consolidar-se como ciência da revelação em figuras como Clemente de Alexandria ou Irineu de Lyon. A reflexão cristã nasceu como uma forma de saber teológico análoga, ainda que distinta, do pensar grego. Clemente, por exemplo, critica a ideia de que os gregos possuiriam uma "noção natural" (fysikè énnoia), ou senso comum, acerca do mundo, apontando que sua compreensão estava profundamente misturada a mitos e crenças. Para ele, o instrumental lógico da filosofia era um recurso válido, ainda que secundário, mas, ao mesmo tempo, indispensável. Na visão cristã, a fé atinge os conteúdos últimos do cristianismo, que se revelam por meio da

descoberta (eúresis) e da revelação (apekálypsis). Já a filosofia oferece os meios para a investigação (zétesis), que pode conduzir à demonstração (apódeixis). Dessa forma, a teologia cristã emerge como um contraponto à onto-teosofia helenística: uma metafísica que se coloca em diálogo, mas em oposição à ontologia.

No primeiro capítulo de seu livro (p.35ss), Dussel propõe inicialmente a criação de um quadro - que reproduzirei em seguida - para ilustrar de forma gráfica a transição lenta e progressiva de um pensamento originalmente judaico, que eventualmente se transforma no pensamento dos Padres da Igreja Cristã no final do século III. Essa transformação é caracterizada como um movimento gradual, passando de um mundo exclusivamente judaico e palestino para um mundo cristão de expressão grega que se espalha por todas as costas do Mediterrâneo. Para alcançar uma compreensão mais profunda dessa transição, é necessário adotar um método interpretativo que, segundo ele, leve em consideração vários níveis hermenêuticos e permita chegar a conclusões substanciais. Isso poderá ser importante para pensarmos as identidades:

> O primeiro nível é o do fundamento, ou seja, dos conteúdos das estruturas intencionais do pensamento, que transitarão das exercidas pelos semitas-hebreus para as estruturas cristãs, sofrendo influências secundárias do pensamento helênico neste nível, especialmente no caso de um Orígenes, até culminarem na cristandade. Um segundo nível é o da língua (do hebraico ou aramaico passar-se-á ao grego ou ao latim); uma mudança que, à primeira vista, pode parecer indiferente, mas que está repleta de profundos equívocos nas traduções. O nível dos instrumentos interpretativos na vida e na lógica é, certamente, o definidor, pois evidenciará um modo de abordar a reflexão: a expressão metafísica e pré-filosófica do cristianismo primitivo seguirá decididamente o caminho da ontologia grega. Com isso, o dualismo será fundamentado, como veremos. De uma experiência hebraica ortodoxa, passará a uma teologia e filosofia de tipo cristão-helenístico: a cristandade. (Ibid., p.35)

Vejamos o quadro[34]:

*[35]	**Datas**	**Sec. I**	**7/33 d.C.**	**55/100**	**60/110**	**Sec. II**	**Desde o sec. III**
I	Comunidades ou Movimentos	Judaísmo Palestinense	Predicação de Jesus	Novo Testamento	Cristianismo judaico	Apologistas	Padres da Igreja Grega e latina Cristandade cultural
II	Conteúdos ou Fundamentos	Estruturas semito hebreias	Estrutura Hebreia	Estrutura hebreu-cristã	Estrutura hebreu-cristã	Estrutura cristã-helênica	Estrutura da cristandade
III	Línguas	Hebreu e Aramaico	Aramaico	Grega (1)	Grega	Grega e Latina	Grega e Latina
IV	Instrumentos Lógicos	Teologia Hebreia	Teologia Hebreia	Teologia Hebreia	Teologia hebreu-apocalíptica	Filosofia helênica inicialmente	Filosofia Helênica

Esquema 2.

Dussel nos chama atenção à complexidade do problema de afirmar que o cristianismo foi uma síntese do pensamento judaico e helênico. Ele destaca que, mesmo no caso de uma síntese na cristandade, é importante indicar em que nível essa síntese ocorre. O autor afirma que houve uma síntese e até uma transposição no nível dos instrumentos interpretativos, lógicos e ontológicos. Isso significa que a reflexão teológica e filosófica do cristianismo passou a ser inspirada e guiada pelo pensamento ontológico grego. Por outro lado, no nível dos fundamentos, dos conteúdos e das estruturas antropológicas, houve continuidade, embora essa continuidade tenha sido fortemente comprometida, resultando no desenvolvimento do dualismo.

O texto de Dussel traz à tona um momento histórico decisivo: a destruição do Templo de Jerusalém. Em 12 de julho do ano 70 d.C., os rituais de sacrifício no Templo foram interrompidos e, em 28 de agosto daquele mesmo ano, o Templo foi incendiado, restando apenas fragmentos da área destinada às mulheres. Pouco tempo depois, a décima legião romana ergueu seu acampamento sobre as ruínas do antigo Templo

[34] Este quadro é uma reprodução traduzida do quadro que Dussel nos traz na página 36 de seu livro. Ele intitula como: “Progresso pasaje del pensamiento originário.”

[35] Aqui o autor faz uma nota: Compare os algarismos romanos com os da Tabela 1 do § 1, Introdução, p. 15.

de Salomão. Esse evento, longe de representar o fim do judaísmo, impulsionou sua expansão, especialmente pela intensificação da diáspora judaica, que já estava em curso há séculos. Enrique Dussel distingue o judaísmo palestino do judaísmo helenístico - como o de Alexandria e Antioquia. No entanto, o foco aqui recai sobre o judaísmo palestino, pois foi nesse cenário que o cristianismo teve suas raízes. Esse contexto histórico é indispensável para compreender as origens e os primeiros estágios do cristianismo, pois as condições políticas e religiosas daquele período moldaram profundamente a fé cristã e sua relação com o judaísmo. A destruição do Templo e a dispersão dos judeus são marcos fundamentais para entender tanto a gênese do cristianismo quanto o processo gradual de sua separação do judaísmo e, portanto, distinguir como as identidades de um e outro foram sendo constituídas. (Ibid., p.37)

Dussel afirma que essa tradição doutrinária não se limitou a estabelecer apenas uma doutrina moral; o judaísmo possuía um corpo teórico de doutrina que se desenvolveu progressivamente até se tornar uma ortodoxia bem definida. No final do primeiro século, já era possível identificar hereges e cristãos nazarenos como dois grupos de heterodoxos. Uma doutrina considerada correta havia sido estabelecida não apenas com base nos Livros Sagrados, mas também a partir de tradições orais e escolas de pensamento. Hoje, com os constantes avanços na descoberta de documentos da época, é possível reconstruir os elementos essenciais da visão do ser humano no judaísmo da Palestina no início do primeiro século. Esses documentos incluem os comentários sobre as Sagradas Escrituras, como os encontrados em Qumran, assim como os livros apócrifos do Antigo Testamento, como o Livro de Enoque etíope, os Salmos de Salomão, a Ascensão de Isaías, o chamado Testamento de Abraão, entre outros. Além disso, as obras de filósofos como Filo de Alexandria e historiadores como Flávio Josefo, bem como as doutrinas dos rabinos que, ao longo do tempo, foram reunidas na Mishná e nos Midrashim, compilados no Talmude, tanto o de Jerusalém, que surgiu por volta do século III, quanto o da Babilônia, que foi finalizado por Ben Runa em 499 d.C., são fontes fundamentais para compreender a visão de mundo e a doutrina do judaísmo naquela época.

No pensamento judaico palestino, a compreensão do ser humano pode ser estudada, por exemplo, nos diversos comentários ao relato da criação do ser humano no Gênesis. Aí podemos observar que o ser humano é considerado a obra mais bela

de Deus, sua criatura, a imagem divina por excelência, e é estabelecido como o soberano da criação. Em outras palavras, é visto como um microcosmo. À medida que o tempo passa, Adão começa a ser percebido como o Ánthropos primordial e lhe são atribuídas diversas virtudes, poderes e faculdades que vão além da natureza humana como, por exemplo, uma estatura física gigantesca. Essa influência é claramente proveniente do mito do primeiro ser humano. No entanto, o aspecto mais relevante é a influência helenística. Além das noções tradicionais de "nefesh" (alma) e "ruaj" (espírito), começa a se consolidar o termo "nashamah", que era pouco utilizado no Antigo Testamento. Nessa época, ele passa a designar a alma no sentido grego. Isso indica uma fusão de conceitos entre a visão judaica tradicional e a filosofia grega, que influenciou a compreensão do ser humano e da alma.

E como estamos pensando o conceito de identidade, compreender estas influências e como elas constituíram a cultura da cristandade, nos servirá muito para nossos objetivos nesta pesquisa. Nos permite testemunhar o momento germinal, a fissura ontológica a partir da qual se origina o problema central que a filosofia de Dussel se propõe a superar. Podemos compreender a cena filosófica em que a concepção semita de uma identidade humana unitária, corpórea e histórica é confrontada e, em certa medida, subvertida pela introdução do dualismo helenístico. A figura de Filón de Alexandria é paradigmática: em sua tentativa de síntese, ele se torna o vetor pelo qual a metafísica platônica, com sua cisão entre um "ser humano ideal", incorpóreo e intelectual, e um ser humano empírico e decaído, penetra e reconfigura a tradição judaica. Esta não é uma mera mudança na doutrina da vida após a morte, mas o início da desvalorização do corpo como lugar da identidade. Ao situar a "imagem de Deus" exclusivamente na "mente ou intelecto", inicia-se o longo percurso de abstração da subjetividade que culminará no ego cogito cartesiano, um "eu" pensado como pura consciência, apartado de sua carnalidade e de seu mundo. Para Dussel, esta é a raiz da ontologia da Totalidade e do Mesmo: uma identidade ideal e universal que subjuga e nega a alteridade concreta, corporal e sofredora do Outro. Portanto, compreender este momento de crise e hibridização não é apenas um exercício de história das ideias; é desenterrar a fundação do dualismo ocidental para, então, compreender a urgência e a profundidade do projeto dusseliano de recuperar a "unidade perdida" e refundar a identidade na exterioridade ética do encontro corpo a corpo. Dussel continua mostrando como foi este processo conceitualmente e afirma:

> Essas mudanças alteraram, em certa medida, a perspectiva sobre o destino do ser humano após a morte. Agora, acredita-se que o corpo humano possui um princípio espiritual; e após a morte, esse aspecto espiritual continua a existir de forma independente. Isso é levado ao ponto em que a morte é vista como a libertação do espírito. A alma é considerada uma parte divina compartilhada com os seres humanos, conferindo-lhes imortalidade e natureza espiritual. Há indícios de que, pelo menos em alguns grupos, acredita-se na preexistência da alma antes do nascimento. Após a morte, a pessoa entra em um estado semelhante a um descanso ou um sono, aguardando a ressurreição. Mantém-se a tradição hebraica antiga ao afirmar universalmente que, de qualquer forma, a alma não alcança a plena bem-aventurança final sem a ressurreição daqueles que faleceram. (Ibid., p. 39)

Penso ser fundamental esta questão para pensar a identidade, pois é aqui que se inicia o dualismo na antropologia da cristandade, desta forma. Dussel nos mostra que essa evolução na compreensão da vida após a morte revela um período de crise no pensamento religioso da época. No entanto, a visão antropológica hebraica, que já abordamos quando tratamos da obra "O Humanismo Semita," permanece coerente. O judaísmo palestino mantém de forma decidida a crença na ressurreição dos mortos como parte de sua doutrina escatológica. Textos como o Livro de Enoque, os Testamentos dos Patriarcas, os Salmos de Salomão, o Apocalipse de Moisés, Esdras IV, os livros de Baruque e outros são evidências dessa crença na ressurreição. A noção de ressurreição é simbolicamente expressa usando a metáfora de "levantar-se", o que implica na ideia de um renascimento após a morte, similar ao que o profeta Isaías já havia mencionado séculos antes. Sob uma perspectiva antropológica, a questão central aqui é que a plenitude da bem-aventurança escatológica não é alcançada meramente pela imortalidade da alma, mas, sim, pela existência do ser humano como um todo ressuscitado. A ressurreição completa do ser humano, segundo Dussel, desempenha um papel fundamental na realização da bem-aventurança escatológica, em vez de depender exclusivamente da imortalidade da alma.

Filón, um filósofo judeu que viveu entre 25 a.C. e 50 d.C., desempenhou um papel importante na integração do pensamento hebreu com elementos da filosofia grega. Em sua obra "De opificio mundi," ele desenvolve uma visão antropológica que é relevante para a nossa compreensão. Inicialmente, Filón propõe a existência de um

ser humano ideal. Segundo sua interpretação, Moisés, no livro do Gênesis, afirma que o ser humano foi criado à imagem e semelhança de Deus. No entanto, Filón argumenta que essa semelhança não deve ser entendida em termos físicos, uma vez que Deus não possui uma forma física e o corpo humano não se assemelha a Deus. Em vez disso, Filón sugere que a imagem de Deus reside na mente ou intelecto, que atua como guia para a alma. Cada ser humano específico é modelado a partir do intelecto universal, como se fosse um arquétipo.

A reflexão de Filón sobre a essência individual de Adão, como a espécie humana, é interessante. Ele diferencia a "especificação" da essência individual de Adão, que se opõe à "individuação" de uma espécie genérica pela matéria-prima, a identidade individual. Notemos aqui uma reflexão de um dos aspectos fundamentais de nossa pesquisa sobre a identidade. No entanto, Filón não desenvolveu uma nova metafísica da essência a partir do ato da criação. Em vez disso, sua doutrina revela a influência do mito do Anthropos e da ideologia platônica na concepção de uma ideia de ser humano como imagem do Logos eterno, bem como o primeiro ser humano ou Adão perfeito, de natureza judaica. Filón defende a ideia de um ser humano ideal que é a imagem do Logos eterno de Deus. Esse ser humano é visto como incorpóreo, intelectual e desprovido de características de gênero. Em contraste, o primeiro ser humano empírico, Adão, é atribuído ao pecado original, tornando todos os seus descendentes afetados pelo pecado e pela iniquidade. Embora Filón tenha adotado o dualismo platônico, ele também manteve as crenças fundamentais do pensamento semita, como a criação do ser humano por Deus e a origem do mal na livre responsabilidade de Adão. No entanto, sua visão acaba sendo uma mistura de influências gregas e semitas, e ele não desenvolve uma compreensão da encarnação ou de um retorno escatológico.

Autores posteriores, especialmente aqueles com influências gnósticas, rejeitam a ideia de tentação e pecado de Adão para preservar a perfeição do primeiro ser humano ideal. No entanto, essa abordagem acaba sendo insuficiente, pois não permite uma nova ação do ser humano espiritual no futuro, já que o primeiro ser humano-espiritual já é uma realização absoluta. Em resumo, Filón desempenha um papel importante na integração de ideias gregas e semitas, criando uma filosofia judaica. Ele distingue entre a compreensão existencial e a filosofia, reconhecendo que muitos conteúdos da doutrina religiosa têm implicações filosóficas, mas essa filosofia

é influenciada tanto pela visão judaica quanto pela filosofia grega. A ideia da "dupla criação", de acordo com Filón, implica que, em primeiro lugar, Deus criou um ser humano celestial e perfeito, à semelhança de Deus, que é uma ideia intelectual. Posteriormente, Deus criou o ser humano terrestre, como Adão, que é mortal, composto por corpo e alma e de natureza sensível. Filón argumenta que esse ser humano terrestre é uma degradação do ideal original e que o ser humano "verdadeiro" se assemelha à ideia divina e é intangível, não possuindo características de gênero nem sendo naturalmente mortal. Portanto, afirma Dussel que, segundo Filón, Deus inicialmente criou um ser humano ideal e perfeito, à imagem de Deus, com base na mente ou intelecto, e depois criou o ser humano terrestre e mortal, como Adão. Essa dualidade reflete a influência helenística em seu pensamento, uma vez que ele descarta o corpo, concebendo-o como algo negativo na concepção original do ser humano. O ser humano empírico, como Adão, é considerado uma degradação do ideal original. Os seres humanos posteriores não são criados diretamente por Deus, mas nascem por meio da geração.

As estruturas fundamentais, afirma Dussel, da compreensão pré-filosófica do mundo e do ser dos hebreus, eram essencialmente as mesmas que as dos cristãos. No entanto, os cristãos se destacam claramente por sua compreensão antropológica mais sólida. Isto pode ser explicado pela introdução da cristologia, que sempre servirá como base da antropologia cristã. A doutrina do Messias, sua estrutura antropológica e seu papel na história permitirão que o cristianismo desenvolva a originalidade de sua compreensão do ser humano, influenciando diversas culturas nos últimos dois milênios. A cristologia, que é uma explicação sobre a pessoa de Cristo e faz parte da ciência teológica, ilumina o surgimento e a evolução de toda a antropologia do cristianismo, incluindo seu aspecto puramente filosófico. Assim, há uma continuidade com o pensamento hebreu, mas também há um amadurecimento e uma revisão profunda desse pensamento. (Ibid., p.44)

A frase "o Verbo se fez carne" do Evangelho de João (João 1,14) é de importância crucial para a antropologia cristã. Esta afirmação simples de aparência carrega um profundo significado teológico que estabelece o fundamento e a culminação da visão cristã da humanidade e é uma das bases materiais do pensamento dusseliano, além de ser fundamental para pensar a questão da corporeidade na reflexão sobre identidade no contexto teórico que estamos. Para

compreender plenamente o que os termos "Verbo" e "carne" significam nessa passagem é necessário, segundo Dussel, compreender que ela foi proferida por João, um autor judeu familiarizado com a teologia judaica de sua época. A palavra "Verbo" é traduzida do grego como "Lógos", mas sua raiz hebraica é "Dabar", que pode ser traduzida como "palavra" e carrega uma conotação de "exterioridade". A princípio, acredita-se que "Lógos" fosse associado à ideia estoica da razão cósmica ou à noção platônica da forma ideal. No entanto, a interpretação moderna rejeitou essa visão e sugere que se relaciona mais diretamente com a "Palavra de Deus" no hebraico, um conceito recorrente na Bíblia com um significado semelhante ao que João expressa em seu Evangelho. Isso implica que o "Verbo" representa a expressão criativa de Deus. Em relação à "carne" mencionada na passagem, ela não se refere simplesmente ao corpo físico, como na tradição grega, nem se opõe à "alma" no sentido grego, onde "alma" frequentemente se relaciona com a "vida". Em vez disso, o filósofo da libertação explica que nesta frase de João, a "carne" (sárx) tem suas raízes no hebraico "basar" e abrange a totalidade do ser humano. Em certos contextos, "carne" é usada para representar a humanidade em sua totalidade. A distinção que João apresenta é entre o domínio divino, representado pela "Palavra", e o domínio humano, simbolizado pela "carne". Para ilustrar ainda mais esse conceito, podemos observar, com Dussel, um trecho das cartas de Paulo. Quando Paulo fala sobre a ressurreição e menciona "corpo psíquico" e "corpo espiritual", ele está se referindo à mesma distinção entre a humanidade na esfera da "carne" e na esfera do "Espírito" que João introduziu. A compreensão de que a humanidade pode ser revestida da "imagem do celeste" implica que a relação entre Deus (representado pelo "Verbo") e a humanidade (representada pela "carne") é fundamental para a teologia cristã. O uso desses termos por João não é meramente uma questão de linguagem, mas uma forma simbólica e profunda de expressar a encarnação de Deus na humanidade e a relação especial entre o divino e o humano na tradição cristã.

Dussel (Ibid., p. 45-46) nos explica detalhadamente o significado desta teologia da encarnação:

> ... representa, para os gregos, algo profundamente perturbador, uma vez que não é considerado apropriado para os deuses assumirem um corpo mortal. No entanto, ao mesmo tempo, essa visão não se encaixa

> na ideia de alienação hegeliana, na qual o divino se separa e, ao longo da história humana, busca uma reconciliação final, como se fosse uma teodiceia, culminando no Conhecimento Absoluto. Em vez disso, trata-se de algo completamente diferente. O Deus vivo, que não é absolutamente transcendente, mas que está profundamente envolvido na existência humana, assume a condição humana de forma radical e estabelece uma nova ordem. Essa nova ordem não divide o ser humano em duas partes distintas, como o corpo e a alma, como na visão dos gregos. Em vez disso, irrompe na história, permitindo que ela tenha um duplo destino. O ser humano é uno, mas sua situação é dual: ou faz parte da Nova Aliança com Deus ou está fora dela. Não se trata de dois elementos dentro da individualidade antropológica, mas sim de duas categorias: a totalidade (representada pela "carne") e a alteridade (representada pela "Palavra" e pelo "Espírito").

Esta questão é fundamental para distinguir o cristianismo da cristandade e que se hoje for parâmetro para avaliar os cristianismos existentes, uma minoria seria fiel a esta tradição teológica semita, original. Dussel nos mostra como Paulo está comparando duas fases da humanidade. A primeira fase é representada por Adão, o primeiro ser humano, que é terreno e associado à alma e ao corpo. Essa fase é chamada de "psíquica", porque está ligada à experiência comum da humanidade na terra. A segunda fase é representada por Jesus Cristo, chamado de "o último Adão". Nessa fase, a humanidade transcende as limitações terrenas e se torna espiritual e celestial, pneumática. Isso significa que a humanidade pode experimentar uma transformação espiritual e uma nova realidade por meio de Cristo.

Paulo nos apresenta duas esferas distintas da humanidade: a "carnal" e a "espiritual". No contexto filosófico, "carnal" não se refere apenas ao corpo, mas, sim, à totalidade da existência humana, à nossa natureza terrena e mortal. Por outro lado, "espiritual" não se opõe ao corpo, mas transcende a existência terrena, conectando-se a uma esfera divina e eterna. Aqui, Paulo se distancia das tradições rabínicas e filosóficas, como a de Filón, que poderiam interpretar a existência de um "primeiro ser humano" como uma ideia arquetípica ou um ser mítico. Para Paulo, esse "primeiro ser humano" é Adão, uma figura real criada por Deus, uma totalidade vivente e não um conceito abstrato. Essa perspectiva se estende ao "último ser humano" que é Jesus Cristo, o Messias. Ele não precede Adão, mas segue-o, restaurando a história humana que foi afetada pelo pecado de Adão. Não há dualismo corpo-alma nessa interpretação. Em vez disso, Paulo destaca dois domínios ou categorias: o reino do ser humano terreno, que é carnal e mortal, e o reino de Deus, que é espiritual e eterno.

O primeiro é caracterizado pela mortalidade, enquanto o segundo é marcado pela ressurreição e pela vida eterna. A frase "O Verbo se fez carne" significa que Deus se revelou na totalidade da experiência humana, na esfera terrena e carnal, transformando-a em uma realidade espiritual e divina, o Reino de Deus. Esse conceito reflete a união da divindade com a humanidade, o transcendente com o finito, e tem implicações profundas na compreensão da natureza humana e da história.

Dussel continua aprofundando em mais de um nível esta teologia, mostrando como o ser humano é concebido como imagem e filho de Deus, depois mostra as estruturas antropológicas do Novo Testamento, como as primeiras comunidades cristãs conseguiram manter esta raiz antropológica, mesmo com toda dificuldade das perseguições. Para nós, que estamos focando na reflexão sobre a identidade, basta conhecermos em geral a teologia da encarnação e compreendermos a diferença radical que esta traz para a história do pensamento universal, pois ela é fundamental para uma análise da identidade hoje, a partir da perspectiva do dualismo antropológico.

Uma reflexão marcante de Dussel é sobre o "movimento chamado judeu-cristão", algo que, apesar de quase apagado pela história, merece ser retomado por sua relevância para pensarmos a identidade, tanto em forma quanto em conteúdo.

Esse movimento envolve autores que escreveram entre 70 d.C. e o início do século II, quando o cristianismo ainda se consolidava. Escrevendo em grego, esses pensadores combinaram elementos da teologia judaica tardia com influências helenísticas e gnósticas, mas sempre mantendo o Novo Testamento como base estrutural. Não se trata aqui de grupos como os ebionitas, que reconheceram Jesus como Messias, mas negaram sua divindade, nem da comunidade de Jerusalém liderada por Tiago, mais inclinada às tradições judaicas. O "judeu-cristianismo" se refere a uma terceira vertente: cristãos ortodoxos que utilizavam categorias do judaísmo tardio para interpretar e viver a fé. Esses textos funcionavam como comentários e exortações, profundamente influenciados pela teologia judaica viva do século I, com sua perspectiva apocalíptica. Ao mesmo tempo, foram impactados por grupos, como os elcasaítas e cristãos gnósticos, que trouxeram visões diferentes sobre a natureza humana, desafiando a ortodoxia da Grande Igreja. Dussel destaca que essa tradição era especialmente acolhida entre judeus e pessoas simples, que

abraçavam a fé de forma direta, sem recorrer às análises filosóficas gregas. Mas ele faz uma ressalva importante: racionalidade não é sinônimo de filosofia grega. O judeu-cristianismo possuía sua própria racionalidade, mesmo sem dialogar com Platão ou Aristóteles. Isso nos lembra que a filosofia não é monopólio da tradição greco-europeia. Assim como o judeu-cristianismo construiu uma racionalidade própria, Dussel insiste que a filosofia latino-americana também precisa afirmar sua singularidade, nascendo da destruição de paradigmas coloniais.

Em suas palavras, “a filosofia latino-americana deve destruir uma larga história para nascer”. Esse é um convite à reconstrução de um pensamento enraizado em nossas experiências e identidades, exatamente como o judeu-cristianismo fez em seu tempo. É dessa profundidade que brota uma filosofia que não apenas interpreta o mundo, mas o transforma. (Ibid., p.55).

Dussel nos mostra detalhadamente o que estamos aqui trazendo em linhas gerais, sob a perspectiva da identidade, as doutrinas cosmológicas de uma tradição que colocava o ser humano em um lugar específico no cosmos. De acordo com essa visão, a Terra era o centro, com vários céus acima dela, movidos por anjos. O ser humano, nesse contexto, ocupava um lugar definido, abaixo dos anjos e do Verbo. Essa tradição é uma combinação de teologia judaica com influências helenísticas. Essa cosmologia é importante para se entender a visão da encarnação. O Verbo, que representa Deus, desce para assumir a condição humana, "descendo" até o seio de Maria para salvar as almas humanas. Essa ideia reflete uma crescente ênfase na angelologia, enfraquecendo a importância da carnalidade e considerando o ser humano, principalmente, como alma. Há menção de uma vida após a morte, onde os mortos têm alguma consistência e podem receber o Verbo e ouvir sua pregação. No entanto, essa visão difere da doutrina da imortalidade, com foco na ressurreição como uma doutrina escatológica. A noção de carne e espírito mantém significados tradicionais do Novo Testamento. A influência helenística começa a se refletir na compreensão de alma e corpo, e influências que retiram um pouco da espontaneidade da consciência da temporalidade histórica dos cristãos. A ideia de que o destino humano já está escrito no céu, reduz a dimensão de liberdade da história e torna o futuro mais previsível. A moral começa a adotar um certo dualismo, onde as pessoas são instadas a seguir o caminho do bem em oposição ao mal. Isso é acompanhado por uma tendência ascética que inclina essa tradição entre a Grande Igreja e os

gnósticos. No geral, essa tradição apresenta uma antropologia indecisa, assimilando várias tradições apocalípticas e de revelações judaicas que, mais tarde, serão abandonadas por outros movimentos no início do século II.

Em síntese deste primeiro capítulo do Dualismo na Antropologia da Cristandade até aqui, vimos que a antropologia cristã tem sua origem na Palestina judaica e sua posterior expansão em locais como Antioquia e Alexandria. Esse movimento tem suas raízes na pregação de Jesus Cristo e é evidenciada nos textos do Novo Testamento. Embora tenha ocorrido a transição para o uso da língua grega, a influência helenística é mais aparente em textos como o Livro da Sabedoria, que faz parte dos livros deuterocanônicos da Bíblia ou nas obras de Filón de Alexandria, do que no próprio Novo Testamento, embora tenham sido estudadas influências estoicas em São Paulo. Portanto, o pensamento grego está mais presente no judeu-cristianismo do que no Novo Testamento. Nessa tradição, o ser humano é considerado uma criação divina, intrinsecamente constituído desde o início de sua existência individual. O ser humano é inicialmente visto como carne, uma totalidade que em alguns casos inclui explicitamente o corpo e a alma (segundo as concepções gregas), além da vida (expressa frequentemente pela palavra "psyjés" para representar essa noção). O espírito, por outro lado, representa uma outra ordem, a da Nova Aliança, a alteridade. A ordem da carne, indivisível, tem suas origens no "primeiro Adão", o progenitor da humanidade, que é sujeito à corrupção. A ordem do espírito é constituída pelo "segundo Adão", Jesus Cristo, que, através de sua ressurreição, inaugura o estado definitivo do ser humano. A doutrina enfatiza não a imortalidade da alma que tende a refletir um certo dualismo e é, por isso, deixada em segundo plano, mas, sim, a ressurreição dos mortos, que reforça a unidade do ser humano.

Essa antropologia se desenvolve com base na história. Há um "primeiro Adão", a pessoa que representa a origem da espécie humana (não se trata da individuação da espécie, mas da especificação de uma individualidade). Depois, ocorre a "plenitude dos tempos", marcada pela entrada na história do "segundo Adão", que estabelece a ordem do espírito e, com isso, a possibilidade da ressurreição futura ou escatológica. A compreensão do ser humano é moldada pelo tempo, que envolve passado, presente e futuro. Esses conceitos foram originalmente expressos em aramaico, hebraico ou grego, mas sempre dentro do contexto lógico da teologia judaica. Posteriormente,

houve uma mudança de atitude à medida que não apenas a língua, mas também a lógica da ontologia helênica, passa a ser incorporada.

No segundo capítulo (Ibid., p. 61-104), Dussel aprofunda ainda mais esta questão fazendo a comparação, agora detalhada e conceitual, da Antropologia cristã com o humanismo helênico. Apesar de trazer uma série de novas escolas filosóficas, novos conceitos, Dussel mostra como que a ressurreição da carne é o elemento distintivo do cristianismo frente a todas as outras tradições, principalmente as gregas. Como não haverá novidade conceitual para nossa reflexão sobre identidade, não abordarei este capítulo aqui. O mesmo ocorre com o capítulo terceiro (Ibid., p.105-136), já que Dussel faz uma reflexão sobre a antropologia cristã, a gnose e o maniqueísmo e, nesta, começa com uma espécie de síntese de tudo visto até aqui no livro, trazendo uma discussão sobre as diferenças culturais entre os povos indo-europeus e povos semitas. Depois abordará com profundidade, em referências e citações, as tradições ario-hindus, onde Dussel mostra detalhadamente como que coincidem as tradições do hinduísmo, dualismo helênico e neoplatonismo, para formarem a noção antropológica indo-europeia que influenciaram, definitivamente, o cristianismo e o helenizaram. Depois aborda a tradição gnóstica, o pensamento de Irineu de Lyon, qual nos leva a uma ideia de educação progressiva da humanidade e a liberdade está justamente em podermos fazer o bem ou mal (Ibid., p.119). Trata do maniqueísmo e a resposta cristã ao maniqueísmo. Não que estas questões não sejam importantes para nossa reflexão sobre a identidade, mas elas vão a um nível de profundidade conceitual e especificidades que não desejo neste capítulo, já que nosso objetivo aqui é o conceito de identidade na filosofia dusseliana. No capítulo quarto (Ibid., p.137-160), intitulado “Estructura del humanismo de la cristiandad: A fines del siglo III”, o autor também realizará uma longa reflexão sobre o tema, mas focando na estrutura do humanismo cristão no final do séc. III, com o advento da cristandade - heleno-romanização do cristianismo - mostrando as principais influências, mas como conseguiu o cristianismo manter sua raiz antropológica. Sem dúvidas, o embate entre a filosofia e a teologia gregas e as cristãs - do cristianismo semita - será determinante para esta tradição, de forma que o resultado deste não foi uma simples síntese, mas marcou continuidades e rupturas em ambos, foi um confronto entre a metafísica cristã da carne (exterioridade) e a ontologia grega dualista. Dussel compara as concepções gregas da alma, como as de Platão, Aristóteles, Plotino e Porfírio, com as concepções

cristãs de Justino, Clemente, Orígenes e Agostinho. Mostra como os cristãos adotaram, modificaram ou rejeitaram as ideias gregas sobre a origem, a natureza, a imortalidade e o destino da alma humana. O filósofo da libertação também ressalta as contribuições originais dos cristãos à antropologia, como a doutrina do pecado original, da graça divina, da liberdade humana e da ressurreição dos mortos. Como já vimos todos estes conceitos, ainda que numa profundidade menor, vamos avançar para a segunda parte da obra.

1.3.2 Abordagens Dualistas de IV d.C. ao XIV d.C.

Dussel intitula a segunda parte (Ibid., p. 161-283) como: Evolução do humanismo da cristandade. Em linhas gerais, ele trata da evolução da concepção do ser humano ao longo da história do sec. IV ao sec. XIV até antes da invasão europeia à América. Alerta que é tarefa desafiadora e repleta de complexidades filosóficas e teológicas. A começar pela relação entre a alma e o corpo, especialmente durante a Idade Média. O debate sobre o dualismo, a influência de diversas correntes de pensamento e a busca por uma compreensão unitária, são apontados como temas centrais. O dualismo, que se refere à ideia de que o ser humano é composto por duas substâncias fundamentais, geralmente a alma e o corpo, foi uma questão recorrente na filosofia e teologia cristãs medievais, como aponta o autor:

> Vamos abordar as questões considerando dois momentos principais: o primeiro começa no início do século IV (um período importante, tanto devido à convocação do Concílio de Niceia em 325 d.C., quanto ao reinado de Constantino como imperador desde 324) e se estende até Pedro Lombardo, no auge do século XII. Esse movimento representa uma tradição dualista atenuada, sem grandes novidades. O segundo momento começa com a tradução das obras aristotélicas na Espanha e culmina, por um lado, em figuras como Boaventura, Ockham ou Descartes, já no século XV, e, por outro, em Tomás de Aquino. (Ibid., p. 161)

O mencionado Concílio trata de questões teológicas cruciais para a cristandade, incluindo a natureza de Cristo. Mas não só isso, a própria natureza

humana também foi delineada ali, o que ficou por séculos em vigência na Igreja. Uma questão muito relevante mencionada por Dussel é a influência de cosmovisões externas que afetaram o pensamento da cristandade. Essas influências geraram debates e controvérsias, à medida que os pensadores cristãos buscavam integrar ou confrontar ideias vindas de outras tradições filosóficas e religiosas. Como vimos, a compreensão unitária do ser humano, defendida pelo cristianismo, foi comprometida em certa medida pela influência do pensamento dualista. Isso ocorreu especialmente durante este período da Idade Média, quando a dualidade entre corpo e alma estava em foco. No entanto, Tomás de Aquino é destacado como uma exceção parcial a essa tendência, pois ele tentou reconciliar o dualismo com a visão cristã tradicional. (Ibid., 161-162)

O capítulo V leva o sugestivo título de “Na armadilha do Dualismo” (Ibid., p.163-196). Recordemo-nos de que Dussel afirma a complexidade do início da cristandade ou da transformação do cristianismo a partir da influência greco-helenística. É neste momento do livro que é possível termos a conclusão de, como Dussel diz: “...uma faca de dois gumes” (Ibid., p. 163). Por um lado, a evolução científica acerca do ser humano, a partir do instrumental da filosofia grega, por outro lado, não conseguiu recuperar a compreensão unitária de ser humano da origem do cristianismo. Na evolução da relação entre o "corpo e a alma", ao longo dos séculos VI a XII na cristandade, observamos uma certa continuidade e uma falta de inovações significativas. O pensamento nesse período é dualista, o que significa que considera o ser humano composto por duas partes, mas esse dualismo, segundo Dussel, é "mitigado", pois sempre se mantém a visão de que o ser humano é uma unidade fundamental. A questão da imortalidade, comum em uma perspectiva dualista, ganha destaque, especialmente em relação à doutrina da ressurreição. A doutrina cristã insiste na independência, autonomia e substancialidade da alma em relação ao corpo material. No entanto, ao contrário do dualismo platônico, gradualmente se aceita a ideia de que Deus cria a alma a partir do nada (ex nihilo). Isso leva à consideração da alma como uma "ousia" no pensamento grego ou "substantia" no pensamento latino. No entanto, a questão da unidade do ser humano, expressa em termos substanciais para a alma e o corpo, permanece sem uma solução clara. Na visão de Dussel, os autores que adotaram a perspectiva da substancialidade da alma não conseguiram resolver adequadamente a questão da unidade do ser humano, que é um requisito da

visão cristã. No entanto, é importante notar que esses autores reconheciam a insuficiência de sua abordagem dualista. Isso indica que as ferramentas conceituais disponíveis na época não eram adequadas para expressar plenamente esta compreensão, segundo Dussel.

Dussel nos mostrará como se deu esta evolução. Aqui não trarei todo este caminhar porque não é nosso foco, apesar de interessante para pensar identidade, perceber os recursos metodológicos e retóricos utilizados por alguns para justificar a noção antropológica dualista greco-latina e, por outros, a tentativa de retornar à concepção unitária original. Então, aqui farei uma síntese: Há o enfoque na evolução da questão "corpo-alma", primeiro focando no bispo de Laodiceia, Apolinário. A antropologia cristã, como sempre, estava profundamente enraizada na cristologia, segundo Dussel, permitindo uma compreensão mais profunda do ser humano. Apolinário argumentou que Jesus Cristo havia assumido um corpo sem espírito ou alma racional, seguindo uma linha de pensamento que negava qualquer princípio espiritual distinto do Verbo eterno de Deus na pessoa de Jesus. Essa visão era semelhante ao monofisismo, negando a dualidade de naturezas em Cristo. Apolinário confundiu a "carne" com o "corpo", levando a uma das primeiras grandes heresias cristológicas do século VI. Esta confusão levou a consequências significativas, como a negação da humanidade de Cristo, em termos de ser da mesma natureza que a nossa, e o estabelecimento de um dualismo mitigado na compreensão cristã do ser humano. Os Padres gregos, influenciados pelo pensamento neoplatônico, também adotaram uma forma de dualismo mitigado, introduzindo uma tríade (corpo, alma, espírito) e questionando a unidade do ser humano. No entanto, a precisão filosófica alcançada pela filosofia cristã no século X latino ainda estava ausente.

Depois, o filósofo argentino faz uma viagem histórica cronológica, passando por Gregório de Nisa, pelos padres sírios, abordando a tradição bizantina do sec. V e passando pelos padres latinos - o africano Tertuliano (160-240 d.C.) e Jerônimo, o estridente (347 a 420 d.C.) - até o primeiro, diversas concepções dualistas e unitárias, mas Dussel mostra como que Tertuliano já não recebe mais nada da tradição antropológica cristã. Para este, existia apenas um corpo e uma alma. Nada de basar, ou ruaj. Já vigora a tradição, que será a mesma para Agostinho de Hipona e para o moderno e alemão Immanuel Kant, para os quais o conhecimento sensível parte da

alma. (Ibid., p.175) Jerônimo é quem vai retornar à tradição criacionista, mas ainda não rompe com o dualismo.

Agostinho de Hipona (354 a 430 d.C.) consegue ir adiante, segundo Dussel, o mais proeminente dos padres Latinos, embora tenha se concentrado principalmente em questões morais e enfrentado os maniqueus, e apresentou uma compreensão do ser humano com traços de dualismo, influenciado pelo pensamento neoplatônico. Agostinho definiu a alma como substância, comparável à ousía grega, identificando, assim, o ser humano com a alma. Nessa perspectiva, o corpo é visto como um instrumento passivo regido pela alma, que é espiritual, sujeito do conhecimento intelectual, simples e imortal. Agostinho estabeleceu as bases do dualismo ocidental posterior, mesmo que essa visão dualista já existisse no pensamento cristão latino anterior a ele. A origem da alma representou um desafio insolúvel para Agostinho, que não conseguiu conciliar adequadamente seu dualismo com a doutrina hebreu-cristã da unidade. Sobre a relação entre a substância da alma e a substância do corpo, Agostinho não conseguiu articular uma explicação satisfatória, alternando entre fórmulas que afirmavam a unidade do ser humano e a ênfase na dualidade radical. Suas reflexões se basearam na espiritualidade e na autonomia da alma para justificar sua imortalidade, embora, em alguns momentos, recorresse a passagens bíblicas para criticar o neoplatonismo. Agostinho não conseguiu demonstrar filosoficamente o modo dessa união ou comunicação de substâncias.

Segundo Dussel, até Agostinho, três tipos de dualismos prevaleceram na História da Cristandade e ele assim expressa:[36]

[36] A seguir traduzi o quadro de Enrique Dussel da página 183 de seu livro El dualismo en la antropologia de la cristiandad.

Dualismo Neoplatônico	Dualismo alexandrino de Orígenes	Dualismo latino de Agostinho de Hipona
A alma é uma substância pré-existente, divina, imortal, eterna, que se une acidentalmente ao corpo devido a uma queda, punição ou pecado anterior.	A alma é uma substância preexistente, não divina, criada, imortal, unida acidentalmente a um corpo devido a um pecado anterior, sendo o estado de ressurreição um momento de vida bem-aventurada, mas não o último.	A alma é uma substância de origem incerta, não divina, imortal, unida radicalmente ao corpo sem pecado anterior, sendo a ressurreição o estado definitivo de bem-aventurança.
O corpo é uma "ousia" ou não-ser, uma prisão ou cárcere da alma, a causa dos males terrenos, que desaparece com a morte.	O corpo é uma substância, um vestido ou habitação da alma, material, uma punição por um mal anterior, que ressuscita apenas temporariamente.	O corpo é uma substância material que está ferida por um pecado original e ressuscita para permanecer eternamente.

Esquema 3.

O conceito de substância ou "ousia" foi fundamental para estas tradições. A perspectiva de Agostinho permite que tanto o humano quanto a alma sejam considerados substâncias. A filosofia escolástica posterior introduziu o conceito de "substância incompleta" (que Tomás de Aquino expressou como uma "forma subsistente", nos afirma Dussel). Essa aparente contradição pode ser resultado do dualismo helenístico que se sobrepõe à intenção mais profunda da unidade radical presente na compreensão cristã do ser humano. O cristianismo, por meio da doutrina da ressurreição, busca a salvação da pessoa como um todo. Não tenta salvar a alma sem o corpo, mas visa salvar o corpo por meio da alma. Essa necessidade leva à noção de que os seres humanos são um composto substancial, distinto da justaposição acidental imaginada por Platão. Agostinho, embora claro ao afirmar a unidade do ser humano, reconhece sua incapacidade de justificá-la plenamente (Ibid., p. 183).

Segue-se, no livro, a abordagem que Dussel faz sobre os pensadores dos séculos V a VII. Autores como Claudiano Mamerto e Aurelio Casiodoro, apresentam visões dualistas em suas obras. Por exemplo, Claudiano Mamerto afirma que o ser humano é imagem de Deus devido à sua alma e não ao seu corpo, e que a alma se transforma em espírito na ressurreição, enquanto o corpo animal se transforma em corpo espiritual. Isso representa uma interpretação dualista da filosofia cristã, mesmo

que São Paulo, em sua origem, não fosse dualista. O dualismo se torna evidente quando se discute a morte, afirmando que o ser humano é a composição de duas substâncias e a vida é fruto da alma. O autor sugere que o dualismo era uma visão predominante na época após a morte de Agostinho, quando o Império Romano estava se desmembrando e o contexto não era favorável para reflexões filosóficas mais profundas. Casiodoro, por sua vez, expressa um dualismo mitigado de tipo agostiniano, afirmando que tanto a alma quanto o corpo são substâncias (Ibid., p. 184). Ele defende a visão criacionista, em contraste com as dúvidas de Agostinho sobre a origem da alma. A visão de Isidoro de Sevilla sintetiza essa filosofia decadente latina do século VII, destacando que o ser humano é um microcosmo composto por duas substâncias: o corpo (material e mortal) e a alma (espiritual e imortal). Esse dualismo influenciou pensadores posteriores, como Descartes[37], com sua divisão entre "res cogitans" e "res extensa".

Em seguida, virá a tradição agostiniana que Dussel também chama de um dualismo mitigado. Aqui, enquadram-se o renascimento carolíngio, a renovação neoplatônica, um período de dois séculos (X e XII) de escassez filosófica nesta temática.

Na tradição dualista latina desde o século XIII, a cristandade enfrentou mudanças significativas na compreensão da natureza do ser humano. A introdução da doutrina hilemórfica aristotélica levou à esperança de uma visão unitária do ser humano, mas resultou em um dualismo mais sofisticado, especialmente na tradição franciscana que culminaria em Descartes (Ibid., p.197). Essa abordagem concebia a alma como uma substância material separada da substância do corpo. Também surgiram desafios relacionados à origem da alma, com influências de doutrinas neoplatônicas de Aristóteles. Tomás de Aquino propôs uma nova doutrina, uma visão unitária do ser humano que buscava salvar a unidade substancial do ser humano de forma diferente. No entanto, essa tradição se perdeu ao longo do tempo, e o dualismo

[37] Anteriormente conhecemos a tradição na qual se inscrevem Kant e agora Descartes. Perceba a importância de fazermos esta viagem histórico-conceitual com Dussel, a fim de formarmos uma base teórica que nos permita material suficiente para pensar a identidade no contemporâneo. Além disso, esta preciosa base de uma história da antropologia filosófica, que ainda não têm em língua portuguesa, está sendo disponibilizada em síntese, para chamar a atenção para as obras de Dussel, que julgo estarem ainda por descobrir pela comunidade filosófica brasileira.

ressurgiu na Europa e continuou até o século XX. Houve intervenções significativas do magistério da Igreja em questões antropológicas com o bispo de Paris, Etienne Tempier, condenando o dualismo tradicional, e uma condenação em 1277, praticamente anulando os esforços de Tomás de Aquino.

A definição da imortalidade da alma e de sua natureza sem o corpo permaneceu uma questão não resolvida. Dussel fará uma abordagem mostrando a influência de Alfarabi, Al-Kindi, Avicena, Ibn Roschd, Averroes, Ibn Massarra, Ibn Tufayl. Desta tradição árabe (Ibid., p.204ss), destaca-se o filósofo Averroes, pois seus comentários sobre as obras de Aristóteles contribuíram para a assimilação do pensamento árabe em relação à antropologia. Sua visão dualista se baseava mais na distinção entre a humanidade como um todo e o indivíduo, enfatizando a eternidade do que ele chamou de "Intelecto lunar", em contraste com a mortalidade do ser humano individual. Isso foi incorporado e adaptado pela filosofia latina através das traduções da Escola de Tradutores de Toledo. Posteriormente, Tomás de Aquino reformulou a antropologia cristã, reinterpretando as ideias aristotélicas para se alinhar com a teologia cristã e redefinindo a relação entre corpo e alma.

Uma transição importante ocorreu na tradição filosófica cristã, marcada pelo surgimento do dualismo hilemorfista, uma abordagem filosófica que combina elementos do platonismo e do aristotelismo. Inicialmente, o pensamento dualista estava enraizado no platonismo, mas começou a dar lugar a uma perspectiva mais centrada na filosofia aristotélica que aborda a relação entre corpo e alma de uma maneira diferente. Autores como Domingo Gundisalvo (1095 e 1150), introduziram ideias influenciadas por Avicena, redefinindo o dualismo. Guillermo de Alvernia (1080-1142) e outros filósofos continuaram a explorar a relação entre corpo e alma, sugerindo uma pluralidade de formas e substâncias dentro do indivíduo humano. Essa transição preparou o terreno para as futuras discussões sobre a relação entre o corpo e a alma na filosofia cristã medieval. O dualismo hilemorfista se manifestou ainda mais na tradição franciscana que, com o tempo, apoiou principalmente a perspectiva dualista e pluralista.

No século XIII, os seguidores de Francisco de Assis adotaram uma posição solidária em relação à questão da alma. Quando os estudos franciscanos foram incorporados à Universidade de Paris em 1231, o dualismo foi aceito de fato como a

doutrina antropológica da Ordem, uma tese que seus mestres ensinaram por muitas décadas. Alejandro de Hales introduziu um certo pluralismo de formas, admitindo inicialmente uma forma do corpo como substância material, sobreposta à alma humana, que era considerada uma substância em si. Ele defendeu o hilemorfismo universal, inspirado em Avicebron, uma doutrina adotada pela escola franciscana. Juan de la Rochelle também apresentou uma doutrina pluralista nas formas e dualista na relação corpo-alma. Ele considerava a alma não como parte da substância, mas como uma substância em sentido estrito. Odon Rigaud, sucessor de Juan de la Rochelle, também defendeu o dualismo e propôs um pluralismo de formas. Essa visão pluralista permitia a subsistência de cada forma, considerando as almas como substâncias autônomas. (Ibid., p. 210-212)

No século XIII, Juan Duns Escoto, um filósofo de Oxford, apresentou ideias inovadoras que desafiaram o dualismo na antropologia, embora não tenha conseguido explicar plenamente a unidade do ser humano. Sua visão antropológica se baseou em seu conceito de "esse" (ser), influenciado por Avicena. Duns Escoto defendeu a ideia de que um ser humano é composto por múltiplas formas, cada uma com seu próprio "ser", enquanto mantinha a unidade do ser humano como um todo. Ele rejeitou o conceito de hilemorfismo universal e abordou a questão da individualidade por meio de sua doutrina de "haecceitas" (isto-que-é). Ele argumentou que as almas humanas não são substâncias como os anjos, nem uma espécie completa, mas partes individualizadas da espécie humana. Essas almas não possuem uma matéria espiritual e sua sobrevivência após a morte não pode ser demonstrada pela filosofia. A abordagem de Duns Escoto, influenciada por seu conceito de "esse", interpretou a pluralidade de formas de uma maneira metafísica, o que o diferenciou da tradição dualista predominante na época. Dussel o sintetiza assim:

> Duns Escoto não rejeita a pluralidade de formas, mas a interpreta de uma perspectiva metafísica diferente. Isso se deve à sua compreensão aviceniana do ser. Podemos refletir sobre o seguinte texto-chave: "O ser da matéria em relação ao ser do composto é apenas parcial, assim como o ser da forma é um ser parcial em relação ao ser do composto. Portanto, o composto não é totalmente uno (simpliciter unum), mas apenas por composição."

> Para Escoto, cada forma e cada elemento têm seu próprio ser (esse), o ente em sua totalidade possui um ser composto. Assim, “o ser de todo o composto inclui o ser de todas suas partes; inclui os numerosos seres (esse) parciais de suas partes, ou suas numerosas formas, como um ser total composto de numerosas formas contidas nas atualidades parciais. Para Juan, o ser é ser substancial ou acidental. Portanto, o ser humano é uma unidade composta. Ele reconhece a existência de uma forma corpórea (corporeitatis) que é evidente no cadáver. Mas, diferente dos dualistas anteriores, ele não aceita que essa forma de corporeidade constitua o corpo como uma substância autônoma da alma, que seria outra substância. Em vez disso, Duns Escoto defende que, embora as formas sejam realmente distintas, é a forma final (haecceitas) que garante a unidade formal do todo. (Ibid., p.220-221)

Temos aqui uma mudança significativa no dualismo. Duns Escoto não rejeita a pluralidade de formas, mas vê o ser como uma unidade composta, influenciado por sua compreensão aviceniana do ser. Ele argumenta que o ser da matéria em relação ao ser do composto e o ser da forma em relação ao ser do composto são parciais, e a unidade surge da composição. Cada forma e elemento têm seu próprio ser e o ser humano é uma unidade composta, com uma forma corpórea evidente no cadáver. No entanto, ele não considera essa forma corpórea como uma substância separada da alma. A unidade formal é garantida pela forma final, chamada haecceitas. Há a busca de conciliar a pluralidade de formas com a unidade do ser composto. Embora o ser total tenha seu ser completo de uma única forma, isto não implica que o todo contenha apenas uma forma, pois outras formas estão incluídas potencialmente no composto. Mas suas conclusões não conseguem explicar plenamente a unidade real do ser humano, abrindo caminho para desenvolvimentos filosóficos posteriores.

Por fim, Dussel chega ao “começo do dualismo moderno” e inicia com Guilherme de Ockham, que foi influenciado pelo nominalismo e mantém o dualismo agostiniano e aviceniano em termos de fé, não como conceitos filosóficos. Ele não tenta provar filosoficamente a imortalidade, a incorruptibilidade e a imaterialidade da alma, considerando-as indemonstráveis. Ele aceita a alma como a forma do composto humano, mas apenas como um princípio de fé, em conformidade com a doutrina da Igreja. Ockham argumenta que não é possível demonstrar filosoficamente que a alma é a forma do corpo, mas que esse entendimento é aceito como um princípio de fé. Ele define a alma intelectiva como uma forma imaterial e incorruptível presente em todo o corpo e suas partes, embora reconheça que essa ideia não pode ser provada pela

razão ou pela experiência. Com a morte, a forma sensível se corrompe, mas a alma intelectiva persiste, assim como a forma do corpo durante algum tempo. Em sua abordagem, o dualismo é baseado na fé e carece de vigor filosófico significativo, marcando uma decadência na tradição filosófica.

Na filosofia de Descartes, a questão antropológica é mais central do que geralmente se acredita, especialmente no que se refere à distinção entre corpo e alma, que ele estabelece de forma radical. Essa distinção dualista serve como base para a fundação da física e da matemática moderna.

Descartes cria essa separação entre corpo e alma para definir, de maneira essencial, um mundo de pura extensão e movimento, onde o corpo é visto como uma máquina sem forma vital ou alma. “A recuperação do conceito de forma e estrutura corporal desempenha um papel importante na biologia contemporânea e na biologia físico-matemática” (Ibid., p. 224-225). Seguindo a tradição dualista, o filósofo francês elimina as formas substanciais do corpo, considerando-as desnecessárias. Nesse sentido, sua filosofia depende da exigência da física a que ele dedica seus esforços para desenvolver. Seu dualismo, baseado na separação radical entre corpo e alma, é uma mudança mais radical do que a tradição dualista anterior, que aceitava as formas como parte da composição do ser. Para Descartes, as formas não existem de forma alguma, nem a forma do corpo nem a forma da alma. (Ibidem)

Dussel mostra como Descartes estava interessado em fundamentar a física de acordo com seus princípios de extensão e movimento e, portanto, não via a necessidade de formas substanciais. Tudo o que ele estava interessado em reconhecer na natureza era uma substância extensa que podia ser descrita matematicamente. Essa nova abordagem na filosofia marca um momento crucial na história da antropologia filosófica, pois inaugura o dualismo entre res cogitans (mente) e res extensa (matéria), separando radicalmente o corpo da alma.

Na filosofia cartesiana, corpos, incluindo o corpo humano, são reduzidos a extensão e movimento, tornando-se máquinas vivas que são objetos da física matemática. Essa separação radical entre corpo e alma precede e condiciona a crítica de Descartes às formas substanciais em geral. Ele conclui que não há nada na natureza e essência do corpo, além de ser uma substância extensa capaz de assumir diferentes formas e movimentos. Todas as outras ideias que ele tinha anteriormente

sobre qualidades reais e formas substanciais são descartadas, pois eram compostas ou formadas por sua mente. Essa distinção entre corpo e alma também é central em obras posteriores de Descartes, como o Discurso do Método, Meditações Metafísicas e Princípios de Filosofia. O "cogito," a mente pensante, é uma substância imaterial e espiritual, desvinculada do corpo. Essa abordagem reflete o dualismo agostiniano e marca uma ruptura com a tradição aristotélica e hilemórfica, como afirma Dussel:

> Estamos exatamente nos extremos opostos do "Eu sou meu corpo" de filósofos como Marcel, Merleau-Ponty ou De Waelhens. Após rejeitar tudo o que não é o "cogito" e as faculdades do conhecimento que se misturam com o corpo, Descartes só aceita a reflexão da alma sobre si mesma, que é puramente intelectual, primeira, evidente e apodítica. (Ibid., p. 228)

Segundo Dussel, apareceram, no entanto, objeções importantes às obras de Descartes. Regius, ao tentar explicar a doutrina cartesiana, afirmou que o ser humano é um "ente por acaso", uma conclusão adequada a partir da substancialidade autônoma do corpo e da alma. Arnauld também observou o mesmo na primeira parte de suas Quatro Objeções. Descartes tenta se justificar e cai em um paradoxo, ou até mesmo contradição. De fato, em uma carta de janeiro de 1642 a Regius, ele admite que a alma é a forma substancial do ser humano. No entanto, Descartes não está voltando a uma posição tradicional. A ideia de união entre o corpo e a alma é muito diferente das ideias claras de corpo e alma. Estas últimas são ideias primárias, claras e distintas, inatas, o que significa que as ideias de corpo e alma são objetos do pensamento, enquanto a ideia de união é algo sentido. Para Descartes, a união substancial do corpo e da alma não pode ser objeto de pensamento claro e distinto. Ele a descreve como uma composição e montagem de duas substâncias: a substância que pensa (a alma) e a substância corporal (o corpo).

Dussel (Ibid., p.228-230) nos explica que Descartes acredita que o ser humano é uma substância composta, cuja união não é uma ideia clara e distinta nem um objeto de entendimento, mas algo sentido pelos sentidos e pelo senso comum das pessoas. Essa união se torna uma ideia confusa dos sentidos. Em sua obra “As Paixões da Alma”, escrita em 1649, Descartes afirma que a natureza das paixões pode ser estabelecida a partir da distinção entre corpo e alma. Ele coloca o objeto das paixões

como sendo a alma, que tem contato com o corpo por meio dos espíritos animais, que atuam por meio da glândula pineal no cérebro. Em O Tratado do Homem, escrito em 1664, continua mostrando Dussel, Descartes descreve o corpo como uma substância mecânica e fisiológica, e ele novamente recorre à hipótese dos espíritos animais para explicar a união do corpo e da alma de maneira pseudocientífica. No entanto, a união do corpo e da alma, uma ideia confusa dos sentidos, é secundária ao dualismo substancial claro e distinto que fundamenta sua filosofia. Para o pai da modernidade, o ser humano é essencialmente uma dualidade substancial. Esse dualismo cartesiano, sem concessões, marca o início do caminho em direção ao dualismo kantiano.

1.3.3 Tentativas de expressão unitária do ser humano no século XIII

Enrique Dussel inicia o capítulo VII, “Tentativas de expressão unitária do ser humano no século XIII” (Ibid., p.233ss), refletindo sobre a relação entre a doutrina hilemórfica de Aristóteles e o dualismo na filosofia. Inicialmente, explica que a introdução desta não eliminou o dualismo, mas, pelo contrário, reforçou-o. Isso significa que a perspectiva aristotélica, que afirma que os seres são compostos de forma e matéria, não conseguiu superar o dualismo que separa a mente (alma) do corpo. No entanto, a doutrina hilemórfica poderia ser vista como uma boa fórmula para expressar a unidade do ser humano. Ela oferece uma maneira de entender como a forma (alma) e a matéria (corpo) estão intrinsecamente ligadas na constituição do ser humano. A ideia é que, embora a doutrina hilemórfica reconheça a dualidade de forma e matéria, também implica uma unidade essencial entre elas. Dussel sugere que esta ainda permitiria uma bipolaridade, o que significa que a separação entre mente e corpo não seria totalmente superada. Para superar essa bipolaridade, o autor sugere que deveríamos considerar uma perspectiva diferente no estudo do ser humano. Isso envolveria olhar para o ser humano não apenas como um objeto de inteligência (uma "coisa"), mas como um ser que está aberto ao mundo, que consiste em ser parte desse mundo e que possui uma dimensão misteriosa que vai além do mundo. Assim, destaca que o estudo do ser humano pode ser abordado de diferentes maneiras: como um "ente" ou substância, como alguém que "tem os mesmos olhos" que o mundo (ou

seja, que é uma parte integrante do mundo) ou como uma pessoa, uma entidade com sua própria singularidade e alteridade. Essas diferentes perspectivas têm implicações para como entendemos a unidade e a dualidade na filosofia da mente e da alma, portanto, terá influência na forma que nós podemos pensar as identidades também.

Dussel destaca que, ao longo da história da filosofia, apenas um filósofo, desde Tertuliano, conseguiu expressar uma visão unitária do ser humano sem ser seguido por outros em sua tese fundamental do "esse" (ser) e da forma substancial. Esse filósofo é Tomás de Aquino. Superou o dualismo aceitando, em parte, a posição de Averroes (filósofo árabe), o que levou à condenação de 1277. No entanto, Tomás de Aquino também manteve um profundo respeito pela individualidade singular e pessoal de cada ser humano, o que o impediu de aceitar completamente a doutrina averroísta ou aristotélica. Sua visão se destaca por sua integridade e pelos limites que ele impôs a si mesmo.

Tomás de Aquino pode ser visto como um filósofo de transição que, de certa forma, manteve a dualidade ao aceitar a pluralidade de formas em humanos, mas ao mesmo tempo enfatizou a unidade e singularidade de cada pessoa. Isso contrasta com outros filósofos da época que não aceitaram a composição hilemórfica da alma e não definiram a alma como um composto de forma e matéria. Em vez disso, consideraram o "ser" e a forma substancial como aspectos separados do ser humano.

Nosso autor enfatizará agora a construção do pensador Tomás de Aquino, nascido na Itália e aluno de Alberto Magno em Paris, que desenvolveu gradualmente sua visão antropológica, mostrando independência em relação a seus mestres. Ele não chegou a uma solução pronta para todas as questões desde o início de sua reflexão filosófica, mas sua abordagem amadureceu com o tempo, tornando-se mais coesa e explícita, segundo Dussel. A visão de Tomás é única e não pode ser identificada com as de Aristóteles, Averroes, Alberto Magno ou os dominicanos seguidores de Alberto. Ele defendeu a imortalidade da alma como forma substancial e rejeitou o dualismo. Tomás considerou a forma de corporeidade como uma verdadeira forma substancial, o que o separou da tradição dualista da cristandade latina. Fez uma revisão da tradicional compreensão cristã da unidade do ser humano e se apoiou nos filósofos, não para adotar suas doutrinas, mas para reformular as categorias e instrumentos filosóficos no contexto de uma metafísica do "esse" (ser)

criado. Isso o levou a uma ruptura com a tradição latina, uma vez que ele se opôs a um dualismo enraizado na cristandade. Sua abordagem foi considerada por alguns como um retorno às origens da compreensão cristã, enquanto outros viam suas inovações como uma influência pagã.

Tomás de Aquino defende a ideia de que a alma é a forma substancial do corpo com base em uma abordagem metafísica e uma compreensão específica do ser, como nos mostra Dussel (Ibid., p. 240ss). Ele segue o hilemorfismo aristotélico, mas o aplica de maneira estrita e única. Para Tomás, a justificação para a alma ser a forma substancial do corpo é metafísica. Ele argumenta que nada pode ser totalmente uno, a menos que haja uma forma que confira ser (esse) à coisa, permitindo que ela seja o que é. A forma é a responsável por dar ser à coisa. Tomás afirma que no ser humano, a única forma substancial é a alma racional, que não apenas faz do ser, ser humano, mas também confere a ele as características de ser um animal, estar vivo, ser um corpo, ser uma substância e ser um ente. A forma confere o ser real à matéria, constituindo a essência e a realidade da coisa. O ser do ente é único, não como uma questão de forma formal, como proposto por Duns Escoto, mas como um ato intensivo de ser (ut actu essendi) que constitui cada coisa no cosmos real. Tomás defende que não pode haver várias formas substanciais em um ente, porque a primeira forma constitui o ente em ato absoluto, e todas as outras formas advêm no sujeito já existente em ato, mas não o constituem como ente em ato, apenas acidentalmente. (Ibid., p. 241)

A alma é a única forma substancial no ser humano, e ela contém em sua riqueza entitativa as formas inferiores, como a alma sensitiva e nutritiva. Portanto, a alma assume todas as funções das formas inferiores, transnaturando-as na forma superior. Dussel afirma que a concepção de Aquino não coexiste com a ideia de um corpo que teria sua própria forma e que permaneceria no cadáver. Em vez disso, ele argumenta que a alma racional é a única forma substancial, e ela absorve as funções das formas inferiores em sua eminência. Neste sentido, a sensibilidade animal não é a mesma que a humana. A unidade de forma é defendida por Tomás e Dussel diz que, para Aquino, a alma racional é a forma substancial do corpo, porque é ela que confere o ser à matéria e às características essenciais do ser humano. Essa visão reflete sua compreensão da metafísica do ser (esse) criado e a relação entre forma e ser no contexto da criação por participação.

Tomás de Aquino não considera a alma como uma substância incompleta, uma ideia que pode ser incoerente no contexto da doutrina peripatética e que levaria a uma forma de dualismo. Sua posição é diferente. A alma é frequentemente considerada como uma substância perfeita no que diz respeito à sua natureza essencial e à sua substancialidade, mas não como uma substância completa no sentido específico. A diferenciação entre substância e seus componentes e entre substancialidade e acidentalidade não deixa espaço para uma substância incompleta. No entanto, a solução de Tomás de Aquino foi esquecida por muitos, já no século XIII. Ele não considera a alma como uma substância incompleta em sentido estrito. Isso ocorre porque ele rejeita a ideia de que a alma seja uma substância separada do corpo. Para Tomás, a alma é a forma substancial do corpo e é inseparável dele. Sua visão é que a alma humana não é uma substância completa por si só, mas, sim, a forma que completa o composto humano, que é a união da alma e do corpo.

Dussel adiciona:

> Para Tomás, a alma é uma forma. Uma forma sui generis. A única forma que pode subsistir, pois é a forma substancial de um ente espiritual: o ser humano. Vamos abordar isso em partes. Voltemos a algumas das noções já analisadas. A forma atua como mediadora do ser efetivo e atual da substância: "Na mesma coisa composta, quando considerada em sua essência, a forma já possui o ser (esse), mas a coisa participa de seu próprio ser (participat esse proprium sibi) por meio de sua forma. Isso acontece porque a matéria recebe o ser atual e determinado (esse determinatum actuale) pela forma, e não o contrário. Nada impede que uma forma possa receber o ser (esse) em si mesma, e não em algum sujeito." (Ibid., p. 244)

A distinção fundamental entre a causalidade formal do "ser" (esse), que pertence à forma substancial e à causalidade eficiente, que é atribuída por meio da participação da forma na geração, abre a possibilidade de que a alma possua um ser atual necessário (necesse esse) separado do corpo, explica Dussel (Ibid., p.244). No entanto, é importante destacar que esse estado de separação está além da própria natureza da alma. A alma subsistente, devido à singularidade de seu ser é, diretamente, objeto de um ato criador individual. Essa ideia se opõe ao traducionismo e à doutrina originista. As almas não são criadas antes dos corpos, mas são criadas ao mesmo tempo em que são infundidas nos corpos. Essa criação implica a criação

do ser do ente, o que significa que o ser de todo o composto é, também, o mesmo ser da alma. Isso se aplica às outras formas que não são subsistentes. Portanto, a alma humana mantém seu ser quando o corpo se desintegra ou é destruído, como explica Dussel:

> A alma é subsistente porque ela recebe e possui diretamente o ser do ente. Além disso, a alma é subsistente porque possui um nível próprio de funções imateriais ou incorporais e, portanto, um princípio de incorruptibilidade. De acordo com Tomás, o princípio intelectual, chamado mente ou intelecto, tem uma operação própria (per se) que não está relacionada ao corpo. "Tudo o que possui operação própria (per se) também possui ser e subsistência própria (per se) ... Portanto, o intelecto é uma forma subsistente, enquanto as outras potências são formas (acidentais) na matéria." (Ibid., p. 245)

Tomás de Aquino difere substancialmente da visão de Aristóteles, segundo Dussel, quando se trata da concepção da alma. Aristóteles considerava que a alma era uma forma, mas uma forma mortal que participava de uma realidade separada e divina, o noûs. Tomás, baseando-se na doutrina da criação, na metafísica do esse (ser) e na defesa da subsistência da alma como forma substancial, concebe a alma como constituinte, tanto do ponto de vista ôntico quanto ontológico para o ser humano, incluindo as funções intelectuais e o intelecto agente. Há duas questões-chave que precisam ser estudadas, nos diz Dussel: primeiro, o fato de que a alma não é algo abstrato em um sentido estrito, nem uma substância incompleta; segundo, o significado de subsistência, que não deve ser confundido com substância ou substancialidade, e qual é o estado preternatural da alma quando separada do corpo.

No que diz respeito à primeira questão, Dussel afirma que Tomás não concebe que a alma seja uma substância completa ou perfeita. Ele não usa a expressão "substância incompleta", pois isso não seria coerente com uma metafísica estrita do esse (ser). Na filosofia ou algo é uma substância completa ou é um acidente; não há um terceiro estado. A substância é o que é completo dentro de sua espécie, mas a alma não é completa dentro de sua espécie. Tomás também nega que a alma seja uma pessoa, uma vez que não compete a ela estar no gênero ou na espécie, nem ser uma pessoa ou uma hipóstase. A alma não é uma substância no sentido mais estrito. Não é uma substância completa e perfeita em seu sentido mais forte. A diferença fundamental entre a alma racional e as outras almas, como a vegetativa e a sensitiva,

reside no fato de que, enquanto estas últimas desaparecem com o corpo no momento da morte, a alma racional continua a existir. A razão para essa subsistência reside na natureza peculiar da alma, que é única no universo, segundo Tomás. A alma foi criada de tal forma que pode existir por si só, o que significa que tem seu próprio ser por si mesma e não apenas porque é composta pelo ser, como ocorre com outras formas. A alma é "composta por seu próprio ser".

Para Tomás de Aquino, a questão da "subsistência" da alma, após a separação do corpo, não é absoluta, mas "de algum modo" (secundum quid). Dussel aborda isso de duas maneiras: do ponto de vista do conhecimento e do ponto de vista metafísico. No que diz respeito ao conhecimento, Tomás nega que a alma possa ser considerada como uma substância. Ela não pode conhecer naturalmente, não é separada do corpo e de seus objetos próprios, da mesma maneira que nesta vida. Ele argumenta que o conhecimento da alma após a morte do corpo não é uma parte natural de sua natureza, uma vez que a alma humana entende por meio dos sentidos em vida. A subsistência do conhecimento sem os sentidos é uma capacidade natural apenas para os anjos, não para as almas humanas. Do ponto de vista metafísico, Dussel afirma que Tomás concebe que apenas a pessoa humana é verdadeiramente "subsistente".

A pessoa é o sujeito metafísico que subsiste em um sentido estrito e pleno. A alma, se subsiste, o faz na pessoa, que é o sujeito adequado da imortalidade e da ressurreição. Tomás não parece ter ligado explicitamente a questão da subsistência da alma à questão da pessoa. Dussel mostra como que Aquino desenvolve uma formulação rigorosa onde a unidade do ser humano é preservada. Mas, segundo o filósofo argentino, ele não explorou totalmente a questão da pessoa e da exterioridade no contexto de suas obras filosóficas, principalmente devido ao seu interesse teológico predominante. Como resultado, a doutrina da subsistência da alma como forma permaneceu um tanto indefinida, e seus seguidores subsequentes definiram a alma como uma "substância incompleta". A criação da alma implica a criação da pessoa e a forma constitui o ser do composto que é atribuído, como sujeito, a uma nova pessoa, criada a partir do nada, que é a última hipóstase[38] de todas as

[38] Dussel utiliza este conceito aqui no sentido medieval do termo, ou seja, reflete a última composição, a última realidade, substancial. Na modernidade, especialmente após o Ciclo de Viena, hipóstase é muitas vezes utilizadas no sentido de apontar um equívoco de atribuir existência real a algo fictício, metafísico.

características do ser humano. Não preciso informar o quanto isso é fundamental para pensarmos a identidade. Aqui temos o processo pelo qual nasce a pessoa e o sujeito. Obviamente que é a visão de Dussel sobre Tomás de Aquino, mas nesta longa história antropológica-filosófica que estamos fazendo com Dussel, é a primeira vez que estes dois conceitos aparecem como definitivos na filosofia dusseliana. Mas ele não para por aqui.

1.3.4 Superação da Ontologia

Chegamos, com Dussel, ao último capítulo de sua obra “El Dualismo en la Antropología de la cristiandad”, que é o último livro de sua trilogia sobre antropologia filosófica. E você perceberá que todo o caminho que trilhamos foi para auxiliar a bem fundamentar e preparar o que segue neste trabalho.

Dussel começa refletindo sobre a necessidade de retornar às raízes da compreensão do ser humano, conforme retratado no Antigo e Novo Testamento, onde o ser humano era visto como uma entidade unitária e as reflexões eram pré-filosóficas. A antropologia cristã, ao longo dos anos, como vimos, foi influenciada pelo dualismo que surgiu já no século II da Era Cristã, quando os primeiros cristãos começaram a utilizar categorias filosóficas do platonismo, do neoplatonismo e de uma interpretação distorcida do aristotelismo. A ideia central é que, para desenvolver uma antropologia cristã autêntica, precisamos voltar à perspectiva original encontrada nas descrições simples da vida cotidiana no Antigo e Novo Testamento. E para nós, que temos aqui o interesse filosófico para além do cristianismo, isso também vale. Implica em "desaprender" o dualismo que permeou a tradição cristã ao longo da história e reaprender a olhar o ser humano de maneira unitária, como era inicialmente retratado nas Escrituras. Dussel cita Kierkegaard enfatizando a importância de se reconectar com a existência genuína, tanto do ponto de vista religioso quanto humano, em vez de se perder em conceitos abstratos e teologia complexa. O autor sugere que é fundamental romper com a tradição milenar da cristandade, que promoveu o dualismo corpo-alma e retornar a uma compreensão mais simples e original da natureza humana, tal como era retratada nos textos bíblicos.

1.3.5 Antropologia Ontológica

O filósofo da libertação (Ibid., p.260), tomando como base todo o conteúdo do livro até aqui, irá conceituar a ontologia fundamental. Para isso, ele mostrará sinteticamente a transição da ontologia cotidiana, pré-científica e pré-filosófica para o momento filosófico fundamental, quando o dualismo do corpo e alma desempenha um papel crucial. Na ontologia cotidiana, as coisas são vivenciadas de forma simples e trivial, sem muita reflexão, e essas são as "verdades profundas" que frequentemente passam despercebidas em nossa vida diária. A filosofia, então, é vista como uma tentativa de expressar ou compreender esta realidade. Entretanto, a transição para a era moderna trouxe consigo uma mudança na prioridade do pensamento. O dualismo, que tem suas raízes desde Tertuliano e, de certa forma, desde Platão, atribui prioridade à alma ou à mente pensante, na passagem do caos original ao mundo, cosmos. Isso levou a uma tendência idealista e, posteriormente, psicologista, na qual o ente é considerado como sendo construído e condicionado pela consciência humana. O dualismo, com sua ênfase na separação entre mente e corpo, forneceu as bases para a tradição idealista. Dos diversos exemplos dados por Dussel no texto, podemos pegar o de Agostinho que sugeriu que as verdades são diretamente dadas à alma, independentemente do corpo, o que estabeleceu uma base para o idealismo moderno. Descartes representou um desenvolvimento posterior, Kant culminou nessa tradição e Hegel foi considerado como seu último resultado.

Para Dussel, é necessária a superação do idealismo na filosofia contemporânea, mesmo do idealismo husserliano, apesar de ser uma das bases metodológicas da filosofia da libertação. É necessário voltar ao momento fundamental da reflexão filosófica, no qual não há distinção entre objeto e sujeito. Nesse estado primordial, o ser humano não é simplesmente um sujeito pensante transparente para si mesmo, nem uma mera "coisa-objeto" de consideração reducionista. O "ser-no-mundo" do ser humano é anterior a essa distinção. A filosofia, como atividade fundamental do ser humano, depende da compreensão do ser do humano no mundo como condição para seu próprio exercício. O ser humano não é apenas um sujeito pensante, mas um ente no mundo no qual o ser dos entes lhe é revelado, o único ser que compreende o ser dos entes e intelectualiza a realidade em sua totalidade. As

coisas, como entidades físicas, astronômicas e vivas, existem antes do ser humano, mas o mundo como o entendemos não existia até que o ser humano o constituísse com sua compreensão. O mundo é, de fato, o resultado da capacidade transcendental do ser humano para compreender e dar significado ao que o rodeia. O ser humano é o lugar da filosofia porque é o único ente que transcende e traz as coisas para o âmbito de um mundo. Dussel afirma que, para Heidegger, a antropologia filosófica tradicional que tende a tratar o ser humano apenas do ponto de vista ôntico ou cosmológico, negligencia a questão do ser e a essência do ser humano. Portanto, a ontologia fundamental, que é a base de todo o pensamento, deve se preocupar com a tarefa de desvelar o existir e a analítica da existência. Heidegger rejeita a abordagem tradicional da antropologia filosófica que negligencia a questão do ser. Dussel explica:

> A ontologia fundamental, que também chamamos de antropologia filosófica no "primeiro" nível, não pode se dissociar da questão do ser porque, como veremos, a descrição inicial do ser humano inclui a referência do ser humano ao ser. A consideração do ente-humano, que deve ser incorporada em uma ontologia, é objeto de uma ontologia regional ou especial que ocorre após o tratamento da ontologia fundamental. Essa posição é reafirmada por Kant und das Problem des Metaphysik, onde, ao introduzi-la, ele explica: "Nenhuma antropologia que compreenda sua própria problemática e suposições pode reivindicar sequer o desenvolvimento do problema de fundamentação da ontologia, e muito menos realizá-lo". Em outras palavras, "a ontologia fundamental" seria a primeira etapa de todo pensamento, a introdução à filosofia, o pressuposto para uma antropologia filosófica. (Ibid., p.263)

Essa abordagem não pode ser separada da questão do ser, pois a descrição inicial do ser humano está intrinsecamente ligada à sua relação com o ser em si. A consideração do ser humano como um ente que deve ser estudado dentro de uma ontologia específica, é o objeto de uma ontologia regional ou especial que ocorre após o tratamento da ontologia fundamental.

Em um esquema na página 264[39], Dussel aponta três níveis de fundamentalidade que, aqui, preferi trazer em texto:

---

[39] Dussel,2012. Dualismo en la antropología de la cristiandad…

Ontologias regionais, nas quais se estudam a estrutura ôntica dos entes lógicos, naturais, animados e do ser humano (antropologia filosófica, ôntica). Ontologia geral, na qual se estuda o ser enquanto ser. Introdução à filosofia: Ontologia fundamental, que examina a estrutura ontológica transcendental ou o ser do ente ao qual o ser se revela, ou seja, o ser humano em sua descrição mais fundamental. Isso significa um retornar dialeticamente ao fundamento, superando o dualismo por seu ponto de partida, voltando ao próprio ser humano que pensa, filosofa e pode ser representado de maneira dual. Esse ser humano, no entanto, é uno, e devemos saber tematizá-lo em sua unidade que, embora multifacetada, é unidade fundamental.

Dussel nos provoca a uma forma de filosofar que, se não pensada cuidadosamente, pode parecer simplista. Mas a noção de "estrutura ontológica" se refere à maneira como um ser humano se posiciona no mundo e se relaciona com seu ambiente existencial. O autor toma como uma de suas bases, além de Heidegger, A. de Waelhens[40], que utiliza esse termo para enfatizar a importância de compreender a forma como os seres humanos interagem com o mundo que os cerca. De maneira semelhante, Heidegger fala de uma "estrutura fundamental" que é essencial para a compreensão da existência humana, conhecida como "ser-no-mundo", representa a maneira como uma pessoa experimenta e se relaciona com seu ambiente existencial. Ao descrever o "ser-no-mundo" como um a priori da hermenêutica do ser humano, Heidegger sugere que essa estrutura não é uma composição de vários elementos díspares, mas uma totalidade unificada e permanente. Isso implica que a compreensão do ser humano em sua totalidade deve considerar fenomenicamente certos elementos específicos que são fundamentais para sua existência no mundo. A noção de "estrutura ontológica" se refere à base fundamental que sustenta a relação essencial entre o ser humano e seu ambiente existencial.

Ao tratar sobre estrutura ontológica, Dussel nos permite compreender que existe uma estrutura unificada de características que definem a natureza humana.[41] Essas características estão interligadas e formam um círculo, onde cada uma

---

[40] Livro: La philosophie et les expériences naturelles, p. 168. Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception. p. 469. X. Zubiri, Sobre la esencia, pp. 289-293.

[41] Talvez esta seja a primeira definição de como se constitui a identidade humana, já que até aqui nosso trabalho se centrou em explicar como acontecem as identidades e como se compõem.

depende da outra e a cadeia de características se fecha, o que significa que você pode começar a entender a natureza humana a partir de qualquer uma delas. Mas, dentro desse conjunto de características, há uma que desempenha um papel central e fundamental: a capacidade humana de compreender o ser, de perceber o próprio significado e a natureza do ser. Ela é o núcleo que define o ser humano de maneira radical e essencial. Todas as outras características, como a natureza espiritual, a temporalidade, a corporalidade, a capacidade de interagir com outros etc., estão intrinsecamente relacionadas a essa capacidade central de compreender o ser. A compreensão do ser é como uma luz que ilumina todo o nosso mundo e o ser-no-mundo é a estrutura fundamental que dá sentido a todas as outras características. Dussel também destaca que essa estrutura fundamental da natureza humana não pode ser plenamente capturada pelas categorias ontológicas tradicionais, ou seja, não pode ser completamente compreendida por meio das formas de pensamento convencionais sobre a natureza do ser. Ela é algo que está além dessas categorias e requer uma abordagem mais profunda e fenomenológica.

O dualismo tradicional na filosofia depende de categorias interpretativas lógico-analíticas, como gênero e espécie, corpo e alma, forma e matéria, substância e acidente, entre outras. No entanto, ele perde de vista o fato de que o ser humano, em sua existência cotidiana e óbvia, é seu corpo em um mundo. Nós normalmente não temos consciência do nosso próprio corpo; só quando algo anormal acontece, como uma doença ou um ferimento, percebemos que temos um corpo[42]. Isso nos distancia temporariamente de nossa identificação com o corpo e nos leva a considerá-lo "de dentro". Essa experiência secundária leva a uma análise do corpo como algo objetivo em um espaço objetivo. Da mesma forma, a "interioridade" se transforma em uma alma substancial que opera sobre o corpo como se fosse algo "outro". Dussel aponta que tanto a corporalidade quanto a espiritualidade ou animidade, são características que fazem parte da estrutura ontológica unitária que é o ser humano. Mesmo na doutrina hilemorfista, que considera a relação entre forma e matéria, há um certo dualismo. A forma e a matéria são vistas como duas realidades distintas, com uma oposição absoluta entre elas. A forma e a matéria supõem um certo entendimento do ser como permanência e presença e buscam explicar o movimento e a pluralidade

[42] Fundamental para pensar a identidade. Toda identidade é uma corporeidade no mundo.

dos entes. Essa abordagem é mais relevante para explicar os seres vivos do que objetos inanimados. A própria noção de forma e matéria pode ser revista em uma filosofia que leve em consideração a biologia e a física contemporâneas. A estrutura essencial dos seres vivos, incluindo o ser humano, constitui uma unidade substantiva que assume substâncias como ferro, magnésio, açúcar, mas em um nível diferente. Uma compreensão mais profunda da unidade do ser humano requer uma revisão dos fundamentos da doutrina de forma e matéria em favor de uma descrição existencial e fenomenológica que se aproxima mais da realidade do ser humano.

> A análise existencial revela a estrutura ontológica fundamental, a priori do existir humano, ponto de partida de qualquer descrição possível de algo no ser humano. A análise dessa estrutura ontológica é a ontologia fundamental. Corporalidade e animidade ou espiritualidade vêm substituir, no plano ontológico, a antiga análise lógico-analítica do corpo e alma. Em vez de se direcionar a um ente objetivo chamado corpo-alma que é denominado ser humano, a ontologia fundamental volta-se para uma estrutura ontológica que está ocorrendo, que está em ação, que está se manifestando por si mesma, por meio do ente que busca filosofar: o ser humano. Esse movimento de voltar-se para si, não se trata de introspecção psicológica ou como sujeito do idealismo, mas para compreender-se sendo em um mundo. Essa mudança de perspectiva ou retrocesso ao ponto de partida é o que se chama de "retorno ao fundamento" em seu sentido ontológico. Não se trata de ter "um corpo" a minha frente (como o Körper estudado pelo cientista ou médico), mas de considerar "o corpo que sou", "meu corpo" (Leib, de Husserl)43. (Ibid., p. 267)

Dussel aponta que, ao estudarmos a história da filosofia, podemos identificar estruturas ontológicas fundamentais e os primeiros passos de uma análise existencial do ser humano que já estava presente no passado. Aristóteles, por exemplo, forneceu os fundamentos essenciais para o que chamamos de ontologia fundamental. Heidegger observa que Aristóteles já delineou essa estrutura ontológica. Além disso, ao analisarmos o dualismo na filosofia, percebemos que filósofos como Santo Agostinho separaram a alma do corpo e estabeleceram uma compreensão dualista

---

[43] Pensei ser fundamental copiar e traduzir aqui a nota de rodapé número 20, deste capítulo, dado a referência de Husserl aparecer pela primeira vez e em um ponto tão importante do livro. Pode ser que precisemos voltar a ela no capítulo 3 ou 4. Segundo Husserl, a questão da diferença entre Körper e Leib (por exemplo, Die Krisis, ed. cit., § 28, p.; 109: "So sind rein warnehmungsmässig Körper und Leib wesenthch unterschleden S. Strasser, Le poblème de l'âme. Études sur l'obiet respectif de la psycologie métaphysique el de la psychologie empirique, Louvain, 1953.

do ser humano, onde a compreensão do ser se tornou algo extramundano. Isso continuou na tradição filosófica com pensadores como Descartes e Malebranche. Essa análise dusseliana destaca como a compreensão do ser humano e da ontologia mudou ao longo da história da filosofia, especialmente em relação ao dualismo. Ela nos leva a repensar abordagens tradicionais e a considerar uma ontologia mais profunda que leve em conta a unidade do ser humano.

O dualismo, como pressuposto, sugere que a única maneira de compreender o ser é por meio da apreensão direta, pela alma, das ideias (seja como reminiscência em Platão, iluminação em Agostinho ou ideias inatas em Descartes). Tomás de Aquino, fundamentado em Aristóteles e expandindo sua doutrina, considera o intelecto agente como uma dimensão essencial do ser humano que cria um mundo. Argumenta que, para compreender as formas naturais das coisas, não basta que elas existam apenas na matéria; é necessário postular uma capacidade intelectual que torne o intelectível numa realidade ativa. Esse intelecto agente faz parte da alma e está intrinsecamente relacionado com o conhecimento. Dussel revela que a etimologia do termo "intelecto" é relevante, pois envolve o ato de "ler dentro", ou seja, entender as profundezas da coisa. Existe, portanto, uma correlação fundamental entre o ser humano, seu intelecto agente e o ser, que é a natureza mais íntima das coisas. A compreensão do ser é o fator transcendental que une o ser humano e o mundo, o ato de compreender do intelecto e o ser intrínseco das coisas, visto de dentro. Esse "ler dentro" é uma forma de revelar o que está oculto. A verdade está relacionada com a capacidade de "ver o que é".

O ser humano é humano porque participa dessa "luz intelectual" que lhe permite penetrar até a essência e o ser das coisas. Essa capacidade de compreensão do ser é fruto do intelecto agente. Aquino compara o intelecto agente à luz que torna as coisas visíveis. Portanto, podemos reconhecer a existência de uma análise existencial do núcleo ontológico fundamental em seu pensamento.

As coisas são consideradas fenômenos, o que significa "aquilo que se mostra em si mesmo" (fainómenon), derivado da palavra grega "fôs" (luz). Os fenômenos são a totalidade daquilo que está ou pode ser trazido à luz (ans Licht). Aristóteles, por sua vez, definiu o ser humano como "um animal que possui lógos". Esse "lógos" se refere a uma faculdade compreensiva e expressiva. Em primeiro lugar, o "lógos" implica

"compreender" (circum-prendere) as coisas em seu ser, ou seja, entender o ser das coisas em sua essência. Posteriormente, "lógos" envolve a capacidade de "expressar" o ser das coisas. Isso está intrinsicamente relacionado à fenomenologia, pois envolve "permitir ver o que se mostra", que é uma tarefa da verdade, já que a verdade é a revelação do ser das coisas.

O ser humano, graças à presença de um "noûs" (intellectus agens al fin), é capaz de compreender o ser e iluminar o cosmos dos entes. Ele revela o ser das coisas no núcleo mais íntimo delas (intima rei), lê, coleta e compreende o ser que reside intrinsecamente nas coisas (intus legere) e extrai esse entendimento. Essa relação transcendental entre o intelecto agente e o ser é a "luz natural" que constitui o mundo. O intelecto agente e o ser estão intrinsicamente relacionados, criando um círculo (circulum quaedam in activus animae) (Ibid., p.269). O centro desse círculo irradia luz, e a partir desse centro, a luz ilumina o ambiente ao seu redor. Esse ambiente é o mundo (jôra). É dentro desse mundo que o ser humano habita e o mundo é o contexto inevitável da existência humana. Dentro desse horizonte intencional, todos os outros aspectos existenciais, como corporalidade, animidade, temporalidade e intersubjetividade, adquirem significado e podem ser analisados existencialmente. Essa estrutura unitária do ser humano é uma estrutura ontológica, um a priori que existe antes de qualquer dualismo. O dualismo surge quando se negligencia essa estrutura essencial do ser humano, desarticulando ou sobrevalorizando algumas de suas características. O "retorno ao fundamento" proposto por Heidegger é, portanto, um retorno à base original, um olhar para o ser humano como aquele que se abre ao mundo de maneira original, através da compreensão do ser dos entes.

1.3.6 Da Ontologia à Metafísica (exterioridade)

A passagem da ontologia à metafísica é o clímax deste capítulo, já que é aqui que Dussel vai encaminhando para seu último grande conceito ou categoria filosófica. Na cristandade, afirma Dussel, a noção de pessoa desempenha um papel fundamental. Ainda que muitas vezes não expressa explicitamente, a maioria dos pensadores cristãos sempre consideraram o ser humano como pessoa. Essa noção

é uma invenção radical que serve como base para a antropologia cristã e, em torno dela, pode ser desenvolvida uma metafísica. (Ibid., p. 270)

A noção de pessoa era desconhecida no pensamento indo-europeu e grego em particular. Dussel (ibidem) afirma que mesmo Agostinho[44] afirmava: "A alma que tem um corpo não constitui duas pessoas, mas sim um único ser humano". Mas, a dualidade entre corpo e alma, que parece ser superada, na verdade persiste. Isso porque a alma é vista como a verdadeira essência do ser humano, semelhante à ideia de “res cogitans” de Descartes. Hugo de São Victor (1096-1141) também reforçou essa noção, afirmando que o ser humano é composto por duas substâncias: o corpo, feito da terra e a alma, criada do nada (ex nihilo). Quando o corpo e a alma estão unidos, temos uma pessoa. Mas a alma sozinha também pode ser considerada uma pessoa, pois é um espírito racional. Esse conceito ainda permite a dualidade entre corpo e alma, mas quando consideramos o ser humano como uma pessoa em um nível metafísico, essa dualidade é transcendida. Dussel afirma que a existência da pessoa é, então, afirmada na alma. Isso introduz um nível metafísico no ser humano que não está presente no pensamento grego, incluindo Aristóteles. (Ibid., p.271)

O pensamento grego tende a se concentrar em ideias universais e tem dificuldade em lidar com o indivíduo. Geralmente parte do universal para o individual. Para Aristóteles, o indivíduo é visto como uma manifestação contingente que pode desaparecer. Ele não acreditava na sobrevivência do indivíduo após a morte, pensando que a alma se dissolvia com o corpo. Se algo sobrevivesse, seria o “noûs joristós”, mas esse “noûs” não seria humano e não faria parte da alma. Dussel nos explica assim:

> O pensamento grego acha extremamente difícil explicar o indivíduo como tal. Parte-se sempre do universal, da Ideia, ou pelo menos da quididade[45] (o *tô tí ên ênai*, a morfê, o eîdos ou a ousia do livro Z da Metafísica de Aristóteles), e depois pergunta como se encontra esse universal individualizado. Assim, para Aristóteles ainda, a coisa é vista como uma concreção contingente que pode desaparecer. "Como é impossível que o ser individual receba uma duração infinita, sua sobrevivência após a morte repousa sobre a sobrevivência do eîdos

[44] Em: Joan, Evang, XIX, 5, 15 (PL XXXV, col. 1553)

[45] Essência, natureza ou virtude essencial.

> (essência); não do autò (indivíduo), que morre, mas do oîon autò (herança geracional) que persiste na cadeia das gerações terrestres". "Naquelas coisas cuja substância não é incorruptível... somente retornando a si mesmos retêm a necessidade nos eîdos (essência específica)", mas não individualmente (arithmô)." (Ibidem)

Na antropologia cristã, como nos mostra Dussel, ocorre o contrário, a ênfase recai na sobrevivência da espécie e de cada indivíduo como pessoa. Os autores do Novo Testamento se preocupam com pessoas concretas, como Pedro, Paulo e Jesus de Nazaré. A filosofia grega se mostrou inadequada para abordar esse nível metafísico. A noção de pessoa surgiu gradualmente para ocupar um espaço desconhecido na tematização grega. A disputa teológica desencadeada pelas discussões sobre a natureza do Verbo lançou as bases para uma nova antropologia na história do cristianismo.

Dussel nos mostrará como que a antropologia cristã, originada de discussões cristológicas, evidenciou as limitações da filosofia grega no nível metafísico, dando origem à noção de "pessoa". Ario, um padre de Alexandria, propôs uma doutrina que desencadeou uma grande disputa na história do cristianismo e estabeleceu as bases para uma nova antropologia. Irineu de Lyon via a revelação do Novo Testamento como uma manifestação do Filho, a manifestação visível do Pai. Hipólito de Roma via a representação de Deus como a imagem de um único personagem com seu próprio pensamento e espírito. Tertuliano foi o primeiro a aplicar o termo "pessoa" à Trindade no pensamento latino. Dussel explica a evolução do conceito de “hypóstasis” na teologia cristã da seguinte forma: Orígenes, influenciado pelo gnosticismo e neoplatonismo, descreveu o Pai e o Filho como duas entidades distintas. Surgiu, então, a questão da relação entre as várias “hypóstasis” em Deus. Sabelius defendeu a unidade de Deus, enquanto Paulo de Samósata tentou preservar a autonomia do Filho, mas sua noção foi condenada pelo sínodo de Antioquia. Ario defendeu que o Lógos foi criado pelo Pai, não sendo da mesma substância. Apesar da condenação dessa ideia pelo Concílio de Niceia, persistiu a ambiguidade entre os termos ousía, fýsis e hypóstasis.

> Devido a exigências teológicas de precisão, as noções foram se explicitando: primeiro em Niceia, mas mais expressamente em

> Constantinopla, em 381, definiu-se que o Filho é consubstancial ao Pai (homooúsion tô Patrí); uma posição que foi confirmada em 431 no Concílio de Éfeso. Em Éfeso acrescenta-se ainda que em Jesus Cristo há "unidade de hipóstase" (hénosis kath' hypostasin), entendendo por hipóstase a substância do Logos. Nisso, a tendência alexandrina, ou seja, a tradição de Atanásio e Cirilo, triunfou. Physis e ousia passaram a ser usadas indistintamente, mas diferenciadas de hipóstase e prosopon (este último termo tornando-se mais frequente). Um Cirilo ainda falava de hénosis kath' fýsis (unidade da natureza), que iniciou a tradição monofisita que amadureceu com Eutiques, produzindo a reação antioquiana.(Ibid., p. 273-274)

Percebamos que foi um processo secular a evolução do conceito de pessoa, mas Dussel nos mostra que desde o início do cristianismo ele já estava lá. Após Antioquia, no Sínodo de Constantinopla em 448, a doutrina do monge Eutiques, que defendia o monofisismo (a crença de que Cristo tinha apenas uma natureza após a Encarnação), foi condenada. O sínodo afirmou que Cristo existia "em duas naturezas", mas era uma única pessoa. Essa ideia foi confirmada no Concílio de Calcedônia em 451, que reconheceu Cristo como tendo duas naturezas distintas, mas inseparáveis e indivisíveis.

As características de ambas as naturezas foram afirmadas em uma única pessoa. A "pessoa" do Verbo é vista como o centro de atribuição de seus atos e ser. É a pessoa que possui corpo e alma, e é a quem se atribui mérito e castigo. Essa noção logo se tornou comum no cristianismo e influenciou o desenvolvimento da filosofia cristã.

Dussel nos mostra como que em seu pensamento, Boécio (480-524 d.C.) delineou duas categorias de noções. A primeira categoria inclui as noções de essência, subsistência e substância. Essas noções se referem a estruturas de natureza universal e têm a capacidade de subsistir por si mesmas, mas não sustentam ou carregam acidentes específicos, pois não estão no nível do singular. No entanto, a segunda definição de pessoa proposta por Boécio foi crucial, segundo Dussel, pois a descrevia como a "subsistência individual de natureza racional." Esta definição implicava que a pessoa não era substancial, mas consistente e, portanto, poderia ser aplicada de maneira mais adequada à compreensão da Trindade. A segunda categoria se refere ao nível individual ou concreto e inclui a substância, sustentação e pessoa. Nesse nível, as substâncias individuais não apenas subsistem devido à

consistência de sua essência, mas também sustentam acidentes individuantes. A pessoa, portanto, é um substrato ou suporte no qual esses acidentes se manifestam. Boécio ainda estava imerso em um ambiente essencialista e neoplatônico, e suas noções de essência, subsistência, hypóstasis e pessoa faziam parte de uma hierarquia ontológica que não se referia diretamente ao supositório ou ao ser. É importante notar que essa hierarquia era de cima para baixo (destendente), indo do mais universal (a essência) ao mais concreto (a pessoa). Essa abordagem era oposta à forma como os gregos abordavam a questão, pois eles começavam pelo indivíduo concreto e subsistente e ascendiam (per ascensum) para compreender as naturezas e substâncias. As palavras gregas como "hypóstasis" eram ambíguas, podendo significar tanto pessoa quanto natureza, e a palavra "ousía" era equivalente a substância.

Com o tempo, a terminologia foi refinada e a distinção entre o plano essencial da natureza e o plano existencial da pessoa se tornou mais clara. A noção de "en-hypostático" surgiu para denotar algo que não era a pessoa, mas estava nela. Foi um processo gradual de diferenciação entre o sujeito e o que lhe era atribuído, culminando com São João Damasceno, que definiu a pessoa como o sujeito que se manifesta por meio de suas operações e propriedades, diferenciando-se de outros seres da mesma natureza.

A ideia fundamental é que cada pessoa é uma "subsistência individual de natureza racional" e possui autonomia e singularidade desde seu início. O termo "ex-sistes" não se refere ao fato de que a natureza é constituída desde seu início, mas sim, que o ser humano é lançado em um mundo, em um processo de transcendência em direção a ele. Dussel mostra como as distinções feitas no pensamento cristão, em relação a Cristo, são aplicadas analogamente ao ser humano e como a antropologia se desenvolveu junto à cristologia. Tomás de Aquino é citado como uma figura central nesse desenvolvimento, e sua definição de pessoa como "aquilo que é distinto em uma natureza" é destacada. A pessoa é conceituada por ele como alguém, não simplesmente algo e não necessariamente uma substância, como no caso das pessoas divinas que subsistem em uma única substância. A pessoa é um centro de referência e atribuição e é a detentora da essência e do ser. Ela possui corpo e alma, e essa pessoa que contém tudo o que a constitui é vista como uma "ex-sistência

suposital criada." Ou seja, a pessoa é o ser humano real e é algo mais profundo do que apenas uma substância. Dussel afirma:

> Essa pessoa é o ser humano real, o ser humano diante da experiência e da expressão do dualismo. O dualismo fundamenta momentos ou aspectos que a pessoa tem como constituindo seu ser unitário. Dessa origem, o que é colocado embaixo (sub-positum), existência incomunicável porque sou eu mesmo, procede o pensamento compreensivo do ser, o estar constituindo um mundo e estando nele, o poder expressar o pensado na tematização filosófica e o poder expressar o mesmo ser humano dualmente, como se seu ser tivesse sido dividido em "substância-corpo" e "substância-alma". Esta é uma miragem posterior. (Ibid., p.282)

Dussel afirma objetivamente que, após nossa análise detalhada, chegamos à seguinte conclusão:

> Ao adotar as categorias filosóficas da ontologia grega, o pensamento da cristandade enfrentou dificuldades ao tentar descrever a noção de pessoa conforme vivida nos primeiros tempos do mundo judeu-cristão. Em resumo, precisamos apresentar uma solução metafísica para superar a divisão dualista ôntica, que nunca foi completamente conciliada com os princípios originais:
>
> Pessoa significa no Antigo Testamento "rosto", "cara". Foi assim que Moisés se viu "cara-a-cara" com Deus (Êxodo 33:11). No Novo Testamento, Paulo traduz essa categoria metafísica para o grego quando explica que estrão "cara-a-cara", isto é, "pessoa-a-pessoa" (prosopon pròs prosopon de I Coríntios 13:12, traduz o hebraico pním el pním). Pessoa, então, não é uma máscara no sentido do teatro grego, nem é simplesmente aquilo que ressoa (per-sonare), é mais simples e realmente: o rosto do Outro enquanto outro. Desde os Padres da Igreja, incluindo Boécio e o próprio Tomás de Aquino, perdeu-se a categoria interpretativa metafísica dos profetas e de Jesus, que poderíamos chamar de "exterioridade", alteridade: o Outro como outro. A noção de pessoa nomeia, exatamente, o âmbito que se encontra além do horizonte do mundo, do ser e, e, portanto, além da ontologia[46]. (Ibid., p.282)

[46] Esta categoria conclusiva: exterioridade, será essencial para a crítica à identidade que faremos no capítulo e igualmente essencial para a fundamentação da categoria enosamento que faremos no capítulo 4.

Certamente, observamos como Dussel destaca uma diferença importante entre os termos ontologia e metafísica. Essa distinção é crucial para apontar o horizonte da ontologia grega, que lida com a natureza do ser, e a natureza metafísica da realidade do Outro, conforme experimentada no contexto judaico-cristão. O Outro, como algo completamente distinto, se manifesta no meu mundo como um ente, como um rosto, mas ao mesmo tempo transcende o meu mundo e pertence a um mundo próprio, um mistério. O Outro não pode ser compreendido a partir do meu ponto de vista, pois ele existe em sua própria liberdade, como uma realidade que está além, como exterioridade da ontologia e do sentido[47].

O Outro, enquanto algo completamente distinto, é o que chamamos de pessoa. O Outro se apresenta no mundo como carne e, ao mesmo tempo, é uma realidade que nos desafia eticamente, uma interpelação à justiça. Ele é uma carnalidade que faz pedidos: "Tenho fome!" Ele não é apenas uma alma ou apenas um corpo; ele é alguém que, para além do meu mundo, revela a realidade ética. A noção de pessoa como uma realidade metafísica que transcende a ontologia é o que sempre impediu o cristianismo de cair em um dualismo radical. Dussel afirma que, contudo, presa às categorias de dualismo grego, a cristandade se viu em constante busca pela unidade perdida. A única maneira de encontrar essa unidade teria sido abandonar completamente o aparato interpretativo da ontologia e criar categorias para essa nova realidade[48]. Isso foi feito apenas parcialmente pela cristandade e, portanto, nunca conseguiu formular adequadamente a unidade antropológica.

Após estas conclusões, Dussel escreve um epílogo, do qual trarei apenas alguns conceitos fundamentais.

O primeiro subtítulo: “Superação da cristandade e da ontologia. Até uma Filosofia da Libertação sugere a intenção de Dussel de tomar esta reflexão antropológica como ponto de partida para a sua filosofia da libertação. Em poucas linhas, o sintetizarei, mantendo nosso foco: a identidade.

---

[47] Este conceito de sentido também o exploraremos mais a frente neste trabalho.

[48] É o que faremos, como exercício, com a categoria enosamento.

O autor começa explicando que o dualismo é um conceito que transcende a mera dimensão histórica, indo para além do âmbito do cristianismo primitivo. Ele não pode ser considerado unicamente como uma influência histórica no pensamento cristão do século II. Representa uma experiência humana que emerge quando a natureza essencial do ser humano (ser-corpo) é perturbada, resultando na distorção de sua normalidade. Este dualismo se manifesta de forma mais proeminente em situações de desintegração, afirma Dussel, notavelmente em casos de doença psíquica que, em algumas circunstâncias, pode até se transformar em uma atitude cultural[49]. Importante vermos como Dussel narra este processo, para não perdermos detalhes importantes:

> Na doença psíquica, que às vezes pode se transformar em atitude cultural, "o corpo fenomênico [meu corpo], com as definições humanas que permitiam que a consciência fosse indistinguível dele, passará à condição de aparência; o corpo real [Körper] será aquele que a anatomia ou mais genericamente os métodos de análise isolada, nos dão a conhecer: um conjunto de órgãos dos quais não temos noção na experiência imediata, e que interpõem entre as coisas e nós seus mecanismos, seus poderes desconhecidos. O mundo se desdobra: haverá um mundo real como ele é fora do meu corpo, e o mundo como ele é para mim [= mundo], numericamente diferente do primeiro; será necessário separar a causa exterior da percepção e do objeto interior que contempla. (Ibid., p.285)

A redução do corpo próprio a uma massa material e a subsequente retirada do sujeito de sua experiência corpórea para contemplar suas representações internas, são o cerne do surgimento do dualismo. Esse dualismo emerge de uma estrutura ontológica que, a princípio, é unitária. Nesta estrutura, o ser humano está constantemente inserido no mundo e existe em relação a ele. O corpo não é apenas um mero receptáculo físico; ele é a via principal pela qual nos conectamos com o mundo ao nosso redor. O corpo não apenas nos permite interagir com o mundo, mas também determina a maneira como o mundo se apresenta a nós. Age como uma

[49] Aqui também temos um elemento importante que quero destacar. Dussel está afirmando que uma distorção dualista do ser humano pode não só resultar em doença psíquica, como atitudes culturais. Esta questão ainda é pouco explorada, mesmo para a psicanálise de nosso tempo. Voltaremos a este problema mais adiante.

espécie de interface entre o sujeito e o mundo, sendo simultaneamente o meio pelo qual acessamos o mundo e a forma como o mundo se manifesta para nós. Essa divisão dualista resulta em um distanciamento do sujeito em relação ao corpo e um processo de alienação no qual o corpo se torna algo desconhecido. O sujeito deixa de estar plenamente envolvido em sua experiência corporal e passa a se concentrar em suas representações internas. Esse afastamento leva à percepção do corpo como uma entidade material e objetiva, separada do eu consciente. Assim, o dualismo implica uma separação entre o sujeito, que se torna um observador interior, e o corpo, que se transforma em uma entidade material exterior.

Essa visão sugere que somos essencialmente mentes pensantes (ou alma), e o corpo é muitas vezes considerado como um mero recipiente físico, uma espécie de "acessório" para a mente. Isso resulta em uma desconexão entre o corpo e a experiência do mundo ao nosso redor. Perdemos o instrumento de relação e comunicação com o Outro, a carnalidade, o corpo. Este idealismo faz com que tudo o que percebemos e experimentamos seja uma construção da mente e o mundo material e o corpo tornam-se secundários, se não completamente irrelevantes. Isso leva à ideia de que a "Razão" ou a mente compreende e explica tudo o que existe e o corpo se torna apenas um detalhe sem importância. Dussel data este idealismo de Descartes, passando por Kant a Hegel. Apesar de cada um diferir na forma de negação do corpo, a consequência é a mesma: a “absolutização de um mundo desencarnado” (Ibid., p. 286), a absolutização, portanto, do meu mundo como razão que a tudo compreende, abarca, explica, constitui. A razão como o horizonte dentro do qual os entes estão. Hegel identifica o pensar ao ser.

Enrique Dussel conclui afirmando que os pós-hegelianos, como Feuerbach e Marx, desafiaram o dualismo. Feuerbach argumenta que a realidade é sensível e que somos seres sensíveis que experimentam o mundo e os outros como "Tu", ou seja, seres com os quais nos relacionamos. Isso contrasta com a ontologia idealista que nega a importância da sensibilidade e da corporeidade. Marx, por sua vez, vai além, segundo Dussel, pois argumenta que superar o dualismo não envolve apenas a sensibilização do corpo, mas também cuidar das necessidades físicas dos outros, reconhecendo sua corporeidade e fome. Isso lembra, segundo Dussel, a passagem

bíblica: "Tive fome e me destes de comer" (Mateus 25, 42)[50], que destaca a importância de cuidar do corpo e das necessidades dos outros. Kierkegaard é mencionado por Dussel como quem destaca a divinização da Razão na tradição luterana, onde a mente se torna quase como um "deus". Kierkegaard enfatiza a importância da fé como um ato de aceitar a palavra revelada sem necessidade de justificação racional, destacando o absurdo para a ontologia. Heidegger, no entanto, é criticado por Dussel, devido sua ontologia solipsista, que não consegue lidar adequadamente com a alteridade, ou seja, a presença do outro como outro. Sem uma exterioridade metafísica, a ontologia não pode superar as raízes do dualismo.

Dussel também aponta como o dualismo pode distorcer nossas relações humanas. Pode levar à negação da sexualidade e à desumanização dos outros, tratando-os como entes a serem dominados. Isso tem implicações políticas, como a colonização da América, que se baseou em uma ideologia de "civilização ou barbárie". O dualismo é apresentado por Dussel como um elemento do humanismo da cristandade, que difere da antropologia cristã original. O humanismo da cristandade é uma ideologia que ontologiza a experiência cristã no contexto da cultura da cristandade. A única maneira de superar este dualismo é por meio de uma antropologia dos oprimidos, afirma ele, que reconhece a exterioridade em relação à cultura europeia dominante. Superar a ontologia e desenvolver uma nova metafísica, uma "filosofia da libertação", que é crítica e metafísica, e que deve ser pensada a partir da exterioridade do sistema dominador da Europa moderna, especialmente no contexto do Terceiro Mundo.

Isso implica em considerar a realidade do outro, reconhecendo sua corporeidade e suas necessidades, e superando as limitações do dualismo que tendem a separar mente e corpo, espiritualidade e materialidade, e a negar a importância da alteridade na experiência humana. Esta filosofia se desenvolve a partir da quebra teórica de se situar fora da ordem ontológica, na exterioridade e, a partir desse ponto, começar um novo caminho.

---

[50] Dussel tem o livro: Las Metáforas Teológicas de Marx, no qual investiga um discurso paralelo na obra de Marx que se configura como uma Teologia Política. Trazendo diversas citações e dados biográficos que fortalecem sua tese.

2. Libertação da Mulher e Erótica Latino-Americana

Até aqui centramos nosso olhar em sobre como se constitui a identidade do ser humano e que é impossível desassociar a identidade da pessoa de suas relações com o mundo, com o ser (essência) e com as outras pessoas, confundindo-se, assim, identidade pessoal com a identidade étnica de uma cultura, identidade religiosa etc. Portanto, não é possível pensar o conceito identidade do humano sem pensar a categoria identidade em geral (metafísica). E chegamos a esta conclusão mostrando o desenvolvimento conceitual pelo qual passa a filosofia dusseliana de seus primeiros artigos sobre antropologia filosófica até sua trilogia de livros sobre o tema. Ainda que o foco tenha sido o conceito de identidade desde o início, foi fundamental seguir todo o desenvolvimento conceitual para mostrar a constituição do pensamento ontológico indo-europeu, sua distinção da metafísica da exterioridade semita e como influenciaram a constituição da cultura ocidental.

A partir de agora, continuarei trazendo a evolução do conceito de identidade em alguns dos livros do autor, mas já em um nível de aplicação e tematização, diferente da “etapa” de sua Antropologia Filosófica, onde buscamos uma gênese. O filósofo da libertação aplica os conceitos mencionados em suas obras consequentes e, apesar de ter pouco avanço categorial, o conceito vai se atualizando, conforme a aplicação, como perceberemos. Para que nos seja possível esta percepção, semelhante à etapa anterior, seguirei mais ou menos a cronologia em que o livro foi escrito. Escolhi este livro que trata da erótica porque há nele um foco maior no conceito de identidade e significativo avanço para a época, ainda pouco explorado pela filosofia até hoje.

O livro Liberación de la mujer y erótica latinoamericana (1977[51]), nos traz uma abordagem de Dussel sobre como a identidade erótica das mulheres latino-americanas foi historicamente constituída, alguns fatores determinantes de opressão e possibilidades de libertação.

[51] A edição que estamos trabalhando é a 4ª de 1990, mas importante notar aqui a data da primeira edição 1977, dado a relevância temática naquele momento.

A erótica latino-americana de Dussel é, antes de tudo, um gesto de descolonização do desejo: desvela o machismo como forma histórica de totalidade que sequestra a palavra “humano” para o homem, converte a mulher em “segundo sexo” e naturaliza sua função como objeto sexual, “mãe-educadora” exclusiva e “ama de casa”, esta última nomeada sem rodeios como prisão histórica romantizada de “céu do lar”. Ao recolher a violência colonial contra mulheres indígenas (a carta do bispo Ramírez, 1603) e o imaginário criollo do “ter” mulher, a obra mostra que a cena erótica latino-americana nasceu sob coação e apropriação do corpo feminino. A força dessa crítica está em ligar o íntimo ao estrutural e o afetivo ao político: o que chamamos “amor” pode ser técnica de dominação; libertar eros é parte da libertação dos povos.

O movimento propositivo da obra emerge quando Dussel desloca o foco do “eros-olhar” objetificante de Platão a Sartre e da propaganda à pornografia para um eros de alteridade; o beijo e a carícia como liturgia do reconhecimento, a proximidade como ética do corpo, a economia do cuidado (“oikia”) como abrigo do desejo. A “casa” deixa de ser território de posse para tornar-se hospitalidade: tempo, alimento e repouso que sustentam o encontro; o trabalho e a política deveriam proteger essa interioridade, não mercantilizá-la. Aqui está um ganho decisivo: o par erótico é pensado para além do hedonismo privatista e da moralizante cultura da culpa; a justiça entra no quarto junto com o afeto.

Outra contribuição de alto alcance é a tríplice distinção entre as esferas erótica, pedagógica e política: erotizar o que é pedagógico (aluna/professor, “secretária bonita”) e politizar o que é erótico (reduzir a parceria a serviço) são dois lados da mesma opressão. O circuito homem–mulher, pais–filhos, irmãos e permite dizer: há lugares onde o sexo deve recolher-se para que a justiça floresça e há lugares onde o sexo deve emergir para que a vida não se desfigure em disciplina seca.

Dussel enfrenta o falocentrismo freudiano: a centralidade do “ego fálico” e do Édipo, universalizados como se fossem natureza, são lidos como efeitos históricos de uma totalidade repressiva europeia; em seu lugar, esboça-se uma metafísica erótica em que o desejo é serviço ao desejo do Outro e não mero uso do outro para gozo de um Eu. Ao reconduzir o inconsciente a laços de filiação e fraternidade e não à “máquina” autossuficiente, ele reabre a cena erótica à responsabilidade e à linguagem do consentimento.

Mas é justamente no vigor dessa proposta que aparecem limites que hoje precisamos nomear. Primeiro, o binarismo e o essencialismo: embora o autor distinga “pessoa”, “mulher” e “feminidade” e alerte para não absolutizar a maternidade, a arquitetura geral permanece centrada no par heterossexual e conserva traços de uma “maternidade” como eixo da feminidade. Isso silencia experiências dissidentes como pessoas trans, não-binárias, relações não monogâmicas consensuais e pode reencenar hierarquias sob roupagem descolonial. Segundo, a leitura do feminismo: a crítica dusseliana a um “feminismo indiferenciador” carrega caricaturas de debates que, em sua pluralidade, lutam não por apagar a diferença, mas por desativar sua hierarquização. A normatividade do par e da casa: se, de um lado, a “oikia” é ressignificada como hospitalidade, de outro, a cena permanece pouco sensível às várias formas de famílias e parentescos e às economias concretas do cuidado que hoje pedem arranjos não normativos e divisão efetivamente simétrica do trabalho doméstico.

O balanço é evidente: não se trata de uma erótica “machista”, pois o livro desmascara o machismo como totalidade e funda uma ética erótica centrada na alteridade e na justiça. Contudo, ele é pré-feminista em pontos decisivos e, por isso, pede continuação crítica. É aqui que proponho, em chave de enosamento (o Nós como lugar ético-político), algumas necessidades de novas eróticas que dialogam e superem Dussel: Do par ao comum: fazer da “casa” uma política do cuidado partilhado tempo, renda, licença parental, redistribuição do trabalho doméstico... deslocando o peso histórico que recaiu sobre mulheres; o que Dussel chama “econômica erótica” precisa converter-se em economia do cuidado com garantias públicas, não só virtudes privadas. Consentimento radical e pedagogia do corpo: contra a longa duração da violência (conheçamos a cena colonial de 1603), instituir práticas e currículos de educação sexual integral que unam prazer, proteção e responsabilidade; consentimento não é formalidade, é cultura, princípio de mundo. Despatriarcalização do desejo: aprofundar a descentração do falo, o prazer como escuta, o beijo e a carícia como linguagem do reconhecimento incorporando saberes feministas, negros, indígenas e queer que ampliem o justo “sim ao Outro” para Outros plurais. Dessexualizar o que não é erótico e erotizar o que foi moralmente negado: políticas firmes contra a erotização do trabalho e da escola; e, no íntimo, legitimação de arranjos consensuais não normativos que preservem a alteridade e a justiça entre os

corpos. Do rosto ao Nós: a erótica de libertação começa no encontro, mas se prova na cidade no transporte seguro, na creche pública, nos abrigos para mulheres e LGBTQIAPN+, no acesso à renda e à moradia que fazem do “fogo do lar” um direito e não um luxo.

Dussel nos entrega a chave: O eros como ética da alteridade; e nos chama a cruzar a porta. A travessia pede novas eróticas capazes de pluralizar corpos e formas de vida, politizar o cuidado e sustentar o consentimento como princípio comum. Assim, podemos abandonar o regime do uso e entrarmos no território do Nós, onde o desejo aprende a ser justo e a justiça aprende a ser necessidade.

Afirma que a mulher não deve ser entendida apenas a partir das relações de dominação, mas como sujeita, capaz de efetuar profundas transformações e que estas não podem ser dissociadas das lutas por libertação do povo latino-americano como um todo. Isso significa dizer que a libertação da mulher, é também a libertação do homem latino-americano e das instituições. Aborda, desde o período colonial, como a mulher foi determinada a uma posição de submissão, sendo constantemente silenciada pelas estruturas patriarcais, machistas e sexistas que limitam sua atuação ao espaço doméstico. Essa subordinação tornou-se uma parte fundamental da identidade feminina imposta pelo colonialismo.

A luta por libertação erótica da mulher proposta por Dussel, é um movimento de crítica da identidade feminina, numa profunda relação de alteridade, na luta por libertação. Uma erótica da libertação é fundamental, segundo o autor, para restaurar e empoderar as mulheres, para que tenham condições de possibilidade para uma vida digna.

Nesta perspectiva, a crítica que faz ao feminismo - dialogando com autoras feministas -, naquele momento histórico, é fundamental para sua filosofia. Percebe o feminismo em geral como um movimento que universaliza a experiência da mulher, desconsiderando as particularidades das mulheres latino-americanas, por exemplo. Para ele, a contextualização da luta feminista, contudo, é essencial para as lutas por libertação, considerando toda a complexidade das relações de classe, raça e opressões que estruturam nossas sociedades.

A crítica que realiza à psicanálise é também fundamental para pensar a identidade em geral, a constituição da identidade da mulher latino-americana em particular. O filósofo é categórico em dizer que a psicanálise reforça a subordinação e submissão das mulheres, pelo menos em Freud e Lacan. Freud apresenta a mulher como um ser incompleto, marcado pela "falta". Ao descrever o complexo de Édipo, Freud constrói uma visão da mulher como inferior, o que acaba por justificar sua subordinação à figura masculina. Lacan, com sua teoria do "falo" e sua definição da mulher como castrada na ordem simbólica, apenas perpetua a lógica patriarcal, colocando a mulher sempre em um lugar de ausência e subordinação. Para Dussel, essas teorias não são apenas errôneas, mas acabam por consolidar as estruturas de poder que aprisionam a mulher, em vez de oferecer uma via de libertação. Vejamos com alguns detalhes e limites estas e outras críticas do autor.

2.1 Feminismo e Identidade

Toda crítica que Dussel realizará ao feminismo da época está centrada em sua historicidade na Inglaterra. O feminismo começou como uma luta pelo direito ao voto, já que as mulheres eram excluídas das eleições. Durante o século XIX, esse movimento foi se organizando e, com o tempo, alguns passaram a defender ideias mais radicais, chegando a propor uma identidade totalmente igualitária entre mulher e homem, sem distinções. O que isso quer dizer, segundo Dussel?

> A mulher feminista, ao perceber a opressão da mulher, mas sem sair da "totalidade" como categoria fundamental, propõe que a mulher supere essa corrente e se iguale ao homem; que elimine as diferenças de tal forma que se fale simplesmente de “humanos”, sem distinguir entre homens e mulheres. Para refutar essa ideia, seria necessário pensar na homossexualidade, já que, para que ninguém dependesse de ninguém, as relações deveriam ser homossexuais: a mulher consigo mesma, com outra mulher; o homem com o homem. Além disso, os filhos teriam que nascer em laboratórios, porque a mulher, para se libertar da maternidade biológica, precisaria se livrar dessa diferença com o homem. Todos seríamos iguais em todos os sentidos.

> Isso acarretaria, por um lado, o desaparecimento da figura do "par" e, por outro, a emergência de um individualismo indiferenciado, típico das sociedades inglesa e norte-americana. Esses movimentos são, em sua maior parte, oriundos dessas duas nações. No fundo, há uma ideia totalitária, que propõe um "todo", onde não há um "Outro" distinto, mas onde todos são iguais como indivíduos, sem qualquer solidariedade. (DUSSEL, 1990, p. 25-26)

Percebemos que estas mesmas críticas foram sendo realizadas pelas próprias feministas, no decorrer do movimento e hoje, décadas depois, são comuns, apesar de não consensuais. A crítica filosófica realizada por Dussel muito nos importa aqui. Tendo como fundamento todo o primeiro capítulo, é possível percebermos que a centralidade do problema apontado está na constituição da identidade. A identidade da mulher sofreu primeiro influências de toda uma carga machista, sexista e patriarcal, herdada principalmente das culturas indo-europeias, mas também das culturas semitas sedentarizadas e corrompidas. O movimento feminista interveio e teve como pauta política, em sua essência, direitos iguais entre homens e mulheres, sem passar por uma reflexão metafísica - antropológica-filosófica - necessária sobre o quê ou quem é a mulher, se existem características universais, se as situações particulares pelas quais passam as mulheres, especialmente os mecanismos de opressão, mudam a depender da geopolítica etc. O que Dussel chama no livro de metafísica da feminilidade. Este processo permitirá não confundir feminilidade com mulher ou com pessoa humana. Aqui, sem usar o conceito de gênero, Dussel faz uma reflexão sobre estas distinções e mostra como é fundamental bem conceituá-las para não cair nos mecanismos de opressão das identidades.

Seu fundamento principal é afirmar a necessidade de reconhecer que, no nível erótico, há a mulher e o homem, com suas distinções essenciais, ontológicas. A mulher e o homem são idênticos enquanto pessoas humanas, mas a mulher é privilegiadamente feminina e, o homem, privilegiadamente masculino, lembrando que mulher também porta características de masculinidade e homem de feminilidade. Já nos níveis pedagógico e político, a feminilidade da mulher não importa muito, já que na relação pedagógica ela está em igualdade com o pai e na relação política ainda mais em igualdade. Com isso, Dussel não quer dizer que não importam a feminilidade e a masculinidade na pedagógica e na política, mas que a mulher e o homem, independentemente do feminino e masculino, compartem mesmas responsabilidades

e direitos nas dimensões pedagógicas (pai-mãe) e políticas (irmão-irmã). E se a importância da feminilidade avança nestes campos, a mulher acaba caindo em opressão:

> A feminilidade é, portanto, uma noção analógica: essencialmente como eros e maternidade, secundariamente como pedagogia e política. Expandir o erótico na bipolaridade irmã-irmão significa oprimir a mulher (a "dona" de casa é uma extensão da função erótica no campo pedagógico, quando não uma forma de mera "escravidão" como empregada doméstica; a "secretária bonita" é, igualmente, uma expansão do erótico no ambiente de trabalho, assim como na propaganda pornográfica) (Ibid., p.31).

Dussel está dialogando com o que de mais avançado há nas teorias feministas deste momento, especialmente com as críticas à Freud, como: Ruth Mack Brunswick, Helene Deutsch, Maryse Choisy, Karen Horney, Ferenczi, Melanie Klein etc., reconhecendo que diversas mulheres estão tratando do tema e que isso é muito importante; contudo, afirma que: “A base permanece intacta, pois muitas suposições são aceitas. Isso exige que questionemos mais radicalmente o fundador da psicanálise” (Ibid., p. 51).

2.2 Psicanálise e Identidade

Em uma longa argumentação, Dussel nos explica o método hermenêutico da psicanálise de Freud que, sinteticamente, consiste em que:

> O sujeito como consciência emerge e ofusca a pulsão como fundamento; O ego cogito foi superado a partir de uma ontologia energética, pulsional, erótica e sexual. No final, a totalidade ontológica é definida como desejo, prazer, autoerotismo e, portanto, a repressão da "representação apresentada pela pulsão (den Trieb repräsentierende Vorstellung)", ao não permitir que o fundamento surja na consciência, é a origem de toda doença. A tarefa da psicanálise é libertar o ego da escravidão, das repressões que são impostas ao organismo psíquico de fora (Ibid., p.53).

O filósofo latino-americano observa ainda que a partir de 1920, especificamente após seu ensaio “Além do princípio do prazer”, Freud afirma que: “Sob a influência da pulsão de conservação do ego, o princípio do prazer é substituído pelo princípio de realidade” (Ibid., cita FREUD, 1920[52]). Mostrando que, na teoria freudiana, a pulsão erótica é uma econômica que rege o trabalho na administração de uma economia do prazer. Dussel chega ao fundamento ontológico da teoria freudiana que passa da dualidade pulsão do ego x pulsão sexual para a pulsão de vida x pulsão de morte. E nos explica assim:

> ... a Natureza é a Totalidade, o ser como origem e resultado, que se divide originariamente segundo um movimento dual, mantendo sempre sua **imperturbável identidade[53]**, "o Mesmo", mas reconhecendo que o inorgânico ou inanimado é anterior. Isso equivale a dizer que a pulsão de morte nos remete à anterioridade da Identidade, enquanto a pulsão de vida, o eros ou a sexualidade, refere-se à própria cisão. Por isso, "a substância viva carrega uma metade mortal e outra imortal; a metade mortal é o sôma; por outro lado, as células germinativas são potência imortal". Estamos, explicitamente, como já indicamos, em um nível ontológico. (Ibid., p.54)

Dussel reconhece a genialidade de Freud ao teorizar a erótica europeia de seu momento histórico, mas, ao mesmo tempo, sua falha em pretender que a partir de sua experiência pessoal[54] pudesse universalizá-la[55]. No segundo capítulo, Dussel, ao escrever sobre a “Descrição metafísica do erotismo”, afirma que a descrição ontológica da sexualidade, realizada por Freud, é “necessariamente dominadora” e afirma que é preciso opô-la com uma sexualidade alterativa, de libertação. E seguindo o mesmo método que nos livros anteriores, aplicando e atualizando as categorias e

---

[52] Nota realizada por Dussel: Jenseits des Lustprinzips, 1 (ed. cast., t. I, p, 1098). Realitätsprinzip se oporia ao Lustprinzip.

[53] Destaque meu.

[54] A mesma que Descartes mostra em meditações metafísicas, por exemplo, já que Freud, principalmente em suas cartas a Fliess, mostra que sua experiência e afetos pessoais estão implicados em sua pesquisa e teorização.

[55] Por diversos argumentos, inclusive citando afirmações do próprio Freud, Dussel mostra como que o complexo edípico cabe à situação de opressão e domínio fálica praticada naquele contexto. Mas, que não se aplica à realidade latino-americana, por exemplo.

conceitos lá encontrados, Dussel fará a passagem da Totalidade à Metafísica da exterioridade, ou seja, da Mesmidade à Alteridade.

Tomando como base a erótica, que é o nível mais íntimo e profundo da pessoa humana - junto à espiritualidade - fica possível perceber que, para Dussel, a identidade equivale ao Mesmo, à Totalidade e se opõe à Alteridade, Exterioridade, Outridade. A noção de identidade imperturbável aparece aqui pela primeira vez na obra do autor[56] e, nos próximos livros, tratará pouco do tema da identidade especificamente, o que eleva a relevância deste trabalho, pois se, no nível ontológico, identidade equivale à Totalidade, ao Mesmo, no nível ôntico sabemos que ela tem suas especificidades e a filosofia da libertação em geral - não apenas Dussel - não abordou significativamente a temática.

Voltando à crítica realizada à psicanálise freudiana, outro aspecto a destacar é que a ontologia concebida por Freud, segundo Dussel, é uma ontologia na qual a vida tem como finalidade a morte e, portanto, a libido coincide com o elemento trágico grego e o “Eros dos poetas e filósofos, que mantém unido o todo animado” (Ibid.p.55). Coincide, ainda, com muitas filosofias hindus e indo-europeias. A questão central para nós aqui é que Dussel afirma que a identidade indiferenciada é o fundamento, sendo os entes apenas diferença ou determinação:

> Freud enuncia implicitamente um fundamento ontológico para sua interpretação psicanalítica, ou seja, a Totalidade como "natureza" opera pulsionalmente de acordo com um duplo princípio. O dualismo ôntico é a única solução à qual o monismo ontológico pode recorrer. A "lógica da Totalidade" volta a se cumprir em Freud. Se o fundamento é a **Identidade indiferenciada**[57], os seres são diferença ou determinação. Os seres vivos, ou o homem, são uma encruzilhada ôntica (determinação) entre a pulsão de vida (o germinal, sexual, erótico, prazer) e a pulsão de morte (o soma ou corpo físico, a agressividade destrutiva, o instinto narcisista do eu). A doença mental consistirá sempre na fixação de uma determinação já superada ou, de outro modo, na conservação de uma determinação (regressão, repressão inadequada etc.). A saúde e a normalidade ontológica residem na des-determinação por meio da transição para uma nova determinação e, finalmente, no abandono à indeterminação final (a morte, segundo Freud, Schopenhauer ou o Rig-Veda), que nada mais

[56] Obviamente, segundo a pesquisa efetuada, que está aberta ao equívoco.

[57] Destaque meu.

> é do que a Identidade inorgânica. Além disso, essa Totalidade inicial, que se divide originariamente como libido, é, como vimos, de essência masculina. (Ibid., p.56)

A psicanálise freudiana retoma, então, um dualismo antropológico, tão determinante quanto os anteriores das culturas indo-europeias, com destaque à grega clássica. Dussel propõe a necessidade de uma "analítica ou psicologia de libertação" (Ibid., p.57) que supere as duas reduções que Freud opera sobre a realidade. Primeiro, o ego fálico como libido paterna. Depois, o desejo como fundamento da Totalidade, ignorando todas as condicionantes possíveis do inconsciente, limitando a hermenêutica do inconsciente. Dussel adentra ao nível ôntico, dialogando com as teorias de Lacan, Merleau-Ponty e Deleuze e Guattari, especialmente. Não nos interessa aqui toda a argumentação, mas, sim, a conclusão ontológica-metafísica de que dela resulta. Que é, em última instância, uma aplicação crítica do conceito de alteridade (semita) na erótica, ou seja, o ato erótico como uma abertura serviçal ao Outro, como outro (Ibid., p.57ss). E Dussel explica assim:

> O inconsciente, nesse caso, não seria, como dizem os autores de Anti-Édipo, uma "máquina pulsional produtiva" (a partir da metáfora da fábrica), mas sim um "organismo pulsional servil", já que, originária e normalmente, a intenção metafísica (e não meramente ôntica ou ontológica, como para Merleau-Ponty) sexual tende ao Outro a partir de um amor radical de justiça. Isso significa que o desejo sexual normal tende ao Outro como outro, não como alguém que é usado para satisfazer uma necessidade (o que não seria propriamente sexualidade humana), mas como alguém a quem se serve para atender sua necessidade. Trata-se de uma pulsão de alteridade que só encontra realização voluptuosa no cumprimento prévio das necessidades do Outro como outro. Contra o que pensam Deleuze e Guattari, o inconsciente não é "um órfão, [nem] se produz a si mesmo na identidade entre a natureza e o homem" (Ibid., p.67).

Esta reflexão também é fundamental para pensar a identidade, já que aborda a origem e características do inconsciente. Chama a atenção nesta descrição de Dussel que o inconsciente, além de ser um "organismo pulsional serviçal", ele tenda ao Outro "desde um radical amor-de-justiça". E para explicar esta tendência,

intencionalidade ou sentido[58], poderíamos retomar todo o conteúdo visto até aqui. Mas, em síntese, esta pulsão alterativa, que é o amor-de-justiça, nos permite transcender o egoísmo, o prazer egoísta, supera as concepções funcionalistas e utilitaristas sobre o conceito de desejo, não permite e é contrária à objetificação e instrumentalização do outro. O inconsciente, então, passa a ser descrito por Dussel não como autoprodução de um sujeito órfão que se identifica com a natureza, mas:

> Filho (de um par e de um povo), é também irmão de irmãos (no nível político), mas eroticamente é, desde a origem, alterativo sexualmente: não é autoprodução, mas sim desejo ou pulsão metafísica direcionada ao Outro, no qual cumpre sua essência. A produção (relação homem-natureza) é secundária; a relação primeira, irredutível, é o face-a-face (humano-humano, então), e, por isso, um desejo servil e não meramente produtor (Ibidem).

Portanto, mesmo a dimensão produtora do inconsciente está a serviço do Outro. Dussel argumenta que a carnalidade humana se revela como o fundamento originário de toda criação cultural, antecedendo as mais impressionantes manifestações da humanidade, desde os menires e as pirâmides até as grandes cidades contemporâneas ou as esculturas de Michelangelo. Antes da natureza (fysis) e da técnica (téjne), está o rosto e a carne humana (basar), que se apresentam como a primeira experiência de beleza, aquela que nos interpela e nos constitui. Essa beleza não se reduz a um ideal subjetivo ou à contemplação passiva, mas emerge como um encontro profundamente interpessoal e essencialmente erótico. A *pulchritudo* prima, a beleza originária, manifesta-se no encontro erótico, onde a carne do Outro nos provoca, interpela e atrai, revelando-se como mistério e chamado. Essa experiência não se reduz ao desejo sexual, mas encontra seus primeiros ecos na relação pedagógica e afetiva vivida com a mãe e o pai. O calor da pele, o toque, a doçura do leite, a suavidade das carícias e o sorriso são vivências que integram o corpo e o espírito, revelando que a beleza é, antes de tudo, relacional. É no encontro com o Outro, nessa experiência visceral e erótica, que aprendemos a habitar a beleza como algo vivo, profundamente humano e anterior a qualquer abstração estética. A beleza

[58] Esta questão do sentido a abordaremos mais adiante neste trabalho.

erótica não é mero prazer sensorial nem uma manifestação neutra do ser. Ela é o ápice da revelação do Outro, que se dá na carne como alteridade radical. Na relação erótica, o Outro não é objeto de consumo ou uso, mas epifania (manifestação do ser) viva, que exige reconhecimento e acolhida. Nesse sentido, a beleza sexual funda não apenas o desejo, mas as bases da cultura, da intersubjetividade e da própria possibilidade de encontro humano em sua dimensão mais radical e transformadora. (Ibid., p.69-70)

Dussel vai além:

> ... contrariamos todas as regras da estética aristocrática, oligárquica e dominadora: a pulchritudo prima é a do rosto e da carnalidade do pobre, do oprimido, do que está fora dos moldes da beleza vigente: “Ela é bonita, um verdadeiro tipo de beleza crioula.” Apenas aquele que é capaz de experimentar e apreciar, para além da visão, para além até da presença horrível do rosto lacerado de um leproso, a beleza primeira do mistério do Outro enquanto Outro, pode compreender o significado abissal, cultural e metafísico da beleza erótica. A aparente feiura do pobre, vista como uma presença caótica pela estética da Totalidade, pela beleza cultural dominante, é, na verdade, uma interpelante exigência de justiça. Isso porque a estética aristocrática que prevalece é sempre injusta: é aquela que, por exemplo, mede o valor da beleza latino-americana a partir dos moldes europeus ou norte-americanos. Contudo, essa aparente feiura do pobre - da indígena submetida ao conquistador, do menino de rua que pede esmola em Bogotá, do minerador boliviano a centenas de metros de profundidade - é apenas uma máscara cuidadosamente moldada pela opressão dos dominadores. Essa máscara esconde a verdadeira beleza do Outro, do homem livre que são a indígena, o menino e o trabalhador, impedindo que sua beleza se revele ao olhar distorcido do mundo dos poderosos. Se essa máscara fabricada pelo sistema desaparecesse, seria muito mais difícil para o dominador tratar cotidianamente essas pessoas como coisas, e não como Outros (como a empregada doméstica, o engraxate, a mão de obra explorada). A beleza crioula, que a máscara feia e repulsiva criada pela estética aristocrática (como a das óperas com trajes longos) tenta ocultar, só pode ser compreendida na justiça. Retirar essa máscara equivale, em um ato de justiça, a desvelar o Outro, como a mulher diante do homem e o homem diante da mulher, pois a beleza primordial só pode ser vivida na nudez, onde se revela em sua totalidade (Ibid., p.69-70).

Dussel ainda descreve a erótica como uma dinâmica de proximidade-distanciamento que funda a economia[59]. A proximidade humana, em sua busca por ser absoluta e irreversível, inevitavelmente cede ao distanciamento próprio da existência no mundo.

2.3 Erótica, Economia e Identidade

O humano é marcado por um movimento incessante e rítmico: a tensão que o impele ao cara-a-cara, a relação íntima e imediata entre homem e mulher, pais e filhos, irmãos... sempre retorna à relação mediada pela distância, pelo ser-no-mundo e pelas exigências da vida cotidiana. Mesmo o encontro mais intenso entre amantes, se permanecesse no cara-a-cara sem interrupções, levaria à morte, pois é a relação com a natureza e com o trabalho que provê o alimento e a sobrevivência, que sustenta a proximidade. Assim, o humano abandona o calor da intimidade do Outro para buscar na natureza os meios: alimento, abrigo, vestido... que tornam o cara-a-cara novamente possível. Esse ritmo, que atravessa toda a história humana desde os tempos paleolíticos, é o mesmo que impulsiona o retorno ao lar após o trabalho, para reestabelecer a intimidade perdida. Esse movimento de proximidade-distanciamento atinge sua expressão mais profunda no ato erótico. No encontro dos corpos, o falo com a carne feminina, o clitóris e a vagina com a carne masculina, vive-se uma cadência que cresce em intensidade até o paroxismo do orgasmo. Nesse instante extático, a subjetividade e o "eu" se descentram, dissolvem-se na totalidade do abraço voluptuoso. Quando vivido na justiça, o ato erótico se torna um espaço de transcendência, onde o corpo, no ápice da experiência sensorial, encontra uma plenitude que conduz ao entendimento. Após o orgasmo, a carne saciada retorna ao mundo, às pessoas, aos objetos, mas carrega consigo uma renovada quietude e uma inteligência do amor físico, percebido não como mera satisfação corporal, mas como caminho necessário à elevação espiritual. Portanto, para Dussel, é na fusão entre o prazer da carne e o mistério da transcendência que o humano descobre sua maior

[59] Economia esta que será fundamental para fundamentar a categoria enosamento proposta neste trabalho.

riqueza: o reconhecimento do Outro e de si mesmo, em um ciclo interminável de proximidade-distanciamento.

Após longa argumentação, exemplificando o que seria uma descrição erótica da abertura da mulher ao mundo, a partir de sua carnalidade positiva e não como falta, Dussel conceitua a pulsão à totalização como oposta, portanto, à pulsão alterativa (de amor à justiça):

> A “pulsão de totalização” possui duas significações distintas. No sentido que aqui nos interessa, essa pulsão é um movimento de retorno, de recordação, uma involução em direção ao que é anterior (e que se confunde com a “natureza”). Nesse caso, o ser humano regride ao puramente animal, biológico, físico. A antropo-logia reduz-se à fisio-logia. Freud não reconheceu outra pulsão além dessa. Tanto o “princípio do prazer” (o inconsciente, o passado sem repressões) quanto a “pulsão de vida” (o sexual em Freud), assim como o “princípio de realidade” (o cultural-paterno, o econômico como necessidade) e a “pulsão de morte” (como o fim indeterminado da natureza), estão todos contidos no que chamamos de “pulsão de totalização”. Nem o prazer ou a vida, nem a “realidade” ou a morte freudiana conseguem ultrapassar a Totalidade fechada do autoerotismo, do homem como indivíduo, espécie ou como parte de um cosmos físico-natural. No final das contas, tanto o autoerotismo infantil quanto a superação do conflito edipiano pela repressão não são propriamente situações humanas; são estados anormais, unilaterais, doentios e imorais (Ibid., p.79-80).

Este é o conceito de pulsão da totalidade, totalização, para Dussel. Recordarmos o visto até aqui neste capítulo, nos remonta ao mito adâmico, à descrição de que o ser humano tende a totalizar-se, repetindo o Mesmo, ou como Platão explica, todo conhecimento só é possível por relembrar-se do esquecido. A totalidade do mesmo é como que o resultado da ontologia, a pergunta sobre o Ser, em oposição ao não-Ser e em exclusão do outro. Na erótica da totalidade, uma regressão ao biológico, animal, físico, que ideologicamente são concebidos como naturais. Desde a metafísica da alteridade, com sua proposição de uma erótica da libertação, Dussel propõe o rompimento desta erótica da totalidade:

> Por outro lado, a “pulsão alterativa” é o desejo natural humano que se orienta ao Outro enquanto Outro, em uma postura servil, gratuita, metafísica (além do ser ou da Totalidade), real. Em outras palavras, a “realidade” em Freud não passa do “sistema repressivo imperante”; é, portanto, a Totalidade. Já a realidade de que falamos, como foi exposto repetidas vezes ao longo desta Ética, refere-se à constituição efetiva e física do humano como tal, antes mesmo de ser compreendido no meu mundo ou reconhecido no cara-a-cara. A pulsão sexual natural humana ou alterativa é, em sua essência, heteroerótica. Contudo, essa heterogeneidade não se limita à de dois indivíduos de uma mesma espécie, mas diz respeito a duas pessoas cujo abismo de distinção só pode ser atravessado no respeito, na fé, no amor-de-justiça e no serviço. A “intenção sexual alterativa” nos abre um horizonte desconhecido por Freud e redefine a sexualidade, o erotismo, a pulsão humana e o inconsciente em um nível que exige uma reformulação de conceitos. Essa redefinição não apenas questiona a normalidade e as situações patológicas da psique humana, mas também transforma profundamente toda terapia, assim como a educação da criança, do adolescente, do adulto e até mesmo do idoso (Ibidem).

Vemos, então, que se trata de outra noção de ser humano, outra natureza humana, que se contrapõe à noção comum nas culturas indo-europeias de que somos naturalmente animais e socialmente humanos. Aqui, Dussel traz toda uma tradição de pensadores que afirmam que inequivocadamente ser humano é, naturalmente, transcender à dimensão animal, física, biológica. E o Desejo, que Lévinas chama de Desejo do infinito, como veremos no próximo capítulo, é o que nos clama, pró-voca no sentido de chamar à vocação, à alteridade.

Entretanto, a partir da totalidade constituída em nossa cultura hegemonicamente ocidental (indo-europeia), até hoje se sobrepõe uma noção de natureza humana totalmente influenciada por um platonismo, que determina consequências éticas que perpassam o campo da erótica:

> Nas relações políticas e pedagógicas, a nudez genital é ocultada, mas avança-se sempre de forma provocativa. Sobretudo, considerando que a genitalidade está localmente associada a todos os conflitos anais (geneticamente, a educação anal da criança - desde que o vestido e a casa alcançam certo grau de limpeza - impõe a identidade entre o sujo, a mancha e o mal), isso levará, nas ontologias da Totalidade, a um desprezo ético pelo corpo, pela sexualidade, pela genitalidade e por tudo o que se relaciona aos instintos “inferiores”, à afetividade “alógica” e às pulsões “animais” no ser humano. A mancha ética do pecado ou da falta moral está simbolicamente ligada à

> “sujeira” produzida pela menstruação ou pela ejaculação fálica. Gradualmente, constitui-se todo uma síndrome simbólica: a sujeira e a mancha tornam-se impurezas, e a impureza, enquanto sensibilização para o mal, remete ao corpo e à matéria. Chega-se, assim, à ideia de que a matéria é o “mal originário”. Se o ser é o divino, eterno e indeterminado, o não-ser ou o mal é o profano, temporal e determinado: o corpo e as paixões que nos conectam ao múltiplo e nos diversificam no impuro. Por isso, o bem erótico ou sexual, sob uma compreensão fálica do ser (que foi tanto a dos indo-europeus-helênicos quanto, em menor grau, a dos incas na América), é visto como a pureza anterior à mancha, ao abraço sexual: a virgindade (Ibid., p.95).

Assim, não fica difícil compreender os mecanismos dualistas de domínio, manipulação e opressão da corporeidade em nossa sociedade contemporânea. O corpo, sendo visto como negativo, todo o domínio fica no campo da ideologia. E como Dussel afirma: “Toda pretendida identidade é signo de totalização: alguém foi imolado para que ao final, outro alguém brinque com seu cadáver”. (Ibid., p.150)[60]

3. A categorização metafísica do conceito de identidade

Após ter traçado uma gênese da categoria identidade, mostrado exemplos de aplicação na filosofia dusseliana, agora podemos, então, partir para o que chamei de categorização metafísica do conceito de identidade.[61]

O objetivo principal deste capítulo é chegarmos a uma conclusão filosófica sobre o que é a identidade no pensamento dusseliano e algumas de suas implicações filosóficas.

---

[60] Esta frase está especificamente na nota de rodapé número 212.

[61] E para assim nomear, estou tomando como fundamento o artigo de Dussel: Kategorie, no qual escreve sobre a categoria no pensamento de Marx, diferenciando-a de conceito e de intuição. Artigo disponível em: https://marxismocritico.com/wp-content/uploads/2011/10/kategorie.pdf último acesso janeiro de 2025.

3.1 Da Dialética Ontológica à Analética

Em sua obra: Introducción a la Filosofía de la Liberación, escrita em 1977[62] como resultado de um ciclo de conferências a movimentos social-populares, quando Dussel sofre um atentado à bomba em sua biblioteca, o conceito de identidade em sua filosofia apenas começa a ser categorizado[63]. Mas este início já aponta o que se tornará a fundamentação de seu método analético:

> O método ontológico-dialético alcança o fundamento do mundo, mesmo como futuro, mas se detém diante do Outro como rosto de mistério e liberdade, de uma história dis-tinta. Notem que uso a palavra 'dis-tinta' e não 'di-ferente'. A identidade se diferencia nos entes da totalidade; identidade e diferença são dois modos da totalidade. Já a distinção é aquilo que sempre foi 'outro', que jamais habitou em comunidade e, por isso, não pode diferir. Diferir implica aquilo que, tendo estado unido, foi levado à dualidade; porque houve um momento de unidade primitiva, é possível o retorno à unidade, e esse retorno é o princípio da totalidade. Por outro lado, se o Outro foi originariamente distinto, não há diferença nem retorno; há história, há crise; trata-se de uma questão totalmente diversa. Assim, o Outro é originariamente dis-tinto, e sua palavra é ana-lógica, no sentido de que seu lógos irrompe de forma interpelante, vindo de além da minha compreensão; ele vem ao meu encontro (DUSSEL, 1995, p.233-234).

É assim que Dussel afirma o limite do método ontológico-dialético[64], pois ele se restringe a compreender a totalidade do ser, o fundamento do mundo, mas não consegue acessar aquilo que está para além dessa totalidade. Afirma que Heidegger

---

[62] Este livro foi publicado originalmente em 1977 com o título de Introducción a uma Filosofia de la Liberación Latinoamericana, traduzido por mim em meu Trabalho de Conclusão de Curso de Licenciatura em Filosofia na Universidade Metodista de São Paulo, 2009. Disponível em: https://www.academia.edu/39769566/UMA_INTRODUCAO_A_FILOSOFIA_DA_LIBERTACAO último acesso Janeiro de 2025. Em 1979 ele foi publicado com o título de Filosofía de la Liberación, pela editora Nueva América. E então a editorial Nueva América produziu diversas edições – 1979,1983, 1988, 1991 e esta de 1995 - junto ao autor, seguindo a evolução de sua obra...

[63] Apesar de Germán Marquínez A. e Luis Manual Sánchez Martínez na introdução e apresentação de 76 páginas que fazem ao livro, utilizarem cerca de 12 vezes o conceito identidade e fazerem ali uma categorização, qual não irei considerar, já que não foi o desenvolvimento realizado por Dussel. O autor utiliza este conceito penas uma vez neste livro.

[64] Desenvolvido posteriormente como método Analético, essa mudança se dá justamente por perceber os limites da dialética, Dussel desenvolve seu método que parte da exterioridade, das vítimas.

tentou superar a ontologia nesse sentido, mas não chegou a concretizar essa superação. É aqui que entra sua metafísica, que não nega a ontologia, mas é exterior a ela. Dussel nos recorda (Ibidem) que na tradição grega, physis representa o mundo, a totalidade, enquanto meta indica aquilo que está “além” dessa totalidade. A metafísica, portanto, não opera apenas no nível do ser ou do que está dado no mundo; ela abre um espaço para algo que vem de fora, que irrompe e desestabiliza a totalidade. Essa “irrupção” acontece quando o Outro nos interpela, quando a palavra[65] do Outro surge como algo que não pertence ao horizonte do mundo que conhecemos. Em grego, o termo ana-lógos combina aná (mais-além ou mais-alto) e lógos (palavra), indicando essa ideia de uma palavra que vem de fora, de um “mais-além”. Essa palavra não é simplesmente parte do mundo, ela transcende o fundamento, desafiando e transformando nossa compreensão da realidade. É o Outro que inaugura esse “mais-além”, que nos provoca e nos convoca a ir além do que podemos entender apenas com o método ontológico-dialético, além da própria ontologia.

No livro coletivo considerado por Dussel um dos fundacionais do movimento Filosofia da Libertação, intitulado: Hacia uma Filosofía de la Liberación Latinoamericana, Dussel escreve o texto: El método Analético y la Filosofía Latinoamericana (DUSSEL,1973), no qual parece iniciar sistematicamente o que estou chamando de categorização metafísica - que poderíamos agora chamar de fundamentação metodológica - do conceito de identidade.

Logo no primeiro parágrafo do texto, Dussel propõe uma ruptura fundamental com a tradição filosófica ocidental ao evidenciar as limitações do método dialético e do que chama de **ontologia da Identidade**. Mostra como que, enquanto o pensamento hegeliano culmina na “Ideia absoluta” e Heidegger permanece no “horizonte da compreensão do ser”, ambos falham em transcender a Totalidade que absorve ou ignora o Outro. Para Dussel, esta perspectiva é precisamente o que Jean Ladrière identifica em "L'articulation du sens" como o discurso do saber filosófico que visa "a reduplicação do real" e "um saber da totalidade", dirigindo-se à "atividade constituinte absolutamente originária" e à "vida universal como gênese absoluta de todas as formas"(DUSSEL 1973, p.118-119). Para Ladrière, além desta ontologia

---

[65] Lembrando que aqui, a palavra (dabar – hebraica) tem toda uma conotação antropológica, como vimos, “o verbo se faz carne”.

heideggeriana, só existiria "a palavra da fé" teológica. Contudo, Dussel contrapõe-se a esta visão dicotômica, vislumbrando um caminho alternativo que não se reduz nem à ontologia da Totalidade nem se dissolve na teologia revelada. Ele argumenta que a fé pode ser uma posição antropológica manifestada no face-a-face das relações humanas (homem-mulher, pais-mãe-filhos, irmã-irmão), constituindo um *tertium quid* entre a ontologia dialética e a teologia sobrenatural. Este novo âmbito para o pensar filosófico - que ele denomina meta-físico, ético ou alterativo - estabelece-se na revelação antropológica do Outro e nas condições metodológicas que possibilitam sua interpretação. Assim, a filosofia transcende sua condição de ontologia da Identidade sem converter-se em mera teologia kierkegaardiana, constituindo-se como uma analética pedagógica da libertação, uma ética primordialmente antropológica ou uma meta-física histórica que reconhece a irredutível alteridade do Outro como fundamento do pensar filosófico autêntico:

> O método dialético ou ontológico alcança o horizonte do mundo, a compreensão do ser, o pensar essencial de Heidegger, ou a Identidade do conceito em si e para si como uma Ideia absoluta em Hegel: "o pensar que pensa o pensamento". A ontologia da Identidade ou Totalidade pensa ou inclui ao Outro (ou o declara intranscendente para o próprio pensamento filosófico). Propomos mostrar como para além do pensamento dialético ontológico e da Identidade divina do fim da história e do Saber hegeliano (impossível e supremamente inconstante: uma vez que tenta o impossível) há ainda um momento antropológico que nos permite afirmar um novo campo para o pensamento filosófico, metafísico, ético ou alternativo... (Ibidem).

Vemos como Dussel aponta todo o desenrolar posterior de seu pensamento que desenvolverá estas e outras áreas da filosofia, como a política e a estética, nesta perspectiva do método analético. Certa vez o ouvi dizer de como o pensamento de Lévinas o havia impactado, radicalizado o sentido de tudo o que aprendera em sua passagem em Israel, com o padre Paul Gauthier.[66]

---

[66] Dussel narra esta experiência em seu livro autobiográfico, que foi sendo republicado e reeditado em sua obra, a última edição foi a utilizada aqui neste trabalho (DUSSEL, 2012-A). Padre Paul Gauthier faz parte dos padres operários, grupo fundado por Jacques Loew que a partir de sua experiência de trabalho junto aos estivadores do Porto de Marselha, em 1941, começa a pensar teologicamente sua experiência junto aos operários e pobres, como retorno ao espírito do Evangelho. A espiritualidade destes padres influenciou sobremaneira o Concílio Vaticano II, ao nascimento da Teologia da

No livro Método para uma filosofia de la Liberación (1974-B) é que a categorização do conceito de identidade ganha corpo na filosofia dusseliana.

Ao afirmar a Dialética como ontologia fundamental (p.26 ss.) Dussel afirma que na filosofia de Aristóteles, a ontologia pode ser explicada da seguinte forma: no nosso dia a dia, formamos opiniões e tomamos decisões baseadas em uma compreensão existencial cotidiana, mas essa compreensão carrega uma ambiguidade essencial. Por um lado, ela engloba tanto opiniões que podem se revelar falsas quanto decisões práticas que podem estar equivocadas. Mas, de maneira implícita, contém uma intuição do ser, que é o princípio fundamental de todas as coisas. Aristóteles argumenta que a tarefa da dialética é justamente distinguir entre esses dois aspectos: separar o erro e a aparência do verdadeiro acesso ao ser. Essa tarefa de desvelar o ser é o que Dussel chama, com Aristóteles, de ontologia fundamental. Na busca pela verdade, Aristóteles afirma que existem formas de conhecer que são sempre verdadeiras, como a compreensão fundamental (noûs), que é capaz de captar os princípios primeiros. Esses princípios, por sua natureza, não podem ser demonstrados por meio de provas racionais; eles apenas se mostram. Assim, não existe uma ciência que demonstre os princípios da própria ciência. Nesse sentido, a compreensão fundamental (noûs) é o ponto de partida para toda ciência, porque ela capta os fundamentos a partir dos quais a ciência opera. Entretanto, no nível cotidiano (dóxa), essa compreensão fundamental está misturada à aparência e ao erro. A função da dialética, então, é ajudar a transitar da compreensão cotidiana, que inclui a confusão entre ser e não-ser, para a compreensão fundamental, descartando o falso. Esse trabalho de discernimento, no entanto, não pertence à ciência, porque estamos no âmbito pré-científico e pré-filosófico - um campo que antecede a ciência, mas que

---

Libertação e do Pensamento de Libertação no mundo todo a partir deste momento histórico, incluso aqui a própria Filosofia da Libertação. E com esta afirmação não quero tirar o mérito e autonomias dos pensamentos de libertação Latino-Americanos, que a meu ver tem correntes também fora do cristianismo, nesta época, como é o caso do grupo Hiperión, proposto por José Gaos, amigo e Discípulo de José Ortega y Gasset. Deste grupo fundado em 1948, saíram filósofos fundamentais para o pensamento de libertação como Leopoldo Zea, Emilio Uranga e Luis Villoro que passaram a pensar a realidade mexicana filosoficamente. Mas, voltando aos padres operários, que surgiram da Juventude Católica Operária (JOC), seria possível traçar uma linhagem de pensamento passando por pensadores como Jacques Maritain, Emmanuel Mounier, Pierre Teilhard de Chardin, Yves Congar, Marie-Dominique Chenu, chegando ao Pietismo Luterano, fundado por Spener e Francke, do qual participou a família Marx? Já que todos têm em comum a opção pelos pobres e o Reino de Deus (conceito do Evangelho que determina uma opção ética, política, social e escatológica), e o método de análise da realidade histórica a partir da materialidade, seria um exercício interessante.

serve como base para ela. As ciências partem dos princípios já estabelecidos; a dialética, por outro lado, busca revelar esses princípios. Ela começa na cotidianidade, nas opiniões comuns (dóxas koinás), aquelas crenças compartilhadas que todo ser humano utiliza para construir argumentos. Por exemplo, Aristóteles destaca que, partindo dessas opiniões, podemos demonstrar algo tão fundamental quanto o princípio da não-contradição: que é impossível algo ser e não ser ao mesmo tempo. A dialética, portanto, não se inicia nos princípios, mas na vida cotidiana, ajudando a distinguir entre a mera aparência e a verdadeira compreensão do ser, que Dussel chama de compreensão existenciária. Esse processo é o que fundamenta tanto a ciência quanto a filosofia.

É assim que Dussel diferencia a dialética aristotélica da dialética moderna:

> O princípio da impossibilidade da contradição. A dialética moderna, por outro lado, se baseará no princípio de identidade. O primeiro consiste na manifestação de um ser que se impõe; o segundo, em um ser que é colocado pela subjetividade como idêntico a si mesmo (Ibid., p.30).

É comentando (ibidem) a Metafísica III, 2; 996 b27-30, que Dussel afirma que o princípio deve ser nomeado como princípio de impossibilidade de contradição, princípio de não contradição. Faz notar ainda que, para Hegel, Fichte e Schelling, o primeiro princípio é o de identidade: “A é igual a A, A é A, eu sou eu”. A partir desta premissa, propõe uma leitura crítica da ontologia grega a partir de um pensamento latino-americano situado na periferia do sistema-mundo. Ele aponta que a estrutura da dialética aristotélica e do pensamento grego, em geral, permanece enraizada na lógica de Parmênides, particularmente na afirmação de que "o ser é" e "o não-ser não é". No entanto, mostra que essa concepção não é neutra: ao identificar o ser com o pensamento (logos), os gregos delimitam um horizonte ontológico excludente, onde o ser coincide com o mundo grego e o não-ser com o bárbaro, o conquistado, aquilo que está fora da pólis e, portanto, fora da existência legítima. Trata-se, segundo Dussel, de uma ontologia intrinsecamente imperial, que diviniza a phýsis como forma de compreender e dominar o mundo. Essa estrutura metafísica fundamenta, de

maneira oculta, a lógica expansionista e guerreira que caracterizou o mundo helênico e que, sob outras roupagens, segue operando na modernidade.

Para que compreendamos como Dussel interpreta a dialética moderna, pois veremos o quanto é fundamental compreendê-la, principalmente compreender o pensamento hegeliano, para compreender a identidade na modernidade de nossos dias. Para isso, é fundamental retomar a virada ontológica operada na modernidade, um deslocamento que remonta ao nominalismo do século XIV, mas que se consolida com Descartes e seu interiorismo de matriz agostiniana. No entanto, Dussel nos lembra que a verdadeira revolução ontológica já havia ocorrido com o modo de existência judaico-cristão. A modernidade, portanto, não é uma simples continuidade do pensamento grego, mas uma nova etapa do pensamento europeu, marcada por uma ruptura essencial. Se, na tradição helênica, a dialética partia da facticidade da existência - corporeidade, sensibilidade, história - para abrir caminho ao ser, na modernidade, essa facticidade é rejeitada: o pensamento já não busca um fundamento oculto que a transcenda, mas se volta sobre si mesmo, encerrando-se na imanência da consciência. A subjetividade moderna se instala como cogito, como sujeito autofundado. Assim, compreender Hegel requer percorrer o caminho que nele desemboca, pois sua filosofia não se sustenta isoladamente. Não se trata mais de partir do fato para o ser, como em Aristóteles, mas de um deslocamento do fato para a consciência. Não é um movimento dialético que transcende a cotidianidade para alcançar um fundamento ontológico, mas um movimento involutivo, que nega a facticidade e se dobra sobre si mesmo.

Segundo Dussel (ibid., p.33-34), Descartes inaugura a modernidade filosófica ao instaurar um movimento dialético peculiar: uma retirada radical da facticidade sensível em direção ao cogito e, a partir deste, uma tentativa de reconstrução do mundo como pura ideia. Diferente da dialética aristotélica, que parte da experiência cotidiana para, por meio da argumentação, distinguir o verdadeiro do falso, Descartes rejeita a totalidade da facticidade pelo simples fato de que nela pode haver erro. O critério cartesiano é, então, o da indubitabilidade: tudo o que puder ser objeto de dúvida deve ser descartado. Esse movimento de negação é acompanhado por uma interiorização extrema da consciência, onde a verdade não é mais algo a ser descoberto no mundo, mas um ato de auto certeza da subjetividade pensante. O cogito, enquanto afirmação absoluta do eu pensante, funda a ontologia moderna, na

qual o ser já não se impõe, mas é posto pela consciência. Esse processo culmina na desintegração do mundo sensível, reduzido à mera espacialidade mecânica, distinta da substância pensante. O dualismo cartesiano, ao excluir a facticidade, dá início a uma tradição filosófica que se desenvolverá até Hegel dentro da lógica da imanência da subjetividade. A dedução cartesiana, aparentemente um movimento de recuperação do mundo, na verdade o dissolve em uma cadeia de ideias emanadas do cogito e garantidas pela ideia de Deus. Esse projeto metafísico não apenas inaugura a modernidade, mas define sua trajetória até o século XX, consolidando a primazia da subjetividade como fundamento do pensamento filosófico.

> Todo pensamento moderno (de Descartes ao Sartre de L'Être et le Néant, ou a um Romero na América Latina) encontra-se, como demonstramos, dentro da imanência da subjetividade - precisaremos explicar posteriormente sobre Hegel, que não poderia, por um milagre, escapar de sua época, da tradição europeia instaurada séculos antes (Ibid.p.37).

Junto a Descartes, Dussel interpreta a dialética de Kant como o ápice da filosofia kantiana, já que o filósofo alemão a concebe como "dialética transcendental", cujo papel é revelar os limites da razão e impedir que ela se iluda com um conhecimento absoluto (ibidem). Embora se valha da dialética, Kant a entende negativamente, como uma "lógica da aparência" (Schein), uma sofística que a razão deve criticar para evitar enganos. A ilusão transcendental ocorre quando a razão ultrapassa seus limites e tenta conhecer diretamente as ideias, como a do "mundo", caindo em contradições inevitáveis. Diferente de Descartes, que descartava a experiência sensível, Dussel afirma que Kant reconhece que o erro provém não dos sentidos, mas do entendimento categorial. Enquanto a dialética kantiana se nega a si mesma ao mostrar a impossibilidade do conhecimento metafísico, Hegel fará dela um processo positivo, convertendo-a no próprio sistema do saber (Ibid.p.39). O "método cético" de Kant, portanto, não rejeita a razão, mas a submete a uma crítica rigorosa, diferenciando-se do ceticismo absoluto e da sofística, ao demonstrar que a razão, sendo naturalmente dialética, deve reconhecer seus próprios limites. Para Dussel, o filósofo alemão concebe o movimento dialético como um percurso pelo "caminho seguro da ciência", partindo da experiência sensível e avançando rumo às ideias, mas

reconhecendo que a razão, ao ultrapassar seus limites, permanece sempre incompleta. Enquanto Descartes reduz a dialética a uma negação da facticidade e a uma dedução do cogito, Kant a torna mais complexa, unindo teoria e práxis: a sensibilidade conduz ao "eu penso" e, deste, se deduz a liberdade e a moralidade que intervêm no mundo empírico. No entanto, a metafísica, por não se fundamentar na experiência, permanece uma ciência impossível, sendo apenas uma crítica negativa dos limites do conhecimento. A Crítica da Razão Pura não é ainda uma ciência plena, mas, sim, uma propedêutica para o "eu penso", análoga à Fenomenologia do Espírito em Hegel. Dussel afirma que Kant encerra seu percurso dialético com a Crítica do Juízo, que busca uma teleologia natural, sugerindo um fechamento hipotético do círculo. O resultado é uma dialética que, diferentemente da especulação hegeliana, não conduz à totalidade do saber, mas revela a finitude e os limites da razão.

Kant, segundo Dussel (Ibid.40ss), reconhece ainda que as contradições dialéticas não podem ser simplesmente descartadas; elas têm um papel fundamental ao provocar dúvidas e abrir espaço para a crítica. Embora ele negue formalmente a validade da dialética como método de conhecimento positivo, na prática a utiliza como ferramenta essencial de crítica. A Crítica da Razão Pura é, nesse sentido, um tratado metodológico que se estrutura dialeticamente para expor os limites da razão. Assim como Aristóteles e Descartes viam a dialética como um instrumento de discernimento, Kant a transforma em um movimento crítico que revela a impossibilidade da filosofia como um sistema fechado e absoluto. O movimento dialético deve seguir o "caminho seguro da ciência", partindo da experiência sensível e avançando até onde a razão consegue ir sem ultrapassar seus próprios limites. A razão humana começa com princípios inevitáveis derivados da experiência e, por sua própria natureza, tende a se elevar para questões mais abstratas e distantes. No entanto, ao fazer isso, ela inevitavelmente se depara com sua própria incompletude. Esse movimento, que em Hegel será expandido para incluir a experiência histórica, social e política do século XIX, permanece, em Kant, um processo crítico que busca delimitar até onde a razão pode avançar legitimamente. A metafísica, para Kant, é o exemplo claro dessa limitação. Diferente da lógica, da matemática e da física, que encontraram um caminho seguro por estarem ancoradas na experiência, a metafísica tenta operar apenas com conceitos puros que, por serem formas vazias, não oferecem conhecimento real. Por isso, Kant considera a metafísica uma ciência impossível, não

porque ela não tenha valor, mas porque sua função é justamente revelar a finitude do conhecimento humano. A Crítica da Razão Pura, então, não é um sistema fechado de ciência, mas um tratado metodológico que utiliza a dialética para expor os limites da razão e mostrar que certas questões estão além do que pode ser conhecido cientificamente. Esse é o papel fundamental da dialética em Kant: não criar sistemas de conhecimento absoluto, mas esclarecer as fronteiras entre o que podemos e o que não podemos saber.

Na explicação do esquema, da página 42 (ibid.) que Dussel explica sua interpretação das principais diferenças da dialética cartesiana para a dialética kantiana:

> O processo dialético do pensamento kantiano parte do factum (o que está em si sob a aparência sensível), mas involui em direção à subjetividade (transcendental), no mesmo sentido de Descartes:
>
> a) A pluralidade sensorial é unificada como fenômeno pelas intuições de espaço e tempo, que são momentos da sensibilidade.
>
> b) A pluralidade fenomênica é unificada como objeto pelas formas puras do entendimento: os conceitos. Não devemos esquecer que “no que diz respeito aos objetos, só conhecemos a priori nas coisas aquilo que colocamos (legen) nelas”. O sujeito põe o ser do objeto.
>
> c) A pluralidade conceitual, por sua vez, é impossível de ser unificada pelas ideias enquanto tema da razão pura especulativa. A razão teórica pura e a prática, ou vontade, são igualmente faculdades do espírito, do eu ou da consciência transcendental. A ideia não é ideia da coisa em si; a coisa em si não é conhecida pela razão, mas apenas crida. A fé racional adquire, assim, uma supremacia sobre o saber. É aqui que reside a diferença com Fichte (e, por isso, com Schelling e Hegel).
>
> d) O movimento dialético volta-se agora para o empírico, como um retorno circular. O fato da lei moral inclui a ideia de liberdade. A ação moral que cumpre o imperativo categórico se manifesta pela ação no âmbito de onde havia partido o caminho da ciência.
>
> e) Pela Crítica do Juízo, recupera-se uma certa teleologia natural, com a qual o pensamento kantiano, embora hipoteticamente, fecha o círculo.

Por que isso nos importa para refletir sobre a categoria de identidade na filosofia dusseliana? Dussel nos possibilita a compreensão de que na modernidade a categoria de identidade é profundamente impactada pela reconfiguração do papel da razão

realizado por Kant. A Crítica da Razão Pura inicia uma forma de subjetividade na qual o sujeito está no centro do processo de conhecimento. A identidade não é mais algo essencial ou fixo, como na tradição grega que o ser coincidia com o logos e a phýsis. A identidade moderna é construída a partir da razão autônoma, que se volta sobre si mesma para se auto constituir.

A dialética kantiana, ao expor os limites da razão e negar a possibilidade de um conhecimento metafísico absoluto, revela a fragilidade da identidade moderna. A razão não pode ultrapassar certos limites sem cair em ilusão, portanto, a identidade, enquanto construção racional, também se torna finita e instável. O sujeito moderno, que antes (Descartes) era ponto de ancoragem da verdade e da certeza, agora se vê confrontado com as contradições internas da razão que o constitui. A identidade deixa de ser uma substância fixa para se tornar um processo contínuo de autocrítica e autoafirmação dentro dos limites impostos pela própria razão.

Essa noção se diferencia radicalmente da concepção de identidade na tradição ontológica grega, na qual o Ser é concebido como algo estável, inserido em uma totalidade que se impunha ao sujeito. Com Kant, o Ser é posto pela consciência e a identidade passa a ser entendida como algo que o sujeito constrói, mas que nunca consegue fixar de forma definitiva. A dialética não mais conduz a uma totalidade do saber, mas revela a impossibilidade de alcançar um fundamento último. Isso implica que a identidade moderna é, essencialmente, uma identidade em crise, marcada por uma tensão constante entre o desejo de certeza e o reconhecimento dos limites da razão.

Ao realizar essa análise kantiana, Dussel mostra que a modernidade, ao centrar-se na subjetividade e na razão autônoma, também inaugura uma concepção de identidade que está sempre em processo, vulnerável às crises e contradições que a própria razão expõe. A metafísica, que pretendia fundar a identidade em um ser absoluto, se desfaz, e o que resta é uma identidade que se constrói na relação com o outro, no reconhecimento da finitude e na abertura para o que está além da razão. Assim, a categoria de identidade na modernidade não pode ser pensada sem considerar esse movimento dialético que, ao mesmo tempo, constitui e desestabiliza o sujeito.

> O primeiro princípio de que partia todo o pensamento kantiano, pela postulação da coisa em si (lembrança do ser em seu sentido forte), era o da não-contradição. Nele se fundava a possibilidade dos juízos sintéticos a priori. O princípio de identidade, por outro lado, fundamenta a possibilidade dos juízos analíticos. Por isso, Kant podia chamar sua filosofia de pensamento transcendental. A partir de Fichte - incluindo Schelling e Hegel -, por tratar-se de um idealismo absoluto, sem resquícios de uma certa transcendentalidade, o princípio de identidade absorve tudo: a imanência da consciência, do eu, move-se dentro de si mesma de forma analítica (embora esse movimento seja chamado de sintético, na verdade é apenas analítico: não há novidade real, apenas o desdobramento do que já está dado). Por isso, “estabelecemos apenas três princípios lógicos: o princípio de identidade (Identität), que fundamenta todos os outros; depois, os dois princípios que se baseiam, cada um, nesse primeiro: o princípio de oposição e o de fundamento ou razão suficiente.” A identidade originária do eu, a diferença dos opostos em movimento dialético até esgotar suas possibilidades. Desse modo, produz-se um caminho que já antecipa toda a Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel, pois “a filosofia parte do eu como intuição, que constitui o conceito fundamental; mas culmina na ideia de eu; essa ideia não pode ser estabelecida senão na parte prática, como fim supremo do esforço da razão.” Pode-se ver, então, que o absoluto não está totalizado no início, mas será totalizado como ideia. Esta é uma nova influência que Hegel irá incorporar (Ibid., p.52-53).

Para Dussel, o pensamento Hegeliano será uma grande síntese do pensamento moderno, justamente devido à forma que sua dialética fecha toda uma tradição da Totalidade, mesmidade do Mesmo, Identidade. Mas Dussel afirma que, em Fichte, a dialética já se estrutura em três momentos fundamentais: inicia-se com o "eu incondicionado" (tese absoluta), que, ao se dividir, estabelece a antítese entre o "eu" e o "não-eu", culminando na síntese suprema onde ambos são integrados ao "eu absoluto". Na dimensão teórica, o "eu" reconhece-se determinado pelo "não-eu", fundamentando a teoria do conhecimento como interação entre subjetividade e mundo exterior. No plano prático, o "eu" inverte essa relação, determinando ativamente o "não-eu", ideia desenvolvida em O Sistema da Doutrina dos Costumes (1798), obra que encerra a fase inicial do pensamento fichteano e antecipa o diálogo com o Sistema do Idealismo Transcendental de Schelling. Assim, a dialética em Fichte opera como um processo imanente à consciência, onde o "eu absoluto" é simultaneamente origem e síntese, articulando liberdade, conhecimento e ação ética (Ibid., p.53).

Lemos (Ibid.p.113-114) que a postura filosófica de Hegel é marcada por uma confiança radical na razão, vista como superior ao entendimento limitado de Kant.

Para Hegel, o entendimento aprisiona-se no finito, fixando determinações estáticas e recusando-se a transcender os limites do imediato - atitude que ele critica como "modéstia do pensar", uma falsa humildade que perpetua a ilusão de que o finito é absoluto. Essa crítica revela seu êthos filosófico: a verdadeira filosofia deve aniquilar o que é vão (o finito) e elevar-se ao infinito, onde o espírito, como conceito eterno, reconcilia todas as contradições. Contudo, Hegel alerta que essa mesma "modéstia" é, paradoxalmente, a raiz do mal (das Böse), pois mantém o pensamento na superficialidade, distante da verdadeira liberdade do absoluto. Dussel afirma que a dialética hegeliana opera em dois movimentos interdependentes: Como método da consciência: Inicia-se na "consciência natural", mergulhada na não verdade, e avança rumo ao saber absoluto por meio da negação do imediato (sensibilidade e entendimento) e da positividade da experiência, processo descrito na Fenomenologia do Espírito. E opera como movimento do sistema metafísico: Parte do absoluto indeterminado, que se desdobra na finitude (Da-sein) e retorna a si mesmo, superando as oposições e reconciliando-se na ideia plena. Esse percurso, esboçado na Enciclopédia das Ciências Filosóficas, revela a dialética como o ritmo ontológico do real, onde o ser, ao tornar-se conceito, realiza-se como verdade.

> A ontologia da identidade da razão e da divindade com o ser termina por fundamentar as guerras imperiais de uma Europa dominadora de todos os outros povos, constituídos como colônias, neocolônias, dependentes em todos os níveis de seu ser. A ingênua ontologia hegeliana acaba por ser a sábia fundamentação do genocídio dos indígenas, dos africanos e asiáticos. A subjetividade do ego cogito transforma-se, assim, na vontade de poder de tudo aquilo que essa subjetividade divinizada pretender em nome de sua razão incondicionada (Ibid., p.114).

Podemos perceber que a identidade na filosofia moderna, se constrói sobre a absolutização do sujeito, consolidando um projeto de razão que pretende, ao mesmo tempo, ser universal e se impõe como particularidade dominante. Na filosofia hegeliana, esse processo atinge seu auge: a identidade passa de um princípio lógico para o movimento do Espírito que se desdobra dialeticamente até alcançar a totalidade do saber. Dussel (Ibidem) afirma que essa totalização da identidade não é neutra; ela se inscreve em um horizonte eurocêntrico que define o ser a partir da razão

ocidental e reduz tudo o que está fora dela à não-identidade, ao não-ser. A história do espírito na filosofia hegeliana, qual o autor afirma como a manifestação da liberdade, é, segundo Dussel, um mecanismo de exclusão: povos, culturas e saberes que não se encaixam na lógica dialética do progresso, são relegados à exterioridade, à condição de dependentes. A categoria de identidade hegeliana se impõe como negação do Outro, reproduzindo uma estrutura que legitima a dominação e a colonização. Dussel revela essa contradição ao demonstrar que a identidade moderna, ao se autonomizar, transforma-se em uma ontologia imperial, onde o ego cogito cartesiano evolui para a vontade de poder, estabelecendo a razão europeia como critério absoluto da realidade. A identidade moderna não apenas exclui, mas aniquila; não apenas se impõe, mas se fecha sobre si mesma, tornando-se incapaz de reconhecer a alteridade como fonte legítima de sentido e existência.

Dussel nos mostra no capítulo 4 do mesmo livro, intitulado: Superação Europeia da Dialética Hegeliana, que o sistema não se supera na totalidade, mas, sim, em seus detalhes, podendo ser repensado e projetado em outro horizonte. Descartes inaugura a modernidade de forma radical, Kant a formula de maneira acabada e Hegel totaliza o sistema, mas essa trajetória não permite uma superação ontológica completa, apenas uma revisão minuciosa de seus componentes. A filosofia nasce da experiência, elevando-se além da consciência natural e sensível para alcançar a parte mais íntima da subjetividade absoluta, onde se inicia o movimento do sistema. Nesse processo, o espírito, na sua condição finita, passa por etapas de libertação - um esforço de purificação que busca superar as limitações e as aparências, conduzindo-o, dialeticamente, à verdade infinita. Contudo, o mesmo espírito finito já está inserido em um mundo dado, que ele próprio engendra e organiza a partir de sua subjetividade, o que configura a absolutização da subjetividade moderna. Em suma, o pensar é o ser, e a totalidade do sistema se manifesta na interioridade da subjetividade, onde o objeto é posto como uma determinação finita pela própria razão que o constitui.

Dussel (Ibid., p.118) afirma que diversos filósofos europeus do movimento que se convencionou chamar pós-hegelianismo, já apontavam para um:

> ...além (Jenseits) da ontologia hegeliana, europeu-imperial. Seguindo o caminho por eles indicado, mas trilhado por eles mesmos historicamente de maneira apenas parcial e defeituosa, descobriremos

> nosso caminho "além" da ontologia da totalidade opressora. Por isso, adotaremos todas as indicações metafísicas possíveis, rejeitando o que tiver caráter reacionário e acolhendo o que sugerir elementos libertadores. (Ibidem)

Dussel nos explica como Schelling percebe que a ontologia da identidade - a ideia de que “o ser é o pensar” (no sentido do cogito)[67] - acaba por negar os entes em sua própria não-verdade, conduzindo-nos até o ponto em que o ser se manifesta como o ato de pensar. Essa abordagem constitui o que ele chama de “filosofia negativa”, pois reduz o ente a uma mera possibilidade, limitada à sua forma de ser pensada. No entanto, Schelling insiste na necessidade de superar essa negatividade, abrindo caminho para uma filosofia positiva que reconstrua o ser de forma mais plena e liberada.

Schelling já apontava, segundo Dussel, desde sua juventude, que a tradição cultural de um povo nasce na mitologia - aquela transmissão oral onde história e filosofia se entrelaçam - constituindo, assim, a base positiva da existência. Posteriormente, ao desenvolver seu pensamento a partir de Fichte e, finalmente, ao antecipar o legado que Hegel viria a consolidar, Schelling mantém o interesse pela positividade originária, sem perder sua capacidade especulativa ontológica. Em suas lições sobre o empirismo filosófico, ele critica a posição de Descartes, que unificou o ser à razão e desvalorizou o mundo corporal, e propõe, ao contrário, uma visão na qual a causa originária é livre e transcende a mera identificação entre ser e razão, superando, assim, o fundamento da ontologia moderna.

Dussel afirma que enquanto Hegel sistematiza a dialética de forma a totalizar o ser - onde a identidade é construída através de um processo de negações e sínteses que culminam na plena realização do Espírito -, Schelling propõe uma reabertura ontológica que preserva a positividade originária da existência. Essa positividade, enraizada na tradição mitológica e na historicidade concreta de um povo, funciona

---

[67] O “ser é o pensar” não seria a equivalência entre aparência e essência, muito criticada por Marx e em parte da filosofia contemporânea? Nesta perspectiva categorial da identidade penso ser plenamente possível esta afirmação, neste nível metafísico em que estamos. Importante enfatizar aqui esta afirmação pois as possibilidades de desdobramentos teóricos são imensas, já que identidade corresponde categoricamente à equivalência entre aparência e essência.

como contraponto à abstração hegeliana e à redução do ser à mera manifestação do cogito.

Schelling, ao resgatar o papel fundante da mitologia, enfatiza que a identidade não pode ser capturada integralmente por uma razão que se esvazia ao se identificar unicamente com o pensamento. Para ele, a causa originária - entendida em Deus como o “Senhor do ser” - revela uma liberdade que transcende a identificação entre ser e razão, abrindo espaço para uma multiplicidade de modos de existência que se configuram na relação com o Outro e com a história. Essa perspectiva possibilita uma crítica à totalidade hegeliana, pois a identidade, em vez de se fechar sobre si mesma, permanece aberta à alteridade e à concretude histórica.

Nesse sentido, a contribuição schellingiana dentro da tradição europeia aponta, segundo Dussel, para uma superação parcial da dialética hegeliana: não se trata de um afastamento radical dos fundamentos modernos, mas de uma reorientação que recupera elementos essenciais da tradição cultural - como o mito e a corporalidade - frequentemente marginalizados pelo pensamento cartesiano e hegeliano. Essa reabertura permite uma reconceituação da identidade, que se apresenta como um processo dinâmico, historicamente situado e dialeticamente em diálogo com o Outro.

A partir dessa perspectiva, a categorização metafísica do conceito de identidade na filosofia dusseliana ganha nova dimensão. Dussel utiliza as contribuições de Schelling para demonstrar que a totalização hegeliana, embora grandiosa em sua ambição de reunir o saber, impõe uma identidade eurocêntrica excludente, que nega a riqueza da alteridade. Dussel ressalta que o período inaugurado por Schelling contra Hegel - muitas vezes denominado como o “começo do pensar irracional” (Ibid., p.118) - deve ser compreendido com maior precisão. Essa noção (assim como a de niilismo, ateísmo etc.) não indica necessariamente uma rejeição total de toda razão, valor ou Deus, mas pode significar apenas a negação do horizonte ou ordem vigente que se manifesta no nível ôntico de um sistema estabelecido. Distinção crucial para que se possa pensar um “mais além” (Jenseits) da ontologia hegeliana. Dussel alerta, ainda, como que Lukács, embora ofereça críticas valiosas à tradição europeia, sua análise permanece limitada pela perspectiva eurocêntrica, o que impede uma compreensão plena do pensamento periférico. Nesse sentido, o pensamento de Schelling, apesar de poder ser interpretado de forma

reacionária ou escapista (como afirma Kierkegaard), já aponta para a possibilidade de ir além da totalidade opressora, indicando um caminho que rejeita o fechamento da ontologia da identidade hegeliana. Na crítica europeia à filosofia hegeliana, segundo Dussel, é preciso distinguir Schelling (e depois Kierkegaard) de pensadores como Schopenhauer e Nietzsche. Estes últimos, apesar de criticar o status quo, o fazem com base em uma "ontologia dominadora": uma metafísica da violência, do "ego conquisto", uma Europa sacralizada. Enquanto Schelling rompe com isso ao propor um "mais além" do ser - abrindo um novo tempo histórico, uma nova metafísica baseada na alteridade, não na identidade nem na dominação.

Ainda nesta perspectiva da crítica europeia à dialética hegeliana, Enrique Dussel compreende Fuerbach como uma figura de transição entre a crítica ao idealismo alemão e a abertura para uma filosofia da alteridade sensível. Profundamente enraizado na tradição ontológica europeia, Feuerbach inicia sua trajetória como estudioso da teologia luterana, como Fichte, Hegel e Schelling, para logo migrar para a filosofia, mantendo, porém, a dialética como método (Ibid., p. 128). Sua crítica à religião e ao sistema hegeliano conduz a uma antropologia que, embora libertadora em certo aspecto, permanece ontológica, sem atingir a exterioridade radical.

Dussel mostra como que desde 1827, Feuerbach começa a duvidar do sistema hegeliano, denunciando a abstração e a unilateralidade de suas categorias. Ainda que tenha produzido resenhas e críticas ambivalentes sobre Hegel, sua ruptura se consolida em obras como Crítica da filosofia hegeliana (1839), onde critica a autoalienação da razão hegeliana e a negação da experiência sensível e da anterioridade da natureza. Para ele, a filosofia especulativa hegeliana diviniza o pensar, negando o corpo e a materialidade concreta da existência (Ibid., p. 129ss.).

Em A essência do Cristianismo (1841), Feuerbach dá um passo decisivo: nega a divindade ontológica do sistema e afirma o ser humano como critério último. O cristianismo é visto, em sua origem, como a negação dos fetiches e a afirmação da encarnação. A crítica de Feuerbach, porém, limita-se ao deus da cristandade hegeliana e prussiana, sem distinguir entre cristianismo e cristandade, o que será mais tarde apontado por Kierkegaard (Ibid., p. 130ss). Ainda assim, sua crítica ao fetiche da razão absolutizada antecipa uma crítica mais ampla à civilização europeia como

dominação racional sobre as colônias, ainda que o próprio Feuerbach não a tenha formulado explicitamente.

Feuerbach recupera, segundo o autor, a sensibilidade como acesso privilegiado à realidade. A experiência sensível, o amor e a corporeidade tornam-se categorias filosóficas centrais. Ele afirma que “a realidade é descoberta pelas condições materiais ou sensíveis do conhecimento” e que “só o humano é verdadeiro e real” (Ibid., p. 133ss.). Contra a idealização do cogito hegeliano, Feuerbach propõe uma filosofia fundada na materialidade e na alteridade sensível, não como mero sensualismo, mas como uma antropologia concreta que valoriza a presença do outro corpo.

Nas obras “Necessidade de uma reforma da filosofia” (1842), “Tese provisória” (1842) e “Princípios fundamentais da filosofia do futuro” (1843), Feuerbach insiste que a nova filosofia deve emergir não da história da filosofia, mas das exigências da humanidade. Ele propõe uma filosofia encarnada, histórica, sensível, que desce da beatitude do pensar divino à miséria humana, transformando a teologia em antropologia. O pensar não pode mais se separar do sentir, do amor, da vida concreta: “a filosofia do futuro é a resolução absoluta da teologia em antropologia” (Ibidem).

Feuerbach desmonta a identidade entre ser e pensar, núcleo da filosofia idealista, ao mostrar que a existência não pode ser deduzida conceitualmente, mas somente intuída sensivelmente. Ele afirma que “provar que algo é, significa que algo não é apenas pensado” (Ibid., p. 134). A verdade, para ele, está na sensibilidade, no amor e no reconhecimento do outro - o “tu” - como realidade fora da consciência. Nesse sentido, sua filosofia é dialógica e sua dialética não é o monólogo do eu, mas o diálogo entre pessoas: “a verdadeira dialética é o diálogo entre o eu e o tu” (Ibid., p. 136): “Essa sensibilidade privilegiada não é, em última instância, o homem para si mesmo, pois «a solidão (Einsamkeit) é finitude e limitação», mas sim outro homem, porque «a comunidade é liberdade e infinitude»”.

No entanto, Dussel aponta que, embora Feuerbach tenha introduzido a alteridade sensível na filosofia, ele não conseguiu ultrapassar a totalidade ontológica. O “tu”, embora exterior ao ser-pensar, é reintegrado na comunidade humana como um todo homogêneo, sem verdadeiro exterior. Sua antropologia ainda carece de uma categoria de exterioridade plena. Apesar disso, seu pensamento abre caminho para

uma nova filosofia, como a latino-americana, que deverá partir do rosto sensível do outro que sofre e tem fome, superando definitivamente a identidade entre ser e pensar:

> A nova filosofia, a latino-americana, deverá assumir igualmente este momento pré-histórico de sua constituição: o rosto sensível de outro homem, que tem fome e derrama sangue, encontra-se além do sistema em que o ser é o pensar. Porém, isso ainda não é suficiente, especialmente porque, afinal, «a verdade é a totalidade (Totalität) da vida e da essência humana», ou seja, a humanidade como tal se constituiria como um horizonte ontológico já sem exterioridade. O «tu», outro homem, é exterior ao âmbito ser-pensar, mas, no fim, fica incluído numa comunidade sem exterioridade. Esta questão só poderá ser superada após ser abordada a problemática ontológica contemporânea (Ibid., p.136-137)

A limitação fundamental do pensamento de Feuerbach, tal como evidenciado por Dussel, reside no fato de que sua abertura à alteridade sensível - ainda que significativa - permanece enredada nos marcos de uma ontologia do humano como totalidade. Embora recupere a corporeidade, o amor e a relação concreta com o outro como fundamentos filosóficos, Feuerbach ainda concebe a comunidade como interioridade reconciliada anulando, assim, a exterioridade radical do Outro. A alteridade é afirmada, mas logo absorvida num universal ontológico que não admite a transcendência do excluído, do irrepresentável. A crítica feuerbachiana à razão idealista, portanto, ainda opera dentro da mesma lógica que pretende superar. Para Dussel, será preciso avançar além da antropologia ontológica e assumir uma filosofia ética da exterioridade, na qual o rosto do Outro permaneça como interpelação irredutível, fundando uma nova racionalidade libertadora, nascida do sofrimento real e histórico das vítimas do sistema.

Outra grande referência para a construção do método analético dusseliano e, portanto, para a fundamentação metafísica de forma que compreende a categoria identidade, está Karl Marx. Dussel afirma que é na filosofia marxiana que o método dialético é modificado de forma significativa. Embora sua forma ainda se inspire na dialética hegeliana, é o conteúdo e a intenção que introduzem inovações radicais: em vez de tratar da relação homem-divindade, como ocorre na tradição que reúne Hegel e Feuerbach, Marx desloca o foco para a relação entre o homem e a natureza, enfatizando as forças produtivas e a divisão do trabalho:

> ...Ele está então na tradição de Hegel-Feuerbach, embora também receba de Schelling inadvertida e indiretamente a influência da positividade histórica; Essa história não é mais da relação entre o homem e a divindade (como a história da mitologia: o nível simbólico da cultura), mas a relação entre o homem e a natureza (como a história das forças e da divisão produtiva do trabalho: o nível econômico da cultura). A genialidade de Marx consiste em saber lidar operacionalmente, e de forma estritamente científica, com o campo da economia em seu nível político (Ibid., p. 137).

Dussel ressalta, então, esta capacidade de abordar o campo econômico de maneira operativa e científica, direcionando seu interesse para a eticidade da sociedade civil - ou burguesa - e sua relação intrínseca com o Estado, em oposição à ética abstrata proposta por Hegel (Ibid., p. 138). Vale notar ainda que, embora Marx não rompa ontologicamente com os métodos anteriores e continue utilizando a dialética - mesmo em seus primeiros escritos -, ele a refina ao aplicá-la especificamente na crítica da economia política.

Ao retomar Marx, Dussel dá um passo decisivo na crítica à ontologia tradicional - herdeira da metafísica grega - ao deslocar o eixo do ser da substância para a práxis. A crítica à identidade encontra aqui seu desdobramento mais radical: o real não é aquilo que se apresenta como dado sensível ou conceito fechado, mas aquilo que é produzido pelo trabalho humano histórico. No célebre enunciado da Tese 1 sobre Feuerbach, Marx desvela o limite radical do materialismo anterior: ao captar o real apenas como objeto contemplado - seja sensível ou conceitual -, ignora-se aquilo que é mais originário e decisivo, a saber, a atividade humana sensorial, o fazer concreto que produz e transforma o mundo. Dussel retoma essa crítica para fundar ontologicamente a realidade não como presença imediata ou intuição empírica, mas como fruto do trabalho humano objetivante. O real não é o pão como coisa sensível diante do faminto, mas o pão produzido, social e historicamente, como mediação entre a necessidade e sua satisfação. O ser, neste horizonte, não é mais o ser substancial, fixo ou dado, mas o trabalho em sua indeterminação originária: a laboriosidade abstrata, força comum da humanidade depositada em cada objeto cultural e econômico. O valor, então, é a expressão objetiva dessa substância social cristalizada. E é precisamente essa noção de realidade - como resultado de uma

práxis produtiva, histórica, coletiva - que revoluciona o pensamento filosófico: a verdade não está no dado, mas no produzido, e, mais ainda, na possibilidade transformadora que brota da consciência da produção. Por isso, o método marxista - como Dussel o interpreta - não se limita a interpretar o mundo, mas busca, desde sua origem ontológica, transformá-lo.

> O método - nos diz Marx nos Elementos fundamentais para a crítica da economia política (Grundrisse) - que consiste em ascender (aufsteigen) do abstrato ao concreto é, para o pensamento, apenas a maneira de apropriar-se do concreto, de reproduzi-lo como um concreto espiritual (ein geistig Konkretes). Mas isso não é, de modo algum, o processo de formação do próprio concreto. Ou seja, deve-se distinguir, em primeiro lugar, entre o plano do pensar e o da formação do concreto em si mesmo. O pensamento pode ser falso ou pode ser o correlato adequado da realidade. O método não será, como em Hegel, o processo mesmo do real concreto, mas sim "o caminho do pensamento abstrato, que se eleva do simples ao complexo, que pode corresponder (entspräche) ao processo histórico real". O conhecimento do real é, então, uma adequação, correspondência, "representação" ou "reprodução" do conhecido. Sem medo de errar, trata-se de um realismo crítico. (Ibid., p. 142)

É fundamental, portanto, compreender que o método marxista não busca refletir uma essência imóvel do ser, mas sim acompanhar a complexidade da realidade em seu devir concreto. Quando Marx afirma que o pensamento ascende do abstrato ao concreto como forma de apropriação espiritual - ein geistig Konkretes -, ele está justamente afirmando a mediação entre a realidade material e sua reconstrução teórica. O concreto pensado não é idêntico ao real, mas uma representação crítica dele. Trata-se de um movimento de retorno: o pensamento parte de determinações abstratas - como trabalho, valor, mercadoria - e as recompõe como totalidade complexa, mediada pelas múltiplas relações que constituem o real histórico. O concreto não nasce da cabeça do filósofo: é produzido, é fruto de relações sociais, de conflitos, de processos históricos que envolvem a materialidade da vida. O pensamento que se limita a contemplar, sem se enraizar nas determinações históricas do ser social, corre o risco de recair em idealismo ou formalismo. Já o pensamento que se reconhece como representação do movimento real - que se submete ao teste da prática - pode, então, pretender conhecer adequadamente o mundo para transformá-lo. Por isso, Dussel insiste: não há como pensar o Ser fora da história,

porque o ser - enquanto realidade cultural e econômica - é constituído historicamente, e só pode ser compreendido por um pensamento que se mova historicamente.

Desse modo, não basta ao pensamento representar adequadamente o real; é preciso considerar que a própria realidade é produto de um processo histórico de objetivação. Ou seja, não estamos diante de uma natureza neutra ou de um dado imediato, mas de uma realidade mediada pelo trabalho humano, que carrega em si a sedimentação de práticas, mediações técnicas, relações de poder e lutas sociais. É esse o ponto decisivo: o ser não é um fundamento imóvel, mas um horizonte historicamente constituído, e sua efetividade - sua Wirklichkeit - está condicionada pela atividade humana objetivante, pelo fazer concreto que transforma o mundo e, ao transformá-lo, produz também as categorias com que o conhecemos (Ibid., p.142). Por isso, Dussel afirma com Marx que o pão real não é simplesmente o pão que se vê ou se toca, mas o pão que foi produzido, o pão que passou pelo crivo da práxis, o pão que incorpora trabalho. É essa a virada radical: o real só é real na medida em que foi historicamente produzido como tal. E, ao mesmo tempo, o conhecimento do real só é verdadeiro se apreende essa mediação constitutiva. A ontologia marxista, portanto, é inseparável de uma crítica da economia política, pois é nela que se revelam as formas históricas concretas pelas quais o trabalho - como categoria simples e radical - se objetivou em valor, em cultura, em mundo humano. O ser é o trabalho enquanto atividade ontopoética da história, e o pensamento que deseja conhecê-lo deve submeter-se à sua historicidade:

> O trabalho, enquanto último horizonte ontológico de compreensão do econômico, não é “apenas uma categoria (teórica), mas também uma realidade; é o meio de criar a riqueza em geral”. É o fundamento da realidade existencial ou de sua interpretação existenciária: é o ser. Ser é trabalhar.(Ibid.p.147)

É precisamente nesse ponto que se deve compreender a radicalidade da afirmação de Marx - retomada por Dussel - de que o trabalho é o último horizonte ontológico da realidade cultural e econômica. Quando tratamos do trabalho como categoria simples, falamos de um nível de abstração máxima que não se confunde com qualquer forma empírica de labor, mas que designa a possibilidade ontológica de

objetivação do mundo pelo ser humano. O trabalho é anterior às instituições, aos sistemas econômicos ou às formações sociais determinadas; ele é a condição de possibilidade de que algo venha a ser cultural ou economicamente real. Por isso, para Dussel, Marx pode afirmar que, considerados como produtos, os objetos não são apenas coisas, mas cristalizações - ou coágulos - de trabalho humano abstrato, indiferenciado. Esse "trabalho social comum" não se expressa apenas na utilidade das coisas, mas no valor, isto é, na forma como a sociedade reconhece, mede e circula a objetividade histórica de seu próprio fazer. Dizer que o ser é a laboriosidade é afirmar que o ser não é uma essência metafísica, mas o resultado, sempre provisório e contraditório, da prática humana histórica. Assim, a ontologia do ser enquanto trabalho é, ao mesmo tempo, uma crítica ao idealismo especulativo e à abstração fetichista da economia política. O ser não é o que está por trás das coisas; o ser é aquilo que se manifesta nelas, enquanto fruto do agir humano coletivo e anônimo que as produziu. Por isso, a crítica ontológica de Dussel é inseparável de uma ética e de uma política: conhecer o ser é desvelar a realidade do trabalho humano objetivado e, ao fazê-lo, abrir a possibilidade de sua transformação:

> A totalidade ontológica enquanto tal, o ser como laboriosidade (ou trabalho enquanto tal), é o horizonte fundamental e último, onde o trabalho indeterminado ainda não pode ser posse do trabalho do outro (proprietário de roubos) nem despojamento do próprio trabalho (o trabalhador injustamente roubado). A indeterminação ontológica do trabalho enquanto tal é o ponto de partida da história ôntica do trabalho e o ponto de chegada como superação dos opostos e, por isso, das injustiças. A laboriosidade enquanto tal é o ponto utópico de encontro em que homem e natureza (a cultura) coincidem sem mediação: é o tema ontológico de todos os tempos[68] (Ibid.p.147).

[68] Aqui Dussel abre uma nota de rodapé (n.160 deste livro que estamos abordando) onde comenta que Marx escreve no Manuscrito de 1844 sobre a "coincidência ou identidade da natureza e a humanidade, a natureza e a história". Se assumirmos este pressuposto de que a identidade última entre humanidade e natureza, história e existência, é concebida como horizonte emancipatório - a reconciliação entre o ser genérico (Gattungswesen) e seu mundo, desfeita toda alienação -, pensar a identidade hoje exige radicalizar e atualizar esse gesto. Não basta mais supor uma coincidência harmônica entre sujeito e mundo, mas reconhecer que essa unidade foi historicamente fraturada pelas múltiplas formas de colonialidade, destruição ecológica, cisões de classe, gênero, raça e cultura. O desafio ético-político, então, é pensar a não a identidade não como fusão, mas como travessia crítica e solidária das diferenças; não como retorno à unidade perdida, mas como criação insurgente de um novo "nós" que inclua o outro, a Terra, as vítimas da história. É preciso recuperar a dialética da identidade como abertura à alteridade e como projeto de reconstrução comunitária, situada, enraizada no tempo e na carne. Identidade, hoje, é tarefa de enlutamento e invenção: escutar os clamores dos excluídos, reparar

Ao considerar a laboriosidade enquanto horizonte ontológico fundamental, percebo que é precisamente nessa indeterminação originária do trabalho - anterior a toda apropriação ou expropriação - que se inscreve a utopia de uma humanidade reconciliada, onde homem e natureza se encontram sem mediação, no terreno puro da criação partilhada. No entanto, quando nos deslocamos desse plano originário para a totalidade histórica concreta do capitalismo, como nos adverte Dussel, nos deparamos com uma cisão estrutural: a totalidade burguesa, marcada pela separação radical entre o possuidor injusto do capital e o trabalhador alienado, cuja força produtiva é expropriada e transformada em mais-valia. Essa divisão, herdeira de antigas diferenciações - campo e cidade, manual e intelectual -, aprofunda a alienação e nega dialeticamente a possibilidade de uma comunidade autêntica. Assim, a superação dessa totalidade só é possível pela emergência, no próprio interior do sistema, da negação absoluta: o proletariado, povo trabalhador, portador do futuro histórico que, embora gestado na própria lógica do capital, aponta para a possibilidade de uma identidade nova, uma reconciliação que resgata a utopia do ser como trabalho partilhado, deslocando o horizonte da história para além dos limites da razão burguesa:

> A partir desse horizonte de totalidade idêntica (que é o comunismo como socialismo perfeito, utopia histórica de identidade final) ou ontológica (fim ou resultado do processo como identidade com a origem ou a indiferenciação originária da justiça nos primeiros tempos da humanidade), pensa-se a totalidade burguesa (...) O método dialético, em seu nível econômico-político, tal como utilizado por Marx, passa então da laboriosidade ontológica como marco utópico da totalidade primeira para a laboriosidade concreta (em relação à primeira) ou abstrata (em relação aos modos diferenciados internos do sistema ou à totalidade burguesa, capitalista). A diferenciação originária (pois vimos desde Fichte que o ente é di-ferença a partir da indeterminação que é o ser), ou "divisão do trabalho" (divisão ou cisão do ser) na totalidade concreta capitalista, é prolongamento histórico da divisão do trabalho entre campo e cidade, que, por outras divisões mediadoras do trabalho, se concretiza por fim na divisão entre o possuidor do capital e o operário industrial. Este último fica dialeticamente negado na totalidade. A superação da totalidade

---

as feridas da Terra, reconstituir laços e sentidos a partir das ruínas — apostando na potência ética de um "enosamento" radicalmente plural.

> burguesa tem, em sua interioridade, como um de seus momentos absolutamente negados, o proletariado. Ou seja, a potencialidade interna ao todo do sistema burguês já é o futuro da história. Esse futuro dialético, desdobramento do mesmo e a partir do mesmo, é uma novidade aparente: ao final, será um momento surgido da Europa capitalista e como superação do capitalismo. (Ibid., p.149)

Desse modo, à luz do horizonte ontológico do trabalho como condição de possibilidade do ser, torna-se imperativo problematizar não apenas o conteúdo do conhecimento, mas o próprio método com o qual esse conhecimento se estrutura. Conhecer a realidade não é um ato neutro ou puramente contemplativo: é um gesto enraizado em uma situação histórica concreta, realizado por um sujeito situado, isto é, condicionado por seu tempo, sua classe, sua cultura, sua corporeidade. A exigência de que a sociedade esteja sempre presente como premissa no método teórico - como insiste Dussel nesta leitura que faz de Marx - revela que todo ato de conhecer carrega em si uma pressuposição fundante: o lugar de onde se conhece[69]. Essa crítica epistemológica, já presente em A ideologia alemã, demarca uma ruptura essencial com a abstração idealista da filosofia moderna, ao denunciar sua recusa em interrogar-se sobre o vínculo real e material entre o pensamento filosófico e o mundo que o produz. Ignorar esse vínculo, como fazem os pós-hegelianos, é obscurecer as determinações históricas que moldam tanto o conteúdo quanto a forma da crítica, levando a uma filosofia que paira no vazio, desvinculada das contradições e sofrimentos que atravessam a vida concreta. Portanto, conhecer o real exige não apenas um método, mas uma autocrítica radical do lugar social e histórico do próprio sujeito que conhece.

Ao afirmar que as premissas do pensar não são arbitrárias nem dogmáticas, mas reais, Marx desloca a origem do conhecimento para a existência concreta dos indivíduos em sua atividade e em suas condições materiais de vida. Essa afirmação, longe de ser apenas sociológica ou empirista, é profundamente ontológica: é a vida mesma, em sua práxis, que constitui o solo do pensamento. A abstração, nesse contexto, não é mais o ponto de partida do saber, mas sua consequência - abstrair é

---

[69] Portanto, podemos perceber que o conceito: “lugar de fala” popularizado recentemente na teoria social brasileira, está presente em A ideologia Alemã e a Filosofia da Libertação sempre o considerou como fundamento.

sempre abstrair de uma realidade, nunca contra ela. Assim, a crítica à ideologia revela-se como um movimento de desmascaramento do pensamento que ignora suas próprias condições de possibilidade, que se pensa como absoluto, mas está enraizado em situações específicas de classe, de gênero, de geografia, de historicidade concreta. A filosofia alemã, ao partir do céu das ideias, inverte o percurso real do conhecimento, que deveria subir da terra - das relações materiais - ao céu das representações. É essa inversão, operada criticamente por Marx, que permite uma nova ciência, uma exposição (Darstellung) do processo histórico a partir de sua base material, e não mais da especulação vazia.

Portanto, o conceito de realidade em Marx - e nisso Dussel é agudíssimo - não é um mero conjunto de objetos inertes, mas um campo de possibilidades, um mundo em potência, matéria-prima da práxis transformadora. A realidade é, por excelência, aquilo que pode ser trabalhado, humanizado, socializado. Daí o que Dussel chama de pragmidade: a realidade como prâgma, como coisa-à-mão, como abertura ao fazer histórico. Nesse sentido, Marx não opera com uma ontologia passiva da matéria, mas com uma ontologia dinâmica, fundada na relação homem-natureza mediada pelo trabalho. O trabalho, por sua vez, não é apenas um meio de subsistência, mas a própria estrutura do ser social, a condição de produção da cultura, da técnica, da linguagem e, consequentemente, do pensamento. Isso implica reconhecer que todo pensar está condicionado por essa base - e que a filosofia, quando ignora isso, se converte em ideologia.

Mas há aqui, como aponta Dussel (Ibid., p.144), um ponto de tensão que será fundamental para a nossa investigação: a ausência da categoria de alteridade na dialética marxista. Sem alteridade, o outro permanece reduzido à função na totalidade histórica ou econômica, o que impede que a liberdade - entendida como ruptura com o sistema - seja plenamente tematizada. A crítica, se deseja ser libertadora e não apenas descritiva, deve ultrapassar os limites da dialética e abrir-se ao clamor do outro como outro, como exterioridade irredutível. Esse será o ponto de inflexão que permitirá a passagem de uma crítica dialética a uma crítica analética, de uma filosofia da totalidade a uma ética da libertação.

Marx descreve, com extraordinária lucidez, o funcionamento do pensamento dialético como um movimento que não apenas vai da realidade empírica para o

fundamento (como tentativa de abstração das categorias mais simples), mas que também retorna ao empírico, agora dotado de inteligibilidade. É esse duplo movimento - do caos da aparência ao fundamento simples e, depois, do fundamento à riqueza da totalidade concreta - que distingue a dialética materialista de toda forma de especulação idealista. Não se trata de negar a função do pensamento ou da representação; ao contrário, Marx afirma que o pensamento é o único modo possível de apropriação teórica da realidade. Mas é preciso lembrar que essa apropriação é sempre mediada: ela depende de categorias que são produtos históricos, culturais, sociais - e, acima de tudo, práticos.

As categorias, portanto, não são realidades em si, nem se impõem como estruturas mentais a priori (à maneira kantiana). Elas são modos de mediação que surgem da própria historicidade do ser humano enquanto ser em trabalho. Marx reconhece o valor da economia política ao tentar pensar essas categorias, mesmo que ainda de forma limitada - como no caso de Smith e Ricardo. O mérito desses pensadores, apesar de seus limites, é terem intuído o trabalho como categoria fundamental. Mas Marx vai além: ele compreende que o trabalho não é apenas uma função econômica, mas uma mediação ontológica. A laboriosidade, esse modo especificamente humano de se relacionar com a matéria, de transformá-la e, ao mesmo tempo, transformar-se, é a categoria mais simples e, por isso mesmo, fundante.

É fundamental notar, com Dussel, que Marx opera aqui uma inversão em relação ao idealismo hegeliano. Se Hegel parte da ideia e reconstrói a realidade como expressão do espírito, Marx parte da realidade concreta, da materialidade vivida, e apenas depois a reconstrói em pensamento. Não há, portanto, um sujeito absoluto produtor do real; o sujeito do conhecimento é, antes, um ser histórico, situado, condicionado - que só pode conhecer a partir de onde está. Mas esse conhecer não é ilusão. É, antes, representação concreta do concreto, ou, como diz Marx, um “concreto espiritual”, produto de uma mediação racional que tem por objetivo expressar aquilo que é.

O método científico correto, portanto, é aquele que, partindo do empírico e se dirigindo ao abstrato, retorna ao empírico agora compreendido, reconfigurado em suas múltiplas determinações. Esse é o movimento da dialética materialista que se

distingue da especulação e também da empiria vulgar. Não se contenta com o dado imediato, mas tampouco o substitui por idealidades abstratas. A dialética marxista é, nesse sentido, uma lógica histórica, uma lógica do real. Ela é ontológica, porque parte do ser (do trabalho como ser), mas é também epistemológica, pois reconhece que toda forma de conhecer é uma re-apresentação. Trata-se, assim, de um método ao mesmo tempo desmistificador e fundante. Ao expor as condições materiais da produção das ideias, Marx nos permite ver o mundo - e também nossas categorias - como produtos históricos e, por isso mesmo, passíveis de crítica e de transformação.

Desse modo, ao partir do fundamento abstrato do trabalho torna-se possível compreender a gênese de uma totalidade concreta: não mais um conjunto caótico de momentos isolados, mas uma síntese orgânica, onde múltiplas determinações se articulam dialeticamente. Essa totalidade concreta, que Marx analisa exemplarmente em O capital, é a sociedade burguesa, forma histórica mais complexa da produção, e que se apresenta como ponto de chegada de um processo histórico, mas também como ponto de partida para sua superação. A crítica não é dirigida a uma abstração teórica, mas a uma realidade efetiva, determinada pelas mediações que resultaram na cisão radical entre capital e trabalho. Assim, o trabalho - enquanto categoria e enquanto ser - torna-se chave de leitura de toda a realidade social: ser é trabalhar. A laboriosidade enquanto tal, em sua pureza originária, é o horizonte utópico que antecede toda alienação e que permite vislumbrar a superação da totalidade capitalista, pois nela está inscrita, como negatividade interna, a potencialidade revolucionária do proletariado. O próprio método dialético - agora invertido - revela, no interior da totalidade burguesa, o momento negado que aponta para a reconciliação do ser com seu fundamento: o comunismo como identidade histórica e ontológica, fim e origem do processo (Ibid.p.145ss).

Dussel é explícito, contudo, ao apontar um limite da filosofia de Marx, que já enunciamos como a falta de respeito à alteridade:

> A categoria de totalidade, enquanto tal, não foi superada. A possibilidade de um sistema que surgisse desde fora, a partir da exterioridade do capitalismo, é impossível. No fim das contas, a ontologia dialética continua a reger, e o processo dialético é formalmente, como em Hegel, o desdobramento crescente com salto qualitativo (porque quantitativo) do ser, agora compreendido como

> trabalho. De Descartes a Hegel, o ser foi confundido com o pensar; em Feuerbach, com o sensível ou a sensibilidade; em Marx, o ser é a laboriosidade, o trabalho enquanto tal. Com isso, superamos a religiosidade etérea de Schelling, mas perdemos a exterioridade ao ser: a liberdade do outro que pode revelar a partir de um além, que pode trabalhar desde fora da totalidade burguesa - por exemplo, a partir da América Latina, da África, da China, da Índia. (Ibid., p.148)

Embora Marx tenha dado um passo imenso ao conceber o trabalho como o ser deslocando o fundamento da ontologia para o trabalho, seu pensamento permanece ainda cativo da categoria de totalidade como horizonte último, e limitado à perspectiva nacional-europeia como marco de análise histórica. A exterioridade ao ser, que poderia ser o lugar da liberdade do outro, desaparece em sua filosofia da práxis. Ainda que tenha mencionado a “divisão internacional do trabalho” e, em seus últimos anos, começado a vislumbrar a realidade do chamado Terceiro Mundo, Marx não chega a pensar dialeticamente o sistema capitalista como um mercado mundial pleno. Não é capaz, portanto, de alcançar as determinações concretas da mais valia no nível colonial. A radicalidade de tal passo exigiria não apenas uma ampliação do conteúdo, mas uma ruptura com o próprio método, que deveria abrir-se à exterioridade histórica real, não apenas das colônias enquanto apêndices funcionais do capital, mas enquanto culturas outras, distintas e irredutíveis à matriz europeia. Uma tal ruptura permitiria vislumbrar uma nova totalidade analógica, não dialética, em que o horizonte histórico não é mais a imanência autorreferida do sistema, mas o clamor ético de mundos outros, como a América Latina, a África, a China ou a Índia.

Diante dos limites do método dialético de Marx, somos conduzidos por Dussel a buscar os primeiros sinais de uma ruptura mais profunda com a lógica totalizante da modernidade. É nesse contexto que emerge a figura de Sören Kierkegaard, pensador que, ainda situado no interior da tradição europeia e fortemente marcado por uma teologia existencial, a realiza quando, segundo Dussel, desloca o centro da filosofia para o indivíduo singular, angustiado diante de Deus, e “introduz uma alteridade subjetiva que resiste à síntese do sistema” (Ibid., p.149). Essa virada, embora ainda teologizante e presa à interioridade, prepara o terreno para uma crítica mais radical da totalidade moderna, anunciando a possibilidade de uma subjetividade que escapa ao universal abstrato e que se afirma como clamor singular no limite da razão.

Kierkegaard, ao criticar a filosofia de Hegel, propõe uma ruptura com a totalidade especulativa hegeliana, que ele vê como um sistema fechado e autossuficiente. Para o pensador dinamarquês, a filosofia de Hegel, ao afirmar a unidade do pensamento e do ser, acaba por reduzir a existência humana a uma abstração filosófica sem qualquer relação com a subjetividade concreta do indivíduo. Este sistema, para Kierkegaard, é panteísta e gnosticista, uma vez que busca uma totalidade ontológica que elimina a liberdade e a individualidade. Ele argumenta que, ao transformar o mundo em uma grande totalidade histórica e universal, a filosofia hegeliana ignora a verdadeira existência individual, que deve ser entendida em sua liberdade e no risco da escolha ética.

A crítica kierkegaardiana avança ao distinguir três estágios no desenvolvimento humano: o estético, o ético e o religioso. O estágio estético, marcado pela contemplação passiva e pela busca de prazer, é substituído pelo ético, que exige a escolha e a responsabilidade individual. Ao contrário da visão especulativa de Hegel, em que o indivíduo é apenas uma parte do todo, o estágio ético implica uma tomada de decisão entre o bem e o mal, entre a ação e a passividade, colocando a liberdade individual no centro do processo. Kierkegaard vê a passagem para o estágio religioso como uma superação do sistema totalizador de Hegel, um salto que vai além da razão e da ética para abraçar a fé e a relação com o divino. Esse movimento de superação se conecta com a crítica ao fechamento do sistema hegeliano, pois Kierkegaard propõe uma visão da totalidade que não é imposta de fora, mas construída por meio da liberdade existencial do indivíduo, que se abre para a escolha e a ação concreta.

> A existência - em um sentido que veremos a seguir - deve ser abolida no interior antes que o sistema se feche. Ou seja, “a ideia de sistema é a do sujeito-objeto, a unidade do pensar e do ser; a existência, ao contrário, é a separação... Esse pensar objetivo não tem nenhuma relação com a subjetividade existente..., a subjetividade existente se evapora e se torna o saber, o conhecimento puramente abstrato da pura relação entre o pensar e o ser; essa identidade pura é tautológica porque com a palavra ser não se diz que quem pensa é, mas apenas que é pensante”. (Ibidem)

A análise que Dussel faz da filosofia de Kierkegaard resulta que a grande contribuição do dinamarquês tenha sido explicitar como o sistema filosófico, ao buscar

a unidade absoluta entre pensamento e ser, precisa, antes de tudo, neutralizar a existência concreta do sujeito. Esse apagamento da subjetividade singular, que Dussel identifica na crítica kierkegaardiana a Hegel, revela o preço pago pela filosofia da totalidade: para manter-se coerente, o sistema sacrifica justamente aquilo que o inquieta - a liberdade, o risco e a angústia do indivíduo[70] diante da escolha. Retomando a discussão dos parágrafos anteriores, é possível ver que Kierkegaard rompe com a tradição especulativa ao colocar a existência - marcada pela separação, pela decisão e pelo salto - no centro da reflexão, opondo-se ao saber abstrato que reduz a subjetividade a uma função da identidade. Dussel reconhece, nesse movimento, um momento inaugural para a categoria filosófica da alteridade, pois somente ao resistir à evaporação da existência no interior do sistema é que se abre espaço para uma metafísica capaz de acolher a diferença, o singular e o outro como realidades irredutíveis à lógica totalizante. A crítica kierkegaardiana, nesse sentido, é chave para a genealogia da alteridade na Filosofia da Libertação, porque denuncia o mecanismo de exclusão subjacente a todo projeto de identidade universal.

Podemos concluir, portanto, que a leitura que Dussel faz de Kierkegaard no livro “Método para uma Filosofia da Libertação”, nos permite reconhecer o papel decisivo do dinamarquês na desconstrução da identidade como síntese abstrata e totalizante. Ao destacar a existência como separação, cisão, risco e liberdade - e ao afirmar a experiência do sujeito singular diante do absoluto -, Kierkegaard inaugura um movimento que recusa o apagamento da subjetividade concreta em nome de uma unidade sistemática entre pensamento e ser. Essa recusa, tal como interpretada por Dussel, revela que toda identidade fundada na abstração é incapaz de acolher a alteridade real, o que abre caminho para uma filosofia que escute o outro como clamor, decisão e resistência.

Assim, Kierkegaard marca um ponto de inflexão fundamental: é na experiência existencial da diferença e do salto, e não na ordem do conceito ou da história universal, que se encontra o princípio para a superação das formas totalizantes de identidade - horizonte que a Filosofia da Libertação dusseliana retomará em sua crítica à exclusão e na aposta ética por uma alteridade efetiva e situada. Torna-se evidente

[70] Indivíduo para usar um termo comum a estas filosofias, com o qual, a partir da filosofia da libertação, discordo.

que a categoria de identidade, se pensada apenas no âmbito ético - como generalidade e dever universal -, permanece presa à lógica do sistema, incapaz de acolher a singularidade do existente. Kierkegaard ultrapassa esse horizonte, segundo Dussel, ao afirmar que a tarefa do sujeito não é suprimir sua individualidade em nome do todo, mas reivindicá-la em sua significação extrema, mesmo que isso implique um "salto" para além do ético e da universalidade. O que está em jogo, portanto, é a passagem do herói trágico - reconciliado com o geral - ao pensador subjetivo, que se reconhece como existência finita, irredutível, diante do absoluto. Essa existência, diz Dussel, não pode jamais ser plenamente integrada à totalidade: é diferença, é pathos, é abertura à alteridade, ainda que Kierkegaard mantenha esse outro no registro do divino e do teológico. Ao colocar a fé como paradoxo e paixão infinita, Kierkegaard evidencia que há sempre um excedente em relação ao sistema, um real que escapa à síntese e que funda a possibilidade de uma identidade insurgente, radicalmente aberta ao Outro. É neste gesto que, para Dussel, se desenha a passagem de uma metafísica da identidade para uma ética da alteridade - movimento que prepara o terreno para a filosofia da libertação e para a escuta das vítimas da história.

Na sequência deste mesmo livro, método para a filosofia da libertação, Dussel trata das contribuições de Heidegger[71] para seu método analético e, aqui, continuarei a trazer apenas aquelas que nos importam para compreender como o filósofo da libertação categoriza a identidade.

No desenvolvimento de Dussel sobre o movimento dialético contemporâneo, especialmente a partir da virada fenomenológica e existencial, fica claro que a questão da identidade permanece condicionada pelo ponto de partida moderno: o factum da consciência ou do sujeito. Mesmo com Husserl, a redução fenomenológica e a busca das essências mantêm a identidade ancorada na subjetividade transcendental, ainda inscrita no horizonte da modernidade (DUSSEL, 1974, p.155-156). É com Heidegger, porém, que se inicia um deslocamento decisivo: a dialética deixa de ser apenas um movimento involutivo ao sujeito e passa a buscar uma abertura para o ser que se impõe e não pode ser posto pela consciência. Diferente de Kierkegaard, que para

[71] Importante sempre deixar nota que estou ciente e não compactuo com o envolvimento do filósofo com o nazismo, sabendo que isso reflete em sua filosofia, o que não significa dizer que haja também contribuições para pensar a identidade.

Dussel, opera esse movimento no plano da subjetividade existencial, mas sua alteridade ainda é teológica, centrada na relação do indivíduo com Deus (Cristo), e não plenamente ontológica ou histórica superando a universalidade ética, mas não chega à exterioridade histórico-social radical, a passagem da dialética em Heidegger é marcada, segundo Dussel, pela crítica à tradição do cogito e à subjetividade pura, inaugurando uma nova perspectiva para a identidade: não mais como fundamento absoluto ou essência estável, mas como resultado de uma relação de transcendência, de abertura para o ser e para o outro, capaz de superar os limites da interioridade moderna. É nesse contexto que a identidade começa a ser compreendida como tarefa, movimento e superação da fixidez, exigindo do pensamento um novo método dialógico e histórico, atento ao sentido da exterioridade e ao clamor da existência concreta (Ibid.p.155-157).

Então, ao analisar Heidegger, Dussel mostra que ocorre uma inflexão decisiva no modo de compreender a identidade: não mais fundada na subjetividade transcendental (“transzendentale Subjektivität”) nem no “eu absoluto” (“absolutes Ich”) da modernidade, mas agora ancorada na facticidade (“Faktizität” ou “faktisches Leben”), isto é, na existência concreta, histórica e cotidiana do ser humano. Heidegger substitui o ponto de partida clássico da filosofia - a consciência, o sujeito, a essência (“Wesen”) - pelo Dasein (ser-aí), que é, antes de tudo, aquele ente que, lançado no mundo (“In-der-Welt-sein”), se compreende a partir da sua situação (“Situation”) e nunca alcança a totalidade (“Gänze”). A identidade, sob esse prisma, não é um dado ou uma síntese alcançável entre pensar e ser (“Denken” und “Sein”), mas uma tarefa existencial (“Existenz”), sempre inacabada, marcada pela abertura (“Erschlossenheit”) ao ser (“Sein”) e pela transcendência (“Transzendenz”) de si em direção ao mundo e aos outros. O método dialético, para Heidegger, deixa de ser involutivo, de retorno à consciência, e se converte em uma travessia (“Durchgang”), um atravessar dialético (“dia-” de “Dialektik”) do horizonte do ente (“Seiendes”) rumo ao horizonte mais originário e aberto do ser (“Sein”). Nessa abordagem, conceitos como “cotidianidade” (“Alltäglichkeit”), “facticidade”, “existência” (“Existenz”), “ser-no-mundo” (“In-der-Welt-sein”), e a própria impossibilidade de totalizar a existência (“intotal” ou “intotalisierbar”), tornam-se cruciais para pensar uma identidade que já não se esgota na interioridade, mas se constitui no tempo, na história, na abertura ao ser e no confronto com o limite (“Grenze”).

Dussel destaca que, ao assumir esse movimento dialético ontológico, Heidegger desloca definitivamente a discussão sobre identidade do âmbito da essência para o da existência, do universal para o singular, e da abstração para o vivido. Assim, a identidade é sempre projeto, devir, inquietude e relação, não sendo jamais fechamento, mas disponibilidade para o ser e para a alteridade real que atravessa e desafia qualquer tentativa de síntese ou totalização (Ibid.p.157-159).

> Cotidianamente, o homem se depara com entes intramundanos. Essa posição é existencial (existenziell), ôntica, perdida no sensível e ainda dentro da ordem do "entendimento hegeliano". Seria a “consciência” da Fenomenologia do Espírito. Mas a essa atitude não poderia suceder uma nova posição involutiva para dentro da consciência, nem mesmo a autoconsciência. À posição existencial pode suceder o pensamento metódico, o existenciário (existenzial), que poderá abrir-se a um novo âmbito de admiração, a estrutura fundamental ontológica dos existenciários (Existenzialien). Dessa maneira, a fenomenologia se transformou em "hermenêutica da facticidade", mas mesmo a hermenêutica é uma autêntica dialética (ainda que Heidegger nunca tenha usado essa denominação). Atravessa-se (dia-) a ordem existencial ou fática (-lógos), que para Aristóteles é exatamente tà éndoxa, para transcendê-la, não por involução, mas por implantação a partir do fundo e dentro do horizonte do ser que se impõe (Ge-stellt e não Ge-setzt), até seu fundamento além de toda consciência, subjetividade ou produção humana (Dussel, 1974-B, p.159).

Heidegger, ao negar que o ser seja um Produkt (produto) do homem e afirmar que “o homem é o pastor do ser” (Hirte des Seins), propõe um deslocamento decisivo no debate sobre identidade: o ser não é posto (gesetzt) pela subjetividade, como quer o idealismo hegeliano, mas se impõe (gestellt) ao homem, que só pode recebê-lo, habitá-lo e interpretá-lo. Isso implica abandonar qualquer projeto de totalização: o Dasein (ser-aí), como existência finita, nunca se confunde com o absoluto, nunca realiza uma identidade plena entre pensamento e ser, entre teoria e praxis, pois sua compreensão (Verstehen) é sempre histórica, situada, marcada pela temporalidade (Zeitlichkeit) e pelo projeto (Entwurf) - e nunca fechada em si mesma.

Nesse horizonte, a Analítica Existencial (Existenzialanalyse) de Heidegger se contrapõe à ontologia da subjetividade, pois não parte da interioridade, mas da facticidade vivida (Faktizität) e da cotidianidade (Alltäglichkeit), onde o ente se mostra sempre de modo parcial, em contextos, nunca como totalidade acabada. O método

fenomenológico heideggeriano é, assim, uma hermenêutica ontológica e uma dialética (no sentido de dia-légein, atravessar), que vai da compreensão cotidiana dos entes para a abertura ao ser como horizonte intransponível - movimento que recusa a “in-volução” da consciência para afirmar uma transcendência imanente, em que o homem jamais é o fundamento, mas sempre o intérprete, o projetante e o finito diante do ser.

A identidade, portanto, não é síntese, nem fusão plena entre sujeito e objeto; ela é sempre diferença, travessia, abertura e história, marcada por uma impossibilidade constitutiva de totalização. Ao final, como Dussel observa, a “com-preensão fundamental do ser” (Grundverständnis des Seins) é a própria expressão da finitude: o ser se manifesta na e através da existência, mas nunca como coincidência absoluta entre pensar e ser. O sonho da identidade total, tão caro à tradição hegeliana, é superado em favor de uma ontologia da finitude e da diferença - uma identidade que é, por definição, inacabada, situada e atravessada pelo tempo, pelo mundo e pela alteridade do ser. (Ibid.p.159-162).

Ainda no livro Método para uma Filosofia da Libertação (1974-B), Dussel comenta sobre as contribuições de Jean Paul Sartre para seu método. E nesta busca de compreendermos como ele categoriza a identidade, não podemos deixar de trazer, ainda que em síntese esta contribuição.

Dussel mostra que, para Sartre (Ibid.p.162-167), a superação do “callejón sin salida” (beco sem saída) heideggeriano se dá pela recusa de qualquer totalidade fechada: o horizonte do mundo, tal como Heidegger já indicava, não pode ser absolutizado, e a dialética deixa de ser um movimento que visa a síntese final entre ser e saber. Sartre entende a dialética como um processo de totalização “jamais totalizada”, sempre inacabada, marcada por uma abertura indefinida da história e pela recusa da circularidade hegeliana. Aqui, a identidade não é mais a fusão plena entre sujeito e objeto, mas o resultado histórico de um jogo entre individualidade e conjunto: a totalidade é “intotalizada”, composta por uma multiplicidade de práxis individuais que se interpenetram, se transformam e se condicionam mutuamente, mas nunca se reduzem a um só termo. O saber dialético é sempre retrospectivo, fundado sobre a prática histórica viva, e jamais pode antecipar ou controlar o devir; ele é um momento reflexivo, jamais um fundamento ontológico. Assim, a identidade para Sartre, segundo Dussel, é ambígua, processual e histórica: ela se constitui no entrelaçamento

ininterrupto de ações e projetos individuais, mas nunca se esgota numa síntese estática, está sempre em movimento, aberta ao futuro e à alteridade, e sua negação, quando ocorre, conduz ao quietismo, à morte do processo histórico. Em síntese: a identidade dialética, no horizonte sartreano, é permanentemente incompleta e atravessada pela liberdade e pelo risco da história, condição fundamental para qualquer filosofia que pretenda escutar o clamor do outro e transformar a realidade.

Ao concluir a análise da crítica sartreana ao fechamento da dialética hegeliana, Dussel evidencia que a história e a identidade permanecem abertas, marcadas pela incompletude e pela contínua criação do novo na práxis. No entanto, essa perspectiva histórica e existencial ainda se mantém muito centrada na ação e na subjetividade humanas, deixando em segundo plano a própria constituição da realidade natural e o estatuto da essência das coisas. É precisamente nesse ponto que Dussel introduz o pensamento de Xavier Zubiri, para aprofundar o horizonte da dialética para além do humano e lançar luz sobre a dinâmica constitutiva da realidade e da essência no mundo. A passagem de Sartre a Zubiri permite deslocar a atenção do primado da subjetividade e da práxis para o âmbito ontológico mais amplo da evolução e da formação das essências, abrindo caminho para uma compreensão mais radical da identidade como processo, potencialidade e trans-formação.

Dussel apresenta a crítica de Zubiri à noção clássica e heideggeriana de realidade como simples “objetualidade”, o ente posto “ante os olhos”, limitado ao horizonte do mundo e da experiência humana. Para Zubiri, a realidade não pode ser reduzida à substancialidade estática ou à mera presença objetiva: a essência não é algo imutável, mas carrega em si uma potência genética, um dinamismo que possibilita a trans-formação e o surgimento de novas formas, indivíduos e espécies. Essa abordagem dialética da essência (meta-especiação) indica que toda essência é sempre inacabada, aberta, sempre podendo ser ultrapassada e enriquecida por novas notas constitutivas. Assim, a identidade das coisas, inclusive a identidade humana, não se esgota nunca em sua definição clássica ou em sua descrição atual; ela é um processo em aberto, marcado pela evolução natural e pelo poder indefinido de sobrepassar os próprios limites da compreensão e da constituição do real. Para Dussel, essa perspectiva de Zubiri rompe com a ideia de identidade fixa ou substancial, propondo uma dialética em que ser e essência são sempre históricos,

processuais e destinados à superação, ampliando radicalmente a possibilidade de pensar a diferença, o novo e o devir real (Ibid.p.167-169).

> Com efeito, a realidade agora não será mais a objetualidade dos entes dentro do mundo, como pensava Heidegger; a realidade será o caráter da coisa que, embora se manifeste sempre - e nunca totalmente - dentro do mundo, se manifesta, contudo, concomitantemente como "já" constituída a partir de sua própria estrutura: essa constituição em si mesma (e não dependente de que se manifeste ou não no meu mundo) nos fala de uma ordem anterior ao mundo, um prius de constituição real da coisa, não como "ente", mas como "coisa-real". "A realidade está presente não só como algo que está aí (no mundo heideggeriano), mas presente como um prius de sua própria apresentação... A realidade não é, portanto, um tipo de ser, mas, ao contrário, o ser é algo fundado na realidade: o ser se dá ao deixar a coisa real em sua realidade, mas não é a própria realidade." A realidade, a omnitudo realitatis, manifesta-se assim para a filosofia da finitude como uma exterioridade a partir da qual o ser se impõe como sua manifestação. O homem não é o espírito finito que, sendo o mesmo espírito absoluto, alcança a identidade do pensar e do ser: a realidade físico-biológico-real excede por definição - e para sempre - em um duplo nível. (Ibid.p.169)

A passagem decisiva apresentada por Zubiri, segundo Dussel, indica que a realidade não se esgota em sua objetualidade mundana, como propunha Heidegger; ela se impõe como um prius, uma anterioridade ontológica, que estrutura a coisa real independentemente de sua manifestação em nosso horizonte de sentido. Essa constituição de si mesma funda o ser, mas não se reduz a ele, fazendo com que toda tentativa de identificar plenamente pensamento e ser se veja ultrapassada por uma exterioridade irredutível. Assim, a dialética da realidade revela seu dinamismo: por meio da evolução, das transformações incessantes e da geração de novas formas, as coisas estão sempre um passo além de nossa compreensão atual. Nosso conhecimento, por mais que avance, permanece finito e progressivo, nunca absoluto. Diferentemente do noumenon kantiano, Zubiri defende uma inteligibilidade possível, embora sempre inacabada, da estrutura constitutiva do real. O cosmos, como imensa reserva de exterioridade, desafia continuamente o fechamento do mundo humano e do sentido. Assim, a identidade, na perspectiva aberta por Dussel a partir de Zubiri, não é jamais a síntese total entre razão e ser, mas sim a marca de um processo que

se faz no encontro com o outro do real, preservando sempre um excesso, uma diferença e uma incompletude radical que abrem a história e o pensamento ao futuro.

A análise da realidade em Zubiri coloca em xeque a pretensão de totalizar a identidade: ao mostrar que a constituição real das coisas sempre excede o horizonte de sentido humano, Zubiri revela uma exterioridade ontológica irredutível, na qual a essência e a própria identidade de cada ente permanecem, para sempre, abertas ao novo e ao desconhecido. O saber humano, por mais rigoroso que seja, jamais esgota o real, pois toda identidade - seja ela de uma bactéria ou de uma cultura - é, em última instância, marcada por uma potência de transformação e por uma reserva de sentido ainda não atualizada. Nessa dialética, a história do mundo, e a identidade em particular, deixam de ser o simples processo de atualização de uma essência dada, tornando-se travessia, superação, devir - uma caminhada sem síntese final, onde o horizonte de exterioridade anuncia tanto a infinitude do real quanto a impossibilidade do saber absoluto.

3.2 Emmanuel Lévinas e a Filosofia da Libertação dusseliana

Para Dussel, o deslocamento do eixo da identidade, do conceito para a exterioridade, da substância para o processo, da essência para o devir, encontra um novo patamar de radicalidade com a contribuição de Lévinas. Se em Zubiri a exterioridade é, antes de tudo, uma característica do real enquanto tal (aquilo que, mesmo presente, nunca se deixa capturar integralmente pela razão), em Lévinas a exterioridade atinge seu grau máximo na relação com o outro humano. Dussel (Ibid.p.172-173) destaca que o salto aqui é qualitativo: já não se trata apenas de admitir que todo ente guarda em si um “além” incompreendido, mas de reconhecer que o outro homem, o “ente eventual”, o sujeito histórico, é, por definição, aquilo que jamais pode ser reduzido, tematizado ou absorvido em qualquer identidade. O outro não é simplesmente “mais uma diferença” no mundo: ele é exterioridade absoluta, uma alteridade que não cabe em nenhum conceito, horizonte ou sistema.

Lévinas opera uma ruptura decisiva com a lógica identitária que atravessa a tradição filosófica ocidental, especialmente em Hegel, onde “o mesmo” se constitui

pela simples oposição ao outro, reduzindo-o a um elemento funcional de uma totalidade englobante. Para Lévinas, essa perspectiva fracassa diante da radicalidade da alteridade: o outro não é um número a mais em um conceito, nem parte de um plural do “eu”, tampouco um objeto a ser assimilado na posse ou na unidade. A ausência de uma “pátria comum” entre o eu e o outro faz do outro o estrangeiro, aquele que desestabiliza meu “estar em casa” e cuja liberdade resiste a qualquer domínio. Aqui, a identidade deixa de ser fundamento ou ponto de chegada; ela se vê descentrada, inquietada e exposta ao impacto da alteridade. O que funda a relação não é mais a síntese ou o saber, mas o próprio acontecimento do encontro, mediado pela palavra e pelo discurso, onde a exterioridade do outro irrompe em meu mundo não para ser capturada, mas para exigir justiça. Enquanto o saber busca “ver” e definir, a palavra acolhe o que vem de fora, o que não se deixa ver nem captar, instaurando um espaço de responsabilidade e de divindade distante. Assim, a identidade, longe de ser fechamento ou coincidência do eu consigo mesmo, passa a ser vivida como abertura, inquietação e exposição à alteridade radical - como acontecimento ético sempre em excesso ao conceito, irredutível a qualquer totalidade e sempre, necessariamente, para além de si.

> A relação entre quem vê e o que é visto é uma relação neutra, impessoal, enquanto “a justiça consiste em tornar possível novamente a ex-pressão em que, sem reciprocidade, a pessoa se apresenta como única”. Se o ser é a presença ou “o visto”, sua consequência é a violência. Porque o outro é englobado em uma totalidade, em um sistema onde já tem seu lugar e seu sentido “em” meu mundo. Por outro lado, se o ser é “de algum modo sempre encoberto” e como outro se revela pela palavra, devo guardar diante dele o respeito devido e cumprir a justiça que me interpela em seu rosto. Uma exterioridade se ergue além do horizonte do meu mundo. Exterioridade nunca totalmente acessível, por essência insuperável. Esse imenso resto de exterioridade deixa sempre aberto um âmbito à dialética, não mais como dialética da natureza, mas da história. O outro, enquanto outro livre e que exige justiça, instaura uma história imprevisível. (Ibid.p.173)

O outro, para além de qualquer síntese filosófica, aparece como mistério, um “para onde” e um “mais além” do meu mundo, sempre excedendo qualquer possibilidade de ser reduzido à totalidade do saber ou da experiência. A grande virada aqui, como destaca Dussel inspirado em Lévinas, é o reconhecimento de que o

movimento dialético não é, nem pode ser, uma marcha para a compreensão totalizante: Há uma exterioridade radical, irredutível, que marca o limite de toda tentativa de englobar o outro ao mesmo. A identidade, nesse horizonte, já não se define por fechamento, posse ou assimilação do outro, mas por abertura, escuta e vulnerabilidade diante de uma alteridade que permanece, por estrutura, intotalizada e intotalizável. É a condição finita do sujeito que impede qualquer fusão: O outro não é, jamais será, uma parte integrável de minha intimidade ou do meu sistema; ele está, para sempre, “fora”, mantendo viva uma relação “sem relação”, uma presença que desafia todo englobamento conceitual ou existencial. A novidade do outro não é apenas diferença dentro do mesmo, mas verdadeira irrupção do novo: Enquanto a reminiscência platônica e a dialética hegeliana operam com o já dado, como se todo futuro fosse apenas o desdobramento do que já está latente, a presença do outro como mistério rompe com essa lógica. A exterioridade é o que garante que a história, a criação e a identidade humana nunca se fechem num círculo, mas estejam abertas ao imprevisível, ao inaudito, ao que pode ser ouvido como palavra vinda de fora. O outro, em sua intotabilidade, é fonte permanente de renovação, sua exterioridade impede o fechamento do mundo e do eu, preservando o sentido ético e a criatividade da existência. Assim, pensar a identidade a partir do outro é afirmar a impossibilidade da totalidade e reconhecer que só o respeito ao mistério, ao que nunca se deixa captar nem dominar, pode sustentar a justiça e a história como abertura incessante ao novo.

Sobre isso, Dussel cita e comenta Lévinas, com a nota de rodapé de número 261, qual é fundamental trazer aqui para o texto:

> A potência da ideia de criação, tal como indica o monoteísmo, consiste em que a criação é ex nihilo... por isso, o ser separado e criado não é simplesmente uma emancipação do pai, mas é absolutamente alheio (outro) a ele” (E. Lévinas, op. cit., p. 35). “À ideia de totalidade, na qual a filosofia ontológica reúne - compreende - verdadeiramente o múltiplo, trata-se de substituir a ideia de uma separação resistente à síntese... A distância absoluta que a transcendência supõe não poderia ser melhor expressa do que pelo termo criação, onde, ao mesmo tempo, se afirma o parentesco dos entes entre si, mas também sua heterogeneidade radical, sua exterioridade recíproca a partir do nada. Pode-se falar de criação para caracterizar os entes situados na transcendência que não se fecham em totalidade. No face a face, o eu não tem nem a posição privilegiada do sujeito nem a de uma coisa definida pelo lugar que ocupa no sistema... O eu jamais forma uma totalidade... Mas um princípio atravessa todos os abismos e todo

> tremor, quando um rosto se apresenta e reclama justiça. (DUSSEL, 1974, p.174)

Fiz questão de trazer esta nota de rodapé porque sua relevância é fundamental ao tratarmos de identidade. O trecho destacado revela uma dimensão crucial do diálogo entre Dussel e Lévinas: a radicalização da exterioridade não apenas como diferença, mas como separação absoluta - fundada, em última instância, na ideia de criação ex nihilo própria do monoteísmo. Ao recuperar essa noção, Dussel, por meio de Lévinas, não está fazendo uma apologia religiosa, mas abrindo espaço para um pensamento que recuse toda forma de totalidade imanente, característica da tradição filosófica ocidental, especialmente do politeísmo e do ateísmo modernos.

No politeísmo antigo, o divino é pluralidade e continuidade do ser: os deuses são múltiplos, habitam o mesmo cosmos e partilham com os homens uma espécie de “parentesco ontológico”. A alteridade, nesse contexto, é sempre relativa, pois tudo pertence, de algum modo, ao grande ciclo do ser - não há verdadeira separação nem exterioridade radical. Já o ateísmo filosófico moderno, ao negar qualquer transcendência, reduz toda diferença à imanência do mundo ou do sujeito, dissolvendo a alteridade em processos naturais, históricos ou sociais. Em ambos os casos, o problema é o mesmo: o outro, seja ele divino ou humano, nunca é absolutamente outro, sempre pode ser reduzido, tematizado, absorvido em uma totalidade - seja a do mundo, seja a do pensamento.

A noção de criação ex nihilo, trazida pelo monoteísmo e retomada por Lévinas e Dussel, subverte esse paradigma ao instaurar uma cisão ontológica irredutível entre o Criador e a criatura, entre o Ser e o existente. O criado é absolutamente outro em relação ao Criador. Não deriva por necessidade, nem por emanação, mas por um ato de liberdade radical, um chamado que funda a heterogeneidade e a exterioridade de cada ente. É essa separação - resistente a toda síntese - que serve de base filosófica para uma ética da alteridade, pois funda a possibilidade de que o outro seja verdadeiramente outro, e não apenas um momento do Mesmo ou uma peça no sistema. A criação, nesse sentido, é o gesto originário que rompe com o destino do ser como totalidade e abre a história, o mundo e o eu para o imprevisível, o novo, o evento do rosto que reclama justiça.

Assim, para Dussel, a retomada da criação e do monoteísmo por Lévinas não é uma recaída teológica, mas um fundamento filosófico decisivo: só onde há separação absoluta, distância irredutível, pode haver justiça, responsabilidade, relação ética - só aí a identidade deixa de ser fechamento e se faz abertura para o Outro, para o inédito e para o clamor da vítima.

Percebemos, portanto, que Lévinas oferece a Dussel a chave para superar toda filosofia que reduz o outro a um momento do mesmo, a um termo assimilável pela razão, pela totalidade do sistema ou pela síntese do saber. O outro, em Lévinas, é exterioridade absoluta. Não é mais uma diferença a ser integrada, mas aquilo que resiste a toda tematização, a toda fusão, a toda apropriação. Seu rosto irrompe como mistério, como exigência ética, como clamor que me desinstala do meu lugar e convoca à responsabilidade. A alteridade, aqui, não é complementaridade, mas separação e distância, uma distância que só pode ser pensada no horizonte de uma criação radical, onde cada ser é irredutivelmente outro, instaurando uma relação sem relação, um “para além” que não se fecha nunca em totalidade.

Dussel valoriza, sobretudo, o gesto de Lévinas de fazer da ética - e não da ontologia - a filosofia primeira. É na interpelação do outro, e não na busca de uma identidade mais ampla ou universal, que se funda a possibilidade de justiça e de história. O horizonte aberto pela criação ex nihilo reforça essa separação fundamental, permitindo pensar a identidade como abertura, exposição e vulnerabilidade à alteridade, e nunca como síntese, apropriação ou coincidência do eu consigo mesmo.

Chegamos, assim, ao limiar do último capítulo deste livro (DUSSEL 1974-B), onde a questão da identidade, trabalhada em suas fissuras e limites ao longo de toda a análise crítica da tradição ocidental, encontra sua virada decisiva. Após atravessar o debate sobre a alteridade radical em Lévinas, Dussel não se contenta com o absoluto ético abstrato, mas insiste em aterrar a exterioridade no solo concreto da história latino-americana: o outro, para nós, não é um conceito universal nem uma diferença indiferenciada, mas o pobre, o indígena, o mestiço, o oprimido de nossa América, face à totalidade de uma modernidade europeia dominadora e excludente. O método a ser inaugurado, a analética, emerge precisamente como superação do limite da dialética, da lógica de expansão e apropriação do mesmo, que caracteriza o paradigma da identidade. Agora, identidade não é mais fechamento, nem absorção

totalizante, mas lugar do chamado do outro, ponto de partida de um novo pensar ético-político, relacional, insurgente. O método analético, como propõe Dussel, funda-se na escuta da palavra do outro concreto, confia na exterioridade que excede toda síntese, opera pelo serviço e pelo compromisso criativo: A identidade, longe de ser dissolvida, torna-se categoria ética fundamental, mas em chave aberta, situada e relacional, sempre inquieta diante do rosto do outro. Com isso, Dussel não apenas fecha criticamente a reflexão sobre o método, mas abre a filosofia latino-americana à tarefa histórica de fundar sua identidade no diálogo, na alteridade e no compromisso com os oprimidos, horizonte onde, enfim, se supera a ontologia dialética e se inaugura a filosofia da libertação como práxis de justiça e escuta radical:

> Esta analética não leva em conta apenas um rosto sensível do outro (a noção hebraica de basar, "carne" em castelhano, indica adequadamente o ser unitário inteligível-sensível do ser humano, sem dualismo corpo-alma), do outro antropológico, mas exige igualmente colocar de modo concreto o "serviço" ao outro como um trabalho criador (indo além, mas assumindo, o trabalho que parte da "necessidade" em Marx). A analética antropológica é, então, também uma analética econômica (colocar a natureza a serviço do outro), uma analética erótica e uma analética política. O outro nunca é "um só", mas, fluentemente, também e sempre "vós". Cada rosto no face a face é igualmente a epifania de uma família, de uma classe, de um povo, de uma época da humanidade e da humanidade inteira, e, mais ainda, do outro absoluto. O rosto do outro é um aná-logos, ele é já a "palavra" primeira e suprema, é o dizer em pessoa, é o gesto significante essencial, é o conteúdo de toda significação possível em ato. A significação antropológica, econômica, política e latino-americana do rosto é nossa tarefa e nossa originalidade. Dizemo-lo sincera e simplesmente: o rosto do pobre indígena dominado, do mestiço oprimido, do povo latino-americano, é o "tema" da filosofia latino-americana. Este pensar analético, porque parte da revelação do outro e pensa sua palavra, é a filosofia latino-americana, única e nova, a primeira realmente pós-moderna e superadora da europeidade. (Ibid., p.182).

Ao afirmar que o rosto do outro é, para nós, epifania do povo latino-americano oprimido, Dussel explicita o giro fundamental de sua proposta: Não se trata mais apenas pensar a alteridade como categoria universal, abstrata ou ética, mas de inscrevê-la na carne viva da história e da luta concreta dos povos. A analética, neste horizonte, é mais do que método: é uma práxis de serviço, de criação e de justiça, onde cada encontro com o outro - indígena, mestiço, pobre, povo - convoca ao

compromisso com sua palavra e com seu sofrimento. Aqui, a originalidade latino-americana se anuncia: A exterioridade já não é apenas princípio filosófico, mas exigência econômica, política, antropológica e simbólica. O rosto do outro, em sua pluralidade concreta, é o tema inaugural de uma filosofia que ousa superar a europeidade, colocando a América Latina como sujeito ético e epistêmico de sua própria libertação.

É nesse ponto que Dussel aprofunda a ruptura com a tradição ocidental, destacando que, embora Schelling, Feuerbach, Marx, Kierkegaard ou Lévinas tenham aberto fissuras na totalidade europeia, nenhum deles pôde efetivamente transcender o horizonte eurocêntrico. Nascidos fora, marcados pela experiência da exclusão e da miséria, os latino-americanos transformam o que era falta em potência: a miséria, ao ser reconhecida, torna-se fonte de riqueza crítica, condição de um novo universal insurgente. Trata-se aqui, como sugere Dussel, de uma filosofia da libertação que, ao mesmo tempo que critica o “deus burguês” e o sistema que sustenta a opressão, afirma a possibilidade de um Deus criador, fonte da própria libertação.

O método, nesse movimento, assume um caráter revolucionário: Parte da cotidianidade ôntica e se dirige à busca do fundamento; mostra os entes como possibilidades existenciais, mas é no rosto do outro, sempre trans-ontológico, metafísico, ético, que encontra seu ponto de ruptura. A passagem da totalidade ontológica ao outro é negativa (negação da síntese), mas também positiva (afirmação da revelação do outro). Assim, a ética não é apêndice, mas origem e horizonte do pensar filosófico, relançando todas as possibilidades como práxis analética a serviço da justiça. Nesse horizonte, a identidade se refunda: não mais fechamento sobre si, mas abertura à alteridade concreta, compromisso com o outro e transformação coletiva, marca singular e universal da filosofia da libertação latino-americana.

> O próprio do método analético é ser intrinsecamente ético e não meramente teórico, como é o discurso ôntico das ciências ou o ontológico da dialética. Ou seja, a aceitação do outro como outro já significa uma opção ética, uma escolha e um compromisso moral: é necessário negar-se como totalidade, afirmar-se como finito, ser ateu do fundamento como identidade. “Cada manhã desperta meu ouvido para que eu ouça como discípulo” (Is 50, 4). Neste caso, o filósofo, antes de ser um homem inteligente, é um homem eticamente justo; é bom; é discípulo. É necessário saber situar-se no face a face, no êthos

> da libertação, para que se permita ao outro ser outro. O silenciar-se da palavra dominadora; a abertura interrogativa à provocação do pobre; o saber permanecer no “deserto” como ouvido atento já é uma opção ética. O método analético inclui, então, uma opção prática histórica prévia. O filósofo, aquele que deseja pensar metodicamente, deve já ser um “servidor” comprometido com a libertação. O tema a ser pensado, a palavra reveladora a ser interpretada, lhe será dada na história do processo concreto da própria libertação. Essa palavra, esse tema, não pode ser lido (não é um “ser-escrito”: texto), nem pode ser contemplado ou visto (não é um “ser-visto”: ideia ou luz), mas se ouve no campo cotidiano da história, do trabalho e até da batalha da libertação. O saber-ouvir é o momento constitutivo do próprio método; é o momento discipular do filosofar; é a condição de possibilidade do saber-interpretar para saber-servir (a erótica, a pedagógica, a política, a teológica). (Ibid.p.183-184)

Neste momento conclusivo do livro, Dussel revela com clareza que o método analético marca uma ruptura com todo filosofar centrado apenas no saber, no domínio teórico e na busca de identidade como fundamento. A analética não se contenta em pensar o outro, exige um deslocamento ético, uma decisão existencial de negar-se como totalidade e afirmar-se como finito, como abertura para o apelo do outro. A identidade, aqui, já não se define por síntese, apropriação ou universalidade abstrata, mas pela capacidade de escuta, pelo saber-ouvir, pelo êthos de acolher o diferente em sua alteridade radical. O filósofo da libertação não é, antes de tudo, alguém que conhece, mas alguém que se põe na posição do discípulo, que aprende a ouvir, silenciando a palavra dominadora, abrindo-se à provocação do pobre, do oprimido, daqueles que sofrem a injustiça da história.

Este método, por isso, implica um compromisso prático-histórico anterior à reflexão: pensar metodicamente é, para Dussel, já ser servidor da libertação, já estar envolvido numa práxis de transformação. A identidade do filósofo - e, por extensão, da filosofia latino-americana - se refunda no serviço, na escuta do clamor do outro, no saber-interpretar para saber-servir. Assim, a identidade deixa de ser fechamento e passa a ser movimento ético de abertura, vulnerabilidade e disponibilidade. O saber deixa de ser contemplação ou leitura do já dado e se converte em escuta, em presença viva, em resposta ao chamado que brota da história concreta da libertação. É este horizonte, fundado no saber-ouvir e no compromisso ético, que faz do método analético uma verdadeira revolução na filosofia, superando o velho ideal de identidade totalizante e instaurando uma identidade inquieta, insurgente e aberta ao outro.

Publicado em 1975, “Liberación Latinoamericana y Emmanuel Lévinas” marca um dos momentos mais fecundos do diálogo entre Enrique Dussel e a tradição filosófica europeia, em especial a ética de Lévinas. Dussel não apenas se debruça sobre os limites da ontologia da totalidade ocidental, mas historiciza a questão: busca compreender como o conceito de identidade, forjado sob o signo da unidade e da exclusão, se articula com a experiência histórica dos povos oprimidos do Sul global. Mais do que um mero comentário ou apropriação de Lévinas, a obra é um original exercício da filosofia da libertação, na qual a alteridade deixa de ser um tema abstrato para se tornar o eixo de uma nova práxis ética e política. É a partir desse ponto, do diálogo com Lévinas, que Dussel lança as bases para um novo conceito de identidade, capaz de desafiar e superar o fechamento totalizante da tradição.

Ao adentrar ao diálogo, somos imediatamente confrontados com a necessidade de repensar radicalmente a história da filosofia em geral, especialmente a ontologia, pois Dussel, sobre a “lógica da ontologia fechada”, afirma: “Vamos nos opor a isso com uma nova maneira de pensar que vai além ontologia: uma ontologia negativa ou uma metafísica da alteridade ou libertação.” (DUSSEL; GUILLOT 1975, p. 13). Dussel parte da crítica da tradição ocidental mostrando como a lógica que sustenta a identidade está, desde o início, marcada pela guerra, pela violência fundante e pelo sacrifício do outro. Tal lógica se estrutura sobre uma unidade originária que só reconhece a diferença como um momento interno de si mesma, uma diferença sempre subordinada ao mesmo. Nas palavras dos próprios autores:

> Qual é o fundamento dessa ‘lógica’? É uma lógica em que o ‘mesmo’ originário se diferencia internamente; ou seja, as coisas são diferenças internas do ‘mesmo’, da Totalidade. Essa diaforein grega, essa differentia latina, o Unterschied alemão, é um momento da lógica da identidade originária, da identidade e da diferença. O que diferencia a unidade? Diziam os gregos: ‘o ódio’. O que as reúne? O amor. Mas tanto a diferença quanto a unidade são fruto da guerra. Por isso, a guerra é a origem ou o pai de tudo. O que isso significa ético-politicamente? Ético-politicamente, isso vai significar a morte do Outro. O que se diz com isso? Enuncia-se concretamente que essa ontologia será sempre bipolar; será dos dois diferenciados. Differentia significa em latim: ‘ser arrastado na dualidade’. (DUSEL; GUILLOT. 1975, p.17)

Ao traduzir essas categorias fundantes para o campo ético-político, Dussel e Guillot revelam como toda identidade, pensada nesses termos, implica necessariamente a negação do outro. Trata-se de uma ontologia da totalidade que, ao organizar o mundo em torno da unidade, só pode pensar a diferença como ameaça, como aquilo que deve ser vencido ou assimilado. É justamente contra essa lógica que sacrifica o outro em nome do mesmo, que os autores, inspirados por Lévinas, propõem a urgência de uma nova metafísica da alteridade: uma identidade que não seja conquista, mas acolhida; não exclusão, mas abertura ética ao diferente.

É fundamental reconhecer como o pensamento moderno, especialmente a tradição hegeliana, consolida a supremacia da totalidade como horizonte último do sentido. Em Hegel, a história do pensamento atinge seu ápice: tudo se ordena em torno do saber absoluto que transforma tanto a subjetividade do “eu penso” quanto a objetividade do “eu trabalho” em momentos subordinados de um processo totalizante. O que está em jogo, portanto, é mais que uma arquitetura teórica, é a fundação de uma ontologia onde o ser se identifica ao saber, e a totalidade se eleva à condição de Absoluto, um absoluto quase divino, não mais natureza (fysis), mas sujeito, consciência, autoconsciência.

> Tanto o ‘eu penso’, que constitui a ideia, como o ‘eu trabalho’, que constitui o objeto cultural com valor econômico, são momentos de uma história cujo centro, no lugar supremo, encontra-se Hegel. Em Hegel se dá a plenitude da totalização moderna. O ser é o Saber e a Totalidade é o Absoluto; um Absoluto que não pode ser considerado senão como um deus intransponível, não mais fysis mas Sujeito. No início da Lógica da Enciclopédia, Hegel mostra como o ser em-si é o originário. Originário como a fysis: a identidade original. E daí aparece a diferença por meio do que Hegel chama de Entzweiung ou Explikation, no sentido de ‘cisão’ e ‘emergência’, repetidas tantas vezes em suas obras. Essa cisão é a origem da diferença, pela qual ‘isto’ não é ‘o outro’. (Ibid. p.20)

Esse movimento de totalização, ao identificar o ser com o saber, converte toda diferença em resultado da cisão do mesmo, jamais reconhecendo o outro em sua exterioridade radical. É a esse paradigma que Dussel irá contrapor, neste livro, uma nova abordagem da identidade, aberta ao clamor dos oprimidos e ao apelo da alteridade.

Ao revisitar o percurso da filosofia de Dussel, fica evidente que a leitura de Lévinas constitui também uma renovação fundamental em sua concepção antropológica, um verdadeiro deslocamento de eixo em relação ao que fora proposto em O Humanismo Semita. Ali, Dussel já denunciava o limite do modelo greco-romano de humanidade, afirmando que o “homem” bíblico não é, em primeiro lugar, sujeito de razão, mas basar: carne, vulnerabilidade, corporeidade exposta, relacionalidade aberta ao outro e à promessa divina. A antropologia semita, nesse contexto, surgia como contraponto histórico-cultural ao fechamento identitário do Ocidente.

Contudo, é justamente a partir do impacto da filosofia de Lévinas, especialmente no diálogo travado aqui em Liberación Latinoamericana y Emmanuel Lévinas, que Dussel e Guillot radicalizam essa alternativa. Agora, a alteridade não é apenas relacionalidade comunitária, mas exterioridade absoluta: o outro irrompe não apenas como próximo, irmão ou vizinho, mas como estrangeiro, vítima, rosto inassimilável, cuja diferença não pode ser subsumida em nenhuma síntese identitária. É nessa irrupção do rosto, que me interpela e me responsabiliza, que Dussel encontra o fundamento da dignidade humana, uma dignidade que antecede toda mediação comunitária, política ou mesmo religiosa.

Diante desse encontro, Dussel percebe que a antropologia da libertação não pode se contentar com um humanismo histórico ou cultural. Trata-se de uma exigência mais radical: a de escutar e acolher o outro em sua exterioridade irredutível, condição para qualquer projeto de justiça e de libertação. A humanidade, revisitada sob o olhar de Lévinas, se define menos pela pertença a um povo ou tradição e mais pela capacidade de deixar-se afetar e convocar pela alteridade. O basar semita, agora metafisicalizado, torna-se expressão não só de corporeidade e historicidade, mas da vulnerabilidade e do chamado ético que funda o humano.

Sua antropologia passa a ser menos marcada pela busca de uma identidade coletiva e mais orientada pela inquietação diante do outro, inquietação que, ao mesmo tempo, desafia o fechamento do mesmo e inaugura o horizonte ético-político de toda práxis de libertação. É esse deslocamento, operado pelo encontro com Lévinas, que permitirá a Dussel renovar o próprio projeto de sua filosofia latino-americana, tornando-o cada vez mais atento ao clamor das vítimas e à singularidade do outro que nos interpela.

Segundo Dussel e Guillot, a experiência originária não é a da totalidade que absorve, mas a do cara-a-cara (pnim-el-pnim) uma experiência concreta de alteridade, que não se reduz a relação técnica ou ao saber, mas se manifesta como encontro imediato, interpelação, mistério. Inspirado pelo ethos bíblico, Dussel transforma a experiência de Moisés no deserto em paradigma antropológico, é na escuta da voz do outro (e não na visão, domínio ou conceito) que se dá o acesso ao mais-além da totalidade. O deserto não é ausência, mas condição silenciosa para ouvir; não é ascetismo, mas espaço aberto à revelação do outro, não de Deus apenas, mas de cada outro humano.

Dessa experiência nasce uma nova metafísica: não a metafísica do sujeito, do logos totalizador, mas uma meta-física do “mais-além”, uma analogia que reconhece a alteridade como dis-tinção (não mera diferença do mesmo). O outro é o “distinto”, o que irrompe não como prolongamento do idêntico, mas como novidade, como liberdade, como chamado. E esta abertura só é possível a partir de um movimento de fé - não fé racional, mas confiança, crença de que o outro pode revelar o que é novo, o que escapa a toda antecipação e poder do mesmo.

Dussel reconstrói aqui uma antropologia para a libertação: o ser humano é aquele que, no encontro com o outro, se deixa afetar, se converte, se desloca da totalidade para a hospitalidade e o amor-de-justiça. O mal, nesse horizonte, já não é mais ignorância, mas a supressão do outro - pecado não é errar no saber, mas eliminar a alteridade, fechar-se em uma totalidade auto justificada e excludente. A parábola do samaritano, reinterpretada por Dussel, exemplifica esse deslocamento: o “homem supremo” não é quem domina o todo, mas quem se faz próximo, quem rompe com a lógica da totalidade e testemunha o outro, mesmo a custo do próprio martírio. Neste sentido, a libertação latino-americana passa necessariamente por esse processo de conversão ao outro, uma ruptura das interpretações totalizantes, abrindo-se à emergência do novo, da vítima ressuscitada, da voz que irrompe de fora da totalidade e convoca à responsabilidade.

Ao iniciar o segundo capítulo deste livro (Liberación Latinoamericana y Emmanuel Lévinas), Dussel reconhece que a análise da totalidade e da alteridade em Lévinas permanece, até então, em um nível de abstração conceitual. É preciso, portanto, dar concretude à discussão, deslocando-a para esferas vitais e cotidianas

da existência, onde o conflito entre o Todo e o Outro se encarna em práticas sociais, relações e instituições. A primeira dessas dimensões é a erótica, onde o drama da alteridade se expressa de modo paradigmático na relação homem-mulher.

Dussel denuncia o caráter estruturalmente assimétrico da sociedade patriarcal, em que a mulher é o “outro” negado e frustrado na totalidade dominadora do masculino. A crítica à bipolaridade homem/mulher revela que a lógica da totalidade não se limita ao plano abstrato, mas invade a intimidade dos corpos e das relações, relegando a mulher ao lugar do nada, da alienação e da espera.

A saída não pode ser a mera inversão dos polos - uma nova dominação feminina ou a negação abstrata das diferenças em nome da igualdade homogênea, como preconizam certas vertentes do feminismo ou do comunismo. A verdadeira superação só acontece quando se reconhece o Outro como autruí, alteridade irredutível, que não se esgota na lógica do terceiro termo nem pode ser englobado na reconciliação totalizante. O desafio ético-político está em sustentar a diferença como diferença, reconhecendo na relação homem-mulher - os mais distintos - a possibilidade de uma unidade criativa e inédita, que jamais se fecha sobre si mesma.

Assim, Dussel sugere que a alteridade não é apenas tema do pensamento, mas princípio ativo de transformação das relações sociais, eróticas e políticas. O Outro, que sempre escapa a toda síntese, é o portador do futuro real: o que inaugura a novidade e impede o fechamento egoísta, seja da totalidade social, da família ou do casal. O éros, quando corrompido, reduz-se ao hedonismo do mesmo; quando atravessado pela alteridade, pode se abrir à criação de uma comunidade verdadeiramente nova, sustentada não pelo interesse comum fechado, mas pela hospitalidade ao diferente.

E aqui preciso abrir um parêntese fundamental sobre a erótica em particular. Ao confrontar a erótica de Dussel, deparamo-nos com uma tensão irredutível: de um lado, sua crítica à totalidade patriarcal, à violência identitária que reduz a mulher à condição de “nada” dentro do horizonte masculino, representa um avanço importante em relação ao apagamento secular do feminino na tradição filosófica ocidental. Dussel compreende que a mulher, na sociedade latino-americana, foi historicamente construída como o outro negado, como diferença sempre diferida e alienada.

Reconhece que, sem o acolhimento da alteridade, não há possibilidade de uma comunidade justa ou de uma verdadeira libertação.

No entanto, ao mesmo tempo, percebo os limites de sua abordagem, enraizada em uma lógica binária, ainda prisioneira da cisheteronormatividade de sua época. A polaridade homem-mulher é pensada por Dussel como o grau máximo da distinção, mas permanece inscrita numa gramática de polos opostos que podem, no limite, ser reconciliados numa nova totalidade, seja ela o amor, a família ou a comunidade política. Falta-lhe, nesse ponto, uma escuta sensível e aberta para as epistemologias feministas, para as vozes queer e trans, para a multiplicidade irreconciliável das experiências de gênero e sexualidade que irrompem hoje no horizonte latino-americano.

O gesto ético de Dussel, o deslocamento do centro da identidade para a exterioridade do outro, a recusa da síntese totalizante e a convocação à hospitalidade, permanece fértil e inspirador. Ele oferece ferramentas conceituais que podem ser radicalizadas, revisitadas à luz das lutas contemporâneas. Mas é preciso reconhecer que sua filosofia, neste ponto, ainda não atinge a radicalidade de uma ética da diferença sexual que se recuse a reduzir o outro a um polo oposto ou complementar do mesmo. O desafio, portanto, não é rejeitar Dussel, mas levá-lo mais longe: pensar uma filosofia da libertação capaz de acolher, sem temor e sem nostalgia do uno, a pluralidade insurgente dos corpos, dos desejos e das identidades que clamam por reconhecimento e justiça.

Só assim, escutando o outro em sua diferença intransponível, abrindo-se ao inesperado que emerge de fora de todo binarismo, a categoria de identidade poderá ser ressignificada como tarefa ética e política, e não como obstáculo à libertação.

Outra contribuição filosófica de Emmanuel Lévinas foi que ao deslocar a questão da alteridade para o campo pedagógico, Dussel enxerga na relação entre mãe-pai e filhos e, por extensão, entre mestre e discípulo, um paradigma do encontro com o novo, com o outro que irrompe a partir de fora da totalidade familiar ou comunitária. O nascimento do filho não é a mera repetição do mesmo, como nas pedagogias tradicionais do “depositar” ou do rememorar, mas o advento da novidade radical: o filho é alteridade, ruptura, projeto histórico aberto. Nesse horizonte, a pedagogia da libertação exige não mais a reprodução do idêntico, mas a gestação

dialógica de possibilidades inéditas, aquilo que Paulo Freire vai nomear como fecundidade pedagógica. A tarefa do mestre (ou do pai) não é formar à sua imagem, mas aprender a acolher, na alteridade do filho/discípulo, a emergência do novo. Surge, então, uma ética do respeito e da hospitalidade, em que o educador é convocado a abrir as portas de sua própria casa, de sua intimidade, para o outro que chega, não para assimilá-lo ou apropriá-lo, mas para reconhecer nele um sujeito livre, portador de futuro e de diferença. Tal perspectiva exige um reposicionamento radical da pedagogia e da ética familiar: trata-se de superar a lógica da posse e do controle, para instaurar uma relação criadora, fecunda, aberta à liberdade e à dignidade do outro em sua irredutível alteridade (DUSSEL; GUILLOT. 1975, p. 33-35).

No terceiro momento da dialética proposta por Dussel, a dimensão política se revela como o campo onde se joga, de maneira mais ampla e conflitiva, a relação com o outro - agora não mais como diferença interna à casa ou à família, mas como alteridade radical entre irmãos e irmãs, povos, culturas. A imagem da casa, da intimidade protegida, serve de metáfora para denunciar o fechamento identitário que, ao se expandir para além de suas fronteiras naturais, converte a pessoa em coisa, em objeto de dominação, despojando-o de abrigo e dignidade. É nesse terreno que se evidencia o perigo sempre renovado da totalidade: a tendência de converter o outro em mais do mesmo, de assimilar e submeter toda diferença sob o signo do “projeto comum”, seja ele nacionalista, latino-americanista ou mesmo universalista. A crítica dusseliana à modernidade - à sua lógica capitalista, colonial e cristã - é aqui incisiva: a história da América Latina é a história de uma alteridade negada, de um outro que, para existir, deve ser forçado à repetição, à mimese, à negação de sua novidade histórica. Toda política da libertação, portanto, só se realiza na medida em que se opõe à ontologia da totalidade, instaurando uma práxis aberta à irrupção do novo, ao inédito que só pode surgir do outro em sua diferença radical. Trata-se de deslocar o centro da política: não mais o sujeito produtor, autossuficiente, senhor da casa-mundo, mas o serviço, a hospitalidade, o compromisso com o irmão, irmã desabrigados. A verdadeira crítica política começa onde se rompe a idolatria da totalidade e se abre o horizonte infinito do Outro, da justiça e da missão entendida não como dominação, mas como acolhimento e partilha (Ibid.p.35-36).

A análise de Dussel sobre o lugar histórico da América Latina parte do reconhecimento de sua constituição como “outro oprimido” dentro da lógica da

totalidade europeia. Desde o século XVI, o continente foi inserido no mundo como objeto de uma “vontade de poder” vinda do centro europeu, que não apenas impunha novos valores, mas determinava quais eram legítimos, apagando qualquer possibilidade de alteridade real. Assim, América Latina, ao longo de sua história, teve como ideal a imitação do europeu, buscando constantemente se medir pelo padrão do Outro dominante. Isso aparece nitidamente nos exemplos simbólicos citados por Dussel, como a valorização do “coro vienense” nas missões jesuíticas, em oposição a qualquer referência guarani ou própria, deixando claro que “aqui há coro, como em Viena”, e não “aqui há coro guarani”. Tal postura ilustra a internalização da lógica do “mesmo”, onde a diferença só vale enquanto reprodução da identidade do centro.

Nesse contexto, a consciência de si da América Latina é, durante muito tempo, marcada pela alienação: tal como a criança que só descobre sua novidade ao atingir a maturidade, o continente só recentemente começou a tomar consciência de sua singularidade histórica, que sempre esteve presente, mas foi reprimida pela dominação cultural, política e econômica. Dussel enfatiza que, mesmo antes de Colombo pisar no continente, já estava em jogo o destino colonial latino-americano: a nomeação da terra por um nome estrangeiro (San Salvador) é símbolo do apagamento do nome próprio, do mundo próprio, do sentido próprio. Dessa forma, a opressão não é um episódio, mas um traço constitutivo da identidade latino-americana, uma pedagogia da repetição e da dependência, na qual o outro é sempre nada, nunca sujeito de sua própria história.

América Latina aparece como “mono-dependente”, restrita à relação com os polos de poder hegemônicos (EUA e Europa), enquanto outros blocos do Sul global possuem maior mobilidade estratégica. Essa especificidade reforça o argumento central do autor: a tarefa da filosofia da libertação é romper com a lógica da totalidade e da imitação, abrindo caminho para uma autocompreensão radical da diferença e da alteridade. Só assim a identidade latino-americana poderá emergir não como cópia ou falta, mas como novidade histórica, capaz de se afirmar a partir de sua própria experiência de opressão e resistência (Ibid. p.37-39).

A partir da análise sobre a condição de América Latina como “outro oprimido”, Dussel avança para uma reflexão crítica sobre o verdadeiro significado da libertação dentro do esquema da Totalidade. No universo da totalidade, seja na economia

política, na metafísica ou nas relações de poder, a dinâmica é sempre circular e bipolar: quando um elemento sobe, outro necessariamente desce, perpetuando a lógica da guerra e da substituição de dominados e dominadores. Não há aqui, para Dussel, possibilidade autêntica de novidade ou de libertação real, apenas o eterno retorno do mesmo sob outras máscaras. Assim, na tradição moderna ocidental, e especialmente na ontologia hegeliano-marxista, o movimento emancipatório acaba reproduzindo o padrão de autoafirmação do "mesmo", sem jamais acolher verdadeiramente a alteridade.

É nesse ponto que Dussel explicita o limite ontológico da filosofia moderna: o outro, pensado apenas enquanto diferença interna da totalidade, jamais pode ser reconhecido como outro verdadeiro, como liberdade exterior à ordem do mesmo. Marx, ainda que denuncie a alienação e aspire a uma sociedade sem classes, não consegue escapar dessa lógica, pois a emancipação segue sendo a afirmação de uma totalidade reconciliada, na qual não há espaço para o surgimento do radicalmente outro. A alienação, como dependência ontológica, é sempre o movimento pelo qual um se torna propriedade do outro; e a libertação, nesse regime, não é mais que a passagem do bastão do poder, com a circularidade do opressor e oprimido se mantendo intacta, neste sentido

> O que é a libertação? Na tradição hebraico-cristã, o termo usado é Lehatsiló (Êxodo 3,8): "Estou decidido a libertá-los". A noção de Befreiung em Hegel não tem relação com a que acabamos de indicar, porque a libertação na totalidade não é senão a alienação do dominador enquanto dominador. A libertação de Hegel, e até mesmo a de Marx, é antes o enaltecimento de uma parte, a do novo dominador. Marx vê isso claramente quando diz que, para não ser dominador, o supremo alienado - o proletariado - deve produzir a conciliação total. E então chegamos à sociedade sem classes. A sociedade sem classes, justamente, sem dominador nem dominado, é a única possibilidade para uma conciliação suprema na Totalidade, onde não há nem um nem outro, não há indivíduos determinados e, então, estamos também na utopia, ou seja, no "Reino dos céus" de Kant, de Hegel e dos que virão depois; mas um "Reino dos céus" antecipado é o próprio inferno, porque quando se pretende antecipar o "Céu", e ao mesmo tempo se diz: "Eu o governo" ou "eu o conheço", trata-se do que há de mais tremendamente oposto ao "Reino dos céus", que é transcultural e trans-histórico, escatológico. Essas antecipações são frequentemente praticadas pela direita. A extrema direita diz: "Eu sou o cristianismo"; "eu sou a civilização ocidental

> cristã". Transformam-se nos mediadores quase sacramentais, mediante os exércitos, da graça santificante. (Ibid.p.41-42)

A superação desse impasse se dá, para Dussel, na abertura escatológica e profética que só pode advir de um deslocamento para além da totalidade. Inspirando-se na tradição hebraico-cristã, especialmente na cena em que Deus liberta o povo oprimido do Egito, Dussel propõe uma noção de libertação como reconstituição da alteridade, um movimento em que o oprimido, ao afirmar-se como outro, rompe a lógica da dominação e faz emergir um novo projeto histórico. Trata-se, aqui, não de inverter os polos do poder, mas de instaurar um horizonte ético em que a conversão do dominador e o reconhecimento recíproco de alteridade se tornam condição da verdadeira liberdade. Assim, a libertação deixa de ser um jogo de soma zero, onde apenas um pode vencer, e se faz um apelo à transformação radical da ordem do ser, da história e da política, na direção de uma justiça capaz de acolher o outro como outro.

A interpretação deste trecho revela a radicalidade do conceito de libertação em Dussel, especialmente em contraste com as leituras dominantes da tradição europeia. Dussel, ao retomar a experiência bíblica de Moisés, insiste que a verdadeira libertação não é o simples giro do dominado para o lugar do dominador, como nos jogos de poder cíclicos da Totalidade, criticados por Hegel e Marx, mas sim um movimento de reconstituição da alteridade, isto é, o restabelecimento do Outro enquanto Outro, e não a sua absorção em um novo sistema de dominação.

A partir da escuta da voz do Outro, no caso, Deus como aquele que vê o sofrimento do povo e chama o profeta a libertá-lo, a libertação se torna um chamado ético, transcendente à lógica da Totalidade, à lógica do poder. Dussel ironiza as soluções europeias para a crise do capitalismo, como a proposta de Marcuse de um "homo ludens" que, para além do trabalho, buscaria uma sociedade do jogo, do prazer, da leveza. Para o autor latino-americano, essas respostas desconhecem o peso da opressão real: "nós queremos comer, porque temos fome". A libertação, assim, não é um projeto estético, mas vital, espiritual e material, um projeto onde o oprimido se converte em sujeito histórico, capaz de apontar, inclusive ao opressor, um novo caminho de conversão e reintegração, e não de mera eliminação.

Nesse sentido, Dussel propõe uma saída radical para além da lógica da violência e da reprodução cíclica do poder: a libertação exige a ruptura com a Totalidade, com as leis, a cultura, os exércitos que defendem o Todo. Ao se declarar Outro, o oprimido rompe com a ordem do ser, tornando-se, aos olhos do sistema, um "não-ser", alguém a ser eliminado. Eis o preço ético do testemunho profético, do papel do libertador, do verdadeiro mestre e irmão: permanecer fiel ao chamado de justiça mesmo diante da violência estrutural, assumindo o risco de ser marginalizado ou eliminado. Aqui, Dussel sintetiza de modo brilhante a vocação ética, política e existencial do projeto latino-americano de libertação, que só é possível como reconhecimento e efetivação da alteridade. (Ibid. p.42-43)

A partir do ponto alto do debate sobre libertação, Dussel propõe um deslocamento fundamental: a dinâmica da história latino-americana não pode mais ser pensada a partir dos modelos de superação europeus, que invariavelmente reproduzem o ciclo da dominação e da morte do Outro. Surge, então, a dialética entre o profeta e o rei, retomando uma leitura de Paul Ricoeur, que serve como chave hermenêutica para pensar a tensão entre poder (Totalidade) e abertura à alteridade (profecia). O rei representa o poder, a administração da ordem estabelecida; o profeta, a escuta do Outro, a denúncia do fechamento da Totalidade e o anúncio de uma possibilidade de futuro diverso. Sem profetas, o rei se perde e cai na barbárie do fechamento; sem reis, o profeta permanece no campo da utopia, incapaz de concretizar a justiça no tempo histórico.

> Devemos recordar que a realidade presente latino-americana tem um passado de cristandade colonial, dependente. Esse é o passado, mas qual é o futuro? Optaremos pela via marxista, onde é preciso matar o Outro enquanto dominador, tornando-nos então novos dominadores? Optaremos por uma libertação na alteridade? A libertação é a reconstituição do Outro como outro, sem matá-lo, mas convertendo-o. Isso significa um caminho totalmente distinto, outro programa. Depois de apenas indicar a questão, proponho que, deixando para trás a cristandade dependente, e também não aceitando o marxismo como uma doutrina que se apoia em uma ontologia da Totalidade, deveríamos vislumbrar um caminho, talvez não um modelo, mas um caminho. Não perguntem qual é o próximo passo, mas devemos abrir os olhos. Não há um modelo pronto; o caminho da libertação, entretanto, precisa saber que a propriedade da minha casa não deve ser apropriação da casa alheia. Com vontade de serviço, as coisas devem ser colocadas em um mútuo dom, o que politicamente poderia

> ser formulado como um socialismo, mas um socialismo que não seja igual a nenhum outro. (Ibid. p.44-45)

Dussel lê os dramas históricos concretos da América Latina à luz desta tensão. O profeta-mártir, representado por figuras como Samuel, Valdivieso, Helder Câmara e tantos outros, é aquele que testemunha a alteridade do Outro até o limite de sua própria vida, enfrentando a violência estrutural da Totalidade que não suporta ser posta em crise. Não por acaso, a história latino-americana é marcada por mártires que, ao anunciar a alteridade, tornam-se insuportáveis para o sistema, sendo sacrificados como condição da manutenção da ordem. A profecia, no entanto, não é apenas denúncia, é abertura para uma história escatológica, um futuro onde a justiça se encarna na conversão e não no extermínio do adversário. Aqui se distancia o caminho da filosofia da libertação de qualquer apologia da violência puramente retributiva e, também, do sonho de reconciliação pacificadora que apaga o conflito e o Outro.

A filosofia latino-americana, para Dussel, só pode ser fiel ao seu tempo e lugar histórico se permanecer aberta à escuta do povo oprimido, reconhecendo no Outro o portador de um futuro novo e incalculável. A tarefa filosófica é fundamentalmente destrutiva e preparatória: abrir brechas na Totalidade, denunciar seus mecanismos e ceder a palavra à práxis, ao povo, ao político, ao economista, ao agente concreto da transformação. Em última instância, pensar desde a alteridade é um gesto de humildade epistemológica e ética: só escutando, só abrindo-se ao imprevisível do Outro, pode-se iniciar, com passos inseguros, mas necessários, o caminho para uma libertação realmente nova, um socialismo criollo, enraizado na história e aberto à novidade da alteridade.

No percurso filosófico de Lévinas, nas obras analisadas por Dussel e Guillot, há um deslocamento decisivo no modo de pensar a identidade e a subjetividade diante do problema da existência e da alteridade. Nos textos reunidos em “Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger”, Lévinas inicia um balanço crítico da fenomenologia destacando como, mesmo nos esforços mais radicais de Husserl e Heidegger, a centralidade da existência acaba por reduzir-se a uma experiência do ser ainda marcada por um horizonte de finitude. Nesse contexto, a identidade se apresenta, fundamentalmente, como uma travessia angustiada do ser-para-a-morte,

cuja transcendência é sempre tramada pela possibilidade, nunca pelo encontro real com o absolutamente outro.

Para Heidegger, como observa Lévinas, a finitude é vivida positivamente: não como falta, mas como modo originário do ser humano habitar o mundo. Assim, a identidade se constitui a partir da abertura para o ser que, paradoxalmente, nunca se revela por inteiro, e onde a morte aparece como a possibilidade extrema de apropriação, de um "poder-ser" último do Dasein. Mas é precisamente aí que Lévinas se distancia do existencialismo: para ele, o mistério do outro, assim como o mistério da morte, não é algo a ser apropriado, mas um chamado ético, uma alteridade radical que escapa a toda síntese e a todo poder da subjetividade. Em vez de uma identidade definida pela potência, pelo domínio ou pela assimilação, Lévinas propõe uma identidade capaz de acolher o impossível, de se abrir ao que excede o próprio ser, ou seja, ao outro enquanto outro.

> Para Lévinas, a morte não pode ser assumida, ela é alienação radical, e seu mistério não entra na inter-relação da temporalidade com o ente, já que ter tempo é a possibilidade de recuo (recul) diante da existência na medida em que há individualidade, entes e não-ser, e quando chega o fim, os homens chegam ao leito milenar do elemento. No entanto, esse mistério, além de todo saber, sobre o qual não se podem adiantar teorias ou suposições, remete como positividade ao Outro, que, considerado como alteridade radical e tão imprevisível quanto a morte... (Ibid. p.76-77).

A superação da identidade, seja ela a do sujeito transcendental ou a do ser-para-a-morte, exige o reconhecimento de que o sentido último da existência não está nem no fechamento da subjetividade em si mesma, nem na pura superação da alienação econômica. Como concluem Dussel e Guillot, a morte, o sofrimento e o outro são lugares limites que revelam o fracasso de todo projeto de identidade totalizante e abrem a possibilidade de uma ética fundada no encontro com a alteridade, onde a subjetividade só se realiza plenamente no movimento de exposição, responsabilidade e fecundidade, na relação com o outro, e não apenas consigo mesmo. Essa virada é crucial para uma filosofia latino-americana da libertação, pois desloca o eixo da identidade do poder e da autonomia para o serviço, a abertura e a escuta do oprimido, tornando o outro o verdadeiro fundamento da crítica social, política e existencial.

Ler Lévinas sob a chave da identidade é reconhecer que sua crítica à ontologia não é apenas uma crítica a categorias filosóficas, mas uma tomada de posição radical diante da tentação sempre recorrente de dissolver a singularidade do outro em qualquer totalidade, seja ela metafísica, política, genealógica ou mesmo afetiva. No início de sua obra, como vimos, a transcendência parece ainda encontrar no eros, na fecundidade e no filho, o horizonte de superação do fechamento do eu, o que poderia sugerir, como aponta a crítica, um retorno a modelos arcaicos de perpetuação do grupo, onde a novidade do outro se perderia no ciclo indefinido das gerações e a subjetividade pessoal seria sacrificada em nome de uma coletividade impessoal.

Mas a maturação do pensamento Lévinassiano, segundo Dussel e Guillot, desloca esse risco. A transcendência, agora, não é mais pensada como continuidade biológica, mas como encontro ético: é no rosto do outro, na alteridade absolutamente irredutível do próximo, que se abre o espaço para a novidade, não mais fundada no sangue, na história, no pertencimento ou na descendência, mas na responsabilidade. O rosto do outro não é um objeto de contemplação nem um signo a ser interpretado; é um chamado, uma interpelação silenciosa que me retira de mim mesmo, me desinstala e me coloca em dívida com uma exterioridade que nunca poderei apropriar. É precisamente aí que se encontra o ponto de ruptura de Lévinas com toda tradição do Mesmo: enquanto a identidade clássica pressupõe a assimilação do diferente, Lévinas insiste em afirmar o impossível: a subjetividade se dá como resposta ao apelo do outro, como ética antes de qualquer ontologia.

Assim, não se trata de uma alienação da subjetividade, mas de sua mais radical afirmação: sou chamado a existir para além de mim, convocado por uma alteridade que não posso prever, medir ou reduzir a minhas categorias. O rosto do outro desbarata todos os sistemas, políticos, religiosos, filosóficos... que tentam capturar o sentido da existência numa totalidade pré-fabricada, porque aponta sempre para um “fora”, para um além que, mais do que impedir a violência da identidade absoluta, funda a possibilidade mesma do humano. Só aí a subjetividade se faz genuína: não na repetição do Mesmo, mas na hospitalidade ao Outro. E é nesse deslocamento que a identidade se reinventa como tarefa inacabada, como escuta, como responsabilidade diante do que jamais serei eu.

Se, para Heidegger, a ontologia é o campo fundamental da filosofia, já que todo sentido parte da compreensão do ser no horizonte do Dasein, para Lévinas, essa compreensão, por mais sofisticada que seja, arrasta consigo o destino trágico do pensamento ocidental: a universalização neutra, a assimilação de todo particular ao jogo do Mesmo.

Lévinas reconhece os avanços da ontologia contemporânea, sua abertura à existência concreta, à finitude, à facticidade, à historicidade, mas sustenta que, ainda assim, o ente particular, ao ser compreendido sempre a partir do universal, do neutro, se perde. É aí que emerge o gesto disruptivo: o Outro - Autrui - não é apenas mais um ente, não pode ser tematizado, explicado, apropriado pelo saber ontológico. Sua singularidade radical exige ser acolhida na palavra, no diálogo, na relação, e não mais subordinada à inteligibilidade de um horizonte de sentido neutro. Compreender o outro já é falar-lhe, aceitá-lo como presença irredutível, reconhecê-lo em sua alteridade. A relação não é mais um conceito, mas um acontecimento: o rosto do outro me retira da indiferença ontológica e me coloca diante de uma exigência ética, que não se reduz ao saber, mas à escuta, à hospitalidade, à responsabilidade.

> O ente se perde no horizonte do ser; a relação com o ser particular implica o esquecimento do ser. O recurso sistemático à mediação do universal ou do neutro entra em crise quando, nesse horizonte, surge o ser humano que exige que sua subjetividade individual seja respeitada e se recusa a entregar-se à aparição fenomênica. O Outro (Autrui) exige ser compreendido em sua própria particularidade. “Compreender uma pessoa já é falar com ela. Colocar a existência do Outro deixando-o ser já é ter aceito essa exigência, tê-la levado em consideração. Ter aceitado, tê-lo levado em consideração, não remete a uma compreensão, a um deixar de ser. A palavra esboça (dessine) uma relação original. Trata-se de perceber a função da linguagem não como subordinada à consciência que se toma da presença do Outro, de sua vizinhança ou da comunidade com ele, mas como condição desse tomar consciência.” O Outro recusa-se a ser manipulado e remetido ao horizonte do ser, pois exige a relação da invocação e da linguagem, em um plano onde a compreensão não pode mais ser chamada de ontologia, e que Lévinas chama aqui de “religião” (religió). Para além do poder e da inteligência, “mas que, nos rostos humanos, leva ao infinito, aceitaremos essa ressonância ética da palavra e todos os seus ecos kantianos.” Assim, fica apontada a possibilidade de uma metafísica noumenal ou ética como prioridade do saber e superação da ontologia, que estuda o ente enquanto tal, em sua profundidade pré-fenomênica, sem remetê-lo ao conceito neutro e universalizante do entendimento. “À compreensão, ao significado tomado a partir do horizonte, opomos o significado do rosto. Poderiam essas breves

> indicações pelas quais introduzimos essa noção deixar entrever seu papel na própria compreensão e todas as suas condições que desenham uma esfera de relações até então apenas suspeitadas?" (Ibid.p.81)

O radical de Lévinas está justamente em inverter a prioridade: não é mais a ontologia que funda a ética, mas a ética que interpela, funda e desestabiliza toda ontologia. Por isso, ele mesmo pode afirmar que a verdadeira "religião", aqui entendida no sentido etimológico de religação, não é submissão a um universal, mas ressonância da palavra e da responsabilidade face ao rosto singular do outro. Essa é a “metafísica noumenal” que se abre além (ou aquém) da ontologia: não mais uma explicação do ente, mas uma experiência de transcendência vivida como ética. E é aí, como Dussel percebe, que a identidade se encontra com sua mais profunda tarefa: não ser a repetição do Mesmo, mas a abertura ao absolutamente Outro, como acontecimento e vocação.

Assim, ao propor uma “superação da ontologia” em direção à ética, Lévinas e Dussel, em seu encalço, inauguram uma nova era no pensamento, em que a relação não mais pode ser reduzida a sistema, conceito ou estrutura, mas se faz evento de alteridade, responsabilidade e, finalmente, de libertação.

A crítica de Lévinas à primazia da ontologia, especialmente na tradição heideggeriana, desemboca inevitavelmente em uma reavaliação das estruturas da convivência humana e da própria legitimidade do mando e da obediência. Se a ontologia se caracteriza pelo esforço de compreender o ser a partir de um horizonte universal e impessoal, ela tende, inevitavelmente, a dissolver a singularidade do outro em categorias abstratas, neutralizando a alteridade em nome de uma totalidade do saber. No entanto, ao deslocar o fundamento da filosofia para o campo da ética, Lévinas revela que o núcleo do humano não está na universalidade do ser, mas na irredutibilidade do rosto que me interpela e exige resposta. É nesse ponto de inflexão que se abre a problemática do mandato: a autoridade e a ordem só adquirem legitimidade quando nascem do reconhecimento dessa alteridade originária, e não de um saber que se pretende neutro ou universal. Assim, o tema do mando emerge como continuação crítica do debate ontológico: só é legítimo comandar, instituir e obedecer quando esse gesto se faz à escuta do outro, preservando sua dignidade e a

possibilidade de recusa, sem jamais convertê-lo em mero instrumento de um sistema, de uma lei, ou de uma razão impessoal.

A reflexão sobre o mando, a ordem e a obediência em Lévinas, revela uma tensão constitutiva entre liberdade, instituição e a ameaça sempre latente da tirania. Mandar, em sua essência, é agir sobre uma vontade, não simplesmente determinar uma ação, mas incidir sobre o núcleo ético da alteridade. Platão já sugeria, na República, que a autoridade pode ser útil ao obediente, mitigando, assim, a violência da obediência. Contudo, Lévinas nos adverte que a liberdade do mando, entendida como força racional e razoável, é sempre vulnerável ao risco da tirania, pois a história humana está repleta de exemplos em que o poder recorre aos mais variados instrumentos, do amor ao dinheiro, da retórica à tortura, para subjugar o outro e garantir sua própria perpetuação.

A instituição, nesse cenário, aparece como uma resposta ambígua ao medo da tirania. A liberdade, para proteger-se de sua própria ruína, transfere ao Estado a tarefa de garantir a universalidade e incorruptibilidade da lei, procurando resguardar-se da arbitrariedade dos sentimentos e da queda subjetiva. Entretanto, essa mediação institucional, ao mesmo tempo em que fortalece a subjetividade frente à violência, abre espaço para novas formas de alienação, pois a razão impessoal que estrutura o Estado tende a suprimir a singularidade do sujeito sob a égide de um universalismo abstrato. Antes da instituição, antes da generalidade imposta pelo Estado, há sempre o momento inaugural do encontro com o Outro: a experiência ética fundamental de ser chamado, de ser interpelado pessoalmente pelo rosto que se apresenta e exige uma resposta única, irredutível a qualquer sistema ou lei.

É nesse ponto que Lévinas propõe, segundo Dussel e Guillot, uma distinção decisiva: a relação ética com o Outro antecede a mediação da razão e do Estado. Antes de toda alienação, de toda universalização violenta, existe um “discurso anterior ao discurso”, uma relação de responsabilidade e resposta de particular a particular, de pessoa a pessoa, que funda toda possibilidade de sociedade autêntica. O conceito de criação surge, então, como alternativa à tirania: é a possibilidade de uma relação entre vontades separadas que, sem jamais se fundirem numa unidade opressora, participam de uma razão comum, não imposta de fora, mas construída no próprio exercício da responsabilidade e da escuta ética. Assim, para Lévinas, a verdadeira

liberdade não é a do mando que se impõe, mas a da obediência moral ao Outro, uma obediência que não se dobra a um todo abstrato, mas acolhe a alteridade como fonte de sentido e condição de possibilidade da justiça. O Estado, por sua vez, deve ser continuamente interrogado por essa exigência ética, para não degenerar em tirania. A política, para Lévinas, só pode ser justa quando permanece aberta à interpelação incessante do rosto do Outro, caso contrário, corre o risco de opor-se à moral como a filosofia se opõe à ingenuidade, caindo no mesmo erro de sempre: sacrificar o singular em nome do universal. (Ibid.p.82-84)

Ao tratar da questão da política, vimos que Lévinas desloca o fundamento da legitimidade da ordem e da obediência para o campo da alteridade ética. Esse deslocamento nos conduz, de modo quase inevitável, à questão do “eu” diante da totalidade, tema que radicaliza as alternativas da subjetividade em relação ao outro e ao sistema. O artigo “O eu e a totalidade”, que os autores trazem no livro, aprofunda esse dilema: enquanto na animalidade o vivente opera apenas na lógica do mesmo, subsistindo na luta pela própria sobrevivência, é a consciência que permite a experiência da exterioridade, ou seja, a percepção de uma liberdade outra, diferente da minha, que inaugura o horizonte da ética. Mas tal descoberta da alteridade não elimina, de imediato, a ameaça de dissolução da singularidade em uma nova totalidade, agora universal, histórica, econômica ou mesmo institucional. Lévinas reconhece que toda relação ética corre o risco de se transformar em submissão e alienação, seja no âmbito da produção econômica, seja nos vínculos sociais mediados pela linguagem, pelo direito ou pela moral.

A tensão reside justamente na distância entre a singularidade do rosto - presença viva e irredutível do outro - e a tendência inevitável das sociedades de universalizar, de reduzir o diverso ao mesmo, de instituir sistemas de justiça baseados na equivalência abstrata. Nesse sentido, o respeito pelo outro só pode ser reconhecido como verdadeiramente ético quando não reduz o outro à igualdade formal, mas mantém sua diferença como condição essencial. A alteridade não se realiza na submissão, pois a subjetividade perderia, nesse processo, sua dignidade e sentido. Por isso, Lévinas vê no “cara-a-cara” um acontecimento radical: a presença do outro que me interpela, recusa ser absorvido por qualquer sistema e, ao mesmo tempo, me responsabiliza, me exige uma resposta. Trata-se de uma relação que nunca se resolve totalmente no respeito recíproco, pois o risco é transformar a justiça

em uma forma de nivelamento racional, incapaz de sustentar a exigência infinita do rosto do outro.

> O rosto remete a uma particularidade, que é presença de si a si e, longe de mostrar uma singularidade animal, constitui a humanização total do Outro.
>
> A presença do Outro, que é a negação do sistema que aliena como totalidade, é também a possibilidade que permitirá o reencontro da personalidade do eu para além da psicologia profunda. [...] A transcendência é aquilo que nos encara. O rosto rompe o sistema; o interlocutor aparece como sem história, fora do sistema. [...] A ruptura definitiva dessa dupla afirmação se concretiza no assassinato, e sua manutenção pode ser vista como respeito. O termo respeito pode ser usado aqui, desde que se faça notar que a reciprocidade desse respeito não é uma relação indiferente, mas sim a condição da ética. No entanto, o autor alerta para uma insuficiência nessa definição, pois a relação de respeito supõe uma igualdade que, em última instância, deriva da racionalidade da lei, colocando em risco o significado da exterioridade do Outro.” (Ibid., p. 85-86)

O desafio proposto por Lévinas, e que Dussel explora em seu próprio projeto de filosofia da libertação, é como ingressar na história e agir na transformação do mundo sem ser cooptado pela lógica da totalidade alienante. A justiça, nesse contexto, só se realiza quando consegue manter viva a alteridade, recusando o fechamento em modelos ou sistemas definitivos. Ainda que Lévinas, por vezes, aceite o termo “respeito” como provisório, é claro que, para ele, o verdadeiro encontro entre o eu e o outro não se dá na igualdade abstrata, mas na abertura incessante a uma responsabilidade assimétrica e incondicional. A obra, a política, a revolução e a justiça só têm sentido enquanto forem expressão desse chamado ético que desestabiliza a totalidade e preserva, contra toda assimilação, a singularidade do outro.

Após a análise da relação entre o eu e a totalidade, evidenciando como a alienação e a injustiça se enraízam na estrutura mesma da subjetividade quando esta é absorvida pela lógica totalizante, torna-se fundamental avançar para a dimensão propriamente filosófica do problema da alteridade. Aqui, Dussel (lendo Lévinas) nos convida a pensar o limite da filosofia ocidental que, mesmo em seus movimentos mais emancipatórios, como a exaltação da liberdade, permaneceu prisioneira do paradigma da identidade. A subjetividade, nesse contexto, é sempre tentada a reduzir o outro a

si mesma, seja pelo universal, seja pela lei, seja pela razão instrumental, e a alteridade, em última instância, é sempre absorvida, neutralizada, domesticada pelo mesmo. O reconhecimento do Outro corre o risco de se diluir em um respeito que, ao invés de garantir a exterioridade, reitera a universalidade da lei, minando a singularidade.

É nesse ponto que o texto de Lévinas, como apresentado por Dussel e Guillot, propõe um deslocamento radical: se a filosofia ocidental sempre buscou garantir a liberdade e a autonomia do eu frente à alteridade (evitando toda "comunhão mítica" que ameaçasse a autoafirmação do sujeito), ela fez isso ao custo de sacrificar a experiência genuína do absolutamente outro. A ideia do Infinito, central em Lévinas, rompe com essa tradição porque remete a uma alteridade que não pode ser reduzida, representada ou possuída: ela é "radical e absolutamente outra". Aqui, a relação filosófica com o outro já não pode ser mais pensada a partir da assimilação do diferente pelo mesmo, mas como experiência de exterioridade, como desejo e responsabilidade, como um chamado ético que se resume, em última instância, no "não matarás". (Ibid., p.89)

A filosofia da alteridade Lévinasiana, tal como interpretada por Dussel, inaugura um novo horizonte para o tema da identidade. A liberdade não é mais o espaço vazio do arbitrário, mas uma resposta ao Outro que me interpela e me investe de sentido, superando a lógica da totalidade e da mesmidade. Neste deslocamento, a própria filosofia se vê convocada a ser, ela mesma, heteronômica, isto é, aberta ao absolutamente Outro e, por isso, genuinamente ética. Trata-se, portanto, não mais de conquistar o ser, mas de acolher o que me excede, de aprender a desejar o infinito que o outro representa, e, nesse movimento, reinventar a possibilidade mesma da identidade, agora fundada na alteridade.

Diante da crítica à ontologia e da ruptura com a tradição filosófica que reduz a alteridade a uma função do mesmo, a discussão sobre o mandato e a relação entre o eu e a totalidade nos conduziu ao cerne da problemática da alienação e da violência. Nesse ponto, é fundamental aprofundar o diagnóstico: para além dos mitos e dos deuses, além da noite obscura do ser natural que submete o humano às forças anônimas do mundo, encontra-se o poder humano que, na história, seduz, suborna e explora, instaurando a tirania como horizonte da convivência. Se o ser humano é o

lobo para outro ser humano, a transcendência do Outro não pode ser ingênua a ponto de ignorar a permanente possibilidade de submissão e alienação embutida em toda ética. A pergunta permanece: a busca da transcendência não será, novamente, uma armadilha, uma vez que a subjetividade, diante do Outro, sempre pode se perder, se submeter, se alienar?

Essa tensão fundamental perpassa toda a filosofia de Lévinas e é lida por Dussel e Guillot: o esforço é manter-se entre denúncia e transcendência. A história da filosofia pode, sim, ser lida como aventura da mesmidade, justificando a razão do Estado e suas violências, como adverte o prólogo de Totalidade e Infinito. Para que o conceito de transcendência não se converta em ingenuidade ou má-fé, ele precisa ser constantemente tensionado pelo fato da violência, pelo real da totalidade que se impõe sobre os sujeitos. Assim, a exigência do rosto do Outro é, antes de tudo, um chamado à fé e não fé no sentido religioso tradicional, mas uma confiança ética, capaz de reconhecer e dignificar mutuamente as singularidades. Mas esse reconhecimento, que se pode chamar de respeito, não se dá em um plano de simetria abstrata; ao contrário, opera em uma “curvatura do espaço ético”, uma assimetria que só a ideia de infinito pode delimitar, ao afirmar que jamais haverá plena reciprocidade na relação entre eu e Outro.

No fundo, a alienação é permanente porque nasce da própria efetividade da vontade humana: ao produzir, o sujeito se aliena de sua obra, que pode ser apropriada por outra vontade, alimentando o ciclo de dominação e injustiça. A distância entre intenção e efeito, entre subjetividade e objetividade, instaura a necessidade de mediações, instituições, leis, Estado... que, embora visem proteger a liberdade, também se tornam terreno de alienação. Por isso, se a legalidade não for capaz de instituir a libertação, a justiça só poderá ser encontrada para além dela, na ética do rosto a rosto, que restitui a dignidade de cada singularidade e antecipa uma justiça objetiva enraizada na generosidade e no respeito. A superação da igualdade indiferente da lei não se realiza pela negação da objetividade, mas por sua refundação a partir da alteridade concreta do Outro. E, assim, o indivíduo deixa de ser mero defensor de seus próprios direitos para tornar-se servidor do comum, fundamento de uma justiça cuja raiz só pode ser pensada enquanto igualdade econômica, pois a alienação social e ontológica é, em última análise, fruto da relação entre produtor e produto, entre vontade e obra.

Neste ponto, vemos que o debate sobre identidade, para Dussel, só pode ser compreendido plenamente quando repensado no horizonte ético-político, onde o infinito da alteridade funda a possibilidade de uma justiça verdadeiramente outra.

O capítulo final de Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas (DUSSEL; GUILLOT, 1975) marca uma inflexão decisiva no pensamento dusseliano sobre identidade e alteridade, ao explorar com vigor as tensões entre totalidade e infinito, razão impessoal e ética encarnada, lei universal e singularidade do rosto. Os autores demonstram como a exterioridade, que inicialmente era concebida formalmente como uma abertura à transcendência, ganha densidade real e se faz positiva quando se concretiza na interpelação ética do Outro:

> A possibilidade de pensar mais do que se pensa é, ao mesmo tempo, a possibilidade de uma metafísica da exterioridade que se transcende no próprio ato de constituir-se. [...] Mas esta concepção formal que se mantém na negatividade do que anuncia o totalmente Outro, distante infinitamente de todo saber, se concretiza em relação positiva quando a exterioridade se expressa no rosto do Outro e sua verdade é então a verdade ética do acordo entre o expresso e as obras. A última radicalidade da metafísica é a moral. (DUSSEL; GUILLOT, 1975, p. 93).

Essa perspectiva reposiciona o núcleo da identidade não mais como uma substância fechada sobre si, mas como relação sempre aberta, na qual o eu só pode se constituir autenticamente diante do apelo ético que emana do outro, enquanto alteridade irredutível. Tal deslocamento é reafirmado ao longo do capítulo, inclusive quando os autores salientam que "a exterioridade que é ao mesmo tempo libertação do ser-para-a-morte deve ser buscada além de todo saber, de todo fazer, além da política e da história, no tempo da escatologia" (DUSSEL; GUILLOT, 1975, p. 94).

Dussel e Guillot mostram que o horizonte ético da alteridade não se resume à intenção subjetiva, mas exige a verificação crítica de suas consequências objetivas: "A verdade moral é possível graças à objetividade do juízo crítico do Outro que, oprimido, pede justiça" (Ibidem). Assim, o núcleo da identidade emancipada só se realiza numa práxis comprometida, onde a singularidade de cada rosto desafia

permanentemente o fechamento da totalidade e reconfigura o próprio sentido da filosofia latino-americana de libertação.

No prefácio de Totalidade e Infinito, Lévinas estabelece um verdadeiro manifesto filosófico, marcado pelo tom contundente e pela oposição categórica entre duas tradições do pensamento: de um lado, a filosofia ocidental, que acaba por justificar a opressão política ao subordinar a ética à lógica da totalidade; de outro, a via escatológica, situada para além do poder e da história, capaz de abrigar a irrupção do absolutamente Outro. Dussel e Guillot mostram como que, a partir da crise da moral provocada pela política e pela filosofia que a legitima, Lévinas questiona incisivamente: “Será aceito sem dificuldade que é da maior importância saber se não se é vítima do engano da moral” (LÉVINAS, 1961, p. IX, citado por DUSSEL e GUILLOT, p. 95). O ponto de partida é a desconfiança: a objetividade buscada pela filosofia revela, sob a superfície, um embate permanente dos seres, cuja dinâmica última é a violência. Esta violência, entendida como radicalidade originária do ser, culmina no processo de síntese da multiplicidade na unidade do Mesmo, processo mediado politicamente pelo Estado e pela história, que dissolvem as subjetividades na falsa igualdade da totalidade.

O movimento do pensar e da política, portanto, se insere no universo do Mesmo (le Même), instaurando uma crise profunda da consciência moral, que aspira superar os fins pragmáticos e violentos impostos pela lógica totalizante. Ocorre, então, aquilo que Lévinas denuncia: a esperança mítica (não-crítica) de uma paz futura, uma escatologia que se perde no ciclo tautológico da história, incapaz de acolher o advento do absolutamente Outro como verdadeira ruptura. Para o autor,

> Sem substituir a escatologia pela filosofia, sem demonstrar filosoficamente as verdades escatológicas, é possível, a partir da experiência da totalidade, chegar a uma situação em que a própria totalidade se rompe, à medida que esta situação condiciona a totalidade mesma. Tal situação é o brilho da exterioridade, ou a transcendência no rosto do Outro (Autrui)” (LÉVINAS, 1961, p. IX, citado por DUSSEL; GUILLOT, p. 96).

Nesse sentido, a filosofia crítica da totalidade é chamada a reinventar-se como pensamento capaz de hospedar a alteridade sem cair na armadilha do mito. Isso se

dá por meio da estrutura formal da ideia de Infinito e da “fenomenologização” positiva da exterioridade, expressa no rosto do Outro e na sua manifestação ética. O método fenomenológico, apesar de suas limitações, pois tende a privilegiar a aparição muda do ente em detrimento da sua expressão, oferece, ainda assim, segundo Lévinas, os instrumentos de análise necessários para o acesso ao concreto da alteridade: “A apresentação e o desenvolvimento das noções empregadas devem tudo ao método fenomenológico; a análise intencional é a busca do concreto.” (Ibidem). É nesse deslocamento do horizonte ontológico para o campo do ético, e na ruptura da neutralidade fenomenológica pelo apelo do rosto, que se inscreve a radicalidade do projeto Lévinasiano, uma metafísica da exterioridade que, ao romper o círculo da totalidade, funda o pensamento ético-político na relação viva com o Outro.

No contexto da discussão sobre identidade e alteridade, a metafísica proposta por Lévinas, como nos apresentam Dussel e Guillot, representa um deslocamento decisivo em relação à tradição filosófica ocidental. Aqui, a experiência fundamental não é mais a da totalidade, mas sim a de uma descentralização radical: o sujeito se descobre como desejante de algo que não pode ser reduzido a objeto, conceito ou necessidade. Trata-se de um desejo que nunca se satisfaz plenamente, pois é direcionado ao absolutamente Outro, esse Outro que não cabe nas categorias familiares da consciência ou do mundo.

Esse movimento desloca o centro da reflexão do sujeito para a alteridade. A transcendência, longe de ser apenas um horizonte conceitual, se concretiza na presença do rosto do Outro, que se impõe como exigência ética e irredutível. O rosto não é simplesmente uma aparência ou um fenômeno entre outros, é a expressão máxima de uma alteridade que convoca o sujeito à responsabilidade. Nesse sentido, a verdadeira metafísica se converte em ética, pois a relação com o Outro não pode ser reduzida ao saber, ao poder ou à totalização (Ibid., p.99).

Diante disso, toda tentativa de compreender o Outro como prolongamento de si mesmo, ou de incluí-lo no sistema da razão, revela-se insuficiente e, em última análise, violenta. O desafio proposto é o de acolher a alteridade sem assimilá-la, reconhecendo que a justiça e o sentido nascem justamente desse intervalo intransponível entre o eu e o Outro. A relação metafísica, assim entendida, não é uma fuga do mundo, mas uma abertura para um comum possível, em que a palavra e o

gesto do Outro fundam a possibilidade de um novo horizonte ético e político. É aqui que a reflexão sobre identidade encontra sua radicalidade.

O percurso traçado por Lévinas, e aprofundado por Dussel, não conduz à busca de uma identidade plena ou autossuficiente, mas, ao contrário, à experiência dos limites e da crise de toda identidade fundada no “mesmo”. A identidade, na medida em que se encontra diante da alteridade radical do Outro, é descentrada, ferida, exposta ao risco e ao chamado ético que a excede. Nesse sentido, a alteridade não é uma falta a ser preenchida pela identidade, mas a possibilidade de sua superação: é no encontro com o Outro, na hospitalidade ao que escapa à totalização, que a identidade se desconstrói e se reabre, tornando-se processo inacabado e promessa de justiça. Portanto, a filosofia da alteridade não propõe um novo fundamento identitário, mas aponta para o inédito ético-político de uma subjetividade atravessada e transformada pelo Outro.

Esta radicalização se dá em muito, a partir da análise da concretização da interioridade. Lévinas, ao problematizar o modo como o “eu” se constitui como “separado”, radicaliza sua recusa à redução do sujeito à lógica impessoal da razão ou à igualdade abstrata da lei. Se, antes, vimos como a relação com o Outro, no horizonte do rosto, desestabiliza toda pretensão de encerramento do sujeito em si mesmo, agora, Lévinas aprofunda esse movimento, mostrando que a própria interioridade só adquire densidade e sentido em meio a mediações concretas, e não como pura abstração ou essência imutável (Ibid., p.100ss).

É nesse contexto que emerge a importância da “morada”. A subjetividade não nasce de um sujeito isolado, mas de um espaço vivido, de uma intimidade constituída a partir do mundo e da alteridade. O gozo da satisfação, e não apenas a utilidade, é o primeiro gesto de separação: Ao se alimentar, ao transformar o que é exterior em interior, o sujeito experimenta a alegria singular de ser, de apropriar-se do mundo. No entanto, esse gozo, longe de uma autossuficiência ilusória, carrega consigo a tensão da vulnerabilidade: os elementos indeterminados, que ameaçam sempre a estabilidade da morada, nos lembram que toda interioridade é também risco, exposição e abertura para além de si.

O trabalho, nesse quadro, aparece como a atividade que possibilita a concretização da necessidade, convertendo o mundo amorfo dos elementos em

objetos, em propriedade, em morada. Mas o trabalho nunca resolve definitivamente a inquietação existencial; a posse adia, mas não elimina, o confronto com a morte e o absurdo. A consciência, como memória e reflexão, emerge desse esforço por delimitar um espaço próprio, ao mesmo tempo em que revela a precariedade de toda apropriação: somos sempre atravessados por aquilo que nos escapa, por aquilo que é outro em nós e para nós. Este conceito de trabalho, parece ir além do assumido por Dussel anteriormente com Marx.

A teoria, a contemplação desinteressada e o uso da linguagem, então, tornam-se gestos essenciais para a superação da pura lógica da sobrevivência e do domínio. A palavra, ao universalizar, funda um mundo comum, tornando possível a hospitalidade, a capacidade de abrir a porta da morada ao Outro, que nos interpela e nos desafia eticamente. Esse movimento não elimina o risco da alienação, do fechamento, mas inaugura a possibilidade de uma subjetividade verdadeiramente aberta, capaz de ir além da lógica da identidade para se tornar lugar de acolhida e responsabilidade.

Assim, a interioridade, longe de ser uma fortaleza inviolável, é o espaço de um incessante processo de separação e abertura, de apropriação e exposição. É no encontro entre a morada e o mundo, entre o gozo e a necessidade, entre a palavra e o silêncio, que a subjetividade se concretiza, não como essência fixa, mas como presença vulnerável, capaz de dar sentido à existência por meio da hospitalidade, do cuidado e do reconhecimento do Outro. O que Lévinas nos ensina, e Dussel e Guillot retomam, é que a subjetividade só se realiza plenamente ao se deixar afetar, questionar e transformar pela alteridade que a funda e a desafia.

E esta realização plena da subjetividade, sempre aberta e nunca realizável totalmente, pressupõe a independência que só é possível mediada por uma dependência (do trabalho, do mundo, do Outro). Isso desafia tanto a lógica formal, que opera pela separação e oposição de termos, quanto a lógica do ser, que costuma privilegiar a identidade e a autossuficiência do “para-si”. Não existe uma independência absoluta: toda singularidade se afirma em relação, em dependência mediada.

> A independência através da dependência mediata implica uma contradição que supera as categorias da lógica formal e do ser. A necessidade formal que não considera a mediação do trabalho como realizador da concretização dessa necessidade, destrói - por meio da determinação que implica - a possibilidade de estar separado da totalidade. A alienação que supõe a "necessidade-falta de" terminará como perda da individualidade no universal ou no Uno. Lévinas propõe frequentemente diante desse problema uma contradição formal que se resume como libertação através da alienação. Neste caso, o trabalho extrairá da necessidade a própria possibilidade de existência do sujeito. No entanto, a natureza dessa alienação transcende a necessidade que já se situa num plano de efetividade, visto que a encontramos no momento anterior que se configura como gozo da satisfação. Ela está, como sempre, presente, mas de certa forma anterior aos seus conteúdos concretos, coisas ou objetos, aponta para o ser enquanto indeterminação, isto é, para os elementos. (Ibid., p.101)

Se reduzimos a necessidade à sua dimensão formal - "falta de" - sem considerar a mediação vital do trabalho (ou seja, da práxis que transforma e responde à necessidade), acabamos destruindo a própria possibilidade de separação em relação à Totalidade. A alienação, nesse contexto, não é apenas um efeito colateral da vida social ou do trabalho, mas pode significar a perda radical da individualidade: o sujeito dissolve-se no universal, no Uno, deixando de ser singularidade concreta.

Dussel e Guillot (Ibidem) nos mostram como Lévinas, ao retomar essa tensão, propõe uma contradição formal: "libertação através da alienação". Isso significa que o trabalho, enquanto mediação entre necessidade e satisfação, entre carência e gozo, pode tanto alienar o sujeito, tornando-o produto da Totalidade, quanto permitir a sua existência concreta, singular, como sujeito separado. A alienação, aqui, não é só perda, mas condição paradoxal para o surgimento da subjetividade.

O ponto central está na natureza dessa alienação: ela ultrapassa a simples satisfação da necessidade, porque se situa num plano mais originário, onde o gozo (a satisfação) aparece antes mesmo dos objetos concretos ou das coisas específicas. Ou seja, a experiência subjetiva é marcada por uma indeterminação originária, por um "ser" que é sempre exposto aos elementos, à alteridade, à precariedade e, só por esta via, pode afirmar-se como singularidade e, ao mesmo tempo, estar aberta à relação ética. A subjetividade não se define por uma identidade plena e estável, mas por um

movimento contínuo de separação, alienação e busca de sentido, que só se realiza no risco e na abertura à alteridade.

Não se trata mais da transcendência abstrata, negativa, definida pela ausência ou distância, mas de uma transcendência que irrompe como dado sensível e concreto: o rosto do Outro. O rosto, ao se expressar, resiste a toda tentativa de apropriação, de ser reduzido a objeto ou coisa diante do poder do sujeito. Nessa resistência, ele funda a verdadeira alteridade: não uma alteridade distante e indiferente, mas aquela que, pela própria proximidade e fragilidade, desafia o eu a se reconhecer em sua limitação e vulnerabilidade.

Os autores (Ibid., p.103ss.) destacam uma ruptura com o modelo tradicional de transcendência que se apresenta, por exemplo, na relação da visão com os objetos: ao ver, o sujeito mantém uma distância controlável, mediada pela luz, sempre capaz de assimilar o outro no mesmo, de reduzir o diferente à posse, à utilidade, à compreensão. O rosto do Outro, porém, não pode ser possuído; sua epifania, ao invés de se oferecer ao poder do eu, paralisa esse poder, tornando-o inoperante. Frente ao rosto, resta ao eu apenas a possibilidade da violência extrema - o assassinato - pois toda tentativa de assimilação se revela impossível. Essa constatação não é retórica, mas dramática: Só há relação com o Outro quando se desiste de possui-lo, de absorvê-lo, de assimilá-lo à identidade.

Aqui reside uma das novidades mais radicais do pensamento Lévinasiano: a alteridade se manifesta como resistência ética, não como resistência física ou ontológica, mas como um apelo, uma interpelação, um juízo dirigido ao eu. O rosto do Outro - especialmente enquanto rosto do pobre, do estrangeiro, do órfão, da viúva, ou seja, daqueles que encarnam a exposição radical à violência do mundo - aparece como lugar onde a ética se faz positiva, como exigência de justiça, hospitalidade e responsabilidade. A identidade, por sua vez, se vê questionada, ferida e chamada a ultrapassar-se, não mais se fechando sobre si, mas se abrindo ao serviço e à generosidade.

Ao mesmo tempo, o texto evidencia que, no campo da história e da práxis, essa transcendência está sempre ameaçada pelas mediações da alienação, da violência e do poder. Tanto a guerra quanto o comércio são formas em que a relação entre sujeitos se transforma em antagonismo, em violência ou em reificação: a guerra como

negação da comunidade e da lei, o comércio como anonimização do trabalho e da subjetividade na forma-mercadoria. Ainda assim, o tempo - entendido como o lapso entre nascimento e morte, mediado pelo trabalho, pela posse e pela linguagem - permite à subjetividade não apenas sobreviver, mas criar instituições e mediações que buscam proteger a liberdade e a dignidade. Porém, tais mediações são sempre insuficientes: a justiça da lei jamais esgota a exigência ética radical do rosto do Outro.

A verdadeira superação da alienação, como Lévinas sugere, não está na perfeição das instituições ou das leis, mas na disposição infinita para o perdão, a responsabilidade e o compartilhamento do mundo, para além do egoísmo do para-si. O eu, ao dar-se ao Outro, deixa de ser centro de referência e se converte em ser-para-o-Outro, descentrando-se em direção à generosidade e à crítica. Essa passagem desloca a centralidade da identidade para uma alteridade que não é um simples complemento, mas o próprio fundamento ético de toda relação. A linguagem aparece, nesse contexto, como mediação suprema, capaz de expressar essa abertura à exterioridade, de universalizar a partilha e instaurar a possibilidade de uma verdade que não se encerra no eu, mas se revela na relação com o Outro.

A subjetividade se realiza não na autorreferência, mas na exposição, no risco e na resposta à interpelação do rosto do Outro, onde se dá o verdadeiro salto ético e metafísico para além de toda totalidade e de toda violência.

Outra coisa que os autores nos mostram (DUSSEL; GUILLOT, p. 107ss) é que, no horizonte da filosofia de Lévinas, a questão da transcendência se desloca do domínio da guerra, do comércio, do trabalho, da linguagem e até mesmo da morte para encontrar no amor uma experiência radicalmente ambígua e fecunda. O amor, para Lévinas, não é uma mera necessidade a ser satisfeita nos moldes tradicionais, nem um desejo que se cumpre pela apropriação do outro enquanto objeto. Pelo contrário, ele é, ao mesmo tempo, necessidade e desejo (Désir), mas de um desejo que não se esgota na posse, nem pode ser apropriado, pois aponta sempre para um futuro absoluto, uma alteridade irredutível. É uma experiência que, na sua essência, escapa à lógica da efetividade e da instrumentalidade, inscrevendo-se como paradoxo: um desinteresse que se realiza na abertura ao Outro, sem jamais reduzir o outro ao mesmo.

> Não é a guerra, nem o comércio, nem a linguagem, nem a morte: é o amor. No contexto da pluralidade e de suas diversas concreções, o eros se apresenta como irredutível, em sua ambiguidade essencial, às relações anteriores. Situado no duplo plano da necessidade e da transcendência, é para Lévinas, ao mesmo tempo, necessidade e desejo (Désir). Estranha necessidade que se satisfaz aquém de todo trabalho e efetividade, que não aponta para um objeto ao qual constitui como ente, mas sim para o nada ou para um futuro absoluto." (DUSSEL; GUILLOT, 1975, p. 107).

Nesse contexto, o amor desafia tanto a ética tradicional do perdão e da crítica quanto as formas de comunhão que dissolvem o sujeito na fusão mítica. A relação amorosa é, de certo modo, uma comunhão alienante, mas é também fuga, promessa e risco. No gesto da carícia, por exemplo, o "eu" estende a mão, não para reter ou consumir, mas para tocar o que está sempre além do alcance: o porvir absoluto, o futuro do filho, a alteridade em sua mais pura forma. A fecundidade que nasce desse encontro é, portanto, o verdadeiro rompimento com a finitude e a morte, pois no filho - este outro, que é também singularidade e ruptura - a subjetividade se reinventa e supera o ciclo do envelhecimento, abrindo-se a uma juventude que renova a história sem se submeter à repetição.

Segundo Dussel e Guillot, Lévinas nos mostra que é na fecundidade, e não na objetividade da lei ou da política, que a transcendência ganha espessura ontológica. O filho não é mero prolongamento do pai ou da mãe, mas insurreição e renovação, aquilo que interrompe o peso do passado, tornando possível a revolução permanente da história. Assim, a fraternidade humana não pode ser pensada simplesmente como igualdade formal perante a lei, mas sim como a irredutibilidade de cada filha, filho únicos, não permutáveis, eleitos em sua exclusividade de amor. Este é o caminho pelo qual a alteridade se inscreve no núcleo mais íntimo da existência, afirmando que a experiência do outro nunca se reduz à identidade, mas inaugura uma nova possibilidade de ser.

Por essa via, a subjetividade é convocada a ultrapassar a ilusão de ser fundamento último da verdade ou do sentido. A crítica filosófica, para Lévinas, só pode ser verdadeiramente radical se nasce da interpelação do Outro absolutamente Outro, aquele que, em sua alteridade, me exige e me julga para além de qualquer familiaridade ou fusão mítica. A voz do pobre, do órfão, da viúva, do estrangeiro, é

essa presença que rompe com a violência imanente à totalidade e ao poder, instaurando a exigência de justiça no cerne da experiência ética e metafísica[72].

Toda busca de plenitude, toda vocação filosófica, encontra seu limite e sua promessa nesta abertura ao infinito do Outro. O desafio lançado por Lévinas é o de pensar para além da identidade, de forma sempre inacabada, fundada na hospitalidade e na escuta da alteridade, onde o amor, em sua fecundidade, representa o salto mais ousado: a transcendência da transcendência, na qual ser para o Outro não é abdicar de si, mas inaugurar o tempo novo da responsabilidade e do porvir.

Dussel e Guillot (p. 111ss.) nos mostram como que após Totalidade e Infinito, o itinerário de Lévinas radicaliza a tensão entre identidade e alteridade, desconfiando de toda tentativa de estabilizar a subjetividade numa unidade fixa ou autossuficiente. As categorias novas: “proximidade”, “obsessão”, “refém”, “protoimpressão”, são todas, de modos diferentes, modos de nomear aquilo que irrompe na identidade para desestabilizá-la, insistindo numa experiência de si fundada na relação e no atravessamento, e não na posse ou na síntese. O Eu, nessa perspectiva, não é o fundamento de um sistema, mas o ponto sensível de um acontecer imprevisível, sempre suscetível de ser afetado por aquilo que não domina e que o faz retroceder ao seu início.

A própria noção de identidade torna-se, na leitura de Dussel e Guillot, menos uma substância ou um ponto de chegada do que uma travessia: ela se constitui pela passividade, pela “protoimpressão”[73] e pelo vínculo originário com a alteridade. A

---

[72] Aqui Dussel e Guillot parecem ter realizado uma justiça na filosofia dusseliana de conhecer a concretude do rosto do outro na filosofia de Lévinas, o que Dussel criticou anteriormente, mas que a mim nunca fez sentido, por diversos motivos. Primeiro porque na própria enunciação do absolutamente Outro, já está pressuposta a concretude, ainda que não enunciada. Depois, porque as categorias dusselianas já em totalidade e infinito sempre são constituídas a partir de reflexões bastantes concretas da vivência e do compromisso ético com as vítimas do sistema. Inclusive este movimento categorial de pobre, povo, vítimas ocorre na filosofia dusseliana de uma categoria mais concreta para outra mais abstrata quanto ao enunciado, mas que na realidade aumenta sua concretude.

[73] A “protoimpressão” (Urimpression) é um conceito originalmente desenvolvido por Husserl, mas assume papel fundamental em Lévinas como o instante inaugural da experiência sensível, anterior a qualquer tematização racional ou apropriação conceitual. Para Lévinas, trata-se do momento em que a subjetividade se individualiza e se distingue da pura indeterminação do ser, marcando a emergência do “eu” situado no aqui e agora. Essa experiência primeira - ao mesmo tempo originária e sempre fugidia - funda a possibilidade da subjetividade enquanto corporeidade e sensibilidade, antes de toda mediação reflexiva ou relação com o Outro. Em suas palavras: “La Urimpression es la individuación del sujeto” (LÉVINAS apud DUSSEL; GUILLOT, 1975, p. 118).

fenomenologia, lida à luz de Lévinas, deixa de ser mera descrição de um sujeito que domina o mundo e se abre a um desenredar dos fios do embaraço intencional, um esforço constante de medir a alienação essencial da cultura e de discernir o que há de Outro em toda experiência de si. A identidade, nesse quadro, não é garantia, mas risco e demanda. As reflexões posteriores à Totalidade e Infinito denunciam a insuficiência de qualquer fechamento identitário e reivindicam a vulnerabilidade, a corporeidade e a hospitalidade como matrizes de uma subjetividade relacional, aberta e ética.

A obra de Lévinas, especialmente em sua recepção por Dussel e Guillot, desafia as categorias tradicionais da filosofia ocidental ao deslocar o eixo do pensamento para além do sujeito e da consciência. Se para a tradição clássica o fundamento último da verdade se encontrava no desvelamento do ser e no exercício autônomo da razão, Lévinas propõe uma virada ética, onde a verdade brota do encontro com o Outro. Aqui, a alteridade não é apenas um conceito abstrato, mas um acontecimento: é o rosto do Outro que interrompe a circularidade autorreferente da identidade e demanda uma resposta, um escutar, um reconhecer-se incompleto e vulnerável.

Nessa perspectiva, a verdade deixa de ser uma posse do sujeito para tornar-se um processo aberto, tecido na relação interpessoal. O argumento de autoridade é ressignificado: não se trata mais do dogma imposto pelo poder ou pelo saber, mas de uma autoridade indigente, "totalmente desprovida de poder, autoridade sem conotações políticas ou históricas, ou seja, profética, onde o mandato não se concebe como exploração, mas como pedido de socorro e ajuda". (DUSSEL; GUILLOT, p.119). A crítica só atinge sua radicalidade quando pode ser enunciada "em um plano distinto da luta dos poderes da totalidade, em uma situação escatológica que não permita suspeitas de interesses ou 'compromissos'". E é aí que o Outro, sobretudo o pobre, o estrangeiro, o excluído, aparece como fonte originária de verdade e crítica, pois sua palavra não busca consolidar um novo poder, mas expõe a insuficiência de toda ordem já estabelecida:

> Sua presença é uma permanente colocação em questão da ordem existente, uma crise da totalidade e do sistema: subversão. Contudo, esse questionamento é, ao mesmo tempo, distância das forças que

> fazem a história. Sua capacidade crítica reside em não buscar estabelecer-se como novo poder na dialética do escravo que se converte em senhor, mas já ser desde sempre, desamparado por definição, em uma miséria que não chega a se plasmar como poder de classe, impossibilitando a correlação de seu magistério com a força efetiva. (DUSSEL; GUILLOT, 1975, p. 119).

A partir desse ponto, a filosofia se transforma numa vigilância permanente contra as tentações do mito e da idolatria, inclusive da própria ética. Dussel e Guillot interpretam Lévinas mostrando que a demitologização da metafísica é condição de possibilidade para uma relação verdadeiramente ética: o Outro, em sua pobreza e fragilidade, é aquele que escapa à lógica da instrumentalização e da funcionalização. O rosto do Outro não é assimilável, não é redutível a nenhum conceito ou história. Trata-se de uma exterioridade metafísica, cujo sentido é a própria impossibilidade do assassinato – uma ética que não pode se naturalizar, mas se abre a cada instante como apelo e interrupção.

É nesse sentido que a relação com o Outro se institui como desejo infinito, desejo que jamais se converte em posse, mas se mantém vigilante diante do risco permanente de alienação.

> O distanciamento do Outro, que tem um significado estritamente ético, manifesta-se na distância que seu rosto interpõe entre sua realidade e as mãos que tentam capturá-lo e instrumentalizá-lo. Sua exterioridade não é espacial ou física, mas propriamente metafísica, e essa palavra encontra-se então liberada de seus conteúdos míticos ao significar concretamente a impossibilidade de assassinar, que não é uma impossibilidade de fato ou natural. A condição que possibilita a desmitologização da metafísica é sua implantação em um terreno criticamente ético, no qual ela se responsabiliza pelas derivações alienantes – imorais – que possam se produzir no plano político e histórico” (DUSSEL; GUILLOT, 1975, p. 120).

Assim, a filosofia deixa de ser apenas busca do universal ou exercício da razão abstrata para se tornar acontecimento de ruptura, gesto de hospitalidade e escuta. É na distância infinita entre eu e Outro, na impossibilidade de totalizar ou absorver a alteridade, que se abre o espaço para a ética como responsabilidade e para a crítica como vigília. Esse é o horizonte escatológico: a denúncia permanente das formas

históricas de opressão, mas também a antecipação de um mundo novo, onde a justiça não se confunde com a lei, e o direito não se fecha na lógica do Mesmo.

Tal perspectiva recusa toda tentação de clausura identitária: a subjetividade é, antes de tudo, abertura ferida, promessa de relação, inacabamento. E se a história busca sempre capturar, instrumentalizar e domesticar o Outro, é justamente na recusa desse fechamento que reside a potência crítica do pensamento. O que Dussel e Guillot extraem de Lévinas é a insistência em uma responsabilidade sem limites, na qual toda verdade e todo conceito devem passar pelo crivo da alteridade, sem jamais se tornarem absolutos ou definitivos.

Enfim, concluir o percurso de Lévinas com Dussel e Guillot é compreender que não há ética autêntica, nem crítica radical, sem a coragem de atravessar o risco do Outro – risco que é sempre o risco da própria identidade, do próprio lugar, do próprio saber. É esse deslocamento contínuo, essa superação das fronteiras e das certezas, que faz da filosofia, para além de toda totalidade, uma vigília ininterrupta pela justiça, sempre prometida e sempre por vir.

3.3 Da Fundamentação à Radicalização: Identidade e Alteridade na Filosofia e na Ética da libertação dusselianas

Após percorrermos os fundamentos da categoria de identidade na obra dusseliana, acompanhando suas reflexões desde a crítica à ontologia da totalidade até a emergência da alteridade como princípio ético, chegamos agora ao momento em que a reflexão se radicaliza. Este novo horizonte não representa uma ruptura, mas um aprofundamento do gesto inaugural: pensar a identidade desde sua exterioridade constitutiva, desde a interpelação do outro e da vítima, e não mais a partir da totalidade autocentrada. Atravessando a crítica à metafísica da mesmidade, Dussel inaugura, em suas obras centrais, a Filosofia da Libertação, a Ética da Libertação e a Política da Libertação, uma radicalização do pensamento em torno da identidade, fazendo-a vibrar entre o enraizamento histórico-cultural e o clamor universal da alteridade. Neste percurso, a identidade deixa de ser substância, essência ou categoria de fechamento, e passa a ser relação, processo, descentramento, sempre tensionada pela

exterioridade ética e política do outro. O que se apresenta, então, é a tarefa de examinar como, nessas obras, a identidade é repensada à luz de uma ética e de uma política insurgentes, marcadas pelo sofrimento dos oprimidos, pela demanda por justiça e pela abertura de um novo projeto civilizatório desde a América Latina.

3.3.1 Identidade e Alteridade no livro Filosofia da Libertação de Enrique Dussel

Ao revisitarmos “Filosofía de la Liberación” na edição de 1996, deparamo-nos com um texto que é, simultaneamente, memória e reinvenção. O gesto inaugural da edição de 1977 - manifesto filosófico insurgente em pleno contexto das ditaduras latino-americanas e da emergência das teologias e pedagogias da libertação - é agora atravessado por quase vinte anos de debates, autocrítica, diálogos e amadurecimento teórico. Não se trata apenas de uma reedição: estamos diante de um novo texto, expandido e reescrito à luz das vicissitudes históricas e das próprias trilhas que o pensamento de Dussel percorreu nesse intervalo.

A primeira grande mudança é de tom e perspectiva. Enquanto a versão de 1977 assume o formato de um “grito inaugural”, buscando romper o cerco do eurocentrismo filosófico e afirmar a exterioridade latino-americana diante da totalidade ocidental, o texto de 1996 já dialoga com o próprio impacto que causou suas críticas, sua recepção, suas insuficiências reconhecidas pelo autor. Dussel lê a si mesmo, reescreve conceitos, explica seus deslocamentos e acolhe as interrogações advindas da crítica pós-colonial, dos feminismos, da ecologia e do pluralismo cultural. O resultado é uma obra mais densa, menos panfletária, mais argumentativa e aberta ao diálogo intercultural.

Outro aspecto notável é a ampliação do horizonte metodológico e conceitual. Dussel deixa de lado algumas ingenuidades teóricas do início, aprofunda o debate com a tradição filosófica ocidental e insere novos interlocutores, não apenas os “clássicos” da filosofia, mas também pensadores da diferença, da desconstrução e da crítica pós-moderna. Os conceitos de identidade e alteridade ganham novas mediações: se antes a alteridade era um contraponto radical ao ser-mesmo

totalizante, agora se apresenta como tarefa de reconhecimento, diálogo e criação de mundos plurais, especialmente a partir do sofrimento das vítimas e dos sujeitos periféricos.

A edição de 1996 também aprofunda a crítica ao eurocentrismo, enfatizando as relações de poder na constituição do saber, a colonialidade do ser e do saber, e a urgência de uma filosofia que parta das vítimas históricas do sistema-mundo moderno-colonial. O autor explicita, no novo prólogo e ao longo do texto, a necessidade de integrar o debate da interculturalidade, dos feminismos e das lutas ecológicas ao horizonte da libertação, sem perder de vista o núcleo ético-político da denúncia e da esperança. Essa atualização revela a filosofia da libertação não como doutrina fechada, mas como processo de abertura permanente ao clamor da exterioridade.

Na revisão do texto, Dussel aprimora distinções terminológicas e sistematiza melhor categorias como analética, totalidade, exterioridade, identidade e alteridade, procurando deixar explícita a ruptura com o pensamento dialético clássico e, ao mesmo tempo, a proximidade crítica com correntes como a fenomenologia e a ética Lévinasiana. Isso permite que a “Filosofía de la Liberación” de 1996 funcione como ponte com suas obras posteriores, em especial a “Ética de la Liberación” (1998) e a “Política de la Liberación” (2007), nas quais a análise da identidade é ainda mais radicalizada a partir do ponto de vista das vítimas.

O acréscimo de notas, comentários, autocorreções e reflexões metateóricas transforma a obra em um diálogo vivo com sua própria história e com as novas gerações de leitores, tornando-a referência não apenas para a filosofia latino-americana, mas para todos os que buscam repensar a identidade e a alteridade fora do marco hegemônico ocidental.

A Filosofía de la Liberación de 1996 não apenas atualiza ou corrige o texto original, mas se reinventa como um novo marco filosófico, consciente de sua trajetória e aberto às transformações do tempo. Nela, a identidade não é mais substância ou essência, é processo, descentramento, escuta, historicidade, sempre tensionada e fecundada pela alteridade e pela demanda ética e política dos outros, sobretudo dos outros excluídos e oprimidos da história.

A identidade passa a ser vista como processo dinâmico, sempre tensionado pela interpelação do outro, pela exterioridade da alteridade. É a partir da experiência histórica da periferia global que Dussel reconfigura os marcos tradicionais da filosofia, lançando as bases de um pensamento realmente insurgente.

O ponto de partida de Dussel é a crítica contundente à ontologia do centro, isto é, ao pensamento eurocêntrico que se arrogou o direito de definir o ser e a identidade a partir de si mesmo, relegando todos os outros povos, culturas e histórias à condição de "não-ser". Como ele afirma: “A ontologia, o pensamento que expressa o ser - do sistema vigente e central -, é a ideologia das ideologias, é o fundamento das ideologias dos ‘impérios’, do centro” (DUSSEL, 1996, p. 16). Trata-se de um desmascaramento da pretensa universalidade europeia, denunciando seu caráter particular e excludente.

A partir da experiência da periferia colonizada, subalterna, desumanizada, Dussel identifica o lugar privilegiado de enunciação filosófica. Não é o centro, mas a margem, quem pode ver a totalidade com olhos críticos. “A inteligência filosófica nunca é tão verdadeira, límpida, tão precisa como quando parte da opressão e não tem nenhum privilégio a defender, porque não tem nenhum” (DUSSEL, 1996, p. 15). O pensamento crítico nasce do lugar da vítima, daquele que nada possui a não ser a própria dignidade e o clamor por justiça.

Dussel sublinha que a identidade moderna do sujeito não se constrói apenas sobre o "eu penso" (cogito), mas, antes, sobre o "eu conquisto" (conquiro), isto é, sobre a violência colonial. Antes da razão cartesiana, há a conquista imperial, e a subjetividade do centro se constitui ao preço da exclusão do outro, que passa a ser visto como objeto, instrumento ou ameaça. A identidade, então, é sempre construída sobre a negação da alteridade.

A Filosofia da Libertação surge como uma nova metafísica, fundada não mais no ser ou na essência, mas na escuta da exterioridade, no grito do outro, no rosto do pobre. O outro não é mera diferença interna ao sistema, mas presença irredutível, exterioridade radical, absoluto ético e exigência de transformação. É neste horizonte que Dussel afirma:

> O rosto do homem se revela como outro quando se destaca em nosso sistema de instrumentos como exterior, como alguém, como uma liberdade que interpela, que provoca, que aparece como aquele que resiste à totalização instrumental. Não é algo; é alguém. Exterioridade, que não tem o mesmo significado que para Hegel (já que, em definitivo, para o grande filósofo clássico tal exterioridade é interior à totalidade do ser, ou, ao fim, da Ideia), quer indicar o âmbito a partir de onde o outro homem, como livre e incondicionado pelo meu sistema e não como parte do meu mundo, se revela. (DUSSEL, 1996, p. 56).

Esta passagem marca uma ruptura fundamental com a tradição dialética. Para Dussel, a alteridade não é uma diferença dialética, que cedo ou tarde será superada pela síntese. Sua presença é sempre interpelação, provocação, exigência de resposta. A alteridade, portanto, funda a ética: o eu só se constitui plenamente ao ser chamado e descentrado pelo outro.

Este eu constituído é chamado à liberdade que, nesse contexto, não é privilégio do indivíduo isolado, mas nasce da relação com a alteridade. O ser humano é livre porque é chamado à responsabilidade pelo outro, pelo rosto que o interpela e o desestabiliza. Assim, Dussel pode afirmar: “Somente o livre, cada homem, é uma totalidade autos subsistente, autônoma, outra: exterioridade metafísica, realidade realíssima além do mundo e do ser” (Ibid., p. 57). A liberdade não é autoafirmação, mas abertura, disponibilidade, acolhimento.

Assim, a pessoa pobre, oprimida, aquela que grita “tenho fome”, não é apenas destinatária da ética, mas seu fundamento e ponto de partida. O clamor do outro não é dissolvido pelo sistema; ao contrário, ele é o juízo que denuncia a injustiça da ordem vigente e abre a possibilidade de um mundo novo. A filosofia de Dussel, portanto, opera uma inversão: não é o eu que funda o outro, mas o outro que funda o eu.

Neste sentido, a identidade, na Filosofia da Libertação, é sempre relacional e processual. Não existe essência fixa, mas uma dinâmica histórica, marcada pelo conflito e pela abertura ao novo. A identidade é constantemente posta à prova pela alteridade, que impede qualquer fechamento totalitário ou auto absolutização do eu ou do grupo. Como escreve Dussel, “a identidade é relação, é história, é descentramento, é resposta ao apelo do outro” (Ibid., p. 60).

Aqui, a lógica da exterioridade se opõe à lógica da totalidade. Enquanto o pensamento dialético busca sintetizar todas as diferenças em um todo, a lógica analética dusseliana parte do abismo do outro, propondo uma ética da escuta e do reconhecimento. Não se trata de absorver o diferente, mas de se deixar afetar por ele, de responder ao seu apelo irredutível.

> A metafísica, no sentido que lhe damos no presente discurso da filosofia da libertação, é o saber pensar o mundo a partir da exterioridade alternativa do outro. É saber pensar não só a negatividade do ente que dá lugar à novidade ôntica ao remontar-se à origem do mundo, o fundamento, o ser. É saber pensar o próprio ser desde a exterioridade que o julga; como julga hoje a periferia mundial o centro dominador e possuidor da filosofia da dominação..." (DUSSEL, 1996, p. 65).

Vemos que a alteridade não é apenas uma característica entre outras, mas o fundamento mesmo da ética e da política. O outro, o estrangeiro, o pobre, o excluído, é aquele que inaugura a possibilidade de um novo começo, de uma nova humanidade, de um mundo efetivamente plural. A distinção entre identidade e diferença ganha novo significado. Para Dussel, não basta distinguir; é preciso instaurar uma verdadeira distinção, uma diferença radical, que não se deixa capturar por categorias pré-estabelecidas. O outro não é apenas um diferente, mas alguém que, em sua singularidade, me obriga a me reinventar. E esta reinvenção é parte da Historicidade da alteridade, que também é central nesta retomada que Dussel faz. Cada rosto carrega uma história coletiva, uma marca de opressão, uma memória de lutas. O reconhecimento do outro implica o reconhecimento das feridas históricas, das exclusões, dos silenciamentos. A ética da libertação é, por isso, memória viva dos sofrimentos e esperanças dos povos marginalizados.

Apesar desta dimensão da historicidade, a alteridade não se restringe ao plano particular ou local. Dussel insiste na abertura universal da ética, convocando a solidariedade de todos os povos, para além das fronteiras nacionais, culturais ou religiosas. O apelo do outro é sempre, ao mesmo tempo, singular e universal. A relação entre identidade e alteridade, nesse sentido, é sempre tensa e criadora. Segundo Dussel, quando ela se deixa afetar e transformar pela alteridade, escapando do círculo vicioso da autoafirmação totalitária. O eu se faz nós na medida em que se

abre à diferença, na medida em que se deixa questionar e renovar pelo outro (Ibid., p.55ss).

As implicações políticas deste pensamento são imensas. A descolonização do saber, das instituições e das práticas sociais passa pelo reconhecimento da alteridade como critério e horizonte de toda construção identitária. A identidade latino-americana, por exemplo, só pode se afirmar no diálogo vivo com os povos indígenas, os afrodescendentes, os camponeses, as mulheres, os migrantes, todos aqueles que historicamente foram silenciados.

Ao analisar mais profundamente este livro, nesta perspectiva da identidade, percebi que Dussel efetua uma radical desconstrução dos conceitos de identidade, subjetividade e comunidade forjados pela tradição filosófica europeia, propondo uma nova articulação a partir da realidade histórica da periferia oprimida. Aproveitando-se de todo o acúmulo que adquiriu até aqui, em sua obra, após a queda do muro de Berlim, a partir da influência de Marx, além das outras vistas mais demoradamente neste trabalho, ele faz uma análise que demonstra que a identidade não é um conceito abstrato ou universal, mas um campo de batalha político e ético. O pensamento dusseliano percorre um caminho que vai da crítica de uma identidade opressora à formulação de uma subjetividade que só se realiza na práxis de libertação, redefinindo desde a origem corporal do eu até a identidade da própria filosofia. O ponto de partida de sua crítica é a identificação da filosofia do centro como uma "ontologia da totalidade", um sistema de pensamento fechado que define a identidade a partir do "Mesmo". O "ser" é o fundamento que dá sentido a tudo o que existe dentro de suas fronteiras, enquanto o que está fora é relegado ao não-ser. Essa ontologia se encarna historicamente no "Eu" da modernidade, que Dussel desvela não como um ego cogito ("eu penso"), mas como um ego conquiro ("eu conquisto"), cuja certeza subjetiva se funda na violência da conquista. É um "Eu" que se estabelece como centro geopolítico do mundo, transformando o Outro em objeto. Para Dussel, "antes que o ego cogito há um ego conquiro (o 'eu conquisto' é o fundamento prático do 'eu penso')" (DUSSEL, 1996, p. 15).

Em radical oposição a esse "Eu" solipsista, Dussel propõe a "proximidade" como a experiência originária da subjetividade. Antes de qualquer identidade racional, o ser humano é constituído numa relação corporal e de total dependência com o Outro,

arquetipicamente na relação mãe-filho. A subjetividade não nasce de um ato de pensamento, mas de ser recebido, cuidado e alimentado. Essa experiência fundante, pré-ontológica, é a base para a formação de uma comunidade autêntica, um "nós" que não se baseia em interesses de mercado, mas na responsabilidade mútua. Descreve essa origem de forma contundente:

> A proximidade primeira, a imediatez anterior a toda imediatez, é o mamar. Boca e mamilo formam a proximidade que alimenta, aquece, protege. [...] É a imediatez anterior a toda distância, a toda cultura, a todo trabalho; é a proximidade anterior à econômica; é já a erótica, a pedagógica e a política. (DUSSEL, 1996, p. 32).

Essa comunidade, nascida da proximidade, encontra sua expressão histórica e política mais concreta na figura do "povo". Para Dussel, o Outro que interpela a Totalidade não é apenas um indivíduo isolado, mas um sujeito histórico coletivo: o conjunto das classes oprimidas e das nações periféricas. A subjetividade do povo é constituída precisamente em sua "exterioridade" ao sistema dominante. Embora explorados, eles guardam em sua cultura uma alteridade irredutível. É na "cultura popular" que reside a fonte para uma identidade autêntica e não alienada, descrita por Dussel como "o núcleo mais incontaminado e irradiativo de resistência do oprimido contra o opressor" (Ibid., p. 116). A identidade do povo é, portanto, histórica e se manifesta na luta:

> A subjetividade, constituída concretamente a partir da estrutura do sistema, manifesta-se como subjetividade histórica (como classe emergente com consciência de sua exterioridade: por anterioridade e posterioridade, anterioridade histórica dos oprimidos em relação ao sistema; posterioridade utópica pela luta que se inicia para instaurar um novo sistema) no espaço deixado pela não-coincidência entre trabalho e produto, como mais-trabalho/menos-produto, ou seja, tempo perdido sob a forma de desemprego, marginalidade, subemprego, que é, ao mesmo tempo, tempo subversivo: tempo no qual se toma consciência como classe emergente e da necessidade de um novo sistema.(Ibid., p. 161).

Dussel aplica essa análise às esferas concretas da vida, mostrando como a identidade é moldada e alienada. Na esfera erótica, a identidade masculina da Totalidade é o "ego fálico", que define a mulher negativamente como "não-ser", negando-lhe uma subjetividade própria. A libertação exige, então, a afirmação de uma identidade feminina positiva e distinta, segundo ele (Ibid., p. 105). Na esfera pedagógica, a identidade do colonizado é suprimida pela cultura do dominador e o caminho para a autenticidade passa por uma redescoberta de suas raízes enquanto parte de um povo. O processo que nega a subjetividade em todas essas esferas é a alienação, que consiste em "totalizar a exterioridade, sistematizar a alteridade, negar ao outro como outro" (Ibid., p. 70). Seu resultado é a coisificação do ser humano, cujo rosto é coberto por uma "máscara" funcional, reduzindo-o a um rótulo desumanizante: "um operário!", "um indígena!", "um negro!" (Ibid., p. 71).

A superação da alienação implica a construção de uma nova identidade, a do sujeito que emerge da práxis de libertação. Dussel descreve o ethos do liberador, uma nova subjetividade cuja virtude central não é o poder, mas a "conmiseración", um profundo amor e responsabilidade pelo Outro oprimido. Essa nova identidade é definida pelo serviço:

> O ethos da libertação se estrutura todo em torno a um eixo, essencial, [...] a conmiseración [...]. É a pulsão alterativa ou de justiça metafísica; é o amor ao outro como outro, como exterioridade; amor ao oprimido, mas não em sua situação de oprimido, mas sujeito da exterioridade. (DUSSEL, 1996, p. 83).

Essa transformação da subjetividade está intrinsecamente ligada a uma transformação da própria filosofia. A identidade do pensamento filosófico não pode mais ser a da contemplação neutra, segundo o autor. Nesta perspectiva que Dussel propõe o "método analético". O ponto de partida da filosofia é um ato de respeito pelo oprimido. Isso, por sua vez, redefine o filósofo, a filósofa, que não podem ser como um sábio isolado, mas devem ser como "intelectuais orgânicos" engajados, cuja subjetividade se forja no risco e no compromisso com a luta popular, tornando-se "reféns dentro do sistema" que testemunha em favor do Outro (DUSSEL, 1996, p. 206).

Estas são apenas algumas contribuições fundamentais para pensar a identidade no livro Filosofia da Libertação. Não estão distantes, pelo contrário, fundamentam as contribuições temáticas de Dussel em sua obra Ética da Libertação.

3.3.2 Identidade e Alteridade na Ética da Libertação na Idade da Globalização e da Exclusão.

A obra Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión não representa um começo, mas um ponto de chegada e de maturação de todo o percurso filosófico dusseliano. Se nos trabalhos anteriores, como a trilogia antropológica que fundamentou o primeiro capítulo de nossa investigação, o esforço se concentrou em desvelar a gênese da ontologia da Totalidade e do dualismo que marcam a cultura ocidental, aqui Dussel avança para a construção sistemática de uma ética capaz de responder aos desafios de nosso tempo. Aquele movimento, que partiu da crítica ao "humanismo helênico" e encontrou no "humanismo semita" a chave para pensar a exterioridade, agora adquire uma arquitetura conceitual robusta, com princípios e categorias próprias.

O que está em jogo, portanto, é uma transição fundamental. A crítica à identidade como "Mesmidade" - o ego conquiro que se impõe sobre o Outro, negando-o -, que antes se apoiava numa metafísica da alteridade de inspiração Lévinasiana, encontra nesta obra sua formulação propriamente ética. Dussel move-se da denúncia da "razão identitária" para a afirmação positiva e material da vida da vítima como critério ético universal. A alteridade deixa de ser apenas o "rosto" que interpela no encontro cara a cara para se tornar o ponto de partida material e concreto de toda a reflexão: a corporalidade sofredora do pobre, do excluído, da vítima, cuja vida é negada pelo sistema-mundo.

A importância desta obra para pensar a identidade e a alteridade é imensa. É aqui que Dussel oferece uma estrutura formal para a superação da ontologia da guerra. Ele sistematiza a ética em torno de um princípio material (a afirmação da vida de cada sujeito humano), um princípio formal (a validade simétrica dos afetados, a comunidade de vítimas como locus da verdade) e um princípio de factibilidade (a

obrigação de transformar as estruturas que geram a negação do Outro). Essa passagem de uma metafísica para uma ética formal e crítica permite que a relação identidade-alteridade seja pensada para além do encontro existencial, inscrevendo-a no campo das instituições, da economia e da política.

Dessa forma, a Ética da Libertação radicaliza e, ao mesmo tempo, dá concretude histórica à intuição fundamental de toda a filosofia dusseliana. A identidade não é mais uma substância a ser defendida, nem se dissolve numa alteridade abstrata. Pelo contrário, a subjetividade se constitui eticamente no ato de se responsabilizar pela vida do Outro, especialmente da vítima da totalidade globalizada. A obra oferece, assim, o arcabouço conceitual para fundar uma práxis de libertação que não se contenta em criticar a identidade opressora, mas se compromete com a construção de uma nova identidade histórica, coletiva e justa, a partir da positividade da vida negada.

Dussel abre as “Palabras Preliminares” do livro nomeando a crise massiva do “sistema-mundo”, que atravessa cinco milênios e culmina na globalização excludente, “excluindo, paradoxalmente, a maioria da humanidade” (p. 11). Seu foco é a vida concreta, não como conceito abstrato, mas como “modo de realidade de cada ser humano em concreto, condição absoluta da ética e exigência de toda libertação” (ibidem). Não se trata apenas de debater teorias, mas de assumir a urgência de uma ética voltada para a sobrevivência das maiorias historicamente excluídas. O ponto de partida não é a subjetividade universalizante, mas o reconhecimento da exclusão real.

No mesmo trecho, o autor aponta que não se deve estranhar que esta ética seja uma “ética de afirmação rotunda da vida humana ante o assassinato e o suicídio coletivo aos quais a humanidade se encaminha se não mudar o rumo de seu agir irracional” (ibidem). Essa formulação, densa e contundente, já denuncia a necessidade de novas éticas e introduz a radicalidade de sua proposta. Ele pretende pensar de forma filosófica e racional uma situação concreta e trágica, nunca antes observada na história humana. É neste contexto que a ética da libertação surge, não como teoria, mas como exigência vital.

Dussel indica ainda que os temas centrais serão tratados apenas de modo introdutório, inseridos em uma “arquitetônica categorial que se desenvolve como um processo ético a partir da realidade de um sistema mundial de globalização excludente

(Ibidem). Com isso, Dussel explicita que seu método não é o de um sistema fechado, mas o de uma arquitetura aberta ao novo e ao diferente, dialogando criticamente com pensadores contemporâneos e deixando para futuras obras o tratamento aprofundado de “problemas de fundamentação dos princípios” e de “frentes de libertação”.

O autor elenca os dilemas éticos do final do século XX e início do terceiro milênio, nomeando-os como “nós problemáticos” a serem desatados[74]. O primeiro grande problema diz respeito à negação do valor da ética normativa, que se reduz a racionalidade empírica, ou se afirma como ética utilitarista da felicidade para as maiorias. Dussel declara que vai “analisar a primeira, continuando o discurso de J. Habermas”, e, em relação ao utilitarismo, irá até além de Rawls, recuperando o aspecto material das pulsões de felicidade, mas também mostrando sua insuficiência diante do “princípio material universal de validade suficiente” (Ibid., p. 12).

Num segundo plano, emerge o debate entre as éticas comunitaristas, de inspiração histórica e valorativa, e as éticas formais. Dussel busca uma posição que permita superar tanto o particularismo quanto o proceduralismo[75], afirmando: “Às morais formais procedimentais (desde Kant, em especial com K.-O. Apel ou J. Habermas), adotaremos uma posição também de subsunção, para reconstruirmos radicalmente sua função no processo ético” (Ibidem). Assim, a identidade cultural não é fechamento, mas abertura ao universal por meio do conteúdo e da práxis histórica.

---

[74] E na perspectiva do enosamento, talvez leiamos de outra forma, pois seriam os nós desatáveis? Eles não fariam parte de um processo de desenvolvimento iniciado no interior de um conjunto de escolhas ético-políticas quais não são solucionáveis, ao menos até a mudança do sistema que os originou? Neste sentido, não seria vão tentar encontrar saídas, soluções, dentro do mesmo sistema? O enosamento parece nos pro-vocar à assumindo este sistema, forjar sua mudança desde o seu interior. A política da libertação dusseliana parece dar passos significativos neste sentido, mas sempre acreditando na possibilidade de mudança no interior do sistema, de dentro para fora, a partir da bondade de pessoas comprometidas -messiânicas – que assumindo funções gestoras nas instituições as possam transformar. O Enosamento parece nos con-vocar a criar novas instituições, aproveitando-se, hackeando, como afirma Euclides André Mance em seu livro “Hackear as Fendas do Capitalismo”, as brechas da sociedade moderna e capitalismo, criando novas formas de organizações político-econômicas, instituições sociais, que gerarão novos fluxos de comportamentos, valores, hábitos a partir de lógicas não capitalistas, não modernas, não ocidentais. Trataremos mais detalhadamente no capítulo 4 deste trabalho.

[75] O termo proceduralismo (do inglês proceduralism) designa, no campo da ética e da filosofia política, uma perspectiva segundo a qual a legitimidade das normas, decisões ou juízos morais depende fundamentalmente do processo pelo qual são produzidos, e não (ou não apenas) de seu conteúdo material.

Dussel aborda ainda a pragmática (inspirando-se em Ch. Peirce e N. Luhmann) e apresenta seu terceiro princípio: o da factibilidade, essencial para toda ética que pretenda transformar estruturas de opressão. Ele destaca que

> ...a ética da libertação não será uma filosofia crítica para minorias, nem para épocas excepcionais de confronto ou revolução. Será uma ética cotidiana, desde e em favor das imensas maiorias da humanidade excluídas da globalização, na 'normalidade' histórica vigente presente. (Ibid., p. 15)[76].

O argumento é decisivo para deslocar o foco da subjetividade para o coletivo, do eu abstrato para o enosamento político das vítimas.

Dussel sublinha que

> ... As éticas filosóficas mais em voga, as padronizadas e mesmo aquelas que possuem algum sentido crítico, com pretensão de serem pós-convencionais, são éticas de minorias (evidentemente de minorias hegemônicas, dominantes, aquelas que detêm os recursos, a palavra, os argumentos, o capital, os exércitos) que frequentemente podem, cinicamente, ignorar as vítimas, os dominados e afetados-excluídos das 'mesas de negociação' do sistema vigente, das comunidades de comunicação dominantes; vítimas sem direitos humanos promulgados, não advertidas pelos ethos de autenticidade e sob o impacto da coerção legal e com pretensão de legitimidade. (Ibid., p. 15-16).

Aqui, a crítica à identidade fechada e à razão normativa atinge sua forma mais contundente. Pois é nessa linha que Dussel apresenta uma distinção fundamental: o outro, para ele, "será sempre e exclusivamente situado no nível antropológico", recusando tanto o abstrato quanto o teológico. Cito, traduzido literalmente:

---

[76] E é aqui, justamente, no critério da factibilidade que o enosamento parece distinguir da ética da libertação. O Princípio da factibilidade assim pensado, parece evitar a necessidade de enfrentamento das estruturas de poder. Ainda que o passo seja imenso, possibilitando a passagem das subjetividades egoístas para um coletivo, para as condições de possibilidade de um enosamento. Mas será que possibilita o enosamento mesmo? E no capítulo 4 o conceito de enosamento será explicitado e diferenciado da ética e política da libertação dusseliana.

> O Outro será o outro/a mulher/homem: um ser humano, um sujeito ético, o rosto como epifania da corporalidade vivente humana; será um tema de significação exclusivamente racional, filosófico e antropológico" (Ibid., p. 16).

Ainda nesse percurso, Dussel deixa claro que "na Ética o Outro não será denominado metafísica e economicamente sob o nome de 'pobre'. Agora, inspirando-se em W. Benjamin, o denominará 'vítima', noção mais ampla e exata" (Ibidem). O conceito de vítima, então, ganha centralidade, deslocando o antigo critério universalista para o reconhecimento do sofrimento concreto dos sujeitos históricos.

No contexto de globalização, Dussel insiste que a modernização, pretendida dentro da lógica do capital, caminha lado a lado com a exclusão material e discursiva, e que "a exclusão material é a condição fundamental do processo civilizatório" (Ibid., p. 17). Essa reflexão, alinhada com o tema da identidade, evidencia que só há subjetividade ética quando a comunidade é capaz de reconhecer e responder à negatividade produzida pelas estruturas.

Para fundamentar sua proposta, Dussel recorre à experiência latino-americana, mencionando os debates realizados em diversas universidades e contextos sociais onde a ética da libertação foi discutida em contato direto com os oprimidos (p. 17-18). Não se trata de um projeto de gabinete, mas de uma reflexão nascida no confronto direto com a realidade histórica e política do continente e do mundo periférico.

Ao final das preliminares, Dussel retoma e sintetiza sua postura filosófica: o critério da ética não pode mais ser fundado em identidades abstratas, mas na experiência das vítimas, na carne viva dos processos de exclusão, e na práxis de libertação. Essa ética é aberta, processual e, sobretudo, situada: "A morte das maiorias exige uma ética da vida, e seus sofrimentos nos levam a pensar e justificar a necessária libertação das cadeias que as aprisionam" (Ibid. p. 18).

Dussel propõe um giro radical: pensar a identidade, a subjetividade, o eu, a alteridade e a comunidade apenas à luz da interpelação ética das vítimas da exclusão sistêmica. Sua filosofia recusa o universalismo abstrato e aposta numa mundialidade

ética, “em favor das imensas maiorias da humanidade excluídas da globalização, na normalidade histórica vigente presente” (Ibid. p. 15).

Assim, a ética da libertação nos permite a constatação de que a subjetividade moderna, tal como foi historicamente concebida e universalizada, encontra-se em uma profunda crise. O "eu" autônomo, racional e autocentrado, pilar da filosofia ocidental desde Descartes, revela-se não como uma categoria universal da experiência humana, mas como uma construção particular, forjada em um contexto histórico de dominação. O objetivo desta seção do texto de Dussel é, portanto, desconstruir as bases eurocêntricas dessa identidade moderna, utilizando como ferramenta principal a análise crítica, para então apontar para a possibilidade de uma subjetividade transmoderna, fundada a partir da perspectiva da alteridade e das vítimas do sistema-mundo.

Para Dussel, o equívoco fundamental reside em compreender a Modernidade como um fenômeno exclusivamente europeu, que se desenvolve a partir de uma suposta superioridade interna e se expande para o resto do mundo. Em contraposição, argumentamos, seguindo o autor, que a Modernidade deve ser entendida como a cultura do "centro" do primeiro "sistema-mundo", um sistema que se constitui simultaneamente à subjugação de sua "periferia", iniciada com a "descoberta" da Ameríndia em 1492 (DUSSEL, 1998, p. 51). Essa mudança de paradigma é crucial, pois desloca o lugar de enunciação: a identidade moderna não pode mais ser pensada sem a sua "outra-cara" negada, a do colonizado.

A cronologia da subjetividade moderna é, portanto, geopolítica. A narrativa hegeliana, que traça um percurso linear da Itália renascentista à Alemanha da Reforma e do Esclarecimento (ilustração), oculta o fato de que a Europa se constituiu como "centro" apenas através da gestão dessa centralidade mundial. A Modernidade não é causa, mas fruto da conquista, colonização e integração da Ameríndia, que deu à Europa a vantagem comparativa determinante sobre as outras culturas (Ibid., p. 51). A proto-história do ego cogito cartesiano não é um processo puramente intrafilosófico. Antes do "eu pensante", que se afirma na tranquilidade do estudo em Amsterdã, existe o "eu prático" do conquistador. Dussel afirma:

> O ego cogito, como vimos, já se relaciona também com uma proto-história do século XVI que se expressa na ontologia de Descartes, mas que não surge do nada. O ego conquiro (eu conquisto), como um «eu prático», o antecede. Hernán Cortés em 1521 antecede o Le Discours de la Méthode (1636) em mais de um século, como já indicamos. Descartes estudou em La Flèche, colégio jesuíta, ordem religiosa de ampla implantação na América, África e Ásia naquele momento - além disso, Descartes se estabelece em Amsterdã a partir de 1629, como observamos acima -. No entanto, o «bárbaro» não foi considerado como o contexto obrigatório de toda reflexão sobre a subjetividade, a razão, o cogito" (Ibid., p. 68).

Essa violência originária é sistematicamente ocultada pelas filosofias do centro, que apresentam seus discursos críticos como um produto exclusivamente europeu. Dussel critica essa "falácia desenvolvimentista" ao analisar, por exemplo, o pensamento de Habermas:

> Em uma história com perspectiva mundial, em uma visão não eurocêntrica da Modernidade, esse contradiscurso está por cumprir cinco séculos: começou na Ilha Hispaniola quando Antón de Montesinos atacou a injustiça que se cumpria com o índio, e dali chegou às aulas de Salamanca [...], quando se expressou esse contradiscurso nascente nas lições universitárias de Francisco de Vitoria sobre De Indiis. Como sempre, para os filósofos centro-europeus e alemães em particular, o século XVI não conta, e muito menos a América Latina. (Ibid., p. 69).

A segunda Modernidade, que Dussel caracteriza como do centro da Europa, para poder gerenciar a imensidão do sistema-mundo, necessitou de uma simplificação da complexidade. Essa "racionalização" weberiana, que o autor vê como um efeito e não como causa, atinge a própria autocompreensão da subjetividade. O corpo é negado em favor de uma alma descorporalizada, e as pulsões e os afetos são vistos como irracionais e egoístas (Ibid., p. 59).

O dualismo cartesiano torna-se o paradigma dessa nova subjetividade. A cisão entre alma e corpo, entre o "eu" e sua materialidade, é a base sobre a qual se ergue a razão instrumental. Descartes expressa essa cisão de forma categórica em seu Discurso do Método, como Dussel nos recorda:

> De sorte que este eu, isto é, minha alma, pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo e é mesmo mais fácil de conhecer que o corpo, e, ainda que se não houvesse corpo, não deixaria de ser a alma o que é. (DESCARTES citado por DUSSEL, 1998, p. 60).

Essa descorporalização do eu tem consequências éticas profundas. O corpo torna-se uma mera máquina, uma res extensa estranha à alma. A vida humana concreta, com suas necessidades e vulnerabilidades, deixa de ser a instância última da ética. O resultado é um eu solipsista, sem comunidade, cuja razão instrumental se torna a medida de todas as coisas, abrindo caminho para a lógica do capital que pode, em sua auto referencialidade, destruir a própria vida humana no planeta (Ibid., p. 61).

Se o ego conquiro nega o Outro para se afirmar, a práxis da libertação parte da afirmação desse Outro. A "outra-cara" da Modernidade, a da vítima, é a fonte de todo contradiscurso crítico. A indignação de Bartolomé de las Casas diante da destruição das Índias é, para Dussel, o verdadeiro ponto de partida de uma crítica radical à Modernidade, muito anterior à crítica interna europeia (Ibid., p. 58-59). É a dor da vítima que revela a não-verdade do sistema.

Essa perspectiva da alteridade nos permite compreender a emergência de outras filosofias e outras concepções de subjetividade que foram silenciadas pela hegemonia europeia. Dussel nos convida a olhar para a filosofia africana, não como um objeto exótico de estudo, mas como um lugar de enunciação de uma subjetividade outra, que resiste à totalização do "eu" moderno (Ibid., p. 72).

É nesse contexto que a frase do filósofo Eboussi Boulaga, citada por Dussel, adquire uma força paradigmática. Contra o ego cogito cartesiano, que funda a subjetividade no pensamento abstrato, Boulaga propõe uma subjetividade fundada na corporeidade, na vida, no ritmo: "Je danse, donc je vie" ("Eu danço, logo vivo"). Essa é a expressão de uma ética da vida que se opõe à razão assassina da conquista, uma experiência fundamental que escapa à dúvida metódica e afirma a vida em sua plenitude (Ibidem).

A filosofia, nesse sentido, não é um exercício neutro. Ela é, como argumenta Boulaga, parte da "simbólica da dominação". Ela reflete e legitima as relações de poder.

> A oposição dominador-dominado repercute em todas as esferas onde se repete a contradição dos que são em referência aos que não são, dos que têm sobre os que não têm. O vencido se define por suas privações, que proclama como negação a superioridade do senhor [...] A filosofia, entre muitas atividades e objetos, aparece como alegoria do Poder do vencedor. (EBOUSSI BOULAGA citado por DUSSEL, 1998, p. 73).

Portanto, a construção de novas subjetividades exige um passo prévio: a "libertação da filosofia". É preciso desmantelar a filosofia institucionalizada que, na periferia, funciona como um exercício de poder e dominação, um símbolo que o Ocidente transportou para assimilar o Outro (Ibid., p. 75). Trata-se de um projeto de descolonização do pensamento.

O projeto que emerge dessa crítica não é antimoderno, decolonial, pós-moderno...[77] mas "transmoderno". Não se trata de negar os ganhos da Modernidade, como a razão crítica ou os direitos humanos, mas de superar seu mito de violência e seu caráter eurocêntrico. Uma subjetividade transmoderna é aquela que se constitui a partir do diálogo intercultural e da afirmação da alteridade negada, um projeto de libertação da vida de todas as vítimas do sistema-mundo.

Dussel nos permite concluir que o sujeito moderno, longe de ser uma entidade universal e abstrata, é um produto histórico do "sistema-mundo" inaugurado em 1492. Sua constituição está intrinsecamente ligada à negação de sua "outra-cara": a periferia colonial, as vítimas, cuja corporalidade e vida foram subsumidas pela razão instrumental do centro. Portanto, a superação da crise atual da subjetividade não

---

[77] Ao longo de suas obras Dussel foi diferenciando-se de cada “escola” dessas, justificando por exemplo, que a libertação não pode apenas apresentar-se como crítica à modernidade, nem como pretensa superação que não reconhece a permanência das bases da sociedade moderna, ou ainda como oposição apenas à lógica colonial, já que reconhece que há opressões, formas de domínio diferentes que a colonização... A categoria libertação coloca-se contra todo mecanismo de vitimização de qualquer ser humano. E por isso diferencia-se de outras propostas filosóficas.

reside em uma radicalização niilista da crítica pós-moderna, nem em uma tentativa de "completar o projeto da Modernidade", como propõe Habermas, mas sim na assunção de um projeto ético-político de libertação. Este projeto redefine o "eu" a partir de uma ética da vida, que reconhece a corporalidade e a alteridade como seus fundamentos irrenunciáveis.

A subjetividade que emerge desse processo é dialógica, comunitária e crítica. Ela não se define pelo pensamento solipsista, mas pela responsabilidade para com o Outro. É uma não identidade, não como negação, mas como outra coisa que a identidade, que não se fecha na repetição do Mesmo, mas se abre à criação do novo a partir da interpelação das vítimas. É, em última instância, uma subjetividade que pode responder afirmativamente à pergunta sobre o sentido da vida, pois encontra esse sentido na práxis de libertação da vida de todos.

A superação do formalismo kantiano, que esvazia a ética de seu conteúdo vital, é o ponto de partida necessário, segundo Dussel, para o início da fundamentação de sua ética, recusando a premissa de que a conservação da vida é um ato desprovido de valor moral, dando base para a subjetividade que busca fundamentar e não pode ser um ego cogito descarnado, mas um sujeito corporal, vivente e necessitado.

Mas antes de abordar o formalismo kantiano, Dussel vê a necessidade de aprofundar a base material de sua ética, recorrendo de maneira inovadora aos estudos da neurobiologia. Longe de um reducionismo naturalista, ele encontra na própria estrutura cerebral a confirmação de que o sujeito humano é uma unidade auto-organizativa (autopoiesis) orientada para a vida. Sobre a importância deste fundamento[78], Dussel afirma:

> A ética deve dar importância a esses processos auto-organizados ou autorregulados da vida, já que um certo "consciencialismo" moderno exagerado e unilateral faz perder o sentido da corporalidade orgânica da existência ética. A consciência não precisa intervir sempre, mas é

[78] Este fundamento desde a neurobiologia ainda foi pouquíssimo explorado pela filosofia latino-americana em geral, pela filosofia da libertação em particular. Dussel não deu uma importância secundária a ele, pelo contrário. Aqui neste trabalho também não trabalharei, ficando para posteriores quando pretendo fazer a fundamentação categorial do enosamento.

> determinante na intervenção "crítica", corretiva dos efeitos perversos não-intencionais. (DUSSEL, 1998, p. 93)

Essa necessária superação do "consciencialismo" moderno nos compele a investigar o lócus orgânico onde esses processos auto-organizados de manutenção da vida se efetivam. Contrariamente à visão dualista que o reduz a um mero suporte para a consciência ou a uma máquina de pensar, a análise dusseliana revela o cérebro como o órgão central dessa corporalidade ética, cuja arquitetura foi moldada evolutivamente não para um conhecimento neutro, mas para a afirmação da vida. É precisamente nessa estrutura cerebral que a avaliação da realidade, em função da sobrevivência, precede e constitui todo ato cognitivo.

O cérebro não é um mero processador de dados neutros, portanto; ele é um sistema de reconhecimento seletivo cujo funcionamento, desde a percepção mais elementar até a conceituação mais abstrata, é constituído por um sistema afetivo-avaliativo. Este sistema, localizado em suas estruturas mais antigas, como o sistema límbico, julga a realidade a partir do critério fundamental da sobrevivência (Ibid., p. 94-96).

Uma consequência filosófica possível dessa constatação é a de que não existe um ato cognitivo puro, livre de valor. A razão teórica e a razão prática não estão radicalmente separadas, pois a própria percepção do mundo já é um ato avaliativo, um juízo sobre o que permite ou o que se opõe à vida. A verdade, portanto, em seu nível mais radical, é uma verdade prática, cujo critério é a vida ou a morte.

> Nenhum sistema baseado na seleção atua sem referência ao valor (value-free). Os valores são restrições necessárias ao processo de adaptação das espécies [...]. Sem dúvida, estes sistemas de valor também subsumem as construções de ordem superior que conformam as metas e objetivos individuais. Categorizamos com base no valor [...] A ciência resultou ser eminentemente prática, como deve ser, posto que está a serviço da verdade verificável. (Edelman, citado por DUSSEL, 1998, p. 97).

Esta base material-corporal e afetiva do sujeito nos permite reavaliar criticamente as éticas materiais da tradição. O utilitarismo, por exemplo, recupera a

importância do prazer e da dor, mas reduz o sujeito a um consumidor de preferências no mercado capitalista, ignorando a infelicidade do produtor (Ibid., p. 110). O comunitarismo, por sua vez, resgata a importância da eticidade histórica e cultural, mas corre o risco de cair em um particularismo incomensurável, por não vislumbrar o princípio material universal da vida humana que subjaz e permite o diálogo entre todas as culturas (Ibid., p. 114).

Para uma formulação mais radical para esse princípio material, Dussel recorre ao jovem Marx dos Manuscritos de 1844. Ali, o sujeito não é uma consciência abstrata, mas o ser humano real, corporal, que se ergue sobre a terra firme. É um ser vivo, vulnerável, condicionado e limitado, cujos impulsos se dirigem a objetos que existem fora dele (Ibid., p. 130). A vida humana, nesse sentido, é um contínuo processo metabólico com a natureza.

> Fisicamente o ser humano vive (lebt) só de produtos naturais, apareçam em forma de alimentação, calefação, vestimenta, moradia, etc. A universalidade do ser humano aparece na práxis justamente na universalidade que faz da natureza seu corpo inorgânico, tanto por ser (1) um meio de subsistência imediato, como por ser (2) a matéria (Materiel), o objeto e o instrumento de sua atividade vital (Lebenständigkeit) [...] Que o homem vive (lebt) na natureza quer dizer que a natureza é sua corporalidade (Leib), com a qual há de se manter em processo contínuo para não morrer. (MARX citado por DUSSEL, 1998, p. 130-131).

O que distingue o ser humano do animal não é uma razão separada da vida, mas a capacidade de fazer de sua própria atividade vital, de sua vida produtiva, o objeto de sua vontade e de sua consciência. A vida humana é vida que produz vida, de forma autoconsciente e, fundamentalmente, comunitária. Para Dussel, seguindo Marx, o caráter social é o caráter geral de todo o movimento humano; a atividade e o gozo são sociais em seu modo de existência e em seu conteúdo. É somente como vínculo com o outro que o sujeito existe para si mesmo (Ibid., p. 131). Aqui encontramos a base para o fundamento material e comunitário para a nossa categoria de enosamento: o sujeito é, desde sua origem, uma subjetividade-em-comunidade-de-vida.

A vida humana, portanto, não é um fim entre outros, mas o próprio modo de realidade do sujeito ético, o horizonte que delimita e possibilita a postulação de todos os fins. A racionalidade que opera nesse nível é a que Dussel denomina razão prático-material. Ela emite juízos de fato, mas não juízos de fato abstratos e formais da razão instrumental, e sim juízos concretos sobre a compatibilidade das ações, normas ou sistemas com a produção, reprodução e desenvolvimento da vida (Ibid., p. 135). É a partir desse critério de verdade prática que se pode fundamentar o princípio ético-material universal: a obrigação de produzir, reproduzir e desenvolver auto responsavelmente a vida concreta de cada sujeito humano em comunidade.

Contudo, este momento material, embora fundamental e universal, não é suficiente para constituir o "bem". A verdade prática do conteúdo necessita articular-se com a validade intersubjetiva do acordo, o que nos conduz ao momento moral-formal. Se a ética material responde à pergunta sobre o conteúdo, a moral formal responde à pergunta sobre o procedimento para a aplicação válida desse conteúdo.

Dussel reconhece os avanços da Ética do Discurso de Apel e Habermas, especialmente na superação do paradigma solipsista da consciência e na afirmação da comunidade de comunicação como instância de validação (Ibid., p. 181). Entretanto, critica a Ética do Discurso por seu formalismo que, ao pretender partir de um único princípio procedimental, acaba por ter uma compreensão redutiva do momento material, tratando-o apenas como o âmbito particular das culturas e dos valores, sem reconhecer o princípio universal da vida que o fundamenta. Para Apel e Habermas, a sobrevivência é uma condição para a argumentação; para Dussel, a argumentação é uma "astúcia" para a sobrevivência e o desenvolvimento da vida (DUSSEL, 1998, p. 187).

Para a passagem da verdade à validade sem cair em um formalismo vazio, torna-se crucial a distinção entre diferentes pretensões. Seguindo a crítica de Wellmer a Habermas, Dussel argumenta que verdade e validade não podem ser identificadas. A verdade de um enunciado se refere à realidade, enquanto a validade se refere ao acordo intersubjetivo.

> Racionalidade e verdade consensuais só coincidem desde a perspectiva interna das pessoas envolvidas. Isso não implica, no

> entanto, que a racionalidade do consenso represente uma razão veritativa adicional [...] Mesmo que o factum do consenso se produzisse sob condições ideais, não conseguiria ser uma razão da verdade daquilo que está sendo tido por verdadeiro. (WELLMER citado por DUSSEL, 1998, p. 202).

Essa distinção nos permite situar a subjetividade em uma trama mais complexa. O sujeito não é apenas um ser vivente (momento material/verdade), nem apenas um participante de um discurso (momento formal/validade). Ele é um sujeito vivo que se constitui na e pela comunidade. O acesso à realidade (verdade) já é sempre intersubjetivo, e a busca pelo acordo (validade) parte de um conteúdo tido por verdadeiro (DUSSEL, 1998, p. 204-205).

O que une os dois momentos é a razão ético-originária, que se manifesta no reconhecimento do Outro como sujeito igual e digno. Este reconhecimento é um ato prático-material anterior a toda argumentação. Argumentamos porque reconhecemos o Outro como um interlocutor válido, cuja vida e dignidade devem ser respeitadas. A obrigação moral de argumentar não deriva de uma lógica formal, mas do reconhecimento ético da pessoa do Outro (Ibid., p. 211).

É a partir desse reconhecimento do Outro como sujeito ético que a comunidade se estabelece, não apenas como comunidade de vida, mas também como comunidade de comunicação. O sujeito que dá fundamento à tese de Dussel é, portanto, um sujeito corporal, vivente, que se descobre e se realiza como tal na intersubjetividade de uma comunidade que busca, através do diálogo, realizar o bem, que nada mais é do que a efetivação da vida em plenitude.

Com base na análise do Capítulo 3 da Ética da Libertação de Enrique Dussel, a investigação sobre a constituição da subjetividade deste sujeito, aprofundamos aqui a dimensão da práxis como o lugar onde o "eu" e o "nós" se realizam concretamente. Se nos capítulos anteriores Dussel delineou os fundamentos do sujeito a partir do momento material da vida e do momento formal do discurso, agora, o conceito de factibilidade ética permitirá sintetizar essas dimensões, definindo o "bem" não como uma ideia abstrata, mas como a realização efetiva, possível e processual de um

projeto de vida comunitário[79]. É nesta esfera da ação concreta, da avaliação das possibilidades e da transformação do real, que encontramos os fundamentos mais sólidos para a categoria de enosamento que buscamos estabelecer.

Dussel inicia esta reflexão sobre a factibilidade a partir de um diálogo crítico com o pragmatismo estadunidense por reconhecer nesta tradição filosófica uma sensibilidade particular para o caráter processual e diacrônico da realidade e do conhecimento. Em Charles Peirce, nos mostra uma demolição do sujeito cartesiano e seu acesso supostamente imediato a si mesmo e ao mundo. Para Peirce, não possuímos uma faculdade de intuição, pois toda cognição é determinada por cognições anteriores e mediada por signos (DUSSEL, 1998, p. 238). A subjetividade, portanto, não é um ponto de partida solipsista, mas um nó em uma rede de mediações que a transcende.

Essa mediação é fundamentalmente comunitária. A verdade, para Peirce, não é uma correspondência estática, mas a opinião que estaria destinada a ser alcançada, “in the long run”, pela comunidade ilimitada de investigadores. Há uma profunda implicação ética e política para a constituição de um "nós": a lógica mesma exige uma espécie de "comunitarismo lógico", no qual o indivíduo[80] deve estar disposto a subsumir seu interesse particular ao da comunidade em sua busca pela verdade. O sujeito se constitui, assim, em uma tensão ética fundamental, pois, como afirma Peirce, "aquele que não sacrificasse sua própria alma para salvar o mundo, coletivamente é ilógico em todos os seus argumentos" (PEIRCE citado por DUSSEL, 1998, p. 239).

A máxima pragmática reforça essa visão, ao definir o significado de um conceito pela totalidade de suas consequências práticas concebíveis (DUSSEL, 1998, p. 241). Aplicado à subjetividade, isso significa que o "eu" não se define por uma essência interior, mas pela sua práxis, pelos seus efeitos no mundo, pelas suas ações. A

---

[79] Poucas interpretações sobre o princípio de factibilidade da ética da libertação compreendem que este princípio é o que possibilita a comunidade, garantindo as condições para que as subjetividades se realizem enquanto tais. Não encontrei nenhum escrito sobre isso, apesar de estar explícito no texto dusseliano. Contudo, são comuns preconceitos que por não lerem, associam as influências cristãs na obra do autor e elas existem, com a ideia de bem, o que não se valida, já que a categoria de bem aqui trabalhada é a condição para a realização das subjetividades, uma categoria plenamente filosófica e nada teológica.

[80] Com todo o peso solipsista e egoísta que este conceito possa nos permitir.

identidade é, portanto, um projeto a ser realizado, uma construção contínua cujos contornos se definem na factibilidade de suas ações e na avaliação de suas consequências.

Dussel encontra em Hilary Putnam um aliado na crítica ao realismo metafísico e ao positivismo lógico, que pretendem um acesso à realidade independente de nossos esquemas conceituais. Putnam demonstra que não há um "ponto de vista de Deus", uma versão única e definitiva do mundo; o que temos são "melhores ou piores versões", e é nisso que consiste a objetividade (Ibid., p. 248). O "nós" de uma comunidade não se funda na partilha de uma verdade absoluta, mas na construção cooperativa de uma versão do mundo que seja funcional para sua vida.

No entanto, é no limite do pensamento de Putnam que Dussel encontra o ponto de partida para sua própria formulação sobre este conceito. Ao se deparar com a aparente ausência de um fundamento último para a ética, uma vez que valores, critérios e necessidades parecem entrelaçados em um círculo sem fim, Putnam expressa a sensação de vertigem, de queda em um "poço sem fundo".

Ruth Anna Putnam, seguindo a linha de John Dewey [ou de Marx], apela neste ponto à noção de necessidade. É porque há necessidades humanas reais e não simplesmente desejos, que faz sentido distinguir entre valores melhores e piores [...] Aqui, Dewey, como Goodman, nos dizem que as necessidades humanas tampouco preexistem, que a humanidade está constantemente redesenhando a si mesma, e que nós criamos as necessidades. De novo, muitos terão a sensação de vertigem, ou pior, a sensação de cair em um poço sem fundo. Nossas noções, a noção de um valor, a noção de uma imagem moral, a noção de um critério, a noção de uma necessidade, estão tão entrelaçadas que nenhuma delas pode proporcionar um fundamento à ética. (Ibid., p. 248-249).

É precisamente contra esta conclusão que se ergue a proposta dusseliana. Para Dussel, Putnam tropeçou na última barreira sem superá-la. O fundamento que ele não encontra reside naquilo que o próprio pragmatismo intuiu, mas não radicalizou: a vida humana concreta como critério irrevogável. Embora as modalidades das necessidades possam ser recriadas, seu núcleo fundamental, ligado à sobrevivência, preexiste a qualquer escolha. Como afirma Dussel, pode-se comer de muitas maneiras, mas o "comer" em si é necessário, pois "quem não come [...] morre"

(DUSSEL, 1998, p. 249). A vida do sujeito humano é o critério de verdade último e a referência de toda práxis.

Se a trajetória do pragmatismo, em sua vertente mais realista com Hilary Putnam, nos leva ao limiar de reconhecer a "vida" como o critério prático-material último que ancora nossos esquemas conceituais e impede a queda no "poço sem fundo" do relativismo, a teoria dos sistemas de Niklas Luhmann representa o movimento diametralmente oposto e, por isso, a culminação da lógica formal que a Ética da Libertação busca criticar. Enquanto Putnam luta para resgatar o sujeito vivente e seu mundo do senso comum como referência da verdade, Luhmann nos apresenta a descrição de um sistema social que, em sua complexidade autorreferencial e autopoiética, expulsa o sujeito humano para o seu "entorno", negando-lhe qualquer papel constitutivo. Passamos, assim, de uma filosofia que busca reencontrar o sujeito na práxis a uma teoria que descreve a práxis de um sistema sem sujeitos, oferecendo-nos o retrato mais preciso do sistema formal fetichizado que se autonomiza da vida que deveria servir.

Para Luhmann, a sociedade não é composta por seres humanos, mas por comunicações. O sujeito humano, com sua consciência, corporalidade e identidade, não é um componente do sistema social, mas é relegado ao seu "entorno". Essa tese representa uma dissolução completa da noção clássica de identidade como um atributo do indivíduo ou da comunidade, transformando-a em uma mera condição externa para a operação de um sistema anônimo e impessoal[81].

Nessa perspectiva, a identidade primária pertence ao próprio sistema, que se define por sua capacidade de se autorreproduzir (autopoiesis) e de se referir apenas a si mesmo (autorreferência). Um sistema, como a economia, mantém sua identidade ao diferenciar-se de seu entorno e ao operar continuamente segundo seu próprio código binário, no caso da economia, "pagar/não pagar". A identidade do sujeito humano, com suas necessidades vitais e projetos existenciais, torna-se irrelevante para a lógica interna do sistema. O ser humano é reduzido a um "sistema psíquico"

[81] O que nos dá muitos elementos para pensar a constituição das subjetividades em tempos de mídias sociais e na sociedade brasileira em meio ao fenômeno da extrema direita bolsonarista.

no entorno, um recurso do qual o sistema social se utiliza, mas cuja identidade particular não tem lugar em sua gramática funcional.

Dussel nos apresenta essa visão luhmanniana não para adotá-la, mas para desvelar a lógica última de um sistema fetichizado, onde as mediações se tornaram fins em si mesmas. A afirmação de Luhmann de que a subjetividade e a consciência são conceitos supervalorizados revela o núcleo de uma sociedade que perdeu sua referência ética fundamental: a vida concreta dos sujeitos. Como Dussel cita:

> A questão tem suas dificuldades. Luhmann escreve que «a realidade pode ser tratada como sentido» ; e como o «sentido» é um momento do «mundo», ter-se-ia novamente identificado «mundo» com «realidade». Ao identificar as «dimensões do mundo, a objetividade [sachlichkeit] (realitas), a temporalidade e a sociabilidade, integradas no cosmos ou como estrutura da consciência do sujeito», Luhmann teria caído em um formalismo onde se confunde o sistema (formal) com o real (o material).(Ibid.,p.255)

Mesmo a intersubjetividade, o encontro entre um "eu" e um "outro", é explicada em termos puramente funcionais através do conceito de "dupla contingência". A identidade de um ego e de um alter ego se constitui em um círculo autorreferencial de expectativas mútuas: "eu faço o que tu queres, se tu fazes o que eu quero" (DUSSEL, 1998, p. 255ss). Essa relação, contudo, não se baseia no reconhecimento da alteridade do Outro em sua dignidade, mas na simples funcionalidade que permite a emergência de um sistema estável. A identidade que surge aqui é uma identidade de papéis, de posições dentro de uma estrutura de comunicação, e não a identidade de pessoas vivas e concretas que se encontram face a face.

A consequência ética dessa dessubjetivação da identidade é a criação de um sistema cego e surdo ao sofrimento humano. Ao tratar a vida dos sujeitos como um dado do "entorno", o sistema se incapacita de usar essa mesma vida como critério para avaliar suas próprias operações. Um sistema econômico pode ser perfeitamente funcional em sua autorreprodução e, ao mesmo tempo, produzir miséria e morte em seu entorno, sem que isso represente uma contradição para sua lógica interna. A identidade do sistema se preserva à custa da destruição da identidade e da vida dos sujeitos. É precisamente contra essa lógica perversa que uma ética material da vida,

fundada na factibilidade de projetos que afirmem a centralidade do sujeito, deve se erguer.

É Franz Hinkelammert que permitirá a Dussel a categoria de factibilidade que adquirirá sua densidade teórica fundamental. Hinkelammert parte do "princípio empírico geral de impossibilidade", mostrando que o sujeito cognoscente é, antes de tudo, um sujeito atuante e vivente, finito e mortal, que se defronta com uma realidade que sempre o transcende. Toda ação e todo conhecimento se dão no horizonte do "possível", delimitado pelo que é impossível (DUSSEL, 1998, p. 259).

Nesse quadro, o conhecimento empírico é, em última instância, conhecimento tecnológico, e seu critério de verdade é sua "transformabilidade em tecnologia" (Ibid., p. 261). Contudo, essa factibilidade técnica e econômica não é a última instância. Ela está, por sua vez, subsumida por um horizonte mais radical: o projeto de vida do sujeito.

A razão instrumental, que calcula a eficácia dos meios para atingir um fim, deve ser julgada pela razão prático-material, cujo critério é a reprodução da vida. Um fim tecnicamente possível pode ser eticamente impossível se sua realização implicar a destruição do sujeito que o persegue. A factibilidade real é, portanto, uma factibilidade ética. A distinção entre "necessidades" (que tornam a vida possível) e "preferências" (que a tornam agradável) é aqui decisiva para a constituição de uma comunidade justa (Ibid., p. 262).

Chegamos, assim, ao momento de perceber como Dussel formula o princípio ético de factibilidade ou, como ele o denomina, o "princípio de operabilidade". Este princípio sintetiza os momentos material (verdade prática) e formal (validade discursiva) na esfera da ação concreta. Ele determina o que pode e deve ser feito, considerando não apenas as possibilidades técnicas e econômicas, mas, e acima de tudo, as exigências da vida dos sujeitos e da participação simétrica da comunidade (Ibid., p. 268).

Em vista do que tratamos até aqui, pode parecer que Dussel quer eliminar as razões instrumental e estratégica, mas não, ele as quer subsumir e enquadrar por um horizonte ético da vida. Uma ação pode ser eficaz do ponto de vista instrumental, mas perversa do ponto de vista ético se atenta contra a vida ou a dignidade dos sujeitos.

O princípio de factibilidade ética exige, assim, um juízo de compatibilidade entre a racionalidade meio-fim e a racionalidade reprodutiva da vida do sujeito (Ibid., p. 269).

É somente neste ponto, após a articulação dos três momentos - material, formal e de factibilidade - que podemos definir o que é o "bem" para Dussel. O "bem" não é uma qualidade metafísica nem um valor cultural particular, mas um predicado que se atribui a uma práxis, um ato, uma instituição, um sistema de eticidade que integra efetivamente os três princípios.

> ..."bom" é um ato, conjunto institucional de atos, ou totalidade ético-cultural que integra efetivamente como suas condições de possibilidade e constituição a materialidade ética, a formalidade moral e a operabilidade concreta (factibilidade ética). Seu oposto é o ato (instituição, sistema, etc.) "mau" (das Böse, bad) (e não o reto [right], o incorreto [wrong], o justo ou o válido; nem tampouco o verdadeiro prático ou o material). De nenhuma maneira é indefinível como opinava G. E. Moore, nem é a mera encarnação de valores (como para Scheler ou Husserl), nem simplesmente o válido normativo (como para Apel ou Habermas), ou "o justo" (de Rawls). É algo mais preciso e complexo. (DUSSEL, 1998, p. 279).

Em última instância, o "bem" é um modo de realidade do próprio sujeito humano, cuja vida se encontra plenamente realizada. A "bondade" de um ato ou de uma instituição se mede por sua capacidade de permitir a reprodução e o desenvolvimento da vida do sujeito, em comunidade e com participação simétrica. A subjetividade não é, portanto, um dado prévio, mas o resultado de uma práxis "boa". O "eu" se constitui ao agir bem, e o "nós" se realiza na construção de uma eticidade, um sistema de instituições e valores, que encarne essa bondade. Não se trata apenas de uma partilha de sentimentos ou de uma cultura comum, nem de um mero acordo discursivo. Trata-se da construção de uma práxis comunitária eticamente factível. O "nós" é o sujeito coletivo que, partindo do reconhecimento mútuo como seres viventes, corporais e necessitados, delibera validamente sobre os projetos possíveis e age no mundo para transformar a realidade em favor da vida de todos.

A factibilidade ética é o princípio que articula a verdade da vida com a validade do consenso na concretude da práxis. É o que permite passar da ética à política, da reflexão à transformação. O sujeito e a comunidade que buscamos fundamentar são

sujeitos práticos, agentes históricos que, no exercício de sua liberdade finita, se deparam com os limites do possível e, a partir daí, constroem o "bem" como a realização histórica de um projeto de vida para todos. Esta é a base sobre a qual se erguerá a crítica ao sistema vigente e a formulação de uma práxis de libertação.

Com a fundamentação do "bem" como a realização factível de um projeto de vida comunitário, nossa investigação avança agora para a segunda parte da arquitetônica ética de Enrique Dussel, um movimento crucial para a nossa tese. Adentramos o terreno da crítica ética, onde a subjetividade e a identidade são forjadas não na harmonia de um sistema vigente, mas na negação e na práxis transformadora que emergem quando esse mesmo sistema se torna "mau", ou seja, quando produz vítimas. É a partir da realidade material do Outro negado que se revelam os limites da totalidade hegemônica e se constitui um novo "nós", uma intersubjetividade crítica cuja validade é anti-hegemônica e cujo horizonte é a libertação.

O ponto de partida de toda a crítica ética, para Dussel, não é uma ideia ou uma norma abstrata, mas a existência de um sujeito concreto, corporal e sofredor: a vítima. A vítima é o "Outro" do sistema, aquele cuja vida é negada ou cujas necessidades são impossibilitadas de serem satisfeitas pela lógica autorreferencial da totalidade vigente (DUSSEL, 1998, p. 299). A identidade da vítima, em um primeiro momento, é definida por essa negação; ela é o "não-ser" do sistema, a exterioridade que, com sua simples existência, põe em questão a pretensão de universalidade e bondade do todo. A crítica não se inicia, portanto, em uma dúvida teórica, mas na certeza prática da dor do Outro, na materialidade de "sua fome, sua dor, o sofrimento de sua corporalidade vulnerável" (Ibid., p. 300).

Este sofrimento material, no entanto, é apenas o primeiro momento. A passagem para a crítica propriamente dita ocorre quando a vítima adquire uma nova consciência, uma consciência ético-crítica. Este é um momento epistemológico e subjetivo fundamental: O sujeito oprimido deixa de se perceber como culpado por sua própria miséria ou de naturalizar sua dor como um destino inevitável. Ele descobre que seu sofrimento é um efeito, que tem uma causa, e que essa causa é a estrutura do sistema que o nega. É o nascimento de uma nova subjetividade, uma identidade que se ergue da negação para afirmar sua própria dignidade e inocência.

A vítima descobre que sua dor (o efeito material) tem uma causa, que o sistema no qual "habita" é o instrumento de seu sofrimento; que o sistema, consequentemente, é "mau". E por isso, ao mesmo tempo, descobre que é "inocente", isto é, não-culpado de seu próprio sofrimento, e que tem um direito: o de lutar contra um sistema que lhe nega seu direito fundamental de viver e se desenvolver. A consciência ético-crítica é este juízo, este ato de consciência que se descobre como um sujeito com dignidade negada e com o direito de lutar por sua afirmação. (DUSSEL, 1998, p. 301ss).

A partir dessa consciência individual, forma-se uma nova comunidade. Os sujeitos que partilham a mesma experiência de negação se reconhecem mutuamente, estabelecendo um novo "nós": a comunidade das vítimas. Esta comunidade constrói uma intersubjetividade própria, um consenso crítico que se opõe ao consenso hegemônico do sistema vigente. Dussel denomina essa nova esfera de acordo como validade anti-hegemônica. O consenso dos opressores, que se apresentava como universalmente válido, revela-se agora como um acordo particular e ideológico, pois sua validade dependia da exclusão da voz das vítimas. A comunidade dos oprimidos, ao argumentar a partir da materialidade de seu sofrimento, estabelece um novo campo de validade, um "nós" cuja identidade se funda na solidariedade e na luta comum pelo reconhecimento (DUSSEL, 1998, p. 303-304).

Essa nova identidade crítica e comunitária se realiza plenamente na práxis de libertação. A crítica não é um fim em si mesma, ela é o momento negativo que impulsiona a ação transformadora. A comunidade das vítimas, tendo julgado o sistema atual como "mau" e afirmado a validade de suas próprias reivindicações, passa a projetar e construir um novo sistema onde a vida de todos seja possível. A práxis de libertação é, portanto, um ato de criação, de imaginação utópica e de transformação histórica. O sujeito, que iniciou seu percurso como uma identidade negada (vítima), torna-se, através da consciência crítica e da comunidade, um agente histórico, um sujeito criador cuja subjetividade se define pela capacidade de construir uma nova realidade, uma nova eticidade, um novo "bem".

A práxis criadora nos abre, segundo Dussel, para um passo decisivo: a passagem da crítica à “ética da vida” e ao novo critério de validade discursiva, a validade crítica da razão libertadora, produzido na e pela consensualidade crítica das vítimas. É nesse registro que ele sublinha a originalidade da experiência latino-

americana com pretensão universal e desloca o foco do indivíduo solipsista para a comunidade intersubjetiva dos oprimidos, que luta por novos direitos e instituições.

Concretamente, isso significa reconhecer que os consensos hegemônicos aparecem como não-verdade e não-validade quando vistos desde a exclusão; daí nasce um critério crítico de validade: alcança-se validade quando as vítimas, constituídas como nova comunidade de comunicação, participam simetricamente dos acordos que as afetam e os fundamentam por argumentação racional movida por solidariedade. Esse processo diacrônico, que Dussel chama de conscientização, é a aprendizagem comunitária de argumentar contra a argumentação dominante, instaurando um novo paradigma prático com verdade e validade críticas.

Daí derivam tarefas e mediações: (a) a crítica científico-desconstrutiva do vigente e (b) a projeção utópico-construtiva de alternativas, sob uma procedimentalidade democrática que recusa vanguardismos e favorece movimentos sociais, organizações da sociedade civil e partidos críticos. Nesse circuito, há uma dialética entre base e especialistas: sem a comunidade, o especialista fica “vazio”; sem os especialistas, a comunidade permanece “ingênua”. O horizonte é a utopia possível que, testada pela factibilidade, se torna projeto e depois programa de ação compartilhado. a) Crítica científico-desconstrutiva do vigente. É o momento negativo: investigar, com a comunidade e seus especialistas, as causas da negatividade, desvelando a não-verdade, não-validade e não-eficácia éticas de normas, atos, instituições e sistemas que fazem sofrer as vítimas. Produz juízos críticos (falibilização) e mapeia os mecanismos de exclusão que tornaram “válidos” consensos hegemônicos, inaugurando a conscientização como aprendizagem comunitária de argumentar contra a argumentação dominante. b) Projeção utópico-construtiva de alternativas. É o momento positivo: a comunidade critica imagina e projeta alternativas utópico-factíveis, distinguindo-as da mera utopia, e as transforma em projeto de libertação (depois, programa), com procedimentalidade democrático-crítica criando instituições e práticas onde se alcance nova validade e as vítimas participem como iguais. Esse movimento inaugura novos valores críticos e um novo horizonte prático para a vida. (DUSSEL, 1998, p.411ss.)

A passagem decisiva, neste segmento do capítulo 5 da Ética da Libertação, está em deslocar o eixo da validade moral: Em vez de ancorar a fundamentação numa comunidade ideal e simétrica de comunicação, Dussel parte da negatividade efetiva das vítimas e de sua potência criadora de instituir uma validade anti-hegemônica. Assim, a questão da intersubjetividade é reaberta sob o crivo da razão crítico-discursiva e da sua dupla referência à materialidade (vida) e à negatividade (dor, exclusão) que a convoca como julgamento do vigente (Ibid., p. 413).

Esse giro se enuncia metodologicamente pelo principium exclusionis: em toda comunidade real, haverá afetados que ficam de fora, não por mero problema logístico, mas por estrutura histórica de invisibilização e assimetria. Daí que “todos os possíveis afetados” não possa funcionar como selo automático de universalidade: toda pretensão de validade precisa reconhecer sua revisabilidade e abrir-se à irrupção do excluído que emerge como novo interlocutor crítico (Ibidem).

> Com efeito, para a Ética do Discurso, as condições mínimas reais para a possibilidade de uma discussão válida são: a sobrevivência[10] da comunidade real de comunicação e a participação simétrica de todos os afetados possíveis. Porém, ao levar em conta o que agora denominamos principium exclusionis (a impossibilidade empírica de não excluir alguém do discurso), torna-se eticamente problemática a expressão “todos os afetados ‘possíveis’”, já que, como insistiremos, não é possível nem sequer descobrir a sua existência (são afetados de “impossível” participação). De fato, nunca poderiam todos os afetados ser participantes reais (nem sequer por representação), e isso não por uma dificuldade empírica como, por exemplo, a impossibilidade de convidar a todos. Não. A não participação fática de que falamos é um tipo de exclusão não intencional inevitável. Pois sempre haverá (e não poderá deixar de haver algum tipo de) afetados-excluídos de toda comunidade de comunicação real possível. O que nos coloca diante de uma contradição:
>
> a) embora todos os afetados tenham sempre direito (implícito) à participação argumentativa na comunidade real de comunicação,
>
> b) no entanto, sempre há algum tipo de afetado-excluído. (DUSSEL, 1998, p. 413).

Dessa crítica, brota uma regra prática que reorganiza a ética do diálogo: perguntar reiteradamente “quem ficou de fora?” e reconhecer cada participante não apenas como “igual”, mas como sujeito ético distinto (Outro) com direito ao dissenso,

à irrupção de um novo discurso capaz de reconfigurar o comum (Ibid., p. 414–415). Esse reconhecimento não é ornamento procedimental, é condição de possibilidade de validade crítica porque só a liberdade do Outro, para interromper e reabrir o consenso, desloca o circuito autorreferente da hegemonia.

> Além disso, é necessário reconhecer cada ‘participante’ como sujeito ético distinto (não apenas igual), como Outro em relação ao sistema autorreferente; Outro em relação a todos os demais, princípio sempre possível de dissenso (ou de um novo discurso). Essa possibilidade de dissenso do Outro é permitir-lhe ‘participar’ na comunidade com o direito à irrupção fática desse Outro como um novo Outro, sujeito distinto de enunciação. (DUSSEL, 1998, p.414).

Por isso, aquilo que a Ética do Discurso tende a classificar como “situações de exceção” assume, em Dussel, a condição de campo normal da fundamentação: a assimetria concreta não é uma anomalia a ser abstraída, mas o lugar onde se mede a legitimidade do acordo. O princípio concreto que daí resulta é claro: “faz participar na discussão o afetado-excluído, a vítima” (DUSSEL, 1998, p. 414-415). Essa injunção recoloca a validade como tarefa histórica: ampliar a comunidade de comunicação desde as margens, incorporando a experiência da dor como razão pública e convertendo-a em critério crítico de verdade prática.

Esse ponto de partida exige também diferenciar as figuras do afetado: (a) o excluído de toda discussão, que só adquire consciência de sua afetação no processo de conscientização; (b) o oprimido intrassistêmico (exploração de classe, patriarcado, racismo, colonialidade), que participa sob condições de subordinação; e (c) o materialmente excluído (pauper), impedido de reproduzir a vida (DUSSEL, 1998, p. 418–419). Em vez de uma massa indiferenciada, Dussel propõe um mapa analítico que permite situar os diferentes modos de negação e, com isso, afinar os critérios éticos para juízos e mediações transformadoras.

Ao mesmo tempo, Dussel recusa reduzir o “mundo” das vítimas à pura negatividade. Há memória, símbolos, redes de reciprocidade, um “nós-estamos-sendo” resistente que pede uma hermenêutica positiva articulada à crítica: compreender as mediações de opressão sem obliterar as reservas de sentido e de futuro que fazem da exterioridade mais do que carência, fazem dela um polo gerador

de racionalidade nova (DUSSEL, 1998, p. 415–416). Esse equilíbrio é decisivo para que a crítica não recaia em tutela ou vanguardismo e reconheça, nas práticas populares, fontes legítimas de normatividade.

No núcleo desse deslocamento, opera a razão ético-pré-originária (de inspiração Lévinasiana): antes de qualquer procedimento discursivo, toda práxis e toda linguagem já estão atravessadas pela responsabilidade pelo Outro. É essa anterioridade que julga a razão crítica, impele a abrir espaço ao rosto descoberto do excluído e fundamenta a possibilidade de uma validade anti-hegemônica como correção histórica do consenso, como nos afirma Dussel (1998, p.421):

> A ‘razão ético-pré-originária’ está no princípio da libertação da vítima, do pobre, de todo excluído […] que descobre o rosto encoberto da ‘parte funcional’ no sistema autorreferente ou do ‘excluído’, e o reconhece como sujeito ético digno, não só como igual, mas como Outro em relação à comunidade hegemônica […] A afirmação analética (para além do horizonte do mundo e da comunidade de comunicação hegemônicos) é fruto da ‘razão ético-pré-originária’, cujo primeiro sujeito é o Outro dominado ou excluído.

A partir da tomada de consciência, Dussel descreve uma aprendizagem diacrônica: interpelação, reconhecimento mútuo e solidariedade primeira entre os próprios oprimidos, que “se reconhecem comunitariamente como o Outro afetado” e começam a ocupar a cena pública como sujeitos de nova história (DUSSEL, 1998, p. 421). Esse percurso não é apenas psicológico ou cultural, é um processo político de constituição de comunidade crítico-simétrica que reabre, a cada passo, o problema da validade do que se decide e do que se constrói.

Nessa moldura, a validade que importa à Ética da Libertação não é um predicado de procedimentos formais isolados; ela resulta do consenso crítico da comunidade crítico-simétrica das vítimas, consenso que se prova simultaneamente na explicação das causas da negatividade e na construção de alternativas plausíveis, sob uma procedimentalidade democrático-crítica que se deixa interromper, corrigir e ampliar pelos que chegam “de fora” (DUSSEL, 1998, p. 414–415). Por isso, quanto mais atenta a comunidade for à voz tardia do afetado-excluído, tanto mais universalizável se torna a sua pretensão de validade.

A partir da negatividade sofrida, a comunidade das vítimas não apenas julga o sistema como “mau”, mas inicia um movimento de tomada de consciência que desnaturaliza o dano, organiza a resistência e esboça um projeto de libertação decidido “com os de baixo”, em chave democrática, participativa e estratégica. Esse percurso supõe mediações técnicas, econômicas, políticas e pedagógicas, mas é atravessado por algo anterior a toda técnica: a responsabilidade pelo Outro, que convoca a transformar o afetado-excluído em interlocutor efetivo, convertendo ausências em presenças, não-participantes em sujeitos que dizem a sua palavra e co-determina o rumo da mudança. Nesse sentido, a validade anti-hegemônica não é uma abstração: ela se prova quando o dissenso do Outro irrompe, desloca a fala hegemônica e obriga a reabrir o consenso a partir de novas experiências de injustiça tornadas visíveis. É precisamente esse “como” do processo, o caminho ético-crítico pelo qual a consciência negativa se converte em organização, diálogo, palavra pública e criação de alternativas factíveis, que passa agora ao primeiro plano, que Dussel encontra em Paulo Freire, explicitando o método da conscientização e do diálogo problematizador como gramática prática da passagem da denúncia à anunciação, do reconhecimento do agravo à construção compartilhada do inédito viável.

Dussel estabelece um mapa comparativo que não é apenas pedagógico, mas ético-político: de um lado, as tradições cognitivistas de Piaget e, por derivação, Kohlberg, pensadas “no centro” do sistema-mundo; de outro, perspectivas que emergem da periferia, como a de Feuerstein, marcada pelo problema do “atraso social” e a de Vygotsky, enraizada num processo pós-revolucionário; traz, ainda, a posição ético-crítica e intersubjetivo-comunitária de Paulo Freire, formulada desde a experiência de sociedades oprimidas (DUSSEL, 1998, p. 422). Esse quadro indica o que virá: mais que uma disputa entre teorias do desenvolvimento, trata-se de medir até que ponto cada paradigma é capaz de escutar a exterioridade ferida e convertê-la em princípio de validade crítica.

Nesta reconstrução que Dussel faz de Piaget, o conhecimento aparece como gênese por estágios: do sensório-motor às operações formais, passando pela socialização, interiorização da linguagem e sistematização da ação. O juízo moral, por sua vez, nasce sob a heteronomia da autoridade e, progressivamente, caminha para algum grau de autonomia, mas permanece, no conjunto, em um horizonte formalista, porque a prevalência do esquema lógico-ontogenético deixa pouco espaço para o

conflito histórico-social concreto (DUSSEL, 1998, p. 423-424). Ao marcar esse limite, Dussel antecipa a necessidade de uma crítica que reponha a vida e a negatividade como conteúdos não abstratos do juízo.

Dussel reconhece a sofisticação da gradação em seis estágios (distribuídos em níveis pré-convencional, convencional e pós-convencional) de Kohlberg, onde o "justo" é paulatinamente definido por regras, expectativas, deveres e, enfim, por princípios universalizáveis. Contudo, a crítica dusseliana indica o ponto cego do universalismo formal quando aplicado, sem mediações, às periferias: a história concreta dos "excluídos" e a estrutura de dominação não entram como critério material do juízo, o que fragiliza a promessa de validade para contextos de opressão (DUSSEL, 1998, p. 424-425). Aqui a ponte com Freire começa a se insinuar: faltam, nas matrizes cognitivistas, os dispositivos ético-críticos de denúncia e de re-simetrização comunicativa.

Ao deslocar o foco para Feuerstein, Dussel destaca a tese da modificabilidade como núcleo anti-fatalista do processo educativo. Contra diagnósticos que transformam o "déficit" em destino, Feuerstein insiste na plasticidade da inteligência e na intervenção mediada como via de abertura de possibilidades, um ponto vital quando pensamos vítimas do fracasso escolar, da privação cultural e das marcas sociais da exclusão. O próprio Feuerstein é citado em chave programática:

> A modificabilidade do caráter dos caracteres é o único permanente [...] O que eu gostaria seria compreender que o ser humano tem sempre aberta a sua capacidade de mudança, de estar sempre aberto à modificação [...] Em primeiro lugar, essa modificabilidade nega absolutamente a possibilidade de predizer o desenvolvimento humano e a classificação das pessoas.(DUSSEL, 1998, p. 427).

Nessa linha, Dussel sublinha que o diagnóstico não é o fim, mas o início de um processo pedagógico de mediação que reabilita o potencial de aprendizagem, um ponto que conversa diretamente com a "esperança histórica" freiriana (Ibid., p. 427-428).

Em Vygotsky, a virada social do psiquismo se torna decisiva: a consciência se constitui no entrelaçamento do biológico com a gênese histórico-cultural; a linguagem é mediação, o pensamento é atividade, e a mente não é mero espelho, mas processo que internaliza o social. Dussel valoriza essa superação do solipsismo psicogenético e o foco em mediações, mas observa que o horizonte soviético pós-revolucionário de Vygotsky organizava novas instituições e não tematizava, como Freire, a denúncia da negatividade dominante em contextos de periferia (Ibid., p. 428-429). Na formulação dusseliana, trata-se de integrar esse ganho teórico ao problema ético-crítico da validade sob opressão.

A seção amadurece quando Dussel, finalmente, coloca Paulo Freire como ruptura de paradigma. Freire não é simplesmente um psicopedagogo que otimiza "performances"; é aquele que instaura as condições de possibilidade para o exercício da razão ético-crítica do educando, criança, jovem, adulto, especialmente o oprimido culturalmente analfabeto, em contexto dialógico-comunitário voltado à transformação do mundo vivido (Ibid., p. 430). O eixo se desloca do ajuste cognitivo à práxis de libertação: não se trata apenas de como "aprender melhor", mas de porquê e para quê aprender, de dentro de relações de poder que precisam ser reconfiguradas.

A crítica comparativa de Dussel é direta e vale como uma das passagens-chave que justificam o estatuto ético-político da pedagogia freiriana:

> Comparados com Freire, os psicopedagogos do desenvolvimento e psicanalistas são, primeiramente, 'cognitivistas' (porque se ocupam da inteligência teórica ou moral, ou da consciência como mediação da patologia), 'consciencialistas' (na medida em que não desenvolvem uma teoria dialógica, linguística), 'individualistas' (porque se trata de uma relação do pedagogo individual com educandos individualmente, ainda que em grupo), mas, principalmente, 'ingênuos', pois não intentam transformar a realidade contextual nem promover uma consciência ético-crítica no educando - que é o propósito fundamental de toda a tarefa educativa de Freire. Quer dizer, Freire, diferentemente de todos os autores nomeados, define precisamente as condições de possibilidade do surgimento do nível do exercício da razão ético-crítica [...] como condição de um processo educativo integral. (DUSSEL, 1998, p. 431).

A partir daqui, a “educação” deixa de ser mera técnica de ensino para converter-se em processo histórico de emergência do sujeito - exatamente o solo em que, mais adiante, Dussel articulará factibilidade e projeto de libertação.

A forma que o filósofo da libertação situa a origem do termo “conscientização” e, sobretudo, o seu sentido epistemológico: conhecer é ato crítico sobre o real, e a educação como prática da liberdade é a disciplina dessa travessia. Este trecho é programático e dá a medida de seu método:

> Falar de ‘conscientização’ exige uma série de considerações prévias. [...] Geralmente se pensa que sou eu o autor desse estranho vocábulo [...] Ela nasceu de uma série de reflexões que uma equipe de professores desenvolveu no Instituto Superior de Estudos do Brasil (ISEB). [...] Quando escutei pela primeira vez a palavra ‘conscientização’[82] e, ao ouvi-la, percebi imediatamente a profundidade de seu significado, pois estava absolutamente convencido de que a educação, como prática da liberdade, é um ato de conhecimento, uma aproximação crítica da realidade. (Ibidem).

Ao vincular “conscientizar” a um ato de conhecimento e não à mera inculcação de conteúdos, a pedagogia se reorienta: o que importa é o movimento que liga leitura do mundo, diálogo problematizador e transformação. Dussel resgata a famosa tese freiriana, segundo a qual “ler o mundo” é anterior à leitura da palavra: alfabetizar sem a crítica é uma alfabetização incompleta. Em chave dusseliana, tal prioridade significa que validade não pode ser apenas forma; ela depende do conteúdo ético-material do que é dito e do lugar de onde se diz, o lugar do oprimido que entra na palavra pública (DUSSEL, 1998, p. 431). O diálogo, então, não é método neutro: é produção de mundo com os de baixo, sob mediações políticas que desativam a assimetria dominador-dominado.

Essa mesma direção exige um gesto de humildade política: Freire critica os atalhos vanguardistas que substituem a fala dos oprimidos pela voz “ilustrada” de

[82] Temos aqui um ótimo campo de pesquisa pouco explorado no Brasil: o ISEB, em particular Álvaro Vieira Pinto.

intelectuais, seja à esquerda, seja à direita. Dussel cita a denúncia com todas as letras, e ela funciona como deontologia do pesquisador-educador crítico:

> (É necessário) criticar a arrogância, o autoritarismo de intelectuais de esquerda ou de direita - no fundo igualmente reacionários - que se consideram proprietários, os primeiros, do saber revolucionário, e os segundos, do saber conservador; criticar o comportamento de universitários que pretendem conscientizar trabalhadores rurais e urbanos sem se conscientizarem eles mesmos; [...] buscam impor a superioridade de seu saber acadêmico às massas incultas." (tradução minha, DUSSEL, 1998, p. 431).

A validade anti-hegemônica, portanto, não é alcançada pela simples correção do argumento, mas pela coerência política de abrir lugar, método e instituição para a palavra do Outro.

Nesse sentido que, para Dussel, a pedagogia freiriana antecipa e, ao mesmo tempo, corrige, a Ética do Discurso. Antecipa, porque funda o diálogo como regra; corrige, porque não se contenta com uma simetria formal: insiste que o diálogo tem conteúdo programático, o mundo que se quer transformar e começa com a restituição do direito de dizer a palavra àqueles a quem esse direito foi negado (DUSSEL, 1998, p. 430-431). Assim, a conversão da "crítica" em "crítica-construção" (denúncia / anunciação) deixa de ser um ideal normativo abstrato e torna-se procedimento histórico.

A análise de exemplos concretos como a diferença entre mandar "guardar os brinquedos" e mandar "guardar e emprestar", com ênfases de solidariedade, sugere o modo como conteúdos éticos adentram, desde cedo, a consciência moral e podem ser reelaborados criticamente, ponto que Dussel explora para mostrar que a crítica não é uma "camada" posterior, mas uma dimensão que pode atravessar o desenvolvimento desde a base, se existirem mediações dialógicas e comunitárias (Ibid., 425). A eticidade, então, não paira fora do mundo vivido: hegemônico e periférico entram na formação do juízo.

Quando recoloca mediação e atividade no centro, a comparação com Vygotsky ganha novo alcance. Dussel aproveita o aporte vygotskiano, especialmente da sociedade como "primigênia" no psiquismo; internalização; instrumentos e linguagem

como mediações, mas explicita seu limite: faltava ao seu contexto histórico a tarefa de promover uma consciência ético-crítica da vítima em situação colonial/dependente (DUSSEL, 1998, p. 429). A pedagogia da libertação freiriana, em contrapartida, nasce na brecha entre o que a teoria cognitiva explica e o que a prática política exige.

Do ponto de vista dusseliano, a passagem pela “modificabilidade” (Feuerstein) e pela “mediação histórico-cultural” (Vygotsky) prepara o salto para a conscientização (Freire) como gramática pública do juízo ético-prático. Não basta poder aprender (plasticidade) nem como aprender (mediações): é preciso o “para quê” aprender e com quem. A resposta freiriana é nítida: aprender para dizer a palavra e transformar a realidade com os oprimidos (DUSSEL, 1998, p. 430-431).

Em suma, esta questão do processo ético-crítico em Paulo Freire é a transformação de uma psicologia do desenvolvimento em política da formação que, em última instância, sustenta a pedagógica do Dussel, ou seja, sua filosofia da educação. Piaget e Kohlberg ajudam a ordenar estágios e princípios; Feuerstein retira a sentença de imutabilidade; Vygotsky inscreve a mente na história e nos instrumentos sociais; e Freire, por fim, faz a costura ética: leva a aprendizagem a uma práxis de libertação que rearranja a comunidade de comunicação e, com isso, redefine o próprio significado de validade moral (DUSSEL, 1998, p. 422-431). O resultado é um critério: um processo educativo é tanto mais ético quanto mais capaz de transformar “afetados-excluídos” em participantes de uma comunidade de comunicação crítica, e de fazê-lo com conteúdo, método e instituição à altura da dor que pretende negar.

A leitura dusseliana de Freire desloca a questão da identidade para o terreno onde ela efetivamente nasce: não na interioridade isolada do “eu”, mas na exterioridade ferida que obriga o sujeito a reconhecer-se com outros. O critério não é “quanto sei”, e sim como me torno sujeito ético-crítico num mundo que me marca como oprimido; por isso, Dussel contrasta Freire às psicopedagogias centradas no indivíduo e afirma que a originalidade freiriana está em instaurar as condições do exercício da razão ético-crítica como condição do próprio processo educativo (DUSSEL, 1998, p. 431).

Esse tornar-se sujeito não é um ato solitário: começa por “ler o mundo” e só depois ler a palavra. A prioridade da leitura do mundo indica que a identidade já é desde sempre intersubjetiva, um “eu” que se sabe afetado, situado e responsável.

Assim, a subjetividade emerge como prática: é a travessia de um “eu” que descobre, com e diante do Outro, a tarefa de converter sofrimento em razão pública.

A passagem do “eu” ao “nós” encontra seu primeiro obstáculo no plano afetivo: o medo da liberdade. Dussel sublinha com Freire que assumir-se sujeito implica risco psíquico e social; há um “bloqueio” pulsional que prende o oprimido ao conforto da obediência, ao utilitarismo que “escraviza” sob aparência de felicidade. Esse diagnóstico não moraliza a hesitação; mostra que a subjetividade crítica exige trabalho de desejo e coragem coletiva, ninguém se liberta sozinho (Ibid., p. 434).

É nesse ponto que a alteridade deixa de ser conceito e vira método. Sem o direito de dizer a palavra, não há intersubjetividade; e, onde esse direito foi negado, é preciso primeiro reconquistá-lo. Dussel registra com todas as letras: “Esta é a razão que torna impossível o diálogo entre os que negam aos demais o direito de dizer a palavra e aqueles a quem esse direito foi negado; primeiro, é necessário que os negados o reconquistem” (DUSSEL, 1998, p. 437). O diálogo, então, não é um formato neutro, mas um encontro orientado ao mundo a ser transformado; por isso, “não pode reduzir-se a um mero ato de depositar ideias de um sujeito no outro” (Ibidem).

A subjetividade que importa aqui é co-produzida: nasce onde a fala do Outro interrompe a minha e nos obriga a redesenhar, juntos, o comum.

Daqui decorre a figura exigente do educador crítico: sua autoridade não está em já saber, mas em aprender o mundo do educando para poder intervir com rigor. Dussel resgata de Freire uma dupla regra: começar educando-se com o conteúdo que o educando traz: “o que não podemos deixar de lado [...] é o que os educandos trazem de compreensão do mundo” (DUSSEL, 1998, p. 434) e, depois, oferecer as razões objetivas da opressão que a consciência vivida ainda não alcança: “O educador deve então ‘aprender’ o mundo do educando. Só assim pode intervir [...] o que a tomada de consciência dá não entrega ainda a razão da condição de explorados” (Ibid., p. 435).

É assim que a intersubjetividade ganha densidade: o “eu” do mestre e o “tu” do aluno mudam de lugar na reciprocidade crítica, e um “nós” investigativo passa a nomear causas, mediações e possibilidades.

No centro do processo, a comunidade crítica não apenas nega o que a desumaniza; ela anuncia o que pode humanizar. Dussel, citando Freire, define “utopia”

como a dialetização entre denúncia e anúncio e condensa a virada identitária numa frase-síntese: “A conscientização é isto: um apoderar-se da realidade” (DUSSEL, 1998, p. 438).

Esse “apoderar-se” não é apropriação privada; é a comunidade que produz conteúdos para transformar o mundo, o inédito viável, articulando experiência, investigação e projeto. Por isso, quando Dussel descreve a práxis de libertação, ele a define como ato constante que vincula sujeitos em comunidade transformadora; não há ponto de chegada, há perseverança compartilhada. (Ibidem).

A subjetividade coletiva amadurece justamente nesse exercício: denunciar / anunciar, ouvir/falar, aprender/ensinar, pares que se cruzam e reconfiguram a subjetividade como co-autoria. É também assim que o “procedimento” democrático deixa de ser vazio: o diálogo tem conteúdo (projeto, necessidades, mediações), e sua prova é a capacidade de repor simetria ao incluir quem foi calado (DUSSEL, 1998, p. 437).

Em termos de nossa pesquisa, isso significa: subjetividade é processo de alterização que, para não cair no narcisismo ou no anonimato, precisa do espaço comunitário; o eu torna-se nós quando a palavra se converte em mediação pública e o sofrimento em critério; a intersubjetividade não é a soma de consciências, mas o método de uma crítica que assume o ponto de vista das vítimas para, com elas, criar mundo. É esse o núcleo pelo qual Dussel lê Freire: “uma pedagogia rigorosa que faz da formação do sujeito histórico a própria produção de uma validade anti-hegemônica, nascida da comunidade que fala e que, falando, começa a transformar”. (Ibid., p. 431–438).

A palavra recuperada pelos oprimidos é condição de possibilidade da validade: somente quando a comunidade das vítimas fala e disputa o sentido do mundo, o conhecimento se torna crítico e a educação vira práxis de libertação. Daqui decorre o passo seguinte de Dussel: se a voz dos excluídos redefine o conteúdo do diálogo, então também reconfigura o paradigma com que conhecemos. Em outras palavras, a questão já não é separar, em abstrato, “ciência” e “não-ciência”, mas perguntar quem fala em nome da ciência, de onde fala e para quê, isto é, sob quais interesses práticos e pertencendo a que comunidade intersubjetiva (DUSSEL, 1998, p. 439).

Dussel amplia a “demarcação” para dentro da própria historicidade dos sujeitos do saber, articulando explicação, compreensão e hermenêutica, e introduzindo a especificidade das ciências sociais críticas que nascem da solidariedade com as vítimas. O próprio texto formula o deslocamento de modo programático:

> Lembremos o ponto a que chegamos em nossa argumentação. Trata-se de refletir sobre a validade do discurso crítico da comunidade das vítimas, quando enfrenta o sistema que as oprime ou exclui, a fim de analisar (comunitária, política, prática ou cientificamente) as causas de sua alienação. Uma Ética da Libertação (e uma Filosofia da Libertação que a segue) deve prestar atenção não só ao critério de demarcação da ciência em geral com respeito aos discursos não científicos (todo o problema da ‘lógica da explicação’), mas igualmente ao critério de demarcação entre as ciências naturais e as humanas ou sociais (integrando a lógica da compreensão, por explicação ou fundamentação, incluindo também a metodologia hermenêutica), para, por fim, introduzir no debate a questão das ciências sociais críticas (que devem contar também com uma lógica da descoberta), cuja determinação específica surge do tipo de articulação com o sujeito social e intersubjetivo que origina tal discurso. As ciências sociais críticas, por incluírem uma posição ética, originam novos paradigmas científicos, fruto de programas de pesquisa inovadores desde a solidariedade com as vítimas, que coexistem como programas rivais, os paradigmas funcionais ao sistema dominante. (DUSSEL, 1998, p. 439).

Há, aqui, um giro metodológico de Dussel: a pergunta sobre “validade” deixa de ser uma filtragem abstrata entre ciência e não-ciência e passa a medir se o discurso consegue, com e desde as vítimas, explicar as causas de sua alienação e orientar a prática transformadora. Por isso, ele amplia a demarcação em três níveis articulados: (1) geral: lógica da explicação vs. discursos não científicos, (2) entre ciências naturais e humanas: introduzindo compreensão e hermenêutica como dimensões legítimas do conhecer e (3) intra ciências sociais: onde aparece a clivagem decisiva entre paradigmas funcionais que servem ao sistema vigente e paradigmas críticos que nascem de uma posição ética de solidariedade com os oprimidos. O ponto forte é vincular a “lógica da descoberta” ao sujeito social e intersubjetivo: não há objeto neutro; novos objetos e problemas emergem quando muda o horizonte de interesse e fala a comunidade das vítimas. Assim, “programas de pesquisa” no sentido lakatosiano tornam-se rivais não só por heurística interna, mas por posição histórica distinta, uma disputa de sentidos entre um “nós” hegemônico e um “nós” crítico. Nessa

chave, a validade deixa de ser apenas coerência inferencial e torna-se também responsabilidade: um discurso é mais válido quanto mais é capaz de compreender hermeneuticamente, explicar causalmente e fundamentar normativamente a negatividade sofrida, abrindo caminho a práticas de libertação; é esse o solo em que as ciências sociais críticas “originam novos paradigmas” (DUSSEL, 1998, p. 439).

Há, ainda, uma reconstrução da trilha Popper-Kuhn-Lakatos. De Popper, Dussel importa a crítica ao justificacionismo; de Kuhn, a diacronia paradigmática e a sociologia da comunidade científica; de Lakatos, a ideia de programas de pesquisa rivais. Em Kuhn, a mudança de paradigma aparece quando um sentimento de insuficiência cresce dentro de uma comunidade concreta, imagem que desloca o foco do “experimento crucial” para a intersubjetividade histórica (Ibid., p. 440–441):

> As revoluções políticas se iniciam por meio de um sentimento, cada vez maior, frequentemente restrito a uma fração da comunidade política, de que as instituições existentes deixaram de satisfazer adequadamente os problemas colocados pelo meio que em parte ajudaram a criar. De maneira similar, as revoluções científicas se iniciam com um sentimento crescente, também frequentemente restrito a uma subdivisão estreita da comunidade científica, de que um paradigma existente deixou de funcionar adequadamente.

Dussel, porém, avança além de Kuhn ao mostrar que não há mudança objetiva sem mudança de interesse: aquilo que contamos como “objeto” e “fato” nasce na práxis social e nos interesses historicamente partilhados. Aqui entram Habermas e Husserl: a objetividade se constitui na vida prática e o mesmo “fato” pode adquirir sentidos distintos conforme as práticas intersubjetivas às quais se vincula (DUSSEL, 1998, p. 446):

> O ato do conhecer inscreve-se real e concretamente no processo total da práxis, como momento ‘interno’, cumprindo uma função bem precisa […] A práxis, como totalidade fundamental que inclui em sua essência o interesse, desdobra por sua vez o horizonte objetual. Assim, os objetos do pensamento e da percepção, tais como aparecem aos indivíduos anteriormente a toda interpretação subjetiva, têm em comum certas qualidades primárias que pertencem a dois sustentáculos da realidade: (1) a estrutura física (natural) da matéria e (2) a forma que a matéria adquiriu na prática histórica coletiva que a

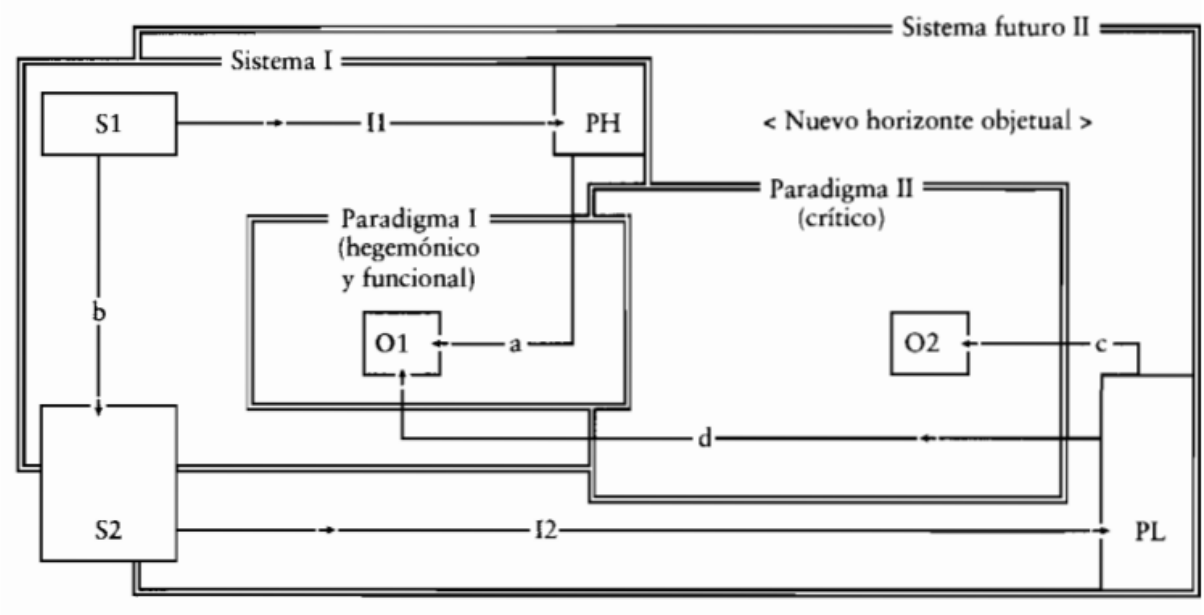
> fez objeto para um sujeito. […] O fato-objeto (O1) de dois possíveis sujeitos cognoscentes (S1 e S2) pode ser idêntico, mas o sentido que adquiriu nas práticas históricas intersubjetivas pode ser diverso.

Daqui brota a diferença decisiva entre paradigma funcional e paradigma crítico: não é só que teorias concorram; é que comunidades com horizontes distintos de interesse iluminam o campo de maneira diferente. Quando a ciência se deixa interpelar pela negatividade concreta dos oprimidos e projeta uma utopia possível, aparecem objetos novos, antes invisíveis ao olhar funcional:

> Diante de toda teoria ou programa de pesquisa científica pode surgir outra teoria ou programa rival, porque este último pode descobrir 'novos' fatos, 'objetos' e, por isso, necessita de novas explicações. Mas, além disso, quando uma comunidade científica se enfrenta a um mundo vigente […] desde o seio da experiência de uma comunidade de vítimas que tomou consciência de sua negatividade e começou a formular uma utopia futura possível, a 'novidade' do fato é agora crítica, pois o interesse que tende à utopia, como projeto de libertação, abre um novo tipo de horizonte a fatos ou objetos agora pela primeira vez observáveis desde tal interesse - não só emancipador, mas libertador. (DUSSEL, 1998, p. 446).

Eis o nexo entre mudança de interesse e novidade do objeto: quando a comunidade científica se deixa interpelar "desde o seio da experiência de uma comunidade de vítimas", desloca-se o horizonte de observabilidade e aparecem "novos" fatos que exigem novas explicações, agora orientadas por um interesse utópico-libertador. É exatamente esse mecanismo que Dussel formaliza: o sujeito / comunidade hegemônica constitui o objeto-fato sob o interesse prático funcional do sistema, ao passo que o sujeito / comunidade das vítimas se constitui, sob um interesse libertador. Em termos dusselianos, não se trata apenas de disputa entre teorias, mas de arquiteturas intersubjetivas rivais: cada comunidade sustenta um mundo de sentido e, com ele, um campo diferente de fatos "visíveis". Por isso a "novidade" não é mera adição ao estoque de dados; é a reconfiguração da própria objetividade, produzida quando a alteridade das vítimas converte-se em princípio de descoberta e de validade (DUSSEL, 1998, p. 446–447).

Esquema 4: Confrontação de Paradigmas rivais: Funcional e Crítico[83]



Comentários ao esquema: S1: sujeito ou comunidade (prática ou científica) hegemônicos; I1: interesse prático do cognoscente hegemônico que tende a PH: projeto prático-funcional do Sistema I (dominador); a: constituição de O1: objeto-fato do Paradigma I; b: práxis de dominação; S2: a vítima como sujeito ou comunidade cognoscente (oprimida ou excluída), prática ou científica; I2: interesse prático da vítima cognoscente que tende a PL: projeto de libertação do Sistema futuro II (utopia possível); c: constituição do novo O2: objeto-fato novo do novo Paradigma II; d: falsação do antigo O1. Dado um sujeito ou comunidade de cognoscentes (S1), que é hegemônico, e que "explica" um "fato" das ciências humanas ou sociais (pela flecha a se acessa O1), tal explicação será distinta daquela do mesmo "fato" desde a perspectiva científica que se origina desde as vítimas (flecha d). Esse "fato" (O1) tem "sentido" diverso (e, portanto, distinta "explicação" e "compreensão") para o paradigma científico da comunidade dominante (I) do que para o da oprimida (II), porque a relação de fundamentalidade prática parte de outro horizonte de interesse (II), que é o da

[83] Esquema 5.1 e comentário que seguem copiados da página 447, do livro: Ética de ela Liberacion...(DUSSEL, 1998).

vítima (I2). Por sua vez, as vítimas (S2) descobrem, dentro do novo horizonte de observabilidade, “fatos” novos (O2).

É uma teoria da intersubjetividade como arquitetura do campo: paradigmas rivais são, na base, comunidades rivais com horizontes de mundo diferentes.

Assim compreendido, “identidade” e “comunidade” deixam de ser noções psicológicas e tornam-se posições epistemológicas: o eu que conhece é um “nós” situado, que pode permanecer no horizonte do sistema (funcional) ou atravessar a alteridade das vítimas (crítico). Por isso, Dussel lembra, com exemplos históricos, que programas críticos podem tornar-se depois funcionais, como a passagem da economia crítica de Smith para o marginalismo, ou de certa tradição marxista para uma economia burocrática e que os paradigmas disputam o sentido do mundo a partir de interesses prático-históricos. Em termos de validade, o saldo é nítido: “as ciências humanas ou sociais críticas coexistem com as hegemônicas, podem refutá-las com explicações novas desde novos paradigmas que podem posteriormente tornar-se funcionais” (DUSSEL, 1998, p. 450).

Essa arquitetura prepara, por fim, a passagem a um novo horizonte de compreensão, o Princípio Esperança. Se novos objetos emergem quando a comunidade se deixa conduzir por um interesse utópico-libertador, então a esperança não é adereço moral, mas condição epistemológica de abertura de mundo: aquilo que Freire chamou de “inédito viável” reaparece aqui como a energia normativa que reorienta o olhar, cria observabilidade e sustenta a construção de paradigmas críticos. Em chave dusseliana: a esperança é o nome do interesse que, vindo da exterioridade das vítimas, abre o horizonte do ainda-não e, por isso mesmo, torna possível ver e fazer aquilo que o paradigma funcional não podia sequer nomear (Ibid., p. 446ss).

O princípio-esperança da ética da libertação só se faz compreensível a partir do que já havia se instaurado como critério de validade anti-hegemônica: a voz das vítimas, o principium exclusionis que denuncia a impossibilidade empírica de incluir “todos os possíveis afetados” e o direito ao dissenso como irrupção de novo discurso válido (DUSSEL, 1998, p. 413–415). Se ali a questão era como uma comunidade crítica constitui juízos com pretensão de validade desde a negatividade sofrida, aqui Dussel radicaliza a pergunta: o que move essa comunidade a ultrapassar a mera denúncia e instituir, com rigor, um horizonte prático de transformação? A resposta vem

com Bloch: esperança não é consolo subjetivo, mas estrutura epistêmico-prática que, brotando da carência real, organiza um saber-agir orientado ao futuro possível (DUSSEL, 1998, p. 453).

Dussel enfrenta o mal-entendido clássico que reduz Bloch a idealismo ou metáfora edificante. A esperança é o momento positivo do projeto de libertação, sem eclipsar a crítica material do sistema, a denúncia à maneira de Marx e Freire. Por isso, a leitura dusseliana começa pela processualidade do ainda-não (Noch-Nicht), que opera dentro do real como tensão cognoscível, pedindo esclarecimento, fundamentação e mediações factíveis:

> Seu apoio e correlato é o processo que ainda não produziu seu conteúdo mesmo (Was-Inhalt), mas que se encontra sempre em curso. Um processo que, por consequência, se encontra ele mesmo na esperança e no pressentimento objetivo daquilo que ainda-não-acontecido, no sentido do bem-ainda-não-acontecido. […] A função utópica entende o explosivo porque ela mesma o é 'de modo concentrado'; seu 'conteúdo-de-ato' (Akt-Inhalt) da esperança é, enquanto conjuntamente esclarecido, explicado cognitivamente na função utópica positiva; o conteúdo histórico da esperança, conhecido em representações, investigado enciclopedicamente em fontes reais, é a cultura humana referida ao seu horizonte utópico concreto. (BLOCH citado por DUSSEL, 1998, p. 453).

Essa arquitetura permite reatar, com precisão, afetividade e razão, subjetividade e comunidade. O "pressentimento" não licencia voluntarismo; ele convoca a razão a elucidar caminhos de possibilidade, sob o crivo da factibilidade técnico-política, econômica e institucional. É nesse ponto que o interesse utópico-libertador abre "novos horizontes de observabilidade", produzindo novos objetos e exigindo novas explicações, não só emancipatórias, mas libertadoras (DUSSEL, 1998, p. 446ss).

O fundamento material do princípio é o corpo vivo que sofre a privação. Dussel corrige leituras psicologizantes lembrando que, "...para quase todos os éticos contemporâneos […] a preocupação de como conseguir o alimento é uma das preocupações mais carentes de fundamento", mas o faminto "espera" comer cada dia; e à fome somam-se "os afetos da espera […] como sonhos diurnos", âmbito da antecipação contrafática do satisfatório (Ibid., p.456). Dessa ancoragem, nasce a

regra ética que retoma o capítulo 3: validade é inseparável de reprodução e desenvolvimento da vida dos sujeitos em comunidade.

Por isso, o princípio-esperança não pede ascese negativa, mas reorientação crítica do desejar. Contra o ascetismo e contra o hedonismo, Dussel recolhe em Bloch um enunciado seco, politicamente pedagógico: “Não é época para despojar-se de desejos, e os miseráveis não pensam tampouco em fazê-lo, senão que sonham com que um dia poderão satisfazê-los.” (Ibidem).

O que muda é o conteúdo do desejo e o seu destino comunitário: da satisfação privada ao bom-factível compartilhado. A corrente quente do marxismo[84] dá o contorno político-organizativo dessa dinâmica: a esperança mobiliza, mas só se torna mundo quando caminha com a análise fria e estratégica. Dussel escolhe, de Bloch, uma formulação longa que exprime essa dupla exigência e dialoga com a nossa noção de comunidade crítico-simétrica:

> Sua inesgotável plenitude de expectativa ilumina a teoria-práxis revolucionária como entusiasmo, com suas rigorosas e inescapáveis determinações, que exigem análise fria, precisa e estratégia previdente. […] Justamente por isso, a tendência real materialista-humana e humano-materialista, em virtude do seu objetivo, leva a cabo todos esses desmascaramentos.” (DUSSEL, 1998, p. 457, tradução nossa).

Assim, subjetividade deixa de ser grau de interioridade; é posição histórica: um eu que só se salva como nós, em luta informada por investigação e por dever. Essa conversão também redefine a verdade. Contra qualquer teoria puramente

---

[84] “A corrente quente do marxismo” (DUSSEL, 1998, p.457) é expressão de Ernst Bloch que Dussel recupera para nomear a vertente do marxismo que acentua a energia subjetiva e político-afetiva da transformação, entusiasmo, esperança, impulso de libertação, imaginação utópica, sempre articulada à análise rigorosa das condições objetivas. Ela se contrapõe (e se complementa) à corrente “fria”, mais analítico-crítica, “de diagnóstico” (economia política, estrutura, causalidade). Em Dussel, essa distinção aparece para dizer que não basta explicar o sistema; é preciso acender a prática histórica com uma esperança racionalizada e estratégica. Na minha interpretação, a corrente quente aparece em figuras e tradições que mobilizam (Mariátegui, Gramsci, Che, lutas indígenas e camponesas), enquanto a “fria” depura e prova (crítica econômica, institucional, jurídica). O ponto não é escolher uma contra a outra, mas mantê-las juntas: a esperança (quente) fornece direção e impulso; a crítica (fria) fornece mediações e factibilidade. É isso que, no capítulo, sustenta o “princípio-esperança” como método: transformar o “ainda-não” em bom-factível validado intersubjetivamente.

contemplativa, Dussel sustenta que o primeiro nome da verdade é práxis e só depois teoria porque o critério é a vida concreta de cada sujeito ético em comunidade, tal como já havíamos assumido no capítulo 3 ao distinguir legitimidade (vida) e legalidade (sistema). Dussel, citando Bloch, nos ajuda a compreender ainda melhor:

> Assim como toda verdade é uma verdade para algo e não há nenhuma verdade por razão de si mesma, como autoengano ou fantasmagoria, tampouco há nenhuma prova de que a verdade deva ser a mesma em um âmbito meramente teórico. […] Verdade não é só relação de teoria, mas em absoluto relação teoria-práxis. (Bloch citado por DUSSEL, 1998, p. 458).

No plano normativo, isso se traduz no passo do “é” ao “deve” como exigência objetiva emergente do sofrimento. O “dever-ser” não decorre de axiologia transcendental; nasce daquilo que “não nos deixa viver”. Daí a formulação de Bloch que Dussel destaca, decisiva para a nossa gramática da validade anti-hegemônica: “O ‘dever-ser’ pode ser antecipado, vivido contrafaticamente nos sonhos diurnos dos oprimidos com critério de racionalidade crítica.” (DUSSEL, 1998, p. 459).

A imaginação não é fuga, é método de antecipação normativa que guia escolha de mediações e desenho institucional. Para evitar o niilismo semântico, Dussel aprofunda Bloch no terreno das valorações. A esperança distingue satisfatório (mediação vital) e bom (horizonte normativo) e trabalha pela sua convergência no utópico possível: o bom-factível, validado intersubjetivamente e testado por factibilidade. Dussel nos ajuda a fazer a distinção: “Nada é bom em si, se não é apetecido. Porém nada é apetecido, se não se representa como bom. […] O ‘satisfatório’ (como mediação para a vida) e o ‘bom’ não são idênticos.” (Ibid., p.460).

O consenso crítico não se esgota no que é viável; ele visa o que deve ser e só é válido se cria as condições de vida dos que antes eram excluídos do diálogo. A esperança funciona como interesse epistêmico que desloca o campo e faz nascer novos fatos, por isso que ao mudar o sujeito-comunidade e o interesse, muda-se o “sentido” do próprio “fato” (Ibid., p. 446). O princípio-esperança é, assim, motor de descoberta e fundamento de validade.

Para não recair em voluntarismos, Dussel sustenta a crítica da razão utópica: diferenciar pressentimento de projeto, entusiasmo de estratégia, desejo de mediação. A corrente “quente” precisa da “fria”, e vice-versa (DUSSEL, 1998, p. 457–459). Esse equilíbrio é a garantia de que o nós crítico não se dissolva na mera celebração do porvir, mas institua formas duráveis de vida boa.

Em termos de identidade e alteridade, o princípio-esperança opera a transfiguração do eu ferido em sujeito comunitário; legitima o lugar de fala dos “afetado-excluídos” e o liga a um horizonte de “utopia possível”, selando o nexo validade–vida: verdadeiro é o que faz viver e desenvolver-se em comunidade (DUSSEL, 1998, p. 458).

Daí a consequência metodológica: esperançar não é somente uma atitude; é um procedimento que converte denúncia em anúncio, negatividade em projeto, sofrimento em critério. Sem o princípio-esperança, a crítica se fecha em negatividade; com ele, torna-se ética da libertação, isto é, caminho de construção do comum pelos que antes foram impedidos de falar e de viver (DUSSEL, 1998, p. 453).

O principium exclusionis permanece como alerta epistemológico (nunca “todos” falarão de início) e a solução dusseliana não é “idealizar” a simetria; é produzi-la, progressivamente, pela práxis de libertação movida pelo interesse esperançado, uma simetria construída, não presumida (DUSSEL, 1998, p. 413-415; 458-460).

O coração normativo da proposta: a vida é o conteúdo material do dever e da validade: “não deixar morrer” é o primeiro nome do “dever-ser”; e “fazer viver com dignidade” é o seu desenvolvimento político. Por isso, o utópico possível é medido por dois testes inseparáveis: (i) factibilidade plural: técnica, econômica, institucional e (ii) validade intersubjetiva crítico-democrática (Ibid., p. 453–460).

A comunidade das vítimas, enquanto sujeito epistêmico e ético, encontra na esperança o interesse cognitivo-prático que lhe permite não só ver o ainda-não, mas fazer o bom-factível, instituindo validade anti-hegemônica como verdade teoria-práxis da vida.

Ao abordar o problema da validade, Dussel desloca o eixo da identidade moral do “eu” abstrato que dialoga em condições ideais para um nós historicamente situado que emerge da exclusão e reclama reconhecimento. O ponto de partida é a aporia da

simetria pressuposta pela Ética do Discurso: ela exige participantes já iguais, quando a história real é assimétrica. A solução dusseliana não consiste em abandonar o discurso, mas em relocalizar quem pode fundá-lo:

> Pensamos que aqui evitamos a aporia inevitável em que cai a Ética do Discurso: a argumentação pressupõe entre os participantes uma simetria que é impossível empiricamente. A Ética da Libertação supera essa aporia ao descobrir que as vítimas excluídas assimetricamente da comunidade de comunicação hegemônica reúnem-se numa comunidade crítico-simétrica" (DUSSEL, 1998, p. 460).

A simetria passa a ser tarefa instituinte de um novo sujeito coletivo, uma intersubjetividade construída na exterioridade, contra a exclusão. Com isso, validade deixa de ser mero acordo formal e transforma-se em processo de subjetivação comunitária. A comunidade crítica das vítimas recompõe a gramática da racionalidade, abrindo um "novo horizonte problemático" da razão discursivo-crítica comunitária e anti-hegemônica, decisivo para movimentos sociais, organizações da sociedade civil e partidos críticos (DUSSEL, 1998, p. 461). Nessa reorientação, a identidade não é atributo, é posição: um eu que só se torna sujeito ético ao dizer nós com outros excluídos, em luta por reconhecimento e por mediações que façam viver.

Dussel, então, integra dimensões do agir que, na tradição formalista, ficavam apartadas. A razão prático-material refere a validade ao campo da produção e reprodução da vida, o "referente" de toda verdade prática, enquanto as pulsões de autoconservação recordam que há um juízo vital elementar: "o que é veneno e o que é alimento para a vida", anterior a qualquer regra (DUSSEL, 1998, p. 461). Ao mesmo tempo, a razão ético-preoriginária (responsabilidade pelo Outro) fixa a alteridade como condição de toda normatividade, e a razão de factibilidade articula essa obrigação ao projeto e às provas de possibilidade (Ibidem). Identidade e comunidade, aqui, se copertencem: a validade nasce quando o eu se descobre afetado pelo Outro e se vincula, com ele, a um programa comum.

Esse reencaixe tem um motor: a consciência da não-verdade do sistema por parte das vítimas. Dussel escreve que a razão prático-material "descobre os efeitos inevitáveis da ordem vigente (que se pretende verdadeira, válida, factível e, por

parecer ‘boa’)”; desde as vítimas, “toma-se consciência da não-verdade dessa ordem (em que a vida - ao menos a das vítimas - não é possível)” (DUSSEL, 1998, p. 462). O traço de identidade já não é adesão ao status quo, é negação ética de uma ordem que mata, o que exige instituir outra intersubjetividade.

Esse giro é inseparável de um novo reconhecimento da alteridade. O Outro não é espelho do “mesmo” (alter ego); é Outro como Outro, sujeito autônomo cuja dignidade funda a possibilidade de uma razão discursiva crítica. A comunidade crítica das vítimas, nascida de um reconhecimento mútuo como outros que não cabem no sistema, torna-se o lugar de uma “nova validade”. A identidade comum, portanto, não é fusão; é entre: um nós que preserva diferenças e transforma instituições. (Ibidem)

Dussel, então, distingue com precisão “verdade” e “validade”. No sistema hegemônico (comunidade I), “verdade” é o acesso referencial à realidade segundo o seu horizonte; a “validade hegemônica” é o consenso dessa comunidade. Mas quando surge a comunidade das vítimas (comunidade II), aparece “um novo acesso à realidade”, e, do seu ponto de vista, a validade hegemônica figura como ‘não-válida’: critério de invalidação (DUSSEL, 1998, p. 463). A alteridade não só contesta; ela inventa caminhos de acesso ao real. Esse é o nervo da subjetividade comunitária crítica.

Daí a formulação do critério crítico-discursivo intersubjetivo de validade, que explicita como a comunidade das vítimas valida. Dussel propõe:

> Podemos assim descrever provisoriamente este critério crítico discursivo de validade do seguinte modo: Alcança-se validade crítica quando, tendo constituído uma comunidade, as vítimas excluídas que se reconhecem como distintas do sistema opressor participam simetricamente nos acordos daquilo que as afeta, sustentando ainda que dito consenso crítico se fundamenta por argumentação racional e é motivado por co-solidariedade pulsional. Este consenso crítico se desenvolve […] a) negativamente, chegando a compreender e explicar as causas de sua alienação, e b) positivamente, antecipando criativamente alternativas futuras (utopias e projetos possíveis). (DUSSEL, 1998, p. 464).

Subjetividade, aqui, é prática discursiva: interpretar causas com outros e projetar com outros um nós que razoa e imagina sem cindir vida e norma.

Do “critério” (o que é), Dussel deriva o princípio normativo (o que deve ser): “o que age ética-criticamente deve participar (enquanto vítima […] em comunidade de comunicação de vítimas), alcançando assim validade crítica” (Ibidem). A obrigação é comunitária e intersubjetiva: não há direito de decidir sem os afetados; e estes devem, como comunidade, interpretar / explicar as causas e conceber alternativas. A alteridade deixa de ser tolerada; torna-se condição de validade.

O princípio possui um lado negativo (denúncia) e um lado positivo (anúncio), tal como Freire. O negativo é a gênese do dissenso: “A consciência da exclusão injusta, e portanto a crítica (a ‘denúncia’ à Freire), é o ponto de partida” (DUSSEL, 1998, p. 465). Esse movimento instala um ceticismo crítico: não contra a razão, mas contra a pretensa verdade / validade do sistema. Subjetividade crítica é, aqui, aprender a dizer não com outros, uma intersubjetividade de resistência.

O dissenso, porém, só funda comunidade quando se publiciza como “ato de fala” sustentado por organização coletiva. Dussel o formula num passo longo e decisivo para a categoria de lugar de enunciação:

> Somente quando o dissenso se apoia na organização de uma comunidade de dissidentes (as vítimas), que lutam por reconhecimento, que atacam a verdade e a validade do sistema desde sua impossibilidade de viver […] esse dissenso crítico se torna público, e alcança simetria como fruto de uma luta pela verdade. O dissenso tem então um lugar ético de enunciação: a exterioridade, agora não só reconhecida, mas respeitada como real, que geram as novas comunidades de comunicação consensuais (não a dominante, mas outra), produto da transformação que esse dissenso produziu criativamente. (DUSSEL, 1998, p. 465).

É a passagem do “eu calado” ao “nós que fala”, que institui comunidade. O lado positivo exige razão estratégica, institucional e técnica: inventar e testar alternativas formais e democráticas com participação simétrica dos organismos que lutam (Ibid., p. 466). Aqui se afirmam a legitimidade dos movimentos sociais e das organizações críticas como portadores de uma subjetividade histórica emergente, capazes de atualizar dimensões materiais e intersubjetivas negadas.

Para proteger essa dinâmica do fechamento identitário, Dussel critica dois dogmatismos: o tradicionalista, que supõe uma verdade eterna e dispensa renovação argumentativa; e o vanguardista, que presume que a validade de um grupo privilegiado vale para todos, sem mediação pública. Contra ambos, escreve: é preciso "colocar em dúvida a validade defendendo-a com novos argumentos […] inovando racionalmente a argumentação para alcançar renovada aceitabilidade intersubjetiva" na "própria e alheia comunidade" (DUSSEL, 1998, p. 467). A subjetividade comunitária permanece aberta: cresce em confronto e aprendizado.

No lugar dos especialistas, Dussel recoloca a dialética base–experts: sem comunidade, o especialista fica "vazio"; sem especialistas, a comunidade fica "ingênua". A comunidade crítica-militante, como veremos no próximo capítulo, não 'possui' a verdade: ela a alcança na contínua articulação com o labor crítico-organizado mais amplo. (DUSSEL, 1998, p. 467–468).

As tarefas iniciais do exercício comunitário da razão crítico-discursiva são: o juízo explicativo negativo. Em suas palavras: "a razão estratégica ou instrumental, subsumida no exercício da razão ética e formal, adota também uma posição crítica, enunciando no horizonte de factibilidade negativa um juízo sobre a ineficácia do sistema e de suas mediações que originam vítimas" (DUSSEL, 1998, p. 469). A intersubjetividade válida precisa explicar causas e, por isso, requer programas de investigação articulados aos afetados.

Para mostrar o método, Dussel lembra o exemplo marxiano: "Assim Marx efetuou, articulado à classe operária britânica, um programa de investigação científica crítica […] alcança uma explicação das causas da pobreza do trabalhador […] O critério ético da vítima que tomou a seu cargo […] leva a cabo uma explicação das causas da negatividade do alienado" (DUSSEL, 1998, p. 469). Aqui, a identidade coletiva opera como sujeito epistêmico: ver com os que sofrem, nomear novos objetos, inaugurar paradigmas.

Assim, obtemos uma tríplice medida de validade: (i) critério material: vida que não se pode deixar morrer; (ii) critério formal: participação simétrica na nova comunidade de comunicação; e (iii) critério de factibilidade: provas de possibilidade para a utopia (DUSSEL, 1998, p. 463–465; 469). Identidade crítica, alteridade

reconhecida e comunidade deliberativa compõem, juntas, o critério crítico-democrático.

A novidade de Dussel é evitar o dilema entre formalismo sem mundo e comunitarismo sem crítica. A “validade crítico-discursiva” permanece falível e revisável (critério de invalidação), mas é também fundada: na vida, no reconhecimento do Outro, na co-solidariedade e na prova pública (DUSSEL, 1998, p. 463–466). O nós crítico não é consenso precoce, é processo diacrônico de conscientização e instituição.

A identidade se converte em intersubjetividade: um “eu” só é ético quando reconhece o Outro como Outro (alteridade) e se compromete com uma comunidade que argumenta e projeta. A comunidade, por sua vez, legitima-se ao produzir vida referência material, abrir mundo, novo acesso e criar instituições, factibilidade, que incluam os antes excluídos (DUSSEL, 1998, p. 461–465; 469). Convém notar que Dussel não apaga o conflito; ele o politiza como lugar de verdade. O dissenso crítico é “ato de fala público” que nasce de um nós em luta; a nova validade não é pacificação, mas construção compartida, critério para julgar normas, práticas e sistemas por sua capacidade de fazer viver dignamente (DUSSEL, 1998, p. 465–466). Assim, identidade, alteridade e comunidade deixam de ser categorias descritivas e se tornam princípios operativos de crítica e criação do comum.

3.3.3 O Princípio Libertação

A partir da negatividade concreta das vítimas, foi possível identificar os limites da validade hegemônica e a necessidade de um horizonte prático capaz de converter o dissenso em instituição. Mostramos que não basta denunciar a assimetria e reconhecer intersubjetivamente o outro como outro, mas é preciso um sentido normativo que integre o critério material da vida, a responsabilidade ético-originária pela alteridade, a validade crítico-discursiva e a prova de factibilidade. É justamente esse o lugar do princípio-libertação: ele condensa em forma de dever político aquilo que a crítica revelou como intolerável e que a esperança abriu como possível, orientando a passagem do “eu” ferido ao “nós” comunitário que decide, projeta e

institui. Como princípio, não é um adorno programático, mas a regra de prioridade que reordena a práxis: a vida dos/as excluídos/as como primeiro critério de legitimidade; a transformação de estruturas e hábitos que os/as negam como tarefa não delegável; a construção de consensos críticos com participação efetiva das afetadas, dos afetados; e o teste contínuo de meios e mediações (econômicas, jurídicas, organizativas) que tornem faticamente possível aquilo que é eticamente exigível. Assim formulado, o princípio-libertação fornece à Ética da Libertação o seu eixo operativo julgando normas, políticas e instituições pelo que fazem com a vida de quem foi historicamente desautorizado a dizer “nós” e, ao mesmo tempo, oferece à práxis política em geral um critério de avaliação e de direção: toda decisão que não amplie as condições de viver-com-dignidade das vítimas carece de validade; toda legalidade que não possa ser defendida perante os afetados deve ser revista; toda estratégia que não se traduza em participação, redistribuição e reconhecimento permanece aquém da justiça que se promete.

O gesto programático é claro e reorienta o sentido de validade: não se legitima um sistema pelo seu formalismo, mas por sua capacidade de fazer viver e abrir futuro. Em suas palavras: “Esta é uma ética da vida; ética crítica desde as vítimas (...) São as vítimas, quando irrompem na história, as que criam o novo. Foi sempre assim. Não pode ser de outra maneira”. (DUSSEL, 1998, p. 495).

A atualidade do tema não decorre de nostalgia política, mas da persistência de vidas descartadas em contextos de globalização neoliberal e “fins da história”. Dussel insiste que tratar de libertação ainda faz sentido, sobretudo desde o Sul global e das periferias internas do Norte: é nesses lugares que a negatividade material das vítimas se converte em critério e que a irrupção histórica pode de fato criar o novo (Ibidem).

Para definir o terreno estratégico, Dussel dialoga com Michel Foucault. Interessa-lhe menos a arqueologia do discurso e mais a razão estratégica que descreve o poder como relação material que atravessa corpos e cotidianos. Esse movimento permite amarrar a crítica ético-política ao nível micro da vida imediata, onde se forjam obediências e resistências (Ibid., p.496).

Ao mesmo tempo, Dussel marca um limite: se o discurso não reconduz a vida como conteúdo, cai-se no formalismo. Por isso, recupera a autocrítica foucaultiana da Arqueologia do Saber, quando o próprio Foucault reconhece que o dizer não é o viver:

> O discurso, em sua determinação mais profunda, não seria um vestígio? […] e que ao falar não conjuro minha morte, senão que a estabeleço, ou mais bem que anulo toda interioridade nesse exterior que é tão indiferente à minha vida, e tão neutro, que não estabelece diferença alguma entre minha vida e minha morte. […] O discurso não é a vida: seu tempo não é o de vocês; nele vocês não se reconciliarão com a morte.(FOUCAULT citado por DUSSEL, 1998, p. 496).

A via de saída, ainda em Foucault é a ênfase na vida como aposta das lutas, a biopolítica. Dussel lê esse giro como uma "criptonormatividade"[85] que aproxima Foucault de seu próprio critério material: a vida digna como referência última. O texto sublinha: "o direito à vida, ao corpo, à saúde, à felicidade, à satisfação das necessidades" converteu-se em centro de disputa contra um poder que pretendia governá-la (DUSSEL, 1998, p. 496). A ética da libertação herda exatamente esse ponto: a política começa onde a vida é tocada.

Passar da crítica à práxis exige descer ao micro nível da microfísica do poder, sem perder de vista as articulações macro. Dussel recorda a sentença contundente, o poder moderno já não "faz morrer", ele faz viver e recusa a morte, estabelecendo na vida sua força e tendo na morte seu limite (Ibid., p. 497). Se é assim, o princípio-libertação deve liberar formas de vida e reconfigurar meios de vida.

É nessa chave que Dussel reconstrói, com Foucault, duas ordens fundamentais: a do saber disciplinar (códigos, normas, enunciável, visível); e a ordem do poder (diagramas, categorias ativas, aparatos). O elo entre ambas é uma relação assimétrica que produz sujeição e organiza a reprodução social. Para a práxis, isso

---

[85] É o nome (irônico, mas útil) para indicar que, mesmo quando um autor rejeita princípios morais universais explícitos, ele age com valores normativos de fundo, por exemplo, ao tomar a vida como bem a proteger e ao denunciar práticas que a degradam. No nosso contexto: Dussel sugere que, na "segunda fase" de Foucault, há uma críptonormatividade quando a análise do biopoder passa a valorizar explicitamente "a vida, o corpo, a saúde, a felicidade, a satisfação das necessidades" como aposta das lutas políticas. Ou seja, apesar de seu ceticismo com "fundamentos" morais, Foucault opera com um critério prático: a vida digna (DUSSEL, 1998, p. 496). Por que isso importa? Mostra que toda crítica do poder pressupõe algum valor (o que deve ser cuidado, ampliado, defendido). Dá um ponto de contato entre Foucault e Dussel: o critério material da vida que, em Dussel, é explicitado como princípio (o "princípio-libertação"), enquanto em Foucault costuma aparecer de modo implícito "críptonormativo". Ajuda a legitimar a passagem da descrição dos dispositivos (microfísica do poder) para a práxis (o que mudar e em nome de quê).

significa rastrear como o saber legitima dispositivos e como o poder predispõe corpos para tarefas que mantêm a ordem (DUSSEL, 1998, p. 497).

Com o mapa em mãos, aparecem as cartografias de exclusão: gênero, família, escola, fábrica, hospital, cárcere, tribunais. Dussel mostra que a sociedade coloca na exterioridade do visível os “indesejáveis”, e que o saber correspondente (jurídico, médico, policial) delimita e vigia. Surge aqui a tarefa do princípio-libertação: reconduzir ao centro quem foi posto fora, reabrindo o horizonte intersubjetivo e político de decisão (Ibid., p. 498).

A Ética da Libertação, porém, não se contenta com a descrição; ela normatiza a estratégia para ação. Uma das formulações mais fortes do capítulo, que dá o núcleo do princípio-libertação em termos materiais:

> Aparece, pois, a possibilidade da exploração e da dominação. Acaparar e concentrar os meios materiais de vida é destruir as possibilidades de vida do outro; já que o que se concentra e se usa não são simples riquezas, mas meios de vida […]. A dominação torna possível a exploração e é da materialidade da dominação […]. Nenhuma dominação pode ser definida sem o manejo e a distribuição dos meios materiais de vida.” (DUSSEL, 1998, p. 499).

A partir disso, Dussel integra o nível material ao formal: a factibilidade crítico-prática que são os meios técnicos, jurídicos, econômicos e organizativos e a ação crítico-estratégica que é a práxis de libertação precisam ser pensadas sob um horizonte ético-político comum. Não há “teoria” de um lado e “prática” do outro, há intervenção crítica que articula ciência social crítica, filosofia e organização política (Ibidem).

“O “Poder” é uma “relação de forças”. As “forças” consistem em ações em tensão sobre outras ações, que se autossustentam na “gestão da vida”. (DUSSEL, 1998, p. 497). Dussel desenha diagramas para mostrar que há como que um “mapa” de relações assimétricas de força, no qual o poder não é uma coisa, mas um diagrama que atravessa muitos polos e se mantém nas práticas cotidianas. Mesmo quando uma força parece “espontânea” e as demais apenas “receptivas”, todas compõem o circuito do poder. Por isso, Foucault exemplifica com o gênero e a família: o feminino aparece, ao mesmo tempo, como alvo e como peça de cooperação ambígua das formas

disseminadas de poder, porque já foi previamente situado, pelo saber disciplinar que “vê” e “fala”, em um “lugar” determinado. Esse saber disciplina por meio de instituições: hospital, prisão, escola, lar, quartel, tribunais, administração, fábrica etc. que preparam os corpos para desempenhar “funções” na microfísica dos subsistemas institucionais.

Dussel ainda evidencia como que Foucault analisa especialmente mecanismos de exclusão do Outro: classificações que colocam certos sujeitos “fora” (na exterioridade do visível e do saber), como “doente”, “demente”, “assassino”, para traçar limites e separar/proteger a sociedade “vigilante” do que é vigiado e negado. A disciplina, assim, opera um poder relacional que se sustenta por seus próprios mecanismos: pela vigilância, a física do poder se exerce segundo leis da ótica e da mecânica, através de jogos de espaços, linhas, redes e gradações, dispensando, ao menos de início, o excesso, a força bruta e a violência. Ainda que esse quadro desloque o foco do sujeito soberano, ele permanece dentro de um paradigma da consciência (linguístico, “quiasmático”), que não chega ao patamar pragmático da validade intersubjetiva; nele, a razão estratégica controla o nível material e define a microfísica como um campo estratégico de forças sem sujeitos, no qual as relações de poder incitam, induzem, facilitam, ampliam, limitam e disciplinam. É nesse nível, o da factibilidade estratégico-prática, que a Ética da Libertação dialoga com Foucault: a razão liberadora subsume a razão estratégica e, aprendendo com essa análise da microfísica, pode avaliar criticamente a viabilidade prática de subsistemas e “instituições” históricas para orientar uma práxis de transformação.

Em termos de método, o princípio-libertação condensa as quatro razões trabalhadas no livro: Prático-material (a vida como referência); Razão ético-preoriginária (responsabilidade pelo outro enquanto outro); Razão crítico-discursiva (consenso das vítimas); e Razão de factibilidade (provas e mediações de possibilidade). A decisão politicamente válida deve, simultaneamente, salvar vidas, reconhecer alteridades, incluir os afetados na deliberação e montar meios que tornem possível o que se exige (DUSSEL, 1998, p. 495–499).

Dussel também resiste ao fatalismo histórico. Contra a ideia de que o tema da libertação estaria “superado”, sustenta que o novo vem da irrupção das vítimas, não das modas acadêmicas. É por isso que a crítica às cadeias globais de poder precisa

caminhar com a invenção institucional de garantias, direitos e formas de participação que devolvam às vítimas o estatuto de nós decisores. (Ibidem).

A relevância do diálogo com Foucault encontra seu limite na exigência dusseliana de recentrar o conteúdo: não basta descrever dispositivos; é preciso decidir contra a concentração de meios de vida e por sua redistribuição. Aqui, o princípio-libertação estabiliza uma orientação de fundo: a totalidade só é legítima quando organiza seus aparatos para a vida de todos, a começar pelos últimos; caso contrário, torna-se alvo de desobediência crítica e de reorganização comunitária.

Desse modo, o princípio-libertação funciona como regra de prioridade para a práxis política em geral: toda política que não amplie as condições de vida e participação dos excluídos carece de validade; toda legalidade que não possa ser justificada perante os afetados deve ser revista; toda estratégia que não se traduza em redistribuição de meios de vida e reconhecimento intersubjetivo permanece aquém da justiça prometida.

Outro giro decisivo na arquitetura identidade–alteridade da Ética da Libertação ocorre quando Dussel nomeia “razão libertadora” aquilo que, partindo da crítica que desconstrói o vigente, se projeta como construção histórica de novas mediações institucionais, normativas e organizativas. O ponto é mais que metodológico: é ontopolítico. A validade deixa de residir num “eu” abstrato que calcula meios e fins e passa a ser cofundada por um “nós” crítico em que as vítimas participam simetricamente, convertendo-se de afetadas em coautoras do comum. É por isso que, já de início, Dussel distingue a razão estratégico-crítica (prático-política) da razão instrumental (técnico-operativa) porque a primeira mede o êxito pelo incremento da vida partilhada, especialmente da vida negada e não pela eficiência do sistema, como lemos em Dussel (1998, p. 500):

> A ‘razão libertadora’, que se exerce propriamente como síntese final da ação crítico-desconstrutiva, primeiro, e, depois, construtiva por transformação de normas, atos, subsistemas, instituições ou de sistemas completos de totalidade, tem como componente imediato próprio de seu exercício a razão estratégico-crítica, que não é a razão instrumental, mas a razão das mediações no nível prático (não técnico). A razão estratégica objetiva o ‘êxito’ como ‘fim’; mas a ‘razão crítica’ objetiva um ‘êxito’ da ‘mediação’ da vida humana. O ‘êxito’ da razão estratégico-crítica não é mais o do ‘meio-fim’ formal do sistema

> vigente, por exemplo, a ‘valorização do valor’ no capitalismo. A ética da libertação nos ajuda a objetivar o pleno desenvolvimento da vida de todas as pessoas, em especial das vítimas.

A razão libertadora nos ajuda a pensar a identidade e forma decisiva: a pessoa crítica só se valida quando se sujeita na comunidade das vítimas; a subjetividade deixa de ser solipsista e se torna intersubjetiva. Não há “eu” emancipado fora de um “nós” simetrizado. O êxito estratégico-crítico, diz Dussel, é a ação transformadora que realiza, no terreno empírico dos “diagramas” de relações de poder, os princípios materiais: vida, reprodução, dignidade e formais (participação, argumentação) já conquistados criticamente (DUSSEL, 1998, p. 500). Em termos de alteridade, isso quer dizer que só o outro, enquanto outro, pode abrir meu horizonte a um mundo comum possível.

Dussel reabre, então, o diálogo com Marx, para mostrar como a passagem da consciência para a práxis supõe um deslocamento do sujeito: do “eu” ilustrado ao nós que sofre e luta. A insurreição silesiana (1844) permite a Marx ver que a medida da política já não é a cidadania abstrata, mas a vida humana concreta. A interpelação vem de fora do eu, como rosto de alteridade que solicita reconhecimento e, por isso, reconfigura a própria identidade do sujeito.

> O primeiro dever de uma cabeça pensante e amiga da verdade, à vista da primeira explosão da revolta operária silesiana, não era colocar-se na atitude do mestre de escola ante tal acontecimento, mas sim esforçar-se por estudar seu caráter próprio e peculiar. Claro está que, para isso, se requeria certa profundidade científica (Wissenschaftliche Einsicht) e certo humor humano (Menschlichkeit), enquanto que para o outro bastava e sobrava manejar uma fraseologia gasta. (MARX citado por DUSSEL, 1998, p. 501).

É nesse mesmo contexto que Marx formula, segundo Dussel, uma intuição axial: a revolução social é protesto do humano contra a vida desumanizada porque parte do indivíduo real e o reconduz à comunidade real, ou seja, converte o “eu” separado, alienado em “nós” histórico. A identidade emerge da prática pela qual sujeitos concretos se reconhecem na mesma negatividade e, reconhecendo-se, instituem um comum.

> Uma revolução social se situa no ponto de vista do todo, porque [...] encerra um protesto do homem contra a vida desumanizada, porque arranca do ponto de vista do indivíduo real, porque a essência comum só se separa do indivíduo real quando este é a verdadeira essência comum do homem. (Ibidem).

Dussel lê, então, a famosa tese sobre a autolibertação como gramática da alteridade: não há emancipação sem transformação das condições que nos constituem. A frase concentra a dialética “eu–nós”: o sujeito só se liberta abolindo a forma social que o captura e isso é obra coletiva. “O proletariado pode e deve libertar-se a si mesmo (sich selbst befreien). Mas não pode libertar-se a si mesmo sem abolir suas próprias condições de vida.” (MARX citado por DUSSEL, 1998, p. 502).

No plano epistemológico, a intersubjetividade se torna critério. Dussel recupera a Tese II sobre Feuerbach para mostrar que a verdade não é juízo interno de um “eu”, mas demonstração prática do “nós”: verdade é aquilo que a comunidade crítica comprova no mundo ao transformar-se e transformar as circunstâncias. A identidade, aqui, é um processo performativo de co-decisão e co-ação.

> O problema de si pode atribuir ao pensamento humano uma verdade objetiva (gegenstiindliche Wahrheit) não é um problema teórico; é um problema prático. É na prática que o homem deve demonstrar a verdade, isto é, a realidade e o poder, a terrenalidade de seu pensamento.” (DUSSEL, 1998, p. 502).

Essa virada prática exige instituições e organizações capazes de sustentar os “nós”. Dussel propõe o surgimento de organizações de opinião, comitês, jornais, ligas, como dispositivos intersubjetivos nos quais a comunidade das vítimas ensaia linguagem comum, crítica e projeto (Ibid., p. 503). A identidade deixa de ser

inconsciente ou acrítica[86] e passa a ser aprendizado compartilhado: interpretar-agir-interpretar.

Entre o surgimento das organizações de opinião e a definição do lugar dos intelectuais orgânicos abre-se um campo estratégico à medida que comitês, ligas e grupos de opinião da comunidade das vítimas se multiplicam dentro do diagrama da macro física do poder, a luta de libertação passa a exigir clareza tática “desde baixo” e precisão “científica” para orientar a ação (Ibidem). É justamente essa dupla exigência tática e teórica que converte o saber especializado em recurso público da comunidade crítica e não em capital de uma elite: os “comunistas” aparecem ali como grupos de opinião inseridos no próprio povo trabalhador, prestando contas à sua experiência e deliberando com ele sobre fins e meios (Ibidem). Assim, o passo natural das formas organizativas ao papel dos especialistas se dá por dentro do “nós”: é o próprio processo intersubjetivo de interpretar-agir-interpretar que abre espaço para mediações técnico-teóricas, preparando o terreno para afirmar que a legitimidade do trabalho intelectual decorre de sua coautoria com as vítimas e não de qualquer posição exterior a elas.

O papel dos intelectuais orgânicos é relacional: não “consciência para” as massas, mas mediação no interior da comunidade, pondo saber especializado a serviço do reconhecimento mútuo e da imaginação de alternativas. A subjetividade acadêmica, assim, se descentra: sua legitimidade deriva da co-autoria com as vítimas, não de um lugar acima delas.

O Manifesto Comunista aparece na ética da libertação de Dussel como síntese provisória de uma autocompreensão comunitária estruturada em círculos concêntricos: (A) diagnóstico das causas da negatividade desde as vítimas; (B) posição dos comunistas no interior do povo trabalhador; (C) crítica pública a outras correntes (DUSSEL, 1998, p. 503-504). Em termos de identidade, isso explicita quem somos: “nós vítimas”, como nos situamos: “nós comunistas com o povo” e com quem debatemos: “nós em confronto crítico com outros projetos”. No círculo A, a comunidade crítica nomeia as mediações econômico-sociais que impossibilitam a vida

[86] Como nos casos em que há uma consciência de que a identidade importa, reivindica-se o respeito à sua identidade, mas ainda de forma individualizada e acrítica, no sentido de não compreender que sua identidade pode ser manipulada.

digna; no B, pensa sua própria função dentro do povo, evitando substituir a voz dos afetados; no C, enfrenta diferenças reais sem romper o laço ético com a alteridade interna do campo popular (DUSSEL, 1998, p. 504).

A partir de 1849, segundo Dussel, Marx passa do ciclo predominantemente organizativo para um ciclo investigativo estreitamente articulado às lutas, um programa científico que sirva ao "nós" oprimido: constituir um "marco teórico" de economia crítica, referência para gerações futuras (DUSSEL, 1998, p. 504-505). A teoria torna-se, assim, linguagem partilhável da experiência, isto é, tecnologia intersubjetiva para reconhecer causas, deliberar meios e orientar fins.

Essa gramática prática recoloca a vanguarda em seu lugar: mediação, não tutela. O sujeito da transformação é o nós das vítimas; os especialistas, quando necessários, entram nesse nós e dele recebem mandato e limite. A validade das decisões estratégicas mede-se pela ampliação da participação e pela capacidade de traduzir necessidades em instituições novas não pelo brilho do "eu" dirigente. Dussel integra, também, a linguagem foucaultiana dos "diagramas" de poder, mas a reinscreve nesse duplo critério. Microfísica e macrofísica são planos de intervenção de um nós situado, que articula cuidado dos corpos e transformação institucional, para fazer viver onde o sistema impede a vida. A estratégia, assim compreendida, é arte comunitária de instituir mediações para a dignidade.

O método que emerge nesta arte é uma hermenêutica comunitária da práxis: ver-julgar-agir-rever[87] com e desde os afetados. A identidade se faz no circuito da co-decisão; a intersubjetividade, na gramática pública dos argumentos; e a alteridade, na

[87] O método ver–julgar–agir–rever nasceu na Bélgica dos anos 1920, quando Joseph Cardijn, fundador da Juventude Operária Católica, propôs aos jovens trabalhadores uma pedagogia simples e transformadora: olhar a realidade concreta de suas vidas, confrontá-la com o Evangelho e agir coletivamente em favor da dignidade. Esse esquema indutivo foi posteriormente assumido pelo Concílio Vaticano II na Encíclica Gaudium et Spes, como atitude pastoral de "ler os sinais dos tempos", e radicalizado na Teologia da Libertação latino-americana (Medellín, Puebla), que incorporou a análise estrutural das injustiças, a opção pelos pobres e acrescentou o momento do rever como avaliação crítica da práxis. Ao lado desse caminho e dialogando com ele, a tradição marxista contribuiu com a centralidade da práxis como transformação das estruturas sociais, enquanto Paulo Freire ofereceu a base pedagógica do método, entendendo a educação como diálogo, problematização e conscientização coletiva. Enrique Dussel ampliou essa lógica a um horizonte filosófico de libertação, ao pensar o ver como escuta da exterioridade, o julgar como crítica da totalidade, o agir como enosamento libertador e o rever como historicidade crítica da práxis. Assim, o método se consolidou como um instrumento ético-político que articula fé, pedagogia e filosofia insurgente, tornando-se um caminho vivo de libertação.

escuta do que não sabíamos que o outro sabia de nós. O conhecimento torna-se, por isso, trabalho de campo do “nós”.

Politicamente, Dussel nos mostra como reconciliar a subjetividade e organização. Não há “eu” que resista por si; não há “nós” que dure sem cuidar dos “eus”. O princípio libertação age exatamente neste ponto: instituir estruturas capazes de ouvir as vítimas, aprender com elas e agir com elas, para que a vida enquanto critério material se universalize na prática. A “ação transformadora” não é só insurreição, é invenção contínua de mediadores (cooperativas, escolas, conselhos, jornais, fundos de solidariedade) que traduzem a fome em direito, o medo em confiança, a indignação em política. Essa leitura evita tanto o individualismo moral que devolve tudo ao “eu” quanto o coletivismo abstrato que dilui o rosto do outro. O “nós” dusseliano é denso: uma comunidade crítico-simétrica em que pessoas concretas se sabem origem e destino do processo.

A identidade parece ser concebida por Dussel como obra aberta de intersubjetividade: o “eu” que se conhece como “nós” quando se deixa interpelar pelo outro e, com ele, refaz o mundo. É essa trama de reconhecimento, participação e estratégia que habilita explicitar o princípio-libertação como norma prática de organização do comum e como critério de validade de toda práxis transformadora.

Marx fornece a estrutura estratégica da Ética da Libertação de Dussel ao redefinir a práxis como autotransformação histórica das vítimas, a “autoemancipação do proletariado”, vinculando verdade, crítica das mediações de poder e organização efetiva da vida material; daí a centralidade do “sujeito histórico” e da unidade entre teoria e prática como critério de validade ético-política (DUSSEL, 1998, p. 500-504). Dussel também colherá contribuições de Rosa Luxemburgo que, segundo a interpretação do filósofo da libertação, tensiona e aprofunda esse núcleo marxiano ao recusar tanto o espontaneísmo sem mediações quanto o vanguardismo burocrático: ela articula princípios, teoria e projeto para que fins, meios e métodos sejam decididos “desde baixo”, por uma comunidade crítica de vítimas em participação simétrica, fazendo da democracia de massas e da autoatividade organizada o modo próprio de realização do princípio-libertação (DUSSEL, 1998, p. 505-513). A leitura que Dussel faz de Rosa Luxemburgo ilumina, a partir da categoria vítima (alteridade), a passagem da identidade de classe como “massa” indistinta à constituição intersubjetiva de um

nós crítico-capaz de orientar fins, meios e métodos de luta. Contra a cisão entre teoria “de cima” e prática “de baixo”, Luxemburgo reabre o problema da organização como problema de validade: quem pode falar, decidir e agir em nome de quem, trazendo para o centro a autoatividade das vítimas e a coautoria entre base e especialistas. Nessa chave, a questão organizativa deixa de ser meramente técnica para tornar-se ético-política: como a comunidade oprimida transforma sua própria subjetividade (eu-nós) em sujeito histórico?

Segundo Dussel, Luxemburgo formula a crítica aos “oportunistas” do interior da social-democracia não para rejeitar a teoria, mas para recolocá-la sob marcos éticos que façam justiça à intersubjetividade das vítimas. É célebre a resposta de Rosa à pergunta “o que distingue os revolucionários?”, que Dussel transcreve como bússola para a Ética da Libertação:

> A aversão à teoria, e isso é evidente, pois a nossa teoria, isto é, os princípios (Grundsätze) do socialismo científico impõem à nossa atividade prática marcos estritos (feste Schranken), tanto no que se refere aos fins (Ziele) a alcançar, quanto aos meios de luta (Kampfmittel) que se aplicam e, por fim, às formas de luta (Kampfformen). Naturalmente, aqueles que buscam apenas os êxitos (Erfolgen) práticos logo desejam ter as mãos livres, isto é, separar a práxis da teoria, para agir independentemente dela.” (LUXEMBURGO citada por DUSSEL, 1998, p. 505).

Rosa antecipa aqui um ponto axial de Dussel: princípios éticos da vida, da factibilidade, da validade intersubjetiva enquadram a razão estratégico-crítica; não há tática “neutra” quanto ao reconhecimento do outro (DUSSEL, 1998, p. 506-507). A identidade coletiva que se forma sem esses marcos recai num “voluntarismo de resultados” que dissolve o nós em uma soma de impulsos imediatos. Essa herança de Luxemburgo é sistematizada: princípios, teoria e projeto de libertação delimitam o campo de decisão quanto a fins – estratégia -, meios – tática - e métodos - modos de organização -, evitando que a organização se autonomize frente ao critério material da vida e ao critério intersubjetivo de validade. O nós que decide é o nós que sofre e argumenta, e que inclui a diferença como fonte de correção e não como ameaça à unidade.

O contraponto com Lenin aparece em Dussel como ocasião pedagógica para aferir, justamente, a medida ética da organização. Em 1902, refletindo sobre tática clandestina e centralização “de cima para baixo”, Lenin redesenha a relação entre intelectuais e proletários, o que Rosa lê criticamente por seus efeitos, que podemos interpretar com Dussel, sobre a subjetividade do nós. O próprio Lenin sintetiza essa relação assim:

> A relação entre as funções dos intelectuais e dos proletários (os trabalhadores) no movimento operário social-democrata talvez possa ser expressa com exatidão pela seguinte fórmula geral: os intelectuais resolvem bem as questões do ponto de vista dos princípios, desenham bem o esquema, mostram com clareza a necessidade de fazer isto ou aquilo, e os trabalhadores fazem, concretizam na própria vida a teoria cinzenta.” (DUSSEL, 1998, p. 509).

A fórmula, tomada isoladamente, parece “eficiente”, mas Rosa Luxemburgo vê nela o risco de um deslocamento do sujeito: a teoria passa a se impor à experiência viva e o “eu” coletivo das vítimas é rebaixado a executor da “cinza teoria”. Dussel interpreta o choque Rosa x Lenin como disputa sobre quem funda a validade das decisões: uma vanguarda ilustrada ou uma comunidade crítico-organizada que integra especialistas como mediações (DUSSEL, 1998, p. 510).

Dussel nomeia o perigo do vanguardismo, conceito que a Ética da Libertação herdará de Luxemburgo, para pensar a simetria do processo deliberativo:

> El ‘vanguardismo’ consiste en esta sobre-valoración del núcleo competente y privilegiado de la comunidad de intelectuales expertos responsables de los órganos centrales del partido o del Estado, de «arriba-abajo»; burocratismo; el «espontaneísmo», por el contrario, sería la confianza cuasi-irracional en el poder autorganizador o creador de las masas de víctimas […]. Las posiciones de Luxemburgo y de Antonio Gramsci son una equilibrada articulación entre la referencia en última instancia a la comunidad crítica y organizada de las víctimas y la comunidad de expertos, científicos, militantes más destacados […], que no se impone al proceso, sino que verifica su pensamiento y alcanza ‘validez’ mutua […]. (DUSSEL, 1998, p. 510).

A chave dusseliana é a co-validação: a identidade do coletivo não se esgota em sua espontaneidade (que pode ser cega), mas tampouco se aliena em comandos técnicos; forma-se na relação com o outro incluindo o especialista sob um procedimento crítico que devolve a palavra às vítimas. A teoria da greve de massas em Luxemburgo reforça o argumento intersubjetivo. Contra leituras tático-policialescas, Rosa entendia a greve como processo histórico natural em que a própria classe inventa formas ao ritmar sua luta, aprendendo com o conflito. Dussel cita:

> A greve de massas na Rússia não foi o produto artificial de uma tática imposta pela social-democracia, mas um fato histórico natural sobre o solo (natürliche geschichtliche Erscheinung auf dem Boden) da revolução atual (...). Somente o proletariado poderá pôr fim ao absolutismo na Rússia. Mas, para isso, o proletariado necessita de um alto grau de educação política (politischen Schulung), de consciência de classe (Klassenbewusstsein) e de organização (Organisation) (...). Essas condições somente serão proporcionadas pela escola política viva (lebendige politische Schule) a partir da luta e na luta, no curso da revolução em marcha. (DUSSEL, 1998, p. 511).

A identidade de um nós com “consciência de classe” nasce intersubjetivamente numa “escola política viva” em que o eu se descobre no nós e o nós se reorganiza ao reconhecer seus outros mulheres, jovens, migrantes etc. Essa aprendizagem dialógica está no cerne do critério de validade anti-hegemônica em Dussel.

Para Rosa, a socialdemocracia não é uma superestrutura externa às lutas, mas é “o próprio movimento” da classe, isto é, uma comunidade crítica que pensa e decide em ato (DUSSEL, 1998, p. 511). Dussel transcreve um trecho decisivo para nossa perspectiva de pensar as identidades:

> Em todos esses casos, a origem foi a ação (die Tat) (...) Esse fenômeno - o papel reduzido da iniciativa consciente dos órgãos centrais na elaboração da ação democrática e da revolução - é o acontecimento (Ergebnis) de uma série ininterrupta de grandes atos criadores de caráter ‘cego’ da luta de classes, frequentemente elementar. O inconsciente precede o consciente (das Unbewusste vor dem Bewusstsein) e a lógica do processo histórico objetivo precede a lógica subjetiva de seus protagonistas.” (DUSSEL, 1998, p. 512).

Ação, aqui, não é agitação sem rumo, é produção de sentido comunitário, em que o “pré-reflexivo” abre trilhas para o juízo coletivo. Por isso, Dussel lê em Rosa uma ética do reconhecimento que impede tanto a captura burocrática do processo quanto a idealização romântica da espontaneidade (DUSSEL, 1998, p. 510-512).

Tal reconhecimento supõe também limites éticos aos arranjos organizativos. A famosa advertência luxemburguiana contra o centralismo burocrático aparece, em Dussel, como um daqueles momentos em que a identidade egoísta ferida recoloca o rumo da identidade coletiva:

> Não poderíamos conceber maior perigo para o Partido Socialista russo do que os planos de organização propostos por Lenin. Nada poderia submeter mais um movimento operário ainda tão jovem a uma elite de acadêmicos ávidos de poder do que essa couraça burocrática do centralismo na qual se o aprisiona para reduzi-lo a um autômato manejado por um comitê [...]. O jogo dos demagogos [...] será bastante mais fácil [...] se a iniciativa espontânea e o sentido político do setor operário autoconsciente forem tolhidos em seu autodesenvolvimento e em sua expansão pela tutela do Comitê Central autoritário. (DUSSEL, 1998, p. 512).

O alvo de Rosa não é a coordenação, mas a substituição do povo por um aparelho. Sua influência em Dussel é direta: a validade anti-hegemônica só pode emergir de comunidades de comunicação crítico-simétricas em construção; todo arranjo que atropele essa simetria, ainda que eficiente, é ético-politicamente inválido (DUSSEL, 1998, p. 463; p. 510-513). Fica evidente, então, que princípios e organização não são esferas separadas. Dussel, a partir desta contribuição que colhe de Luxemburgo, propõe que os princípios éticos - vida, factibilidade, validade intersubjetiva - marcam os limites do que é deliberável como fim, meio e método. Ao recuperar a disputa de Luxemburgo com Lenin, Dussel não demoniza a vanguarda; ao contrário, recoloca-a como função dentro de um processo público de aprendizagem, em que especialistas “verificam” e “contam” o que a comunidade experimenta, em vez de mandar no lugar dela. Assim, a subjetividade acadêmica é reposicionada: sua identidade política é relacional, derivada do trabalho de tradução recíproca com a base, e não de um suposto lugar “acima”.

Esse reposicionamento impacta a própria ideia de estratégia. Dussel lê em Luxemburgo a exigência de que fins e táticas sejam descobertos comunitária e consensualmente e que as mãos que executam sejam as mesmas que deliberam (DUSSEL, 1998, p. 507). Daí a relevância, para a Ética da Libertação, dos formatos associativos abertos: comitês, conselhos, ligas, jornais... onde o “eu” popular se exercita em formas de “nós” capazes de sustentar conflito e consenso.

A “espontaneidade” luxemburguiana aparece como potência inventiva do coletivo, não como álibi para a ausência de mediações. Quanto mais densa a participação, mais intenso o trabalho dos intelectuais orgânicos agora não como “consciência para” os demais, mas como ponte entre saberes, verificando hipóteses, explicitando pressupostos, elaborando linguagens (DUSSEL, 1998, p. 510-511). A identidade emerge, então, como alteridade reconhecida: um nós que não abole a diferença, mas a eleva à condição de possibilidade do comum.

No plano categorial da Ética da Libertação, isso repercute no critério de validade. Se a comunidade hegemônica valida normas sem ouvir os excluídos, a comunidade crítica, tal como Rosa a concebe, produz consensos dissensuais em que os afetados podem interpelar, reformular e co-decidir. Essa é a pedagogia política que Dussel, leitor de Luxemburgo, importará para seu princípio liberador (DUSSEL, 1998, p. 463; p. 505-507; p. 510-512).

A crítica de Luxemburgo ao aparelho é uma repolitização da organização: o partido, se quiser ser mediação da libertação, precisa espelhar a comunidade, não a substituir. Por isso Rosa pode afirmar, e Dussel ressalta, que a socialdemocracia “é o próprio movimento da classe trabalhadora” (DUSSEL, 1998, p. 512), e que “o inconsciente precede o consciente” nas grandes irrupções históricas exigindo, posteriormente, um trabalho reflexivo que não apague a fonte popular de sentido (Ibidem). Essa gramática identitária da luta (eu-nós) converge com a teleologia ética dusseliana: “êxito” organizativo não é conquistar aparato, mas ampliar a vida e a participação simétrica das vítimas, critério material e critério de validade. (DUSSEL, 1998, p. 500; p. 507). A estratégia libertadora mede-se por transformações que devolvem poder de decisão aos próprios afetados: trabalhadores, mulheres, povos periféricos.

A influência de Lexemburgo na Ética da Libertação aparece em três deslocamentos: (i) do comando ao procedimento crítico-comunitário; (ii) do especialista-como-chefe ao intelectual-mediador; (iii) da “eficácia” imediatista à eficácia ética, aferida por vida e co-autoria. Assim, a identidade política deixa de ser a máscara do mesmo e torna-se obra comum entre diferentes, sob o horizonte de um projeto de libertação que se mantém aberto ao dissenso. Por isso, quando Dussel reconstrói a macro e a microfísica do poder no capítulo 6, Rosa retorna como vacina contra duas patologias da identidade coletiva: o burocratismo que fala “pelo” outro e o espontaneísmo que desdenha mediações. Em ambos os casos, a alteridade é silenciada pela tutela, de um lado; pela ausência de forma, de outro. A ética luxemburguiana do “movimento próprio” repõe a voz das vítimas como fonte e juiz do processo organizativo.

Essa herança é decisiva para a parte final do capítulo: ao entrar nos “sujeitos sócio-históricos da transformação”, Dussel pode fazê-lo sustentado por um critério de validade anti-hegemônica que deve muito a Luxemburgo. Em vez de um “eu” dirigente que absorve o “nós”, temos um nós que aprende a dirigir-se incorporando outros e suas diferenças e que, por isso, pode nomear com rigor tanto o que denunciar quanto o que anunciar em comum.

A questão do sujeito em perspectiva de alteridade fica, então, reposicionada: não começo no “eu” isolado, mas na comunidade ferida que nos convoca a responder. Dussel explicita que a Ética da Libertação se dirige a todo agir cotidiano, porém toma como referente privilegiado a vítima e sua comunidade:

> Trata-se de nos perguntarmos pelo ‘sujeito’ da práxis de libertação. Cada sujeito ético da vida cotidiana, cada indivíduo concreto em todo o seu agir, já é um sujeito possível da práxis de libertação, na medida em que, como vítima ou solidário com a vítima, fundamenta normas, realiza ações, organiza instituições ou transforma sistemas de eticidade. A Ética da Libertação é uma ética possível a respeito de toda ação de cada dia. Contudo, o próprio desta Ética, ou seu referente privilegiado, é a vítima ou a comunidade de vítimas, que operará como o(s) ‘sujeito(s)’ em última instância.” (DUSSEL, 1998, p. 513).

A identidade passa do registro substancial para o processual: eu me torno quem sou na medida em que sou interpelado pelo Outro e, com ele, instituo um “nós”. A crítica às filosofias da consciência prepara essa virada. Contra o solipsismo do cogito, Dussel convoca a ontologia do “ser-no-mundo” para reinscrever a subjetividade em sua condição relacional e encarnada:

> O conhecimento (Erkennen) não cria, em um primeiríssimo começo, o sujeito (Subjekt) com o mundo, nem esse ‘tornar-comensurável’ surge de uma ação do mundo sobre o sujeito. Conhecer é um modo do Ser-aí (Dasein) do sujeito humano, fundado no Ser-no-mundo (In-der-Welt-sein). Daí que o Ser-no-mundo peça uma hermenêutica previa enquanto estrutura fundamental. (Heidegger citado por DUSSEL, 1998, p. 516).

Com isso, alteridade deixa de ser simples “exterior” e torna-se condição de possibilidade da própria subjetividade: a forma de vida se constitui quando os sujeitos, afetados, entram em relação crítica com a tradição e organizam um campo comum de fala e decisão. Dussel chega a perguntar para além das identidades fixas pelos novos modos de subjetivação que emergem atravessando lutas e linguagens. O bloco interrogativo expõe o núcleo do problema:

> Quais são os novos tipos de lutas, transversais e imediatas, e não simplesmente centralizadas e mediadas? Quais são as novas funções do intelectual, específico do ‘singular’, e não simplesmente do ‘universal’? Quais são os novos modos de subjetivação sem identidade, e não simplesmente criadores de identidade?” (DUSSEL, 1998, p. 520).

Nessa moldura, sujeito não “preexiste” ao processo, mas é induzido por eventos de verdade que o excedem. Por isso a definição, tomada de Badiou, reforça a gênese intersubjetiva do “eu”:

> Chamamos sujeito ao suporte de uma fidelidade, portando o suporte de um processo de verdade. O sujeito, portanto, de modo algum preexiste ao processo. É absolutamente inexistente uma situação

> ‘antes’ do acontecimento. Pode-se dizer que o processo de verdade induz um sujeito. (BADIOU citado por DUSSEL, 1998, p. 520).

A subjetividade é coautoria, não mera interioridade psicológica, mas lugar de participação em processos de verdade que reconfiguram o comum. Segundo, a alteridade é critério: a dignidade do Outro, quando reconhecida, reordena a linguagem, as normas e as instituições, convertendo o “consenso” hegemônico em tarefa crítica. É por isso que Dussel desloca o foco para o sujeito vivo, corporal, vulnerável, situado como “última instância” prática de qualquer teoria (DUSSEL, 1998, p. 521–522).

Esse deslocamento inclui uma redefinição da objetividade. Contra o economicismo que reduz realidade a equivalências de mercado, Dussel insiste que há um reconhecimento mútuo entre sujeitos e necessidades que julga a própria relação mercantil:

> Esse reconhecimento mútuo entre sujeitos naturais e necessidades transcende a relação mercantil para julgá-la. Transcende igualmente o idioma, se bem que se insira tanto nas relações mercantis como de linguagem. No entanto, sempre se refere a atos corporais reais. Esse ‘aparecer’ do mundo da vida, que se impõe como realidade desde o interior do idioma e do mercado, é a vida subjetiva. É o fato de que o sujeito se defronta com a atividade e o mercado, mas constitui a realidade que nos aparece como ‘mercado’ para poder viver. Por isso, tais juízos de fato, como critério de verdade da vida e da morte, são a lei dos juízos constitutivos da realidade objetiva (…). A realidade objetiva não é algo dado independentemente da realidade do ser humano. (DUSSEL, 1998, p. 522).

Dussel radicaliza a orientação normativa de todo esse percurso, trazendo para o centro a “afirmação da vida” como projeto e não como estado. É um ponto de virada porque amarra identidade, alteridade e comunidade às condições efetivas de continuidade da vida: “A afirmação da vida não é um fim, mas um projeto; o projeto de conservar-se como sujeito, que pode ter fins. A ação correspondente é uma ação para evitar as ameaças a esta vida; é um projeto.” (DUSSEL, 1998, p. 523).

A partir daí, Dussel dirige uma crítica frontal aos “sistemas formais fetichizados”: capitalismo, educação bancária, patriarcalismo, racismo... que se

apresentam como ordens performativas “neutras”, sem sujeitos. O problema, em chave identidade–alteridade, é que tais sistemas operam como totalidades autorreferentes que calculam meios e fins de modo formal, deixando fora de cena a vida concreta dos sujeitos que os sustentam (Ibidem). A morte de trabalhadores, o empobrecimento de massas, a expulsão de populações inteiras... são tratadas como “custos” ou “variáveis” e não como interpelações éticas que redefinem o horizonte do comum. Dussel propõe reinserir no centro do cálculo social o par vida–morte, o que ele chama de “cálculo qualitativo” (Ibidem).

O vínculo entre linguagem e vida se adensa quando Dussel mostra que os atos de fala não são acessórios, mas instituintes. Dizer “eu te digo que ‘a neve é branca’” situa interlocutores num mundo compartilhado e vincula identidades por promessas, acordos e obrigações (DUSSEL, 1998, p. 520). Nessa pragmática, a alteridade é o meio para a verdade, pois somente onde o Outro pode falar, contestar e co-decidir, a verdade prática ganha validade.

Dussel também amplia o mapa dos sujeitos históricos. Mulheres, povos indígenas, migrantes, trabalhadores precarizados, pessoas negras, encarceradas e doentes... todos aparecem como polos de emergência subjetiva que, ao tomar a palavra, reconfiguram o “nós” (DUSSEL, 1998, p. 514, p. 519). A subjetividade se multiplica em redes, atravessada por gênero, raça, território e classe; a alteridade torna-se transversal, exigindo formas plurais de institucionalidade democrática. Por isso, a crítica à “subjetividade funcional” de Luhmann reforça a hipótese: um sistema que só reconhece atores como “funções” perde a capacidade de responder ao real e se encaminha ao entropismo social (DUSSEL, 1998, p. 518). O critério de verdade não é a eficiência do sistema, mas a possibilidade de vida para os sujeitos concretos. É o que Dussel explicita quando afirma que “o sujeito vivente humano concreto” é sempre o último critério do real (DUSSEL, 1998, p. 521).

Toda investigação, toda política pública, toda instituição devem começar pelas necessidades do corpo: alimentação, cuidado, abrigo, tempo, trabalho digno... e pelas condições de participação simétrica: voz, reconhecimento, comum decisão... Esse “método alteritário” recoloca a subjetividade como tarefa de autoria comum. Dussel afirma que o consenso legítimo nasce do dissenso crítico das vítimas, não de uma simetria pressuposta (DUSSEL, 1998, p. 520–522). Isso redefine nossa gramática do

comum: o horizonte do “nós” não é harmonia sem conflitos[88], mas instituição de procedimentos para ouvir, argumentar, revisar e decidir sob a égide do princípio vida.

Temos aqui uma ética do planejamento social e institucional: políticas de saúde, trabalho, moradia, educação e cuidado não podem ser avaliadas apenas por indicadores formais; precisam demonstrar que aumentam a capacidade de viver e co-decidir de sujeitos concretos, sobretudo dos mais vulneráveis. Nas palavras de Dussel, trata-se de “ter em conta os sujeitos vivos, que operam no interior dos sistemas também como ‘agentes funcionais.” (DUSSEL, 1998, p. 523).

Esta ética do planejamento social nos ajuda a melhor interpretar como Dussel concebe a passagem do “eu” identitário centrado, autossuficiente, sistemicamente funcional para o “nós” que só emerge quando a alteridade irrompe e interrompe a normalidade do discurso hegemônico. A identidade, como totalidade auto-referente, tende a apagar a subjetividade concreta; nos termos do autor, ela “racionaliza” a vida até torná-la silenciosa. Não é casual que o sujeito reapareça “em toda a sua claridade” em momentos de crise, quando o entorno social se complexifica a ponto de escapar ao controle burocrático, e “surge assim e diante dos sistemas… o Outro que o sistema, o rosto do oprimido ou excluído, a vítima não-intencional” revela a irracionalidade do formalismo que o sufocava (Ibid., p.523-524). É o deslocamento da identidade (o Mesmo) pela interpelação do Outro que reconfigura a experiência: o “eu” só pode tornar-se sujeito quando se reconhece afetado por esse clamor e com ele, refunda o espaço comum.

É nesse ponto que o reconhecimento deixa de ser uma categoria psicológica e ganha densidade prática que sustenta que a objetividade do real depende do reconhecimento mútuo entre sujeitos, e que tal reconhecimento tem um alcance universal concreto, não um universalismo abstrato:

> O reconhecimento entre sujeitos que se reconhecem mutuamente como sujeitos naturais e necessitados não é apenas o reconhecimento da vida. Um reconhecimento da vida (em geral) pressupõe a constituição da realidade objetiva pelo reconhecimento entre sujeitos.

[88] Aqui seria ótimo trazer o conceito de democracia agonística de Chantal Mouffe, mas o daremos como pressuposto, apesar de Dussel não aprofundar tal como Mouffe.

> Esse reconhecimento implica que a vida natural, assim como a vida humana enquanto ser natural, mas também a realidade objetiva da natureza, se constituem pelo reconhecimento entre sujeitos. No entanto, também não é o reconhecimento da espécie humana como objeto de sobrevivência. O apreço humano como objeto é uma abstração que precisamente esmaga o reconhecimento entre sujeitos. Trata-se do reconhecimento do Outro numa relação de seres naturais e necessitados. Esse reconhecimento não pode excluir ninguém. É essencialmente universal, sem constituir universalismo abstrato. (…) O reconhecimento mútuo entre sujeitos desemboca numa opção por alguns sujeitos, isto é, na opção por aqueles cuja vida está mais diretamente ameaçada: o critério de verdade é a vida e a morte; e, no centro, está a vítima. Trata-se de um ser para a vida, não para a morte. O critério de verdade é a vítima. (HINKELAMMERT citado por DUSSEL, 1998, p. 524).

Tomando essa tese como eixo, podemos redefinir “identidade” como uma fixação que neutraliza o reconhecimento do Outro e, portanto, fecha o horizonte do comum. Inversamente, a alteridade inaugura um “nós” que não é fusão indiferenciada, mas uma co-presença crítica, uma comunidade que julga a ordem vigente desde a ferida dos que “não podem viver” (Ibidem). Subjetividade não é interioridade isolada, mas posição situada e responsiva: “eu sou responsável” ante a vítima que aparece. Assim, a ética torna-se intrinsecamente política, porque a verdade se mede pelo que permite viver a quem foi negado.

Quando Dussel passa à “intersubjetividade comunitária dos novos sujeitos sócio-históricos”, o debate sobre o sujeito sai do paradigma solipsista para uma ontologia do entre, do jogo de linguagem que institui formas de vida compartilhadas. Para sublinhar esse deslocamento, é iluminador o trecho em que Alain Badiou desontologiza a figura de “classe-sujeito” e ressalta a produção singular do sujeito político:

> O sujeito de que falamos não tem nenhuma preexistência natural […]. O sujeito de uma política revolucionária não é o militante individual, tampouco a quimera de uma classe-sujeito. É uma produção singular, que teve diferentes nomes (às vezes Partido, nem sempre). Certamente o militante entra na composição desse sujeito, a quem, aqui, convém que o exceda (é justamente o excesso que o faz aparecer como imortal). (BALDIOU citado por DUSSEL, 1998, p. 525).

Este “excesso” é exatamente a diferença do Outro que altera a identidade, o momento em que a subjetividade deixa de ser atributo do Mesmo e passa a ser uma prática de co-constituição. O sujeito é um efeito comunitário, instituído em redes, movimentos, conselhos e processos de decisão que articulam desejo de justiça, interpretação compartilhada e organização (DUSSEL, 1998, p. 525–526). É por isso que Dussel recusará tanto o individualismo voluntarista quanto qualquer substancialização de “classe”: o que conta é a capacidade de comunidades concretas de vítimas de tornarem-se sujeitos críticos, com rosto e palavra próprios, na cena pública (DUSSEL, 1998, p. 526). Isso se radicaliza quando Dussel convoca José Carlos Mariátegui para pensar o protagonismo indígena no Peru:

> A solução do problema do índio tem que ser uma solução social. Seus realizadores têm que ser os próprios índios. Esse conceito conduz a ver na reunião dos congressos indígenas um fato histórico. Os congressos indígenas, desvirtuados nos últimos anos pelo burocratismo, ainda não representavam um programa; mas suas primeiras reuniões assinalaram uma rota comunicando aos índios das diversas regiões […]. Um povo de quatro milhões de homens, consciente de seu número, não despreza nunca seu porvir. Os mesmos quatro milhões de homens, quando não são uma massa inorgânica, uma multidão miserável dispersa, são incapazes de decidir seu rumo histórico. (MARIÁTEGUI citado por DUSSEL, 1998, p. 526).

A lição de Mariátegui reforça a hipótese: a identidade dominante se projeta sobre o Outro como “objeto” de tutela; a alteridade, ao contrário, só se afirma quando o oprimido se organiza como sujeito, não “sujeito natural”, mas sujeito produzido na intersubjetividade de lutas, congressos, assembleias, pedagogias do comum. É o passo do “eu” à primeira pessoa plural, mas um plural situado: mulheres, povos indígenas, trabalhadores, populações negras, migrantes... cada qual com sua gramática de dor e de esperança. Dussel adiciona um elemento crítico decisivo ao abordar sobre a “consciência de classe” como momento ambíguo: em chave de identidade, ela pode degenerar em abstração, um universal formal que não vê o corpo ferido da vítima; na perspectiva de alteridade, a consciência torna-se “negativa e material”, um “não-poder-viver” que denuncia e funda a inteligibilidade ética da realidade (DUSSEL, 1998, p. 526–527). A consciência, aqui, não é uma “essência” a priori, mas processo diacrônico de reconhecimento, organização e criação de

horizontes. A comunidade das vítimas só produz sujeitos quando, elevando-se “a uma consciência crítico-explicativa da causa de sua negatividade”, passa a coordenar, em comum, sua própria práxis (DUSSEL, 1998, p. 527). E disso decorre o critério da validade de qualquer discurso, inclusive científico, depende de integrar, como fonte e como tribunal, o ponto de vista da vítima. Essa posição desloca a identidade “neutra”, a pretensão de falar de “lugar nenhum” e recoloca o saber no campo relacional, onde “nós” nomeia não um consenso abstrato, mas uma coautoria conflitiva.

A passagem do “eu” para o “nós” não dilui a singularidade; pelo contrário, a resgata do anonimato identitário. Por isso, Dussel descreve a vítima como a aparição do “sujeito negado”, cuja voz interrompe a gramática mercantil que nos acostumamos a tomar por natural. A irrupção do oprimido não é uma patologia do sistema, mas a revelação de sua não-verdade. Esse grito convoca cada um, cada “eu”, a deixar de ser “função” do Mesmo para tornar-se relação, isto é, responsabilidade compartilhada.

Se a identidade é totalidade que totaliza, a alteridade é criação de espaço para o imprevisto: o rosto do Outro que não cabe na categoria prévia. Nesse sentido, a “intersubjetividade comunitária” que Dussel propõe é uma arquitetura do campo social: práticas, linguagens e instrumentos que permitem que novos sujeitos sócio-históricos apareçam e se reconheçam como tais (DUSSEL, 1998, p. 525–526). O “nós” é, então, uma forma de vida, uma gramática de cooperação e dissenso.

Entretanto, a passagem do eu para o nós, ainda que traga a radicalidade da alteridade, conforme estamos vendo, não nos dá pistas de como operar a transformação, que Dussel aborda como central da razão prática. Transformar não significa aderir a um rito revolucionário excepcional nem administrar reformas funcionais; significa reorientar normas, instituições e diagramas de poder a partir da interpelação do outro, produzindo nova compatibilidade entre sistema e vida de sujeitos concretos em participação discursiva. É uma ética de direção prática do comum. (DUSSEL, 1998, p. 528-530; 533).

O ponto de partida é o diagnóstico dos efeitos não intencionais dos sistemas fetichizados. Quando o cálculo formal mede eficácia por desempenho interno, invisibiliza corpos que o sustentam e naturaliza sacrifícios. Dussel formula o imperativo de reintroduzir a referência vida–morte como núcleo crítico que desarma a pseudoneutralidade técnica:

> Dos sistemas formais fetichizados ou não (seja o capitalismo, a educação bancária, o patriarcalismo machista, o racismo discriminatório etc.) podem enunciar-se juízos de fato meio–fim com pretensão de performatividade ou eficácia sistêmica. Como tal, o sistema não tem sujeitos -no sentido em que os temos definido-, opera como uma subjetividade holística funcional autorreferente. Seu cálculo -até 'científico'- meio–fim não pode incluir, se se atém apenas ao critério formal, a vida dos sujeitos que lhe servem de suporte, frequentemente invisíveis, das diversas 'funções' do sistema. A morte do trabalhador, seu empobrecimento […] estão fora do cálculo da relação sistêmica meio–fim. Reintroduzir, como momento fundamental, uma referência à vida-morte (um certo 'cálculo qualitativo' como o faz a crítica ecológica, a crítica econômica desde a vida do trabalhador etc.) é levar em conta os sujeitos vivos que operam nos diagramas e não apenas 'aparatos funcionais'. (DUSSEL, 1998, p. 529-530).

A transformação, então, é um tipo de racionalidade prática que corrige a rota da institucionalidade a partir desses "pontos cegos" da identidade sistêmica. Dussel critica três ilusões recorrentes: a "naturalização" de supostas leis sociais necessárias; o determinismo histórico que toma "tendências" como destino; e o tecnocratismo que promete planejamento total. Em todas, a subjetividade é absorvida como função e a intersubjetividade é dispensada como supérflua. Contra isso, a transformação exige intervenção ético-crítica orientada por princípios universais (materiais e discursivo-formais) e pela coautoria dos afetados (DUSSEL, 1998, p. 529-533).

Para distinguir níveis de ação, Dussel propõe uma tipologia que evita o dualismo "reforma versus revolução": atos sistêmico-funcionais que estabilizam a identidade, atos reformistas que pretendem ser críticos, mas permanecem dentro dos mesmos marcos, atos críticos de transformação cotidiana, mudanças de rumo em normas e práticas sob critérios ético-críticos e atos revolucionários ou de transformação extrema (DUSSEL, 1998, p. 538). Essa gradação interessa porque legitima o trabalho cotidiano da práxis intersubjetiva: conselhos, assembleias, lutas territoriais, políticas de cuidado... como lugares efetivos de transformação e não apenas como "pré-política". A compatibilidade crítica é o fator decisivo. Transformar é perguntar, a cada decisão, se há compatibilidade entre a autopoiese formal do sistema e a reprodução da vida com participação discursiva; quando não há, por exemplo, crescimento com desemprego estrutural ou lucro com degradação irreversível, impõe-

se a correção de rota por meio de “contra-regras” instituintes, instituídas desde a comunidade dos afetados (DUSSEL, 1998, p. 530). Aqui, a alteridade deixa de ser objeto de assistência e converte-se em critério público de avaliação.

Essa reorientação também redefine “progresso”. Dussel recupera criticamente a linguagem do desenvolvimento, mas o qualifica como “desenvolvimento eficaz”: não o aumento quantitativo da performatividade sistêmica e sim a expansão qualitativa das capacidades de vida com validade intersubjetiva. A transformação mede-se por esse ganho normativo de vida compartilhada e não por indicadores internos ao sistema (DUSSEL, 1998, p. 536-537). É uma substituição de bússola: do “mesmo” que cresce para si ao “nós” que cresce com o outro. No plano estratégico, a novidade está em como Dussel articula auto-organização e direção. Nem vanguardismo (que tutela e substitui) nem espontaneísmo (que dispensa mediações). Transformar supõe timonear processos que já possuem dinâmicas autorreguladas: sindicatos, movimentos, redes de economia solidária, coletivos feministas, povos originários... sem sufocar sua criatividade, mas também sem abdicar do crivo de princípios. A direção legítima é uma função discursiva que pertence à comunidade.

No interior dessa arquitetura, a crítica a reformas “cegas” ganha outra nitidez: reformas são bem-vindas quando alteram o rumo (finis) e reconfiguram meios e modos sob critérios éticos, abrindo espaços de co-deliberação e proteção da vida; tornam-se contrarreformas quando apenas ajustam a performatividade, reforçando a identidade excludente. O critério, insistimos com Dussel, é sempre material (vida), discursivo (participação simétrica) e de factibilidade (DUSSEL, 1998, p. 533-537).

A metáfora do êxodo descreve a transformação como caminho comum, não como milagre de elites:

> Primeiro, onde quer que vivas é provavelmente o Egito; segundo, que sempre há um lugar melhor, um mundo mais atraente, uma terra prometida; e terceiro, que o caminho a essa terra é através do deserto. Não há forma de chegar ali exceto unindo-se e caminhando. (WALZER citado por DUSSEL, 1998, p. 538).

O “Egito” aqui é a identidade sistêmica que naturaliza sofrimentos; a “terra prometida” é a institucionalidade compatível com a vida; o “deserto” é a prática lenta,

conflitiva, intersubjetiva. A esperança, portanto, não é fuga transcendental, mas método de organização do tempo, um ethos de persistência que transforma instituições sem perder o norte dos princípios (DUSSEL, 1998, p. 536-538). A “transformação cotidiana” torna-se categoria própria: não é antônimo de revolução, mas seu nutriente. Uma escola que desativa violências raciais, uma rede de cuidado que devolve tempo às mulheres, um conselho que redistribui recursos de forma transparente, cada gesto altera o rumo do sistema local segundo os princípios e, por isso, tem estatuto de transformação.

Transformação é o nome do trabalho que impede que “identidade” e “outro” se convertam em mitos simétricos. A identidade do sistema é julgada e corrigida desde a alteridade negada; a alteridade, por sua vez, deixa de ser apenas negação e torna-se proposição institucional, um novo “nós”. Assim, o “eu” ético não abandona suas competências: organiza, projeta, calcula, mas as submete à interpelação e co-decisão de quem paga o preço da velha ordem (DUSSEL, 1998, p. 533-537). Esse deslocamento oferece uma gramática para avaliar estratégias. Táticas de confronto ou de cooperação deixam de ser identitárias (inclusive “de esquerda/de direita”) e passam a ser julgadas por sua compatibilidade com a vida e pela ampliação da participação; há confrontos que libertam e confrontos que só reproduzem exclusões, assim como há cooperações que abrem brechas e cooperações que capturam. O crivo é ético-crítico, não tribal[89].

Para que haja transformação, segundo a ética da libertação, é fundamental um compromisso metodológico: a cada passo, traduzir princípios em desenhos institucionais, indicadores de vida e processos deliberativos. Não basta “interpretar” ou “indignar-se”, é preciso refazer procedimentos, distribuir poder, criar mecanismos de correção permanente dos efeitos não intencionais. É assim que a filosofia prática se converte em “atividade crítico-prática”, uma ética da transformação que, sem ser reformista, tampouco fetichiza o instante insurrecional, porque aprende a caminhar juntos no deserto (DUSSEL, 1998, p. 536-538).

[89] E neste trabalho, podemos perceber a diferença desde o início ao resgatarmos as reflexões sobre as antropologias filosóficas semita e indo europeia.

Dussel não adere, portanto, a ideia de revolução como um evento que ocorre a partir da vontade de alguns intelectuais e mesmo a partir da vontade de comunidades. Não se trata de vontade, mas da transformação das estruturas opressoras e criação de novas que vão revolucionando a realidade, sob os critérios éticos.

Uma questão imediata ao falarmos de revolução é a questão da violência. Vamos compreender a contribuição de Dussel (pp. 538–553) sob a perspectiva da "identidade–alteridade". A identidade, totalidade autorreferida, que naturaliza sua própria ordem, tende a confundir coação "legal" com legitimidade. A Ética da Libertação desmonta esse automatismo: não basta ser legal para ser justo; a medida é a vida do Outro e o consenso crítico dos afetados. Por isso, Dussel reabre o vocabulário: distingue "coação legítima", que é o instrumento institucional controlado intersubjetivamente para proteger a vida, de "violência" que é o uso de força que viola o direito do Outro. A passagem do Mesmo ao Nós se dá, então, quando a força pública serve aos fins da vida.

Dussel define com precisão a coação legítima como mediação institucional exigida pela vulnerabilidade humana, não como moralismo privado nem como fetiche legal. A identidade hegemônica prefere imaginar uma comunidade de indivíduos "perfeitos", dispensando instituições e escondendo, assim, sua própria violência. Dussel recusa esse atalho e formula o critério: coação só é legítima se proteger a vida de todos, com participação simétrica dos afetados, e se for factível sem destruir o que pretende amparar. Em suas palavras:

> A coação legítima é ética na medida em que se exerça cumprindo as exigências dos princípios material, formal discursivo e de factibilidade ética: que se garanta a vida de todos os afetados, que participem simetricamente nas decisões de mediações factíveis eticamente. Se todos os membros de uma instituição fossem perfeitos, eticamente, como sonha o anarquista, nenhuma instituição seria necessária [...] Porém, empiricamente - dada a impossibilidade de supor tal perfeição -, a vida humana seria impossível. Trata-se da aceitação de uma coação legítima e institucional, mutuamente acordada por consenso, para a factibilidade empírica e ética. (DUSSEL, 1998, p. 540).

Essa distinção é decisiva para desmascarar a identidade quando se recobre com a capa da lei. Na modernidade, "legalidade" geralmente pode ser "dominação";

Weber descreve a estabilidade de ordens por tradição, afetos e crença na legalidade, mas Dussel mostra o limite: tais fundamentos dizem mais sobre conservação do Mesmo do que sobre validade ética. Habermas avança ao ligar legitimidade a consensos racionais, mas Dussel acrescenta o que falta: a referência material à reprodução da vida e a simetria real das vítimas no processo decisório. Sem alteridade reconhecida e co-decidindo, legalidade pode ser mero mecanismo de autopreservação (ibid., p.538-553).

Daí o passo seguinte: quando novos sujeitos sócio-históricos, povos racializados, mulheres, trabalhadores, camponeses, populações periféricas... se descobrem como vítimas excluídos do pacto social, a coação “legal” do sistema perde legitimidade. A identidade cede terreno porque seu critério de validade, o “normal” que se autorreconhece é interpelado por quem sofre os efeitos não-intencionais e mortíferos da ordem vigente:

> Para esses novos sujeitos socio-históricos a coação ‘legal’ do sistema vigente (que causa sua negação e os constitui como vítimas) deixou de ser ‘legítima’. (...) A antiga coação legítima inglesa de Washington ou a de Hidalgo se converteu em violência. A ação defensivo-ilegal de Washington ou de Hidalgo - por não ser ainda sancionada positivamente - foi considerada violenta, embora necessária para os inocentes. (...) A heroicidade é o reconhecimento, pela comunidade das vítimas, de seu fundo de vida e de sua novidade (DUSSEL, 1998, p. 541).

Com isso, Dussel propõe um pequeno “mapa” normativo: de um lado, a coação legítima da “ordem estabelecida” (legal) e, de outro, a práxis de libertação “ilegal e legítima”, quando direitos emergentes ainda não foram positivados; em paralelo, a repressão “legal e ilegítima” (violência do sistema) e a ação anarquista “ilegal e ilegítima”. A chave está em não confundir o par “legal/ilegal” com “justo/injusto”: o primeiro é descritivo; o segundo, ético. A identidade tende a colapsar ambos; a alteridade reabre a avaliação pelo prisma da vida e da participação. No plano estratégico, Dussel separa “revolução” e “guerra”. A revolução é o paroxismo da transformação: mudança de fins do sistema; a guerra, o paroxismo da tática: meios técnicos, e por isso “perigo supremo”: pode reduzir o Outro a alvo. A Ética da Libertação quer conter a violência maximizando mediações institucionais,

desobediência civil, greves políticas, pressão pública, para que a força não devore os fins. Em situações democráticas, métodos não violentos (Gandhi, Luther King) desnudam a estrutura injusta e corroem a “legalidade” ilegítima: o corpo do Outro, exposto, torna-se argumento público inescapável.

Essa “fricção”, categoria que Dussel toma de Rosa Luxemburgo, é pedagógica. Não se trata de espontaneísmo cego, nem de vanguarda que fala pelo povo, é aprendizagem intersubjetiva do Nós, em que a classe, o povo, o movimento, ganham consciência por agir e deliberar juntos. Por isso, a greve de massas aparece como “escola viva” em que a identidade fechada se racha e uma comunidade de comunicação dos oprimidos se organiza em novo critério de legitimidade. Dussel ecoa Luxemburgo:

> A ação geral direta da classe determinou como contragolpe um despertar pela primeira vez do sentimento e da consciência de classe de milhões e milhões de homens (...). Consciência do caráter insuportável da existência social e econômica sob as cadeias do capitalismo. Então começa espontaneamente um movimento geral para sacudir e romper as correntes. (LUXEMBURGO citada por DUSSEL, 1998, p. 551).

Isso permite reler Weber sem fetichizá-lo: dominação tradicional, afetiva e legal-burocrática explicam a persistência da identidade, mas não decidem sua justiça. E reler Habermas com suplemento crítico: o consenso válido precisa incluir, material e processualmente, as vítimas; do contrário, a “racionalidade comunicativa” se reabsorve no Mesmo. Em ambos os casos, Dussel traz a alteridade como princípio de demarcação.

No plano histórico, Dussel examina por que a “legalidade moderna” permanece eficaz mesmo ilegítima: monopólio da coação (Estado), crenças compartilhadas, hábitos de obediência. Mas, nas periferias, onde a reprodução material é negada, a crise de legitimidade se torna crônica: privatizações, políticas “de ajuste”, destruição de direitos; a lei se aplica contra a vida. A resposta ética não é culto da desordem, mas construção de nova legitimidade desde baixo, política do Nós que combina defesa dos inocentes, desobediência civil e projeto institucional alternativo.

Quando a identidade recorre à guerra para “resolver” contradições, a Ética da Libertação insiste na pergunta dura: quem morre? quem decide? quem participa? Onde a resposta exclui as vítimas, há violência, mesmo que “legal”. Onde as vítimas co-decidem meios proporcionais para deter injustiças intoleráveis, há coação legítima mesmo que “ilegal”. A referência permanece a mesma: a vida do Outro, jamais sacrificável como meio.

Dussel reúne os “atos sistêmicos não-críticos”: funcionais, reformistas (preservam a identidade); os “atos crítico-transformadores” (cotidianos ou extremos) rompem o círculo e abrem caminho à institucionalidade justa. Superar a identidade é subordinar o uso da força, sempre perigoso, à co-autoria das vítimas e aos fins da vida. Sem isso, todo “combate ao mal” recai na lógica do Mesmo.

Dussel desloca o foco do “pode-se” para o “deve-se”: passa-se do diagnóstico crítico das negações à normatividade concreta que comanda a transformação. Ele amarra isso ao eixo identidade/alteridade com uma operação simples e rigorosa: tomar a existência mesma da vítima, alteridade negada pelo sistema, como critério de realidade e de validade para a ação. Onde a identidade sistêmica se autoconsagra como totalidade suficiente, a vítima revela a insuficiência prática (ineficácia) desse ordenamento; onde a vítima fala, abre-se o campo do possível (factibilidade) e, portanto, do devido (princípio-libertação).

O ponto de partida é um critério novo e muito específico: a factibilidade ético-crítica da transformação. Não se trata de perguntar, em abstrato, “o que é justo?”, mas “o que é possível transformar agora e aqui para que a vida da vítima seja efetivamente reproduzida e desenvolvida?”. Dussel formula assim:

> O critério de transformação ético-crítico é um critério de factibilidade em referência às possibilidades de libertação da vítima frente aos sistemas dominantes (…) A vítima manifesta a contradição do sistema, sua impossibilidade de mediar transformações necessárias à reprodução da vida humana dos afetados. (…). A transformação necessária se visualiza como possível ou impossível (factibilidade ético-crítica), que se enfrenta a uma certa ‘ineficácia’ sistêmica.” (DUSSEL, 1998, p. 553)

Com isso, a alteridade deixa de ser apelo meramente moral e se converte em operador de avaliação estratégica. A imagem da “cadeia” ajuda: a comunidade crítica rompe os elos mais frágeis, locais onde a totalidade identitária mostra fissuras e mede, com prudência, a força necessária, os meios adequados e o tempo oportuno para o gesto transformador. A ética calcula sem ceder ao calculismo do sistema: mede para libertar, não para administrar o sofrimento. Dussel propõe dois encadeamentos de práxis. Um é crítico-cotidiano: identificar o mal sofrido, reconhecer que deriva do subsistema, traçar mediações factíveis. Outro é revolucionário: quando evitar o mal sofrido requer destruir o subsistema causador por completo e constituir um novo sistema, com mediações também factíveis. Em ambos os casos, a alteridade é o motor lógico: o sofrimento concreto determina fins e meios, desmontando a centralidade do Mesmo.

A avaliação não se esgota na contabilidade de meios, exige leitura crítica do poder. O sistema dominante chega a limiares de intolerabilidade quando sua impossibilidade intrínseca se torna consciente para as vítimas. A ciência social crítica, articulada ao interesse libertador, tem então a tarefa de demonstrar por que o sistema não pode reproduzir a vida em longo prazo (p. ex., a crise do capital ficcional, o patriarcalismo, a devastação ecológica). Essa demonstração abre “fendas” para a ação coletiva, pontos onde a identidade se descola de sua própria promessa de eficácia.

Dussel é cuidadoso: não basta que o sistema seja contraditório; é preciso que a comunidade crítica possa agir. Daí a autoavaliação realista da capacidade prática das vítimas: organização, aumento de conhecimentos, passagem da “guerra de movimento” para “guerra de posição”, aprendizagem com os próprios erros. A intersubjetividade deixa de ser ideal procedural e se torna método de diagnóstico: reconhecer forças, alianças e tempos.

A conjuntura completa o quadro. A esperança não funciona como consolo, mas como espaço de factibilidade: ela vence as “utopias da morte”, os projetos que justificam a existência de vítimas quando se traduz em programas concretos normais, atos, instituições, microestruturas capazes de deslocar a reprodução da negatividade. É a ponte do “pode” para o “deve”.

Nesse ponto entra o Princípio-Libertação. Ele dá forma normativa ao salto (do juízo de fato): há vítimas; participo de sua comunidade; sua vida está em risco; para (o juízo de dever): é obrigatório evitar o mal, transformar mediações e instituições para que X viva. Dussel explicita:

> O 'Princípio-Libertação' formula explicitamente o momento deontológico ou o dever ético-crítico da transformação enquanto possibilidade de reprodução da vida da vítima e, como desenvolvimento da vida humana em geral. (…) O agente ético-crítico deve libertar a vítima, como participante de sua comunidade e mediante uma transformação factível dos momentos (normas, ações, microestruturas, instituições) que causam a negatividade material e/ou discursiva. (DUSSEL, 1998, p. 559)

Esse dever tem dois momentos. O negativo: desmontar os mecanismos que fabricam a morte social (coerção legal ilegítima, exclusões, fome, expulsão do espaço público) enfrentando o "poder legítimo" que perdeu legitimidade. A intersubjetividade se arrisca: corpos vulneráveis, greves, desobediência, boicotes; a legitimidade emerge da defesa da vida contra a legalidade caduca. O momento positivo: construir instituições novas que façam "viver bem" os que eram descartados, formas participativas que devolvem às vítimas a autoria do comum. Essa positividade não é voluntarismo. Dussel recusa tanto o "anti-utopismo" conservador, que chama de impossível o que apenas não cabe nos critérios do sistema, quanto o "impossibilismo" anarquista, que não reconhece mediações históricas. O princípio exige projetos calibrados à situação: mediações críticas, desenho institucional, práxis incremental, vigilância sobre novas cristalizações identitárias.

> O fundamento desse princípio deve evitar tanto o conservador anti-utópico […] quanto o impossível do anarquista […] A práxis de libertação define o possível, a facticidade dada pelas circunstâncias, em favor da vida das vítimas […] e que viva, 'viver bem'. (DUSSEL, 1998, p. 561)

Tudo isso reconfigura a relação identidade / alteridade. A identidade do sistema, sua pretensão de ser o Mesmo que se autoreferenda é submetida a um duplo crivo: (a) ineficácia material onde não reproduz a vida, cai; e (b) invalidade discursiva

onde exclui os afetados das decisões, perde legitimidade. A alteridade das vítimas, organizada, torna-se critério e sujeito: agora “eu” só sei quem sou na medida em que respondo pela vida do outro; o “nós” deixa de ser fusão massificadora e vira comunidade crítica que mede, decide e constrói.

Nesse desenho, a violência não é método constitutivo, mas sintoma de limites. O núcleo é a coação legítima (pública, consensual, proporcional) para fazer vigorar mediações que garantam a vida diferente da “violência” como força contra o direito do outro. A praxis de libertação se move em tensão: sempre que novos direitos emergem da experiência das vítimas, velhas legalidades se deslegitimam; se o sistema responde com repressão, evidencia sua identidade mortífera e acelera o deslocamento normativo.

A aplicação do Princípio-Libertação nos leva, agora, ao terreno da realização do novum: o “bem” que irrompe quando o “eu” deixa de ser medida de tudo e se abre ao rosto do Outro. Contra o pós-modernismo que dissolve o sujeito ou o reduz a “efeito de discurso”, Dussel insiste no reconhecimento do sujeito vivo e concreto, e na pluralidade intersubjetiva das vítimas que se organizam por seus direitos:

> Aos pós-modernos, que em sua crítica do ‘sujeito moderno’ ultrapassam o ‘limite’ e pretendem negar todo sujeito (o que deixa às vítimas sem possibilidade de organização intersubjetiva estratégica e tática) e, além disso, de forma incomensurável (de maneira que o dominador não deve dar conta a ninguém de sua dominação, nem pode ser recriminado ético-racionalmente por argumentação alguma), afirmamos a necessidade de reconhecer concreta e positivamente o sujeito ético vivente e comunitário; com maior razão é necessário reconhecê-lo como sujeito quando irrompe como as vítimas de um sistema autorreferencial que nega (material e formalmente) sua alteridade; reconhecimento histórico e social da diversidade intersubjetiva de comunidades socio-históricas, em especial das vítimas quando descobrem e lutam por seus novos direitos; diversidade que não nega a universalidade da razão material e discursiva, mas a concretiza, enriquece, descobrindo os diversos e invisíveis ‘rostos’ do Outro (...) - a mulher, a indígena, a ‘terra mãe’ do ecologismo, a camponesa pobre, a ‘raça morena’ (...) como consciência comunitária crítica. (DUSSEL, 1998, p. 562).

Essa passagem do princípio à obra prática exige decidir e agir (dever e poder). Dussel formaliza o momento em que o “bem” se torna ato: é quando a razão

estratégica-instrumental se submete à razão ético-crítica e opera mediações realizáveis aqui e agora com técnicas, econômicas, pedagógicas, para evitar a negatividade que recai sobre as vítimas. O critério não é abstrato: mede-se pela efetiva supressão de um mal e pela construção compartilhada de condições de vida.

Por isso, Dussel distingue cuidadosamente “norma boa” e “bem”. A norma boa é o mediador normativo de um bem material maior: a vida digna de cada sujeito em comunidade. Ele escreve:

> Ao final, a norma boa é aquela que foi fundamentada segundo as exigências da razão discursivo-moral em sua validade, contendo um juízo de verdade prática que esteja regido pela exigência da produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana de cada sujeito ético, e a factibilidade dos requerimentos estratégicos práticos e instrumentais tecnológicos do momento. Porém a ‘norma boa’ não é ainda o ‘bem’ mesmo, a ‘obra’ da ética: é a mediação normativa. A ação boa (a práxis) é a que leva a cabo realmente a norma boa em concordância com as pulsões não só reprodutivas, mas igualmente criativas, na linha do desenvolvimento da vida humana. (DUSSEL, 1998, p. 564).

O “bem” consiste, então, na atualização histórica de um mundo em que as vítimas recuperem a condição de sujeitos: não só sobreviver (bem I), mas viver bem (bem II), com participação crítico-discursiva na arquitetura do comum. A ética de Dussel é uma ética da responsabilidade pelo Outro, anterior à intenção e posterior às consequências. Não basta “querer o bem”, é preciso responder pelos efeitos não-intencionais dos sistemas:

> A Ética da Libertação é uma ética da re-responsabilidade a priori pelo Outro, mas responsabilidade também a posteriori (à la H. Jonas) dos efeitos não-intencionais das estruturas dos sistemas que se manifestam à mera consciência cotidiana do senso comum: as vítimas. [...] A longo prazo, as consequências de toda norma, ação, micro-estrutura, instituição, sistema se entrelaçam no claro escuro que de infinitos e não determináveis non-intentionals constituem os nós micro e macro-momentos da história mundial. A ética que tente julgar em concreto o conteúdo de sentido final de uma ação de maneira certa e indubitável é impossível. O que temos intentado, ao contrário, é dar critérios e princípios para efetuar ações (a priori) e poder julgá-las como ‘boas’ (ou ‘más’) em abstrato, em princípio, em última instância

> por sua consequência mais relevante, inevitável e evidente: por suas vítimas. (DUSSEL, 1998, p. 566).

Essa responsabilidade crítica ganha escala histórica quando Dussel lê a globalização como sistema-mundo centrado, que organiza inclusões seletivas e exclusões massivas. O “eu-centro”, a identidade dominadora impõe seus valores formais (valor-mercadoria, performatividade instrumental) e converte pessoas em meios. Contra isso, Dussel recoloca um princípio universal: o dever de produzir e reproduzir a vida de cada sujeito humano, sobretudo das vítimas. Ele escreve:

> Para terminar, recordemos o subtítulo desta obra: ‘na Idade da Globalização e da Exclusão’. [...] Esta globalização é a de um sistema formal performativo (o valor que se valoriza, o dinheiro que produz dinheiro: D-D’), fetichismo do capital que se ergue como critério de verdade, validade e factibilidade, e destrói a vida humana, pisoteia a dignidade de milhões de seres humanos, [...] aceita só a responsabilidade jurídica com o dever de pagar a dívida internacional (fictícia) aos países pobres, nunca o dever pela vida do pobre: faza-se justiça, pereça o mundo. [...] É absolutamente necessário enunciar um princípio universal que é completamente negado pelo sistema vigente que se globaliza: o dever de produção e reprodução da vida de cada sujeito humano, especificamente perentório nas vítimas deste sistema mortal, que exclui os sujeitos éticos e só eleva o aumento do valor de troca.” (DUSSEL, 1998, p. 567-568).

Essas passagens mostram, ao mesmo tempo, o diagnóstico e o horizonte normativo: a identidade sistêmica transforma o outro em coisa; a alteridade, ao contrário, reabre a ordem do comum pela obrigação de tornar possível a vida em todas as suas dimensões materiais, simbólicas, institucionais e políticas. A crítica ética não se satisfaz em julgar, ela comanda a construção do novum.

No plano da subjetividade, isso significa que o “eu” só encontra sua verdade quando passa para o “nós”: quando se reconhece devedor do outro e co-responsável por sua vida. O reconhecimento intersubjetivo não é mero acordo formal, mas a efetivação de mediações que suprimem negatividades (fome, nudez, expulsão, analfabetismo) e estabelecem capacidades para viver e viver bem. A alteridade, nesse sentido, é princípio de arquitetura institucional: desenha casas, leis, políticas,

organizações que não “representam” o povo em seu lugar, mas o incorporam simetricamente em suas decisões.

Dussel não idealiza: insiste que todo “bem” parcialmente realizado tende a se degradar e produzir novas vítimas se não for continuamente reaberto pela crítica. É por isso que liga a ética à coragem pública a “fortaleza inquebrantável, temperança incorruptível e justiça que não negocia contra toda esperança” (1998, p. 565), virtudes de quem assume o risco da responsabilidade. Elas sustentam o combate contra “as quatro virtudes cardinais do sistema”, que não são virtudes, mas formas de violência legalizada.

Nesse horizonte, “o novo bem” não é mera ampliação de consumo, mas a institucionalização de um processo de libertação que converte desejos e necessidades em direitos efetivos. A obra política que se impõe é duplamente afirmativa: negar as cadeias e edificar a casa comum, com a participação das próprias vítimas do eu que aprende a dizer nós. O critério final permanece simples e exigente: “julgar por suas vítimas”. Onde houver vítimas evitáveis, o Mesmo venceu; onde a vida floresce com participação simétrica, a alteridade transformou a ordem.

4. Crítica da razão Identitária e Enosamento como práxis política de libertação.

Iniciemos este capítulo com uma síntese dos três capítulos anteriores para explicitar como eles se articulam em torno da pergunta central: Qual o conceito de identidade na filosofia de Enrique Dussel?

Ao longo do percurso, percebemos que a identidade na cultura “ocidental” não é um dado metafísico nem um atributo psicológico isolado, mas uma categoria histórico-prática, constituída nas relações entre totalidade e exterioridade e continuamente reconfigurada pela responsabilidade pelo Outro.

O primeiro capítulo reconstrói as ideias de humanidade, concepções antropológicas, que moldaram por milênios a noção ocidental de sujeito. A contraposição entre humanismo helênico e semita, seguida pela crítica ao dualismo

da cristandade e pela passagem da ontologia à metafísica (exterioridade), expõem duas possibilidades de constituição do eu: um, identitário-totalizante (ser/mesmo), e outro, relacional-aliancista (eu-tu/comunidade). O capítulo demonstra que a identidade hegemônica do que chamamos de Ocidente nasce como fechamento ontológico, uma totalidade que define o outro como momento do mesmo, enquanto a tradição semita permite uma identidade de aliança, fundada em promessa, tempo histórico e responsabilidade. Esta distinção nos permite rastrear a origem de muitas concepções e conceitos que moldam identidades contemporâneas e que, ao conhecê-los, o enfrentamento, reformas e transformações passam a ficar mais tangíveis.

No segundo capítulo, a mesma tensão é situada em esferas concretas: erótica, psicanálise e economia, mostrando como a identidade se cristaliza como dispositivo de dominação. A leitura de Dussel evidencia a crítica ao falocentrismo, ao colonialismo pedagógico e à coisificação econômica como formas de “totalizar a exterioridade” e de converter diferenças em máscaras funcionais. O resultado é uma identidade produzida pela totalidade: O eu do dominador e as identidades subalternizadas que ele impõe. Com isso, o capítulo desloca a discussão do plano abstrato para os corpos, as relações e as instituições, antecipando a exigência de uma identidade “aberta” que só se sustenta quando o rosto do Outro deixa de ser subsumido pelo Mesmo.

O terceiro capítulo oferece a chave sistemática dessa passagem: da dialética ontológica à analética, passando pela recepção crítica de várias pensadoras e pensadores, principalmente Marx e Lévinas, e pela formulação do princípio-libertação. Dussel distingue “diferença” como modo da totalidade e “distinção” como irrupção do distinto, reposicionando a alteridade para além da lógica identitária. Essa virada metodológica desautoriza definir a identidade pela assimilação, o Mesmo que integra, substituindo-a por uma identidade ética, relacional e situada, que nasce no acolhimento do apelo do Outro e se mede pelo serviço à sua vida concreta.

Ao articular os três capítulos, torna-se possível indicar com precisão, o núcleo do conceito “identidade” na cultura ocidental em Dussel como um processo histórico de subjetivação que se realiza na travessia da totalidade pelo apelo da exterioridade. Dussel não chega a negar o eu, mas o descentra: O eu encontra sua forma legítima quando aprende a dizer “nós” com os outros, especialmente com as vítimas e a instituir, com elas, mediações que tornam possível sua vida. Tal concepção se opõe

frontalmente ao paradigma moderno da identidade como auto apropriação (cogito/posse/domínio) e recusa a identidade sistêmica que, como em Luhmann, “expulsa” o sujeito para o entorno.

A ontologia do centro que definiu a identidade a partir do “ego conquiro” e estruturou a totalidade colonial é desmascarada como ideologia. A periferia torna-se o lugar crítico de enunciação capaz de reorientar a pergunta por quem somos. O conceito dusseliano nasce, pois, de um gesto geopolítico: A identidade legítima não pode ser definida do centro para a periferia, mas emerge da voz histórica das vítimas, onde a filosofia se torna latino-americana por princípio metodológico e não por adjetivo regional.

Esta genealogia antropológica mostra que identidades se instituem como totalidades; a análise das esferas concretas evidencia os efeitos práticos dessa totalização: Eros, linguagem, economia, Estado; a categorização filosófica dusseliana propõe outro fundamento: o método analético desde o princípio-libertação. O conceito de identidade deixa de ser “o mesmo de si” e passa a ser uma forma de vida responsável, julgada por três critérios: material, que é a afirmação da vida de cada sujeito; formal, sendo a validade intersubjetiva dos afetados; e de factibilidade, ou a capacidade de transformar mediações e instituições. Nessa chave, a identidade é sempre uma “identidade-em-relação”, qualificada pela justiça e pela corresponsabilidade.

Identidade é, para Dussel, um processo ético-político de constituição do sujeito vivo que se mede pela relação com a exterioridade e não um fecho metafísico do Mesmo. É, simultaneamente, singular e comunitária, porque só se realiza de modo responsável em uma comunidade de comunicação onde as vítimas têm primazia epistêmica e prática. A identidade “boa” não é a que se conserva igual, mas a que se deixa interpelar, reorganiza suas instituições e transforma o mundo de modo a tornar possível a vida dos outros.

Essa definição explica por que Dussel rejeita tanto o essencialismo das identidades quanto o relativismo que as dissolve. Contra o essencialismo, ele mostra que identidades hegemônicas são efeitos de totalização; contra o relativismo, sustenta um critério último, a vida do sujeito, que impede que a abertura ao outro se converta em indiferença. Nos dois casos, a identidade é reconduzida à sua prova de fogo:

responder, de forma corresponsável, ao sofrimento do Outro e instituir mediações que o superem.

O texto também explicita que a crítica dusseliana não se limita a denunciar o “eu” dominador; ela propõe práticas de subjetivação alternativas. É aqui que o método analético se torna decisivo: Identidade não é “autoconstrução” isolada, mas obra comum. A escuta do rosto concreto, a disposição ao serviço e a criação de instituições novas reconfiguram, simultaneamente, quem somos e o mundo que habitamos. A identidade se torna “ética de serviço”, arquiteta de mediações econômicas, eróticas, pedagógicas e políticas que dão forma durável à hospitalidade.

Lévinas tem papel fundamental: ao deslocar a centralidade do ser para o rosto, ele desarma o fecho ontológico que sustenta a mesmidade. Dussel radicaliza essa intuição: não basta reconhecer o rosto, é preciso organizar o mundo segundo o rosto, isto é, segundo a vida do outro. Daí que “identidade” se converta em nome de um compromisso histórico, uma tarefa de descentramento que, ao mesmo tempo, funda subjetividades justas e comunidades críticas.

O resultado é um conceito que permite ler os conflitos de identidade na contemporaneidade sem cair na alternativa trágica entre absorção e separatismo. Identidades são legítimas quando se abrem à alteridade e se deixam corrigir pela comunidade dos afetados; tornam-se violentas quando pretendem valer como totalidade e exigem sacrifícios. O critério, aqui, permanece ético-material: o que preserva e desenvolve a vida do outro é o que conta como identidade justa.

O avanço que Dussel propõe nesta passagem de um eu solipsista com diversas implicações éticas, políticas, estéticas, eróticas, pedagógico-epistemológicas... para uma comunidade se faz consistente e fundamental para lutas políticas contemporâneas. Acredito que a Ética da Libertação na Idade da Globalização e da Exclusão, nesta perspectiva da identidade, nos ajuda a refletir com profundidade o chão, o início possível e método para práticas políticas contemporâneas que, de fato, sejam de libertação e nos permitam fundar novidades históricas desde a exterioridade das vítimas, indo muito além de um simples processo de inclusão, qual é a tônica da maioria dos movimentos que se afirmam como de esquerda e até revolucionários.

Esta reflexão da filosofia dusseliana, em perspectiva da identidade, nos ajudou com detalhes distinguir práticas políticas de inclusão de práticas políticas transformadoras e, portanto, revolucionárias.

Todo este processo que o texto nos mostrou nos três capítulos, descrevendo uma história conceitual de milhares de anos, foi fundamental para percebermos algumas questões. A primeira que quero aqui ressaltar é que as mudanças estruturais costumam ocorrer dentro de um processo histórico que transcende qualquer ser humano no tempo frágil de uma vida. Se compreendermos como as concepções de ser humano demoram para alterar dentro de uma cultura, conseguimos compreender que as estruturas metafísicas, por mais evidentes que possam ser, dado a correspondência com a realidade histórica, precisam de um período de gestação e apropriação cultural, para se tornarem hegemônicas. Fica evidente esta necessidade de gestação cultural quando chamamos o século XX de “o período das revoluções”; podemos ter a falsa ideia de que dentro de um século, se gestaram revoluções. Mas não há nada mais falso. Só é possível compreendermos estas revoluções a partir da compreensão da origem da cultura burguesa, de agricultores insatisfeitos com o feudalismo que se reúnem nas cidadelas abandonadas, em torno do comércio. Estamos falando aqui da passagem da Alta Idade Média para a Baixa Idade Média, que alguns livros de história datam como algo em torno do ano 600 d.C. Ou seja, se compreendermos que as revoluções burguesas do séc. XX começam a ser gestadas com o surgimento de uma nova cultura no séc. VI d.C., e vão ocorrer no séc. XX, temos 14 séculos do surgimento da cultura burguesa até suas revoluções que a tornam a cultura hegemônica que foi se gestando e que só pôde ter o peso de totalização que teve na modernidade, por causa desta história.

E neste trabalho tratei apenas da histórica do conceito de Identidade, com foco na identidade do Eu, sob a perspectiva de um autor. Esta metodologia histórico-conceitual muito utilizada por Dussel, mas, antes, por Leopoldo Zea na filosofia latino-americana, nos permite a valorização e compreensão dos processos. Aprender com a história. O conceito de identidade na cultura ocidental, na perspectiva dusseliana, tem início, meio e fim bem circunscritos. E esta história nos permitiu compreender que foi formada uma extensa e complexa rede que podemos chamar razão identitária. Mas, novamente, Dussel é apenas um autor que apontou, sequer enfatizou isso em seu pensamento, sendo esta a principal função desta pequena contribuição de meu

trabalho até aqui. Portanto, modéstia à parte, evidenciar esta histórica do conceito de identidade na cultura ocidental nos permite evidenciar um método utilizado por Dussel até seus últimos escritos.[90]

Um segundo grande objetivo, ou objetivo geral deste trabalho que pensamos estar bem realizado, é esta boa conceitualização da razão identitária ou identitarismo, de forma inédita na literatura.[91] [92]

Agora, neste capítulo 4 poderemos fazer uma crítica da razão identitária e apontar uma prática política de libertação a partir do enosamento.

---

[90] De forma semelhante a que Dussel analisa um método paralelo nas obras de Karl Marx, uma teologia política paralela, talvez até inconsciente, descrita em seu livro: Metáforas Teológicas de Marx, podemos perceber o mesmo processo que Dussel inicia conscientemente em suas obras antropológicas, continua até o fim de sua vida, já que esta narrativa histórica conceitual permanece na Política da Libertação, em seus dois tomos escritos pelo autor.

[91] Obviamente com inédita podemos compreender que para este autor, dentro dos limites de busca. E aqui é preciso relatar que os debates sobre identidade e identitarismo de 2020 ao presente ano, 2025, explodiram em quantidade, como supus ao escolher este tema de trabalho de pesquisa em 2020. Contanto com o espírito de época, para mim, desde 2013, ano que concebo como fim do Contrato Social burguês no Brasil, com a grande onda de manifestações ignoradas e criminalizadas por boa parte das esquerdas e rapidamente cooptadas pela (re)nascente extrema direita mundial, era óbvio as discussões sobre o caráter e potência dos Novos Movimentos Sociais, iniciados na América Latina com o processo de redemocratização e principalmente pós-Constituições democráticas. Ainda nã avaliamos no Brasil, a meu ver, a correta origem, potencialidade e principais influências do neoliberalismo na política democrática e no processo Constituinte e na Constituição de (1988-1989). Este é o pano de fundo que urge esta reflexão sobre a razão identitária, identitarismo, pois tenho a intuição de que as lutas pela afirmação das identidades é um “cavalo de Tróia” neoliberal que reafirma a identidade hegemônica do homem branco, hétero, europeu, proprietário...Todo este pano de fundo histórico-social, cultural-religioso, ficará como publicação pós-doutorado. Mas este caráter de possível cavalo de Tróia buscarei evidenciar nesta parte do trabalho, focando no seu caráter filosófico, metafísico.

[92] Na bibliografia final desta tese fiz questão de separar a bibliografia utilizada da bibliografia consultada. Esta mais ampla, me colocou em contato com muitos livros sobre os temas da identidade e do identitarismo. Destaca-se o livro de Douglas Barros: O que é identitarismo?, publicado pela Boitempo em 2024. O autor toca em temas que iniciei este projeto de pesquisa, como a identidade na modernidade, perspectiva da psicanálise sobre a identidade, tipos de identidades modernas, identidades neoliberais... Mas mesmo antes do contato com este ótimo livro, esta pesquisa me exigiu dar um passo atrás, com Dussel e para além dele. A fatalidade da identidade é já um identitarismo na concepção de nossa tese. E tanto Dussel, como Barros, assumem esta fatalidade. Chegando ao máximo de avanço que seja possível dentro da dialética ontológica: A comunidade. E ambos reconhecem a potencialidade máxima do reconhecimento das identidades negadas como diferença dentro da ontologia dialética identitária (ainda que Barros não use este conceito). Barros fica só no diagnóstico, excelente, aliás, no que respeita à modernidade e neoliberalismo. Mas limitado por não compreender o identitarismo como milenar e gestado não só junto à cultura burguesa, mas a toda cultura ocidental, desde o início e lógica da cultura grega antiga. Dussel têm seu limite em afirmar que a identidade de um eu comunitário possa romper o individualismo neoliberal, a partir da transformação das estruturas (materialidade, formalidade e factibilidade). Esta tese ousa contribuir com um pequeno passo: afirmar categoricamente a possibilidade de romper com a ontologia identitária, afirmando o enosamento como uma possibilidade de práxis política de libertação.

4.1 Crítica da Razão Identitária

Faremos agora uma crítica da razão identitária começando com a própria filosofia dusseliana, percebendo como que, às vezes, Dussel titubeia entre a superação da lógica identitária, mas acaba mantendo-a[93].

Longe de ser um impulso de pertencimento, a razão identitária, no quadro teórico aqui desenvolvido, refere-se a uma lógica ontológica fundamental que estrutura o pensamento ocidental. É a razão do "Mesmo" (le Même), uma totalidade que se constitui e se afirma através da compreensão, subsunção ou aniquilação do "Outro". Seu princípio operativo não é o diálogo, mas a guerra; seu método, a diferenciação interna que reafirma a unidade originária. Como afirmam Dussel e Guillot, "a diferença [...] é um momento da lógica da identidade originária" e seu fundamento ético-político "vai significar a morte do Outro".

Essa lógica, cuja genealogia foi traçada nos capítulos anteriores, como vimos, tem suas raízes na ontologia grega, onde a identidade do logos e da physis se estabelece em oposição ao "bárbaro", relegado ao não-ser. Tal estrutura é radicalizada e consolidada na Modernidade, não primeiramente pelo ego cogito de Descartes, mas, como insiste Dussel, pelo ego conquiro que o antecede. A identidade do sujeito moderno europeu é forjada na prática violenta da conquista, que transforma o Outro - o indígena, o africano, a mulher - em objeto de seu mundo, em peça funcional de sua totalidade em expansão. É uma identidade que se ergue sobre a negação da alteridade. Em Hegel, essa razão identitária atinge sua apoteose: o Saber Absoluto totaliza a história universal como a autobiografia do Espírito europeu, onde toda diferença é meramente um momento a ser superado na síntese final. A partir desta descrição, a consequência defendida por Dussel é inevitável: "Toda identidade é domínio". Ela funciona como um "dispositivo de poder" que, mesmo em suas

[93] O que já é uma contribuição fundamental à filosofia contemporânea e o reconhecimento e conhecimento deste processo é muito importante para pensar possibilidades e limites desta lógica nas práticas políticas. Para que não haja dúvidas desta importância é que este trabalho dedicou os 3 primeiros capítulos a isso, podendo ter começado neste quarto capítulo, que ficará apenas como apontamento para aprofundamentos futuros. Isso se deu no processo da pesquisa, compreendendo o quanto a questão da identidade da filosofia dusseliana foi pouco explorada, inclusive por seu autor. E como buscamos mostrar, hoje ela se evidencia como chave para pensar práticas políticas que possam transformar e revolucionar, causando novidades históricas.

manifestações aparentemente emancipatórias, como as lutas por "representatividade", corre o risco de reforçar o sistema ao incluir a diferença sem jamais questionar a lógica da totalidade que a produz.

É precisamente por essa radicalidade que a filosofia de Dussel se torna o ponto de partida mais potente para uma crítica à razão identitária.

Contudo, uma análise mais rigorosa de sua obra revela uma tensão fundamental: ao mesmo tempo em que desconstrói a identidade como totalidade opressora, o próprio Dussel recorre à afirmação estratégica de identidades coletivas fortes, correndo o risco, por vezes, de essencializá-las e de reproduzir a lógica que critica.

A própria base de sua antropologia filosófica está fundada em uma oposição binária entre duas macro-identidades culturais: o "humanismo semita" e o "humanismo helênico". Dussel atribui à identidade semita as características da alteridade (unidade do ser, historicidade, aliança), em contraste com a identidade helênica, marcada pela totalidade (dualismo, a-historicidade, ontologia da guerra). Ao enquadrar a história do Ocidente como uma "luta milenar entre esses dois tipos de povos", ele cria blocos identitários que, embora sirvam a um propósito crítico, arriscam essencializar tradições culturais imensamente complexas e diversas.

Da mesma forma, ao reconstruir a história de Israel, mostrando seus limites dentro da própria lógica Bíblica, trazendo traços desta cultura como paradigma para a libertação, Dussel defende um modelo de identidade coletiva forte, forjada na "Aliança" e definida em oposição aos "gentios" (goîm). Essa identidade, ainda que ética, opera por meio de uma demarcação clara entre um "nós" e um "eles". O mesmo gesto se repete na sua distinção entre um "cristianismo autêntico", herdeiro da identidade semita, e uma "cristandade" corrompida, vista como uma helenização da mensagem original. Trata-se de um movimento de purificação de uma origem para criticar o presente, uma manobra clássica na constituição de identidades.

Finalmente, o próprio projeto filosófico dusseliano se afirma como uma nova identidade. A "Filosofia da Libertação" é defendida como sendo "latino-americana", nascida da exterioridade das vítimas e superadora da filosofia do "centro". Ela se

define por um lugar, um tema e um método que lhe conferem uma identidade única e combativa no campo filosófico.

Reconhecer esses pontos de tensão não invalida a potência da crítica dusseliana, mas a torna mais complexa. Dussel parece consciente de que, para agir politicamente, é preciso, em algum momento, dizer "nós". A questão, portanto, não é abolir toda identidade, mas perguntar que tipo de "nós" estamos construindo. É aqui que sua própria obra oferece as chaves para sua superação. Ao propor o método analético, fundado na distinção entre "diferença" e "dis-tinção", e ao ancorar a ética na singularidade irredutível do "rosto" da vítima, ele aponta para um caminho para além da razão identitária. Esse caminho não busca a afirmação de uma nova identidade fechada, mas a construção de uma práxis política baseada no respeito à alteridade e na justiça, uma práxis que denominaremos, no seguimento deste trabalho, de enosamento.

Realizadas estas ressalvas, que só foram possíveis de serem percebidas no longo caminho que realizamos neste trabalho, da gênese com a antropologia filosófica, a aplicação no “Libertação da Mulher e Erótica Latino-Americana” e a categorização em suas obras mais recentes, em especial a “Ética da Libertação na Idade da Globalização e da Exclusão”, foi possível perceber que há a necessidade de ir além de Dussel. E antes de apontar o início da categorização do enosamento, que buscará cumprir esta função, é preciso explicitar os limites da identidade, no qual o próprio Dussel, apesar de apontar, ficou refém, caiu na armadilha, mesmo tendo consciência dela.

4.1.1 Identidade em Hegel[94]

Dussel – como Lévinas - apontou Hegel como ápice da categorização metafísica da identidade. Então, mesmo repetindo algumas questões apontadas por ele, esta pesquisa imperou visitarmos o filósofo alemão, para não deixar passar

[94] Infelizmente não consegui ir aos textos em alemão, mas tive o cuidado de selecionar traduções de reconhecida qualidade pela comunidade hegeliana.

nenhum aspecto que julgamos interessante, a fim de que o enosamento resista a cair na armadilha da identidade.

O conceito de identidade, embora pareça intuitivo, representa um dos eixos mais complexos e fecundos da história da filosofia. Distanciando-se radicalmente da lógica formal, que a concebe como uma tautologia estática (A=A), Georg Wilhelm Friedrich Hegel apresenta a identidade como um processo dinâmico, um resultado que se constitui dialeticamente através da diferença e da negação. Para Hegel, a identidade não é um ponto de partida, mas um vir-a-ser, um movimento de autorreflexão da própria realidade, que ele denomina Espírito (Geist).

A primeira ruptura de Hegel com a tradição se dá na recusa da identidade abstrata. Para ele, uma identidade que exclui a diferença é vazia e sem vida. A verdadeira identidade é concreta, o que significa que ela contém em si mesma o seu outro, a sua negação. Na Ciência da Lógica, Hegel desconstrói a noção de que a identidade é uma verdade imediata e primordial.

O filósofo alemão afirma que a identidade é, em sua essência, a "identidade da identidade e da não-identidade". Este movimento de reflexão é o que permite que o conceito se desenvolva e adquira conteúdo. A identidade só se torna ela mesma ao se diferenciar, negar o que ela não é e, em seguida, superar (suprassumir) essa negação, retornando a si enriquecida. Este processo triádico de afirmação, negação e negação da negação é o motor de todo o real.

Na Fenomenologia do Espírito, Hegel transporta essa lógica abstrata para o drama da consciência humana. A identidade pessoal, a "consciência-de-si", não é um dado, mas uma conquista. Ela só pode emergir através do reconhecimento (Anerkennung) por outra consciência-de-si. Essa necessidade de reconhecimento leva a um conflito existencial, uma "luta de vida ou morte".

> A consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido. [...] O seu agir unilateral seria inútil, pois o que deve acontecer só pode efetuar-se através das duas. (HEGEL, 2003, p. 147).

Dessa luta, surgem duas figuras assimétricas: o senhor, que arriscou a vida e não temeu a morte, e o escravo que, por medo da aniquilação, submeteu-se e preferiu a vida. O senhor alcança um reconhecimento imediato, mas insatisfatório, pois é reconhecido por alguém que ele não reconhece como um igual, mas como uma "coisa". A identidade do senhor é estática e dependente.

> O senhor se relaciona com o servo de modo mediado, através do ser independente, pois é precisamente a isso que o servo está ligado; é seu grilhão, do qual não pode abstrair na luta e por isso se mostrou dependente, por ter sua independência na coseidade. (HEGEL, 2003, p. 152).

Paradoxalmente, é o escravo quem empreende o verdadeiro caminho para a autoconsciência independente. Através do trabalho (Arbeit), ele transforma a natureza e, ao fazê-lo, descobre a si mesmo no mundo que cria. O trabalho disciplina o desejo e externaliza a consciência, dando-lhe uma forma permanente e objetiva.

> O trabalho, porém, é desejo refreado, é um desvanecer contido; ou seja, o trabalho forma e educa. O momento negativo sobre o objeto se torna a forma do mesmo, torna-se algo permanente; porque justamente para o trabalhador o objeto tem independência. (HEGEL, 2003, p. 154).

Contudo, este processo de autoafirmação da identidade subalterna inicialmente reafirma a lógica da dominação. O escravo produz o mundo, mas o produz para o senhor. Ele cria a cultura e a objetividade, mas os frutos de seu trabalho são gozados pelo outro. A sua afirmação, portanto, ocorre dentro da estrutura de servidão, desenvolvendo o mundo do senhor antes que possa se tornar um mundo para si.

> Através desse reencontrar-se por si mesma é que a consciência-de-si se torna sentido próprio; precisamente no trabalho, em que ela parecia ser apenas sentido alheio. Para essa reflexão são necessários os dois momentos: o do medo e o do serviço em geral, assim como o da formação e educação. (Ibidem).

A superação definitiva só ocorrerá quando a contradição se tornar insustentável, levando a uma nova forma de vida onde o reconhecimento mútuo entre iguais seja possível, um estado que Hegel vislumbra na vida ética (Sittlichkeit) do Estado racional. Hegel projeta essa mesma lógica dialética do Espírito na escala da história mundial. No livro A Razão na História, ele a define como o "progresso na consciência da liberdade". Esse progresso, contudo, não é linear nem universalmente distribuído; ele se encarna em "espíritos de povo" (Volksgeister) específicos que dominam sucessivas épocas históricas. (HEGEL, 2001, p.48)

> A História do Mundo é a exposição do processo divino, absoluto, do Espírito em suas formas mais elevadas; dessa marcha gradual em que ele atinge a sua verdade, a consciência de si mesmo. As formas desses graus são os Espíritos de Povos (Volksgeister), que representam a vida nacional num determinado período da História. (Ibidem)

Hegel traça um percurso geográfico e espiritual que se move de Leste para Oeste, começando no "Mundo Oriental", onde "um só é livre" (o déspota); passando pelo "Mundo Grego" e "Romano", onde "alguns são livres" (os cidadãos); e culminando no "Mundo Germânico" onde, através do Cristianismo e da Reforma, o princípio de que "o homem como homem é livre" se torna a base do Estado.

> A História do Mundo vai do Leste para o Oeste, pois a Europa é absolutamente o fim da História, e a Ásia, o começo. [...] O Leste sabia e sabe apenas que Um é livre; o mundo grego e o romano, que Alguns são livres; o mundo germânico sabe que Todos são livres. (Ibid., p. 94).

Nessa teleologia, a identidade do homem europeu, branco e proprietário é considerada "superior" não por um critério racial, mas porque, segundo Hegel, é nesta forma histórica que o Espírito atinge sua mais alta realização. O Estado moderno europeu é, para ele, a "realidade em ato da Ideia ética" (Ibidem), o momento em que a liberdade subjetiva do indivíduo se reconcilia com a substância universal da comunidade.

Nos Princípios da Filosofia do Direito, o Estado é apresentado como a totalidade orgânica que confere ao indivíduo sua verdadeira identidade e liberdade.

> O Estado é a realidade em ato da Ideia moral objetiva – o espírito moral como vontade substancial, manifesta, clara para si mesma, que se pensa e se sabe e se cumpre o que sabe e porque o sabe. [...] Esta unidade substancial é um fim próprio absoluto, imóvel, no qual a liberdade obtém o seu valor supremo, e assim este fim último tem um direito soberano sobre os indivíduos, cujo dever supremo é o de serem membros do Estado. (HEGEL, 1997, p. 209).

Povos fora desse eixo histórico, como os africanos e os povos nativos das Américas, são vistos como "povos sem história", imersos na naturalidade e incapazes de formar um Estado e, portanto, de participar do desenvolvimento do Espírito.

> A África não é uma parte histórica do mundo. Não tem movimento nem desenvolvimento a exibir [...]. O que entendemos propriamente por África é o que está isolado e sem história, o que se encontra ainda envolvido nas condições da natureza e que apenas pode ser mencionado aqui, no umbral da História do Mundo. (HEGEL, 2001, p. 88).
>
> Quanto à América e seu grau de civilização, principalmente no México e no Peru, temos a informação de que eles constituíam uma cultura natural que teria de perecer assim que o Espírito se aproximasse dela. A América se separou do campo onde, até agora, se desenvolveu a História do Mundo. (Ibid., p. 77).

Assim, a lógica da identidade, que se forja no reconhecimento, é aplicada para justificar uma hierarquia de civilizações, onde a identidade hegemônica europeia é vista como a forma mais desenvolvida e universal do Espírito.

As questões finais que podemos colocar diante do pensamento hegeliano são: É possível "romper" essa lógica da identidade? Ela se confunde com a própria ontologia? Para Hegel, a resposta à primeira pergunta é negativa, pois essa lógica não é uma ferramenta externa, mas a própria estrutura do ser e do pensar. Não há um "fora" da razão dialética. (Ibid.77ss)

Contudo, importante perceber que o sistema hegeliano não aprisiona o pensamento em identidades fixas. Pelo contrário, seu método consiste justamente em superar (aufheben) as determinações unilaterais do entendimento. O termo Aufhebung (suprassunção) carrega um triplo sentido: negar, conservar e elevar. Uma identidade ou conceito não é simplesmente destruído, mas é negado em sua limitação, preservado em seu núcleo de verdade e elevado a uma forma mais alta e concreta. Isso nos ajuda a pensar, por exemplo, nos fundamentos que pretendem superar a violência da lógica da identidade com modelos como identidades dinâmicas, identidades plurais etc. Hegel já o faz!

> Superar (aufheben) e o superado (das Aufgehobene) é um dos conceitos mais importantes da filosofia, uma determinação fundamental que reaparece em toda parte e cujo significado deve ser captado com precisão [...]. Significa, por um lado, o mesmo que remover, negar, e dizemos, por exemplo, que uma lei, uma instituição, etc., foram superadas. Mas significa também, por outro lado, o mesmo que conservar e o indicamos nesta acepção quando dizemos que algo está bem superado (wohl aufgehoben). (HEGEL, 1976, p. 113-114).

Isso nos leva à segunda questão: a identidade entre lógica e ontologia. Para Hegel, elas são inseparáveis, assim como para Dussel e Lévinas. A Ciência da Lógica não é um tratado sobre as formas corretas de argumentar, mas uma exposição das determinações do pensamento puro que são, ao mesmo tempo, as determinações essenciais da realidade: “A lógica, portanto, coincide com a metafísica, a ciência das coisas apreendidas em pensamentos, que costumavam expressar a essencialidade das coisas.” (HEGEL, 1976, p. 35). Essa identidade é expressa de forma lapidar no prefácio dos Princípios da Filosofia do Direito com a célebre frase: "O que é racional é real; e o que é real é racional." (HEGEL, 1997, p. 16).

> O que está em questão, então, é o seguinte: reconhecer na aparência do temporal e do transitório a substância, que é imanente, e o eterno, que é presente. Pois o racional, que é sinônimo de Ideia, ao entrar em sua realidade, emerge ao mesmo tempo na existência externa e constrói para si um mundo na forma de uma infinidade de formas, fenômenos e configurações. (HEGEL, 1997, p. 16).

Portanto, a lógica da identidade dialética não é um sistema que se possa abandonar; para Hegel, ela é a própria vida da realidade, o processo pelo qual o Espírito se desdobra no tempo para se conhecer e se realizar como a totalidade do ser: “Este conteúdo é a exposição de Deus tal como ele é em sua essência eterna, antes da criação da natureza e de um espírito finito.” (HEGEL, 1976, p. 55).

A concepção hegeliana de identidade representa uma das mais poderosas e influentes sínteses da filosofia moderna. Ao defini-la não como um estado, mas como um processo dialético de autorreflexão através da diferença, Hegel oferece uma chave para compreender a formação da consciência, as dinâmicas sociais e o movimento da história. A dialética do senhor e do escravo permanece um modelo insuperável para pensar as lutas por reconhecimento e as complexas mediações pelas quais uma identidade oprimida pode, ao mesmo tempo, afirmar-se e reforçar a lógica que a subjuga.

Contudo, a aplicação dessa mesma lógica à história mundial revela seu lado problemático, fundamentando uma visão teleológica e eurocêntrica que legitima a hegemonia da identidade europeia em detrimento de outras formas de vida e civilização. Por fim, ao fundir lógica e ontologia, Hegel postula um sistema totalizante no qual a razão dialética é a estrutura última do real, um processo que não pode ser rompido, apenas compreendido e levado à sua plena realização. O legado de Hegel é, portanto, duplo: por um lado, uma ferramenta crítica indispensável para analisar as dinâmicas de identidade e reconhecimento; por outro, um sistema grandioso cuja aplicação histórica nos adverte sobre os perigos de uma razão que se pretende absoluta, tal como é a razão identitária.

4.1.2 CríticaS à razão identitária[95]

[95] No projeto inicial da pesquisa aqui seria o grande desenvolvimento do trabalho, dialogando com diversos movimentos e atores sociais sobre os temas Classe, raça e gênero em perspectiva do enosamento, mas a pesquisa me levou para outro caminho, que posterga este diálogo. Contudo, trago aqui algumas das principais vozes que consegui, para mostrar justamente a consonância e necessidade de mais e melhor refletirmos a questão da identidade, em perspectiva política de libertação.

A filosofia ocidental, como podemos perceber nesta síntese hegeliana, concebeu o conceito de "razão" como um pilar universal, neutro e autossuficiente, a partir do qual a própria definição de ser humano foi moldada.

A tese de doutorado de Sueli Carneiro, "A Construção do Outro como Não-Ser como Fundamento do Ser", oferece uma crítica a essa presunção de universalidade e mostra bem compreender este mecanismo identitário da dialética hegeliana. Carneiro desvela que essa razão, longe de ser pura, é fundamentalmente uma "razão identitária", cuja existência e suposta superioridade dependem dialeticamente da aniquilação simbólica e material de um Outro - ela nos fala, especificamente, da pessoa negra.

Sua tese central subverte a lógica tradicional da identidade. O "Ser", a identidade hegemônica associada à branquitude e à europeidade, não se constitui a partir de uma essência positiva e inerente. Pelo contrário, sua plenitude é uma construção parasitária que se alimenta da negação radical do Outro. A identidade branca só se torna "racional", "civilizada" e "humana" na medida em que projeta no sujeito negro a irracionalidade, a selvageria e a desumanidade. A identidade, portanto, não é um dado, mas o resultado de uma violenta operação de poder. Percebemos aqui que, na prática, poderíamos considerar a dialética hegeliana não só a contradição entre o eu e o outro, que se afirma na diferença, que supera o diferente, buscando inclui-lo para se autoafirmar, mas um terceiro passo que é a negação da distinção do Outro, ao qual pode-se aniquilar. Já afirmamos isso na leitura que fizemos da identidade em Hegel, mas dando rosto a este outro distinto, que antes chamamos de África, Ásia, América. Carneiro ajuda-nos a compreender que este distinto tem rosto e pode se afirmar desde sua exterioridade, como diriam Dussel e Lévinas, que ela bem utiliza em sua tese.

Este processo de negação não é um mero acidente histórico ou um desvio moral, mas o mecanismo central de funcionamento do que Carneiro, a partir de Michel Foucault, conceitua como o "Dispositivo de Racialidade/Biopoder". Este dispositivo é a complexa rede de discursos, instituições e práticas que, ao mesmo tempo, disciplina as subjetividades para a subalternização e administra a vida e a morte com base na raça, promovendo o vitalismo do "Ser" e a necropolítica do "Não-Ser".

A crítica de Carneiro à razão identitária se aprofunda ao incorporar o conceito de "epistemicídio", cunhado por Boaventura de Sousa Santos. O epistemicídio é o operador chave do dispositivo, a arma que efetivamente anula o Outro como sujeito de conhecimento. Não se trata apenas de ignorar os saberes dos povos subjugados, mas de destruir ativamente sua racionalidade, sua capacidade cognitiva e sua legitimidade como produtores de conhecimento. A razão hegemônica se impõe não por sua superioridade intrínseca, mas pela aniquilação sistemática de todas as outras formas de saber. Essa anulação, como um processo persistente e multifacetado que vai muito além da simples desqualificação de saberes alternativos, é a produção contínua de uma carência, uma inferioridade fabricada que se manifesta na esfera educacional e intelectual, minando a própria possibilidade de o sujeito negro se conceber como um ser cognoscente.

> Para nós, porém, o epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso a educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da auto-estima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento “legítimo” ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a sequestra, mutila a capacidade de aprender etc (CARNEIRO, 2005, p. 97).

Esta "produção da indigência cultural" é a base sobre a qual a superioridade intelectual do "Ser" se assenta. A escola, nesse contexto, torna-se um dos principais aparelhos de reprodução do epistemicídio. Ao apresentar um currículo que silencia a história e as contribuições africanas, ao perpetuar estereótipos e ao manter baixas expectativas em relação aos alunos negros, o sistema educacional cumpre a função estratégica de validar a hierarquia racial no campo do saber. A razão identitária, portanto, opera através de uma lógica perversa: ela cria a "diferença" para, em seguida, hierarquizá-la e, finalmente, transformá-la em "deficiência". O que é

meramente "outro" é codificado como "inferior", e essa inferioridade é naturalizada como uma característica intrínseca do sujeito negro, e não como o produto de uma relação de poder.

A dimensão política dessa construção é capturada pela apropriação do conceito de "Contrato Racial" de Charles Mills. Carneiro demonstra que a supremacia branca não é uma coleção de preconceitos individuais, mas um sistema político, um pacto não-dito firmado entre os brancos para garantir seus privilégios e manter a subordinação dos não-brancos. Este contrato estabelece as normas, inclusive as epistemológicas, que validam a visão de mundo hegemônica.

Nesse sistema, a própria objetividade é racializada. O que é considerado "verdade" é aquilo que reforça a estrutura de poder existente. Questionar essa verdade, a partir da perspectiva do "Não-Ser", é imediatamente desqualificado como parcial, subjetivo ou "ressentido". A razão identitária protege a si mesma ao invalidar qualquer crítica que venha de fora de seus próprios termos.

> Os requisitos da cognição factual e moral ‘objetiva’, numa sociedade organizada racialmente são, de certo modo, mais estritos, pois aquela realidade oficialmente sancionada é diferente da realidade propriamente dita. Portanto, aqui se pode dizer que a pessoa concorda em interpretar mal o mundo. A pessoa tem de aprender a ver o mundo erroneamente, mas com a segurança de que esse conjunto de percepções equivocadas vai ser validado pela autoridade epistêmica branca, quer religiosa, quer secular (CARNEIRO, 2005, p. 100, citando Charles Mills).

A consequência ética dessa razão é a desumanização. Ao construir a pessoa negra como "Não-Ser", a razão hegemônica autoriza a violência contra ela. Se o Outro não é plenamente humano, as obrigações morais que se aplicam entre os "Seres" não se estendem a ele. Isso explica a indiferença social diante do genocídio da juventude negra e das múltiplas formas de violência que marcam a experiência da negritude no Brasil. O "deixar morrer" do biopoder torna-se, assim, uma prática eticamente justificada. A morte do negro não é vista como uma tragédia, mas como uma consequência natural de sua suposta inferioridade ou periculosidade, uma "limpeza" que torna a sociedade "mais sadia e mais pura".

> [...] o racismo é indispensável como condição para poder tirar a vida de alguém, para poder tirar a vida dos outros. A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo (CARNEIRO, 2005, p. 75, citando Foucault).

A contribuição de Carneiro, como vimos, não se encerra na denúncia. Ela aponta para a resistência como a única saída ética e política. A resistência é a recusa do sujeito negro em aceitar a identidade de "Não-Ser" que lhe é imposta. É a luta para se tornar sujeito de sua própria história, de seu próprio saber e de seu próprio projeto político. As testemunhas apresentadas na tese, intelectuais e ativistas negros e negras, encarnam essa resistência. Suas trajetórias demonstram o processo de "cuidado de si", no sentido foucaultiano: a construção de uma subjetividade autônoma que desafia os modos de sujeição impostos pelo dispositivo. É um movimento de descolonização da mente e do corpo.

Este movimento de insurgência passa, necessariamente, pela recuperação da história e pela criação de novos saberes que partem da experiência da opressão para formular uma crítica radical da sociedade. É um contra epistemicídio, a afirmação de que "o negro sabe".

> A gente quer falar de trazer para a escola experiências negras do mesmo jeito que as brancas vêm, que têm caráter universal, que possam servir de parâmetros para as ações humanas. O que Mandela fez, só pôde ser feito porque ele foi preso, ele podia criticar o apartheid numa tese de doutorado na faculdade, em Londres. Depois de formado foi para Londres, Londres queria isso, ele chegava lá e fazia uma tese e “puxa!, brilhante a tese daquele rapaz”. Mas é diferente de alguém vir e falar: “não, eu mesmo faço a minha defesa” e fazer a defesa que ele fez contra o apartheid. Então a Marcha é nossa prisão, é o equivalente de experiência que a gente precisa para fazer a defesa que ele fez (CARNEIRO, 2005, p. 188-189).

A luta pela identidade, nesse contexto, não é um identitarismo essencialista. Não se trata de buscar uma "pureza" ou uma essência negra perdida, mas de um movimento estratégico para desestabilizar a falsa universalidade da razão branca. É

a afirmação da diferença não como deficiência, mas como um ponto de partida para uma crítica universalizante, que busca uma humanidade que não se fundamente na exclusão.

A razão identitária hegemônica cria uma armadilha: ao mesmo tempo em que define o negro pela raça, ela o proíbe de se organizar politicamente com base na raça, acusando-o de "racismo reverso" ou de "ameaçar a unidade nacional". É a interdição ao sujeito político, o "negro não pode" (Ibid.p.176).

> Você vê, essa acusação de racialização do espaço público, ela é hilária porque os brancos nos acusam de racializar o espaço público quando a gente faz propostas com base na identidade racial como se o espaço público onde eles estão não seja racializado, está, assim, suponho, naturalizado. Deve ser. Nós chegamos, “sujou!”. Chegou esse negócio de raça e sujou. Agora vem essa coisa aí... Então, eu não sei... Dá vontade de fazer uma reivindicação assim: Nós, essas pessoas que vocês sabem quem são, queríamos fazer uma reivindicação: saber como participar (CARNEIRO, 2005, p. 176-177).

A crítica da razão identitária em Sueli Carneiro é um trabalho de desmascaramento. Ela revela que a "razão" que fundamenta a modernidade ocidental é uma razão particular, branca, masculina e colonial, que se universalizou através da violência epistêmica e física. Sua obra nos convoca a pensar em uma nova ética e uma nova política, fundadas não na negação do Outro, mas no reconhecimento da alteridade como condição para uma verdadeira universalidade. A superação da razão identitária não estaria em abandonar a identidade, mas em construir, a partir da resistência, identidades insurgentes que quebrem o espelho que reflete o "Ser" às custas do "Não-Ser".

Podemos trazer para dialogar com esta crítica de Sueli Carneiro o resultado de um seminário com lideranças de povos indígenas de diversos territórios de Nuestra América, o livro “América Profunda”, de organização do grande filósofo latino-americano Rodolfo Kusch, nos ajuda a pensar em diversos aspectos desta crítica à razão identitária.

A reflexão sobre a identidade na América Latina é, intrinsecamente, uma reflexão sobre um campo de batalha simbólico e material. O colóquio "América

Profunda", cujas discussões servem de base para este ensaio, evidencia que a pergunta "quem somos?" não busca uma resposta essencialista, mas sim desvela as camadas de nomeações coloniais, as resistências cotidianas e os sonhos de libertação que constituem o ser de nossos povos. Partimos de uma condição histórica na qual os próprios termos que nos designam como "índio", "indígena"... são fruto de mecanismos violentos, uma imposição que buscou homogeneizar e subalternizar uma vasta diversidade de existências. Contudo, é nesse terreno movediço que a identidade se afirma não como um fim em si mesma, mas como uma ferramenta de luta, um "nós" que se constrói na resistência para, dialeticamente, buscar sua própria superação em um projeto de libertação integral.

A gênese colonial da identidade imposta parece ser um ponto de partida incontornável. Trata-se de uma violência nominativa que, ao generalizar, apaga as particularidades e impõe uma condição de inferioridade. A intervenção de Felipe Quispe durante o colóquio é lapidar ao recordar a arbitrariedade histórica dessa designação:

> Yo quiero referirme un poco al término "indio", que desde la invasión española ha sido un término despectivo: a nosotros, en el altiplano andino amazónico, nos han manejado a punta de patadas, a punta de chicotes, y ese término se ha convertido, pues, en algo deprimente para nosotros. Cristóbal Colón tenía que dar vuelta por Europa (seguramente ha debido leer el libro de sus antepasados) y ha debido pensar dar la vuelta al mundo y, ya que se equivocó, llegó el año de 1492 a Centroamérica, a una de las islas, y él dice que había llegado a la India. Desde ese día nos han puesto ese término maldito, ese término que nos generaliza a todos, desde Alaska hasta Patagonia, desde las amazonias brasileñas hasta las serranías peruanas y bolivianas (KUSCH, 2007, p. 28-29).
>
> Eu quero me referir um pouco ao termo 'índio', que desde a invasão espanhola tem sido um termo depreciativo: a nós, no altiplano andino-amazônico, nos controlaram na base de pontapés, na base de chicotadas, e esse termo se tornou, pois, algo deprimente para nós. Cristóvão Colombo teve que viajar pela Europa (seguramente deve ter lido o livro de seus antepassados) e deve ter pensado em dar a volta ao mundo e, como se enganou, chegou no ano de 1492 à América Central, a uma das ilhas, e ele disse que tinha chegado à Índia. Desde aquele dia nos puseram esse termo maldito, esse termo que nos

> generaliza a todos, do Alasca à Patagônia, das amazônias brasileiras às serranias peruanas e bolivianas.[96]

Essa "maldição", no entanto, é ressignificada no processo de luta. A identidade, antes de um estigma, converte-se em bandeira. Um dos participantes anônimos do debate relata essa transição da dor à consciência política, ilustrando como a ofensa se torna um catalisador para a autoafirmação:

> Creo que a través de este compañero y su uso de esa expresión, tomé conciencia de quién era. A partir de ahí, uno empieza a definirse también y retomar los valores identitarios de nuestras comunidades. Yo creo que, como ya se mencionó, en algunos casos el término 'indio' también ha sido una bandera de lucha (Ibid., p. 25).
>
> Creio que, através deste companheiro e do seu uso dessa expressão, tomei consciência de quem eu era. A partir daí, a gente começa a se definir também e a retomar os valores identitários de nossas comunidades. Eu creio que, como já foi mencionado, em alguns casos o termo 'índio' também tem sido uma bandeira de luta.

Essa dualidade revela a identidade como um instrumento tático: afirma-se o que foi negado para, a partir dessa afirmação, construir um novo horizonte.

No entanto, chegou-se à conclusão de que a armadilha reside em aprisionar-se a essas categorias, mesmo quando ressignificadas. A verdadeira identidade, como transparece nos debates, não se encontra em definições externas ou generalizantes, mas na vivência concreta da comunidade. Gustavo Esteva, ao iniciar a sessão, pontua que o "nós" dos povos tem uma força e clareza que emana do local: "somos nosotros los de Quispillacta, somos nosotros los de San Pablo Etla" (Ibid., p. 23). É a partir dessa experiência intersubjetiva e territorializada que o ser se constitui. Grimaldo Rengifo aprofunda essa crítica às definições essencialistas, que frequentemente são critérios coloniais disfarçados de ciência, e aponta para uma identidade fluida, relacional e imanente à própria vida:

---

[96] Neste capítulo farei as traduções, dado que serão de diversos autores e autoras, de diversos livros. Todas as traduções são minhas e por isso não ficarei adicionando a todas o termo: tradição Minha ou nossa.

> El tema de la identidade cultural nos ha venido de fuera y en algunos casos nos ha creado problemas porque, para muchos, la identidad cultural tenía que definirse por algo. Va uno a la academia de lenguas y dicen: “la identidad es la lengua, quien pierde la lengua no tiene identidad”. ¡Dios Santo! Según esa definición [...], miles de mochicas y de otros que hemos perdido la lengua ya no tenemos identidad. [...] El problema de la identidad nos lleva a una esencia, y ahí nos perdemos, porque cuando bailamos con el maíz, somos maíz; cuando bailamos con las papas, somos papas; en algunos casos, somos trigo; en algunos casos, somos sorgo; en algunos casos, somos el mismo cerro... En fin, somos todo, dependiendo de la circunstancia, y toda terminología es solamente circunstancial; ése es un atributo muy típico nuestro, que no tiene ninguna pretensión de universalidad, a diferencia de lo que podría ser el pensamiento moderno (Ibid., p. 41-42).
>
> O tema da identidade cultural nos veio de fora e, em alguns casos, nos criou problemas porque, para muitos, a identidade cultural tinha que se definir por algo. A gente vai à academia de línguas e dizem: “a identidade é a língua, quem perde a língua não tem identidade”. Meu Deus! Segundo essa definição [...], milhares de mochicas e de outros que perdemos a língua já não temos identidade. [...] O problema da identidade nos leva a uma essência, e aí nos perdemos, porque quando dançamos com o milho, somos milho; quando dançamos com as batatas, somos batatas; em alguns casos, somos trigo; em alguns casos, somos sorgo; em alguns casos, somos o próprio morro... Enfim, somos tudo, dependendo da circunstância, e toda terminologia é somente circunstancial; esse é um atributo muito típico nosso, que não tem nenhuma pretensão de universalidade, diferentemente do que poderia ser o pensamento moderno.

Perceba aqui uma possibilidade da superação da identidade. Somos tudo, de acordo com a circunstância. Mas essa fluidez não identitária, segundo os participantes, não poderia implicar na ausência de um projeto político. A transição de um "nós" comunitário para um "nós" mais amplo, como povo ou nação, é uma construção política que visa à conquista de direitos e à transformação do Estado. A palavra escolhida para essa autoidentificação coletiva carrega consigo um horizonte de possibilidades e de luta. Álvaro García Linera articula com precisão como a nomeação é um ato de poder e de insubordinação, um campo de batalha onde se definem alianças e futuros:

> Las palabras también son escenario de guerra, de guerras sociales, de guerras culturales con una fuerte implicación política; entonces, no es casual que los propios pueblos, las propias naciones indígenas

> hayan recurrido a las palabras para descolonizarse, para insubordinarse, para conquistar derechos. [...] En cada una de las palabras hay una manera de agrupar a las colectividades y de incluir o de impactar en la estructura política de los estados latinoamericanos. [...] En el caso de Bolivia, cuando tú dices “somos la nación aimara”, o “somos la nación quechua”, o “somos la nación guaraní”, estás diciendo “somos sujetos y colectividades que tenemos derecho a gobernarnos, que tenemos tanto derecho como el boliviano, como el argentino, como el francés, como cualquier nación del mundo, a tener nuestros propios sistemas de representación política, participación y reconocimiento” (Ibid., p. 35-36).

> As palavras também são cenário de guerra, de guerras sociais, de guerras culturais com uma forte implicação política; então, não é por acaso que os próprios povos, as próprias nações indígenas tenham recorrido às palavras para se descolonizarem, para se insubordinarem, para conquistar direitos. [...] Em cada uma das palavras há uma maneira de agrupar as coletividades e de incluir ou de impactar na estrutura política dos estados latino-americanos. [...] No caso da Bolívia, quando você diz “somos a nação aimará”, ou “somos a nação quéchua”, ou “somos a nação guarani”, você está dizendo “somos sujeitos e coletividades que temos direito a nos governar, que temos tanto direito quanto o boliviano, quanto o argentino, quanto o francês, quanto qualquer nação do mundo, a ter nossos próprios sistemas de representação política, participação e reconhecimento.

É aqui que a discussão atinge seu ponto mais crucial: a necessidade de superar as próprias identidades de resistência. Se a afirmação identitária é a plataforma, o sonho é a libertação. Benjamín Maldonado adverte que a resistência não pode ser o fim último, mas o meio para construir os sonhos de liberdade (Ibid., p. 100). E essa libertação implica, necessariamente, transcender a lógica da dominação, evitando o risco de se converter naquilo que se nega. Como afirma Benjamín: "no queremos convertirnos en vencedores en virtud de que mucho tiempo fuimos vencidos. Eso hace mucho daño y no permite avanzar" (Ibid., p. 113). A superação, portanto, não é um esquecimento ou uma negação do que se é, mas uma abertura radical ao outro, uma dissolução das fronteiras que nos foram impostas e que, por vezes, nós mesmos reforçamos. Marcela Machaca oferece uma chave fundamental para pensar essa transcendência, não como um projeto racional, mas como uma atitude de "crianza", de afeto e porosidade:

> Son términos de contradicción, y creo que lo que nos toca es precisamente disolver y digerir esos bordes que nos ponen. Casi

> nunca, o nunca, en las comunidades “indígenas”, “campesinas” o como se les llame, nos han puesto en términos del otro: no hay ese término, nunca ha existido ese término, esos bordes que nos pone la identidad cultural (son bordes que nos ponen, ¿no?). Hay comunidades que hacen cada vez más porosos estos bordes; yo creo que esa es otra forma de criarnos entre los pueblos, de digerir estos bordes que nos ponen y que, junto con la delimitación territorial, nos han hecho pelear a tantos pueblos. [...] Yo creo que esos bordes hay que irlos digiriendo con el cariño, y sacar esa mentalidad de que nosotros fuimos los vencidos, los atropellados de antes y hoy nos toca vencer, hoy nos toca vengarnos del otro. Yo creo que eso no nos lleva más a unirnos, sino a cultivar el conflicto, a cultivar el odio (Ibid., p. 41).

A identidade, na perspectiva da América Profunda, se revela como um processo dinâmico e político. Inicia-se com o rechaço e a ressignificação das categorias coloniais, ancora-se na realidade vivida e concreta da comunidade, e se projeta politicamente na luta por autodeterminação e pela refundação dos Estados. O horizonte último, porém, não é a fortificação de uma identidade reativa, mas sua superação em um projeto de libertação que rompe com o ciclo de dominação. Trata-se de construir, como propôs Efraín Aragón, um "mito plural" (Ibid., p. 100), uma narrativa coletiva onde a afirmação do que somos sirva de alicerce para construir um mundo onde caibam muitos mundos, um mundo regido não pela identidade que separa, mas pela comunalidade que une e pela dignidade que liberta.

Percebemos a identidade como um mecanismo de classificação do mundo social, definindo pertenças e exclusões, forjando coletividades e legitimando hierarquias. No entanto, análises críticas, como esta que estamos realizando, nutridas por correntes como a filosofia da libertação, o pensamento descolonial, a teoria política pós-estruturalista e a sociologia crítica, revelam que a identidade não é uma essência a ser descoberta, mas uma construção histórica ambígua, profundamente entrelaçada com as estruturas de poder. Assim como mostrou Dussel. Aqui estou estabelecendo um diálogo com outras pensadoras e pensadores e buscando estabelecer um diálogo plural, colhendo apenas algumas poucas das muitas contribuições que esta pesquisa possibilitou e que não dará tempo de trazer na sua totalidade e bem articulá-las.

Mas este caráter de criticais plurais à razão identitária moderna nos permite ver a relevância da síntese realizada por Hegel, desde nossas mais diversas realidades,

e especialmente permite refletirmos sobre implicações da razão identitária em identidades específicas, notadamente as de raça, nação, classe e gênero. Analisar as suas severas consequências na realidade social e, fundamentalmente, explorar a necessidade e a possibilidade teórica e prática de superar o pensamento identitário, abrindo horizontes para novas formas de ação política e convivência.

Vimos que a arquitetura da identidade moderna, como a conhecemos, não pode ser compreendida sem remeter à sua origem na experiência colonial. Antes da imposição de categorias universais e abstratas, as formas de pertença eram múltiplas, locais e fluidas.

A modernidade, contudo, necessitava de um sistema de classificação global para organizar o seu novo padrão de poder capitalista. Aníbal Quijano argumenta que a modernidade e a colonialidade são duas faces da mesma moeda, e que o principal instrumento de classificação social inaugurado por este padrão de poder foi a invenção da ideia de "raça". Esta categoria, apresentada como um dado biológico, serviu para codificar as diferenças fenotípicas entre europeus e não europeus, naturalizando uma relação de dominação que era, na sua essência, social e histórica. A "raça" tornou-se, assim, a pedra angular de uma estrutura de poder que se estenderia por todo o globo, definindo não apenas relações de exploração económica, mas também hierarquias de saber, de ser e de subjetividade, o que dialoga diretamente com o que Sueli Carneiro nos trouxe no início de nossa abordagem plural neste tema.

Quijano permite que compreendamos que:

> ...a colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial de poder capitalista. Dussel nos mostra também como que a modernidade é o primeiro sistema mundo e de que forma que a Europa se institui como único entro e compreende todo o mundo como sua periferia. Quijano especifica esta imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular de tal padrão de poder que opera em cada um dos planos, âmbitos e dimensões, materiais e subjetivas, da existência social cotidiana e à escala social. Origina-se e mundializa-se a partir da América (QUIJANO, 2014, p. 13).

A profundidade do argumento de Quijano reside na sua demonstração de que a colonialidade não é um mero resquício do passado colonial que terminou com as independências formais. Pelo contrário, ela é uma estrutura de poder persistente, a face oculta e constitutiva da modernidade, que continua a operar nas nossas instituições, nas nossas relações sociais e, crucialmente, nas nossas subjetividades. A "raça" não é, portanto, apenas uma identidade entre outras; é o princípio classificador fundamental que organiza todas as outras identidades: Classe, gênero, sexualidade, numa teia hierárquica.

Esta estrutura de poder, inaugurada com a "americanidade" como primeira identidade geocultural do sistema-mundo moderno (QUIJANO; WALLERSTEIN, 1992), garante que a exploração capitalista não se dê de forma abstrata, mas sempre através de corpos racializados.

A análise de Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein também se torna indispensável. Eles argumentam que o racismo não é uma anomalia ou uma falha moral, mas a mediação central através da qual a lógica econômica do capitalismo se manifesta e se legitima. É o racismo que permite que a exploração de classes seja vivida e justificada como uma hierarquia "natural" entre povos, distribuindo a força de trabalho e os recursos de forma desigual ao longo do sistema-mundo. O racismo moderno, portanto, diferencia-se de formas anteriores de xenofobia por ser intrinsecamente ligado à estrutura de um sistema-mundo que necessita de hierarquias permanentes e justificadas "cientificamente" para funcionar. Ele nega a universalidade do conflito de classes ao mesmo tempo que o implementa de forma brutal, transformando a luta de classes numa luta entre "raças".

> O racismo moderno é algo diferente. É o modo sob o qual a determinação em última instância pela economia no sistema-mundo capitalista é mediada. É o modo sob o qual os “fatores de produção” são alocados aos diferentes estratos do sistema-mundo. É o modo sob o qual a existência de classes com interesses conflitantes é simultaneamente negada e implementada. Ele é a consequência ideológica da hierarquização do sistema-mundo, e também seu principal pilar de sustentação (BALIBAR; WALLERSTEIN, 2021, p. 45).

A partir desta base racial, ergue-se a outra grande identidade da modernidade: A nação. Apresentada como a comunidade política por excelência, a nação promete uma unidade soberana e fraterna do "povo". Vimos mais acima Garcia Linera defender a luta pelas identidades de povos e nações. No entanto, como desvendam Balibar e Wallerstein (2021), o conceito de "povo", tal como Dussel concebe, por exemplo, é profundamente ambíguo. Por um lado, refere-se à totalidade dos cidadãos (o demos); por outro, a uma comunidade étnico-cultural (o ethos). Esta ambiguidade permite que a nação, sob uma ficção de unidade, mascare conflitos de classe e exclusões raciais. A identidade nacional, ao mesmo tempo que mobiliza para a integração, define as suas fronteiras através da exclusão de "outros" internos, as minorias, os dissidentes, os não-conformes.

Esta identidade nacional é formalizada e imposta através do aparelho de Estado e do seu sistema jurídico. Antônio Carlos Wolkmer analisa como o Direito moderno, com a sua pretensão de universalidade e neutralidade, na verdade, codifica a visão de mundo da classe dominante e a impõe como norma para toda a sociedade. A cidadania, neste contexto, torna-se um conceito bifronte: por um lado, promete igualdade e pertença; por outro, serve como um mecanismo de controlo e exclusão.

A formalização da cidadania, através do Estado, cria um espaço público que, embora se apresente como universal, é na prática um campo de batalha onde diferentes grupos lutam pelo reconhecimento e pela efetivação dos seus direitos. A igualdade perante a lei, pilar da identidade cidadã, frequentemente oculta as desigualdades materiais e simbólicas que impedem o seu exercício pleno.

> A cidadania, para além de sua conotação jurídica formal, representa a materialização de um espaço público que é, ao mesmo tempo, palco de reconhecimento de direitos e de lutas sociais. Sua realização efetiva depende não da concessão estatal, mas da capacidade dos sujeitos históricos de se organizarem e de imporem novas demandas, de redefinirem os próprios termos da pertença à comunidade política (WOLKMER, 2003, p. 115).

Esta tensão é particularmente visível na América Latina, um continente marcado pela diversidade étnica e pela imposição de um modelo de Estado-nação monoétnico e monocultural. Isabel Hernández demonstra como os povos indígenas,

ao reivindicarem autonomia, não buscam o separatismo, mas sim um novo pacto social que reconheça a plurinacionalidade e desmantele a estrutura colonial do Estado. A autonomia surge como uma alternativa à identidade nacional imposta, questionando a própria forma do Estado moderno.

A luta por autonomia não é, portanto, uma luta por uma nova identidade isolada, mas por um novo arranjo político que permita a coexistência de múltiplas identidades e formas de vida. É um desafio direto à lógica homogeneizadora do Estado-nação.

> A autonomia não é entendida como uma fragmentação do Estado, mas como a reconstrução de sua base a partir do reconhecimento da preexistência dos povos originários e de seus direitos coletivos. Trata-se de uma proposta para descolonizar a democracia, permitindo que diferentes formas de vida e de organização política coexistam em um mesmo espaço, superando a lógica da subordinação e da tutela que caracterizou a relação entre o Estado e os povos indígenas desde a sua formação (HERNÁNDEZ, 2003, p. 78).

No Brasil, a ficção da identidade nacional como uma "democracia racial" é desmantelada por autores como Jessé Souza e Maria Aparecida Silva Bento. Souza argumenta que a identidade brasileira se estrutura a partir de uma hierarquia de classe que marginaliza uma vasta população, a "ralé brasileira", relegada a uma condição de subcidadania. A identidade nacional, neste caso, serve para ocultar uma guerra social não declarada.

A análise de Souza é crucial porque desloca o foco da desigualdade apenas para o plano econômico, introduzindo a dimensão da humilhação e do não reconhecimento como centrais para a reprodução da estrutura social. A "ralé" não é apenas pobre; é invisível, destituída da dignidade que permitiria a sua constituição como sujeito político.

> A “ralé brasileira” não é apenas uma classe econômica desfavorecida; é, antes de tudo, uma classe de humilhados, destituída de reconhecimento e dignidade. A ideologia do personalismo e do “jeitinho” opera para naturalizar essa desigualdade, apresentando-a como um traço cultural, quando, na verdade, é o resultado de uma estrutura social que sistematicamente nega a certos grupos as condições materiais e simbólicas para uma vida plena. A identidade

> do “brasileiro cordial” é a máscara que esconde essa brutalidade (SOUZA, 2009, p. 55).

Maria Aparecida Silva Bento aprofunda a dimensão racial desta hierarquia, analisando a "branquitude" não como uma cor de pele, mas como uma identidade racial de poder. A branquitude opera através de um "pacto narcísico" entre os brancos, que garante a manutenção de privilégios e a exclusão dos negros dos espaços de poder, perpetuando o racismo de forma silenciosa e estrutural.

Esta perspectiva é inovadora ao deslocar o racismo de um problema "do outro" (o negro) para uma questão que interpela diretamente a identidade dominante. A branquitude, como identidade não nomeada e tida como norma universal, precisa ser desvelada para que o racismo possa ser combatido na sua raiz.

> A branquitude é um lugar de poder, uma identidade que se define não por si mesma, mas pela relação de dominação que estabelece com a não branquitude. A ideologia do branqueamento, que permeou a história brasileira, não visava apenas ao clareamento da pele da população, mas à introjeção de valores, estéticas e comportamentos associados ao branco como ideal de humanidade. É um processo psicossocial que leva à negação da identidade negra e à manutenção da hegemonia branca (BENTO, 2002, p. 89).

De forma análoga, os feminismos de Abya Yala, apresentados por Francesca Gargallo, criticam a importação de uma identidade feminista universalista, branca e ocidental. As lutas das mulheres na América Latina, argumenta Gargallo, não podem ser desvinculadas das suas realidades como corpos-territórios, atravessados simultaneamente por opressões de gênero, raça, classe e pela devastação extrativista. A identidade "mulher" não é, portanto, uma categoria homogênea, mas um ponto de partida para articulações complexas.

Estes feminismos propõem uma política que transcende a luta por direitos individuais e se foca na defesa da vida comunitária e do território, desafiando a separação moderna entre o humano e a natureza.

> Os feminismos comunitários, indígenas e populares de Abya Yala questionam a centralidade do sujeito “mulher” tal como concebido pelo feminismo hegemônico. Em seu lugar, propõem uma política que parte do corpo-território, da comunidade e da defesa da vida em seu sentido amplo. Não se trata de uma luta por igualdade dentro do sistema patriarcal-colonial, mas da construção de outros mundos, onde as relações de gênero se baseiem na complementaridade e na reciprocidade, e não na hierarquia e na dominação (GARGALLO, 2014, p. 62).

Esta crítica multifacetada à identidade como instrumento de poder leva-nos à questão central: como superá-la? A filósofa política Chantal Mouffe oferece uma das mais potentes ferramentas teóricas para pensar uma política para além do essencialismo identitário. O ponto de partida de Mouffe é que o político é, por definição, um espaço de antagonismo, de uma contraposição "nós/eles". A tentativa do liberalismo de erradicar esta dimensão, buscando um consenso racional e universal, resulta na despolitização da sociedade e no retorno do antagonismo sob formas violentas e moralistas, onde o oponente político é transformado num inimigo a ser eliminado.

A paixão e o afeto são, para Mouffe, constitutivos da política. Ignorá-los em nome de uma racionalidade abstrata é um erro que abre caminho para populismos de direita e fundamentalismos. A tarefa da política democrática não é suprimir o conflito, mas dar-lhe uma forma que não destrua a comunidade política.

> O objetivo da política democrática não é eliminar as paixões nem relegá-las à esfera privada para estabelecer um consenso racional na esfera pública, mas sim mobilizá-las para promover os projetos democráticos. Longe de ameaçar a democracia, o antagonismo é a sua própria condição de existência. [...] A democracia requer a constituição de um “nós” em oposição a um “eles”, a discriminação entre o que é a orientação legítima da sociedade e o que está excluído dela (MOUFFE, 2007, p. 25).

A proposta de Mouffe não é eliminar o antagonismo, mas transformá-lo em "agonismo". Numa democracia agonística, os oponentes não são vistos como inimigos a serem destruídos, mas como adversários legítimos cujas demandas merecem ser ouvidas, mesmo que combatidas. A identidade, neste quadro, deixa de ser uma

essência (racial, nacional, de gênero) e torna-se uma articulação política, contingente e sempre passível de redefinição. O "nós" não se baseia numa natureza comum, mas num projeto político partilhado.

A política, nesta visão, é uma luta hegemónica pela definição do "nós". Não há uma identidade final ou verdadeira a ser alcançada, mas um processo contínuo de construção e disputa. Isto abre a possibilidade de uma política que não se baseie na exclusão essencialista, mas na articulação de diferentes demandas em torno de um projeto transformador.

> A identidade de um sujeito é sempre precária e temporária, resultado de um conjunto de identificações que nunca podem ser totalmente fixas. A criação de uma identidade coletiva como um “nós” requer a designação de um “eles”. O fundamental é que essa oposição não se baseie em uma lógica essencialista. Os adversários não são inimigos porque possuem uma essência diferente, mas porque defendem projetos políticos antagônicos (MOUFFE, 2007, p. 88).

Esta perspectiva pós-estruturalista ressoa profundamente com o projeto descolonial. Superar a colonialidade do poder implica, precisamente, desmantelar as identidades fixas e hierárquicas impostas pela matriz colonial. Como afirmam Quijano e Wallerstein, a própria "americanidade" nasceu como uma identidade geocultural dentro do sistema-mundo, e a sua descolonização não pode ser o retorno a uma pureza pré-colonial, mas a construção de um futuro que abrace a sua heterogeneidade constitutiva. A descolonização é um projeto que exige a invenção de novas formas de ser e de estar no mundo, que não se encaixem nas categorias herdadas do colonizador.

> A americanidade é um conjunto de identidades socialmente construídas dentro do desenvolvimento do sistema-mundo moderno. Ela não é uma essência, mas o resultado de um processo contínuo de interação e conflito. [...] A descolonização, portanto, não pode ser o retorno a uma identidade pré-colonial pura, mas a construção de um futuro que reconheça a heterogeneidade e a multiplicidade de histórias que compõem o continente (QUIJANO; WALLERSTEIN, 1992, p. 583).

Aqui, Arturo Andrés Roig pode nos ajudar. Ao postular a necessidade de um "a priori antropológico" para o pensamento latino-americano, Roig não busca uma essência, mas afirma a dignidade humana como ponto de partida universal para a práxis. A identidade, para ele, não é um dado, mas um projeto de libertação. Este humanismo crítico de Roig ancora a luta política numa base ética que transcende as identidades particulares sem cair num universalismo abstrato. A afirmação da própria humanidade é, para os povos oprimidos, um ato revolucionário.

> O homem não é um dado, mas um dever-ser, um projeto a ser realizado. A identidade latino-americana não se encontra em um passado mítico nem em uma essência metafísica, mas na práxis histórica de seus povos, em sua luta contínua por se afirmarem como sujeitos de sua própria história. É um processo de auto-reconhecimento que é, ao mesmo tempo, um ato de rebelião contra as identidades que nos foram impostas de fora (ROIG, 1981, p. 45).

Este "dever-ser" manifesta-se em horizontes práticos como o "Buen Vivir". Este conceito, resgatado por Quijano e outros pensadores descoloniais, não propõe uma nova identidade nacional ou étnica, mas uma forma radicalmente diferente de organizar a vida em comunidade, baseada na harmonia com a natureza, na reciprocidade e na deliberação coletiva, para além das fronteiras do Estado-nação e da lógica do capital.

O "Buen Vivir" representa uma alternativa não apenas ao modelo económico, mas à própria ontologia da modernidade, que separa o sujeito do objeto, a cultura da natureza, o indivíduo da comunidade. É um convite a repensar a vida a partir de uma racionalidade relacional e não instrumental.

> A ideia do “bem viver” representa uma ruptura epistemológica com a noção ocidental de desenvolvimento. Não se trata de um modelo alternativo de desenvolvimento, mas de uma alternativa ao próprio desenvolvimento. Ela propõe uma outra racionalidade, centrada na reprodução da vida e na plenitude da comunidade, em vez da acumulação incessante de capital. É um horizonte que nos convida a pensar para além das categorias da modernidade, incluindo a de identidade (QUIJANO, 2014, p. 380).

Esta jornada, através das múltiplas críticas à identidade, revela-a como uma categoria inerentemente política e profundamente ambígua. Forjada na violência da colonialidade e instrumentalizada pelas lógicas do Estado e do capital, a identidade moderna operou e ainda opera como um poderoso dispositivo de hierarquização e exclusão. Seja através da raça, da nação, da classe ou do gênero, o pensamento identitário tendeu a essencializar as diferenças, transformando-as em fronteiras que legitimam a dominação.

Contudo, a análise não se detém na desconstrução. A necessidade de superar o pensamento identitário emerge como um projeto de libertação. As propostas teóricas e as práticas políticas examinadas convergem num ponto crucial: a superação não implica a dissolução num universalismo abstrato e apolítico, nem a negação das experiências concretas de opressão. Pelo contrário, trata-se de deslocar o fundamento da ação coletiva.

Em vez de se basear em essências fixas, a política de libertação articula-se em torno de projetos comuns. A perspectiva agonística de Chantal Mouffe oferece um arcabouço para compreender como identidades políticas ("nós") podem formar-se de maneira contingente e relacional, na luta contra projetos hegemónicos ("eles"), sem recorrer a fundamentos metafísicos. Esta visão complementa-se e enriquece-se com o projeto descolonial, que busca desmantelar as próprias categorias herdadas da matriz colonial do poder. Horizontes como a autonomia e o "Buen Vivir" não são novas identidades a serem adotadas, mas práticas que reconfiguram a própria gramática do viver em comum, para além do indivíduo, da nação e do mercado. A tarefa, portanto, é a de construir um "pluriverso", um mundo onde as diferenças não sejam mais o pretexto para a hierarquia, mas a celebração de múltiplas formas de ser e de lutar pela vida.

4.2 Sem identidade – A ruptura de Emmanuel Lévinas

Desde a graduação (interminada) em teologia, iniciada no ano de 2001, acompanham-me em minha trajetória formativa: Enrique Dussel, por causa de quem aprendi o idioma espanhol para poder ler seus livros, mas aprendi com ele muito sobre

a vida e tive a honra de tornar-me um colega próximo, talvez possamos dizer amigos, já que em dado momento nos falávamos frequentemente pelo telefone; e Emmanuel Lévinas, este segundo nunca fui próximo, mas desde o primeiro contato com seus livros, algo me atraiu. Vi ali não um hermetismo, como muitas vezes é acusado, mas uma poética, uma estética na forma de colocar cada palavra, uma arte de não se preocupar em se fazer entender, mas de uma profundidade de fazer com que suas palavras toquem o coração. Meu primeiro desafio foi Totalidade e Infinito, qual nestes 25 anos de leitura ainda consigo tirar muita coisa nova, sempre que o visito. Mas um pequeno caderno de ensaios “Humanismo do outro homem”, que marca a passagem de Totalidade e Infinito para livros mais recentes, me tira o sono até hoje, porque é além de uma forma única de escrita, clama a atenção a questões fundamentais da existência de formas outras que a filosofia em geral. Foi em um destes ensaios, intitulado Sem Identidade, que veio a ideia deste projeto de pesquisa que me dediquei nestes últimos cinco anos de forma intensa.

Em um contexto marcado pela crise dos humanismos tradicionais, abalados por guerras, totalitarismos e pela desconstrução do sujeito soberano promovida pelas ciências humanas e por correntes filosóficas como a de Heidegger, Lévinas propõe não só um novo humanismo, mas uma outra forma de pensar o ser humano, uma outra antropologia filosófica que, como vimos no primeiro capítulo desta tese, a proposta de uma nova forma de nos vermos enquanto humanidade, implica uma nova forma de relações de estar no mundo, implicando em todas as dimensões.

A filosofia da alteridade de Lévinas não se funda na primazia do Eu, na consciência de si ou na liberdade como origem, mas na ética como filosofia primeira, a partir da relação irrecusável e assimétrica com o Outro.

Sua contribuição para a superação da identidade é única. Vamos iniciar com os três textos deste livro: “A significação e o sentido”, “Humanismo e an-arquia” e “Sem identidade”, argumentando que eles, em conjunto, articulam uma tese central: a verdadeira condição humana se realiza na superação da identidade do Mesmo, da razão identitária, da ontologia do Eu... em um movimento de substituição e responsabilidade infinita pelo Outro. Para desvelar essa tese, iniciaremos pelo último ensaio, “Sem identidade”, que diagnostica a crise e aponta para a solução, para então aprofundar suas bases nos ensaios precedentes.

Lévinas inicia sua argumentação a partir da falência histórica e teórica do sujeito moderno. O Eu do humanismo clássico, que se compreende como origem de seus atos e senhor de seu mundo, revelou-se uma ficção. A história do século XX, com suas violências e a inversão sistemática dos projetos de libertação em novas formas de opressão, demonstrou a "ineficácia humana" e desqualificou "a causalidade humana e, por isto mesmo, a subjetividade transcendental compreendida como espontaneidade e como ato" (LÉVINAS, 2012, p. 93). A própria interioridade, antes vista como um refúgio seguro, torna-se suspeita.

> Tudo se passa como se o Eu (Moi), identidade por excelência, à qual remontaria toda identidade identificável, fizesse a si mesmo, não chegasse a coincidir consigo mesmo. [...] Na empresa revolucionária que, conduzida com uma consciência extrema, não consegue menos enganar a intenção vigilante que a quer, e na ação arrancada com mão firme - mão de ferro - que a guia, fracassa ou, pelo menos, denuncia-se a recorrência a si, a ideia de um eu (moi) que se identifica ao reencontrar-se (LÉVINAS, 2012, p. 94).

Essa falência da autoidentificação abre espaço para duas saídas que Lévinas rejeita: a dissolução do humano em estruturas impessoais, como propõem certas ciências humanas ou seu enraizamento em um Ser anônimo, como na filosofia de Heidegger. A alternativa Lévinasiana é buscar a subjetividade não naquilo que o Eu faz (o Ato), mas naquilo que ele padece antes de qualquer ação.

A resposta de Lévinas à crise é uma profunda meditação sobre a sensibilidade. A subjetividade não começa na consciência reflexiva ou na liberdade, mas em uma condição prévia e mais fundamental: a vulnerabilidade. Ser sujeito é, antes de tudo, ser exposto. Lévinas utiliza a metáfora da pele para descrever essa condição: não a pele como forma estética, mas como superfície de contato, exposta à carícia e à ferida.

> A abertura é o desnudamento da pele exposta à ferida e à ofensa. A abertura é a vulnerabilidade de uma pele exposta, na ferida e na ofensa, para além de tudo aquilo que se pode mostrar, para além de tudo aquilo que, na essência do ser, pode expor-se à compreensão e à celebração (Ibid., p. 99).

Essa vulnerabilidade implica uma passividade de ordem distinta. Não se trata da passividade da matéria que recebe uma forma, mas de uma passividade que é a própria condição do sujeito. É uma exposição que não pode ser assumida ou recusada, pois ela é o sujeito antes de qualquer decisão. Lévinas a descreve como “uma passividade mais passiva que toda passividade” (Ibid., p. 101), um estado que ele designa como “outramente que ser” (Ibid., p. 100). Nesta condição, o sujeito não se define por sua perseverança no ser, mas por sua total e irredutível abertura ao Outro, que o afeta e o constitui.

> O Eu (Moi), dos pés à cabeça, até à medula dos ossos, é vulnerabilidade. [...] Na vulnerabilidade encontra-se, portanto, uma relação com o outro que a causalidade não esgota. É uma relação anterior a toda afecção pelo excitante. A identidade do si (soi) não opõe limites ao suportar - nem mesmo a última resistência que a matéria "em potência" opõe à forma que a investe (LÉVINAS, 2012, p. 100).

A vulnerabilidade não é uma experiência solipsista; ela é, intrinsecamente, uma relação com o Outro. É aqui que Lévinas reinterpreta a famosa frase de Rimbaud, “Eu é um outro”. Para ele, essa fórmula não significa alienação, mas a essência da responsabilidade ética: ser para o Outro a ponto de se substituir a ele. Sofrer pelo Outro é a manifestação concreta dessa substituição.

A figura que leva essa lógica ao seu extremo é a do refém (otage). O refém é aquele que a identidade é inteiramente definida por sua responsabilidade pelo Outro. Ele não escolheu essa condição; ele se descobre nela. É uma responsabilidade ilimitada, que não se mede por compromissos assumidos, e assimétrica, pois não espera reciprocidade. O sujeito-refém é responsável por todos, inclusive pela perseguição que sofre e pela responsabilidade do próprio perseguidor.

> É preciso pensar o ser humano a partir da condição ou incondição de refém. Refém de todos os outros que, precisamente outros, não pertencem ao mesmo gênero ao qual pertenço, pois eu sou responsável por eles, sem me repousar sobre a responsabilidade deles para comigo, o que lhes permitiria substituir-se a mim, pois até de sua responsabilidade eu sou, finalmente e desde o início, responsável (Ibid., p. 106).

Nesta condição, a identidade como retorno a si torna-se impossível. Cada movimento de autorreflexão, de busca por si, é interceptado e desviado pela urgência da responsabilidade pelo Outro. Lévinas descreve esse processo como um “desvio interminável” (Ibid., p. 105). A subjetividade não é um ponto fixo, mas um movimento incessante para fora de si.

> Ninguém pode permanecer em si: a humanidade do homem, a subjetividade, é uma responsabilidade pelos outros, uma vulnerabilidade extrema. O retorno a si faz-se desvio interminável. Bem antes da consciência e da escolha [...] o homem aproxima-se do homem. Ele é tecido de responsabilidades. Por elas, lacera ele a essência (Ibid., p. 105).

A proposta de Lévinas em “Sem identidade” é, portanto, a de um humanismo fundado naquilo que a tradição filosófica considerou um não-ser ou uma imperfeição. Ser “sem identidade” não é uma ausência, mas a presença de uma ordem ética que subverte a ontologia. É a descoberta de que a unicidade do sujeito não reside em sua autoafirmação, mas em sua condição de ser insubstituível na tarefa de responder pelo Outro. A identidade é superada não por uma dissolução no nada, mas por uma elevação a uma responsabilidade infinita. Esta condição, que Lévinas chama de a “glória da não essência” (LÉVINAS, 2012, p. 105), é a possibilidade de um sentido para o humano que não seja aniquilado pela morte ou pelo absurdo, pois é um sentido que não se mede pelo Ser, mas pelo Bem que se manifesta na exigência do Outro. O ser humano para Lévinas é, em última análise, aquele que se encontra a si mesmo ao se perder pelo próximo.

Se no ensaio “Sem identidade” Lévinas descreve a fenomenologia de uma subjetividade constituída como refém do Outro, em “Humanismo e an-arquia” ele traça seus fundamentos. A questão que move este texto é radical: como justificar uma responsabilidade que não se origina na liberdade, que não é fruto de uma decisão consciente, mas que, ainda assim, não se confunde com a servidão ou o determinismo? Para responder, Lévinas precisa desmontar um dos pilares da filosofia ocidental: a primazia do princípio, da origem, do arché (ἀρχή).

Lévinas constrói o conceito de an-arquia não como desordem, mas como uma condição pré-originária, uma sujeição ao Bem que antecede e funda a própria subjetividade. Exploraremos como a passividade radical, a eleição irrecusável e a relação com um Bem para além do ser estabelecem as bases para um humanismo onde a responsabilidade ultrapassa a liberdade e define o sentido da existência.

A concepção filosófica que vincula a ação e a inteligibilidade à noção de começo recebe uma crítica radical de Lévinas. A consciência é “um modo de ser tal que tem no começo o seu ponto essencial” (LÉVINAS, 2012, p. 77). Ser sujeito, nessa tradição que vai de Descartes a Fichte, é ser sua própria origem, é “pôr-se” a si mesmo (se poser). A razão torna-se uma “arqueologia”, uma busca incessante pelo princípio (Ibidem). No entanto, é precisamente nessa soberania que Lévinas identifica a semente da derrota do humanismo. A liberdade, concebida como origem absoluta, engendra um adiamento infinito do dever (Sollen) e, paradoxalmente, “anuncia a derrota incluída no ato humano, e desponta o anti-humanismo que reduzirá o homem a um meio” (LÉVINAS, 2012, p. 78).

A liberdade soberana, ao se chocar com o ser, acaba por se revelar inconsistente. Diante disso, Lévinas questiona a própria premissa: “poderia o humanismo tomar algum sentido se se pensar até o fim o desmentido que o ser inflige à liberdade?” (Ibidem). A proposta é encontrar o sentido do humano não na afirmação de uma liberdade originária, mas “a partir da própria passividade do humano, onde parece surgir sua inconsistência” (Ibidem).

Para fundamentar essa nova concepção, Lévinas introduz o conceito de an-arquia. O termo não designa o caos, como vimos, mas uma condição anterior ao arché, anterior a todo princípio ou começo. Trata-se de uma passividade que não pode ser compreendida como o efeito de uma causa, pois isso ainda a situaria dentro da ordem do ser e do tempo presente da consciência. É uma passividade “aquém da consciência e do saber, mas igualmente aquém da inércia das coisas” (Ibidem).

> Fazer renascer o homem da inanidade do homem-princípio, da inanidade do Princípio, do questionamento da liberdade entendida como origem e presente, procurar a subjetividade na passividade radical, tudo isto não será se entregar à fatalidade ou à determinação

> que são a própria abolição do sujeito? Com certeza, se a alternativa livre/não livre for a última (LÉVINAS, 2012, p. 79).

Lévinas rompe com essa alternativa. A subjetividade anárquica é abalada por uma responsabilidade que lhe é imposta como um “traumatismo” (Ibid., p. 80), uma responsabilidade “acerca da qual o eu não tinha tomado decisão, mas da qual não se pode fugir” (Ibidem). É uma interioridade que não se fecha, pois é precedida por algo que “não se deixa recuperar” (Ibidem), um passado imemorial que não pode ser convertido em presente pela memória. “O anverso do ser comporta um reverso que não se pode reverter” (Ibidem). Ou seja, a realidade visível e compreensível (o "anverso do ser", ou seja, tudo o que podemos conhecer e transformar em conceito) está intrinsecamente ligada a uma dimensão ética fundamental (o "reverso"). Este "reverso" é a nossa responsabilidade incondicional e irrecusável pelo outro ser humano. A parte crucial é que este reverso "não se pode reverter", o que quer dizer que essa dimensão ética nunca pode ser totalmente trazida para a luz da nossa consciência, transformada em um mero objeto de estudo ou dominada pelo nosso pensamento. Tentar fazer isso seria neutralizar sua força como um mandamento que nos constitui antes de qualquer conhecimento; a responsabilidade pelo outro é uma ordem que nos afeta a partir de uma exterioridade absoluta e não um conceito que possamos simplesmente analisar e controlar.

Como essa passividade radical não se torna uma forma de determinismo ou servidão (servitude)? A resposta de Lévinas é que essa sujeição não é neutra; ela é uma “investidura pelo bem” (investiture par le bien), uma eleição (élection) (LÉVINAS, 2012, p. 83). O sujeito é “eleito” pelo Bem antes de ter tido a distância ou o “tempo” para escolhê-lo.

> A impossibilidade da escolha não é aqui o efeito da violência - fatalidade ou determinismo, mas da eleição irrecusável pelo Bem que é, para o eleito, desde sempre já realizada. Eleição pelo Bem que não é precisamente ação, mas a não violência mesma. Eleição, quer dizer, investidura do não intercambiável (LÉVINAS, 2012, p. 83).

Essa eleição anula o caráter servil da obediência, pois o Bem que comanda não é um poder estranho, mas aquilo que, paradoxalmente, constitui a integridade do sujeito aquém da sujeição. A passividade de “sofrer o bem” (pâtir le bien) é a condição de uma responsabilidade que, embora “jamais assumida em toda liberdade”, é intrinsecamente boa (LÉVINAS, 2012, p. 83). O Bem, para Lévinas, está para além do ser (au-delà de l'être) é o “invisível da Bíblia” em oposição ao sol visível de Platão (Ibid., p. 84). Ele não é, mas se manifesta em sua bondade, na ordem que impõe.

> É pelo Bem que a obrigação à responsabilidade irrevogável, irreversível e irrecusável - mas que não remonta a uma escolha - não é violência que contrariaria uma escolha, mas situa uma "interioridade" que precede liberdade e não liberdade, fora da bipolaridade axiológica (LÉVINAS, 2012, p. 84).

Se o sujeito é constituído por essa submissão anárquica ao Bem, como surgem o Eu (Moi) egoísta e o Mal? Lévinas argumenta que a própria exterioridade do Bem, o fato de que ele comanda como um Outro, abre a possibilidade da tentação. A “tentação de se separar do Bem é a própria encarnação do sujeito” (LÉVINAS, 2012, p. 87). É nesse esforço de romper com a responsabilidade prévia que o Eu se põe como origem de si mesmo, como “príncipe”.

> O mal sedutor e fácil é, talvez, incapaz de romper a passividade da sujeição pré-liminar e pré-histórica [...] O mal mostra-se pecado, quer dizer, responsabilidade de recusa das responsabilidades, contra sua vontade (LÉVINAS, 2012, p. 87).

O Mal, portanto, não é um princípio oposto e igual ao Bem. Ele é secundário, uma usurpação. Sua existência é uma “mentira irrefutável, mentira luciferiana” que pretende ser contemporânea do Bem quando, na verdade, já nasce sob sua jurisdição (Ibidem). É essa tensão que impede que a submissão anárquica se torne uma natureza divina ou um otimismo teológico.

O ensaio “Humanismo e an-arquia” estabelece, assim, o fundamento pré-ontológico para a subjetividade ética. A an-arquia não é a ausência de ordem, mas a

presença de uma ordem ética que precede e julga a ordem do ser. A responsabilidade, nascida dessa sujeição anárquica ao Bem, “ultrapassa a liberdade” (LÉVINAS, 2012, p. 84). Ela é, fundamentalmente, “responsabilidade pela liberdade dos outros” (Ibid., p. 85): “Lá onde eu teria podido permanecer como espectador, eu sou responsável, em outros termos, tomo a palavra. Nada mais é teatro, o drama não é mais jogo. Tudo é grave” (Ibidem).

É essa responsabilidade pré-original, que me concerne “apesar de mim (moi)” (LÉVINAS, 2012, p. 88), que introduz um sentido (sens) no ser, um sentido que não pode ser medido pela ontologia ou anulado pela morte. “A morte torna sem sentido todo cuidado que o Eu (Moi) gostaria de ter para com sua existência e destino” (Ibid., p. 87), mas ela “leva a termo o sacrifício da responsabilidade irrecusável” (Ibid., p. 88). Ao final, o humanismo de Lévinas se revela como a afirmação de um sujeito anarquicamente eleito, cuja glória não reside em sua soberania, mas em sua irrecusável e infinita sujeição ao Outro.

Por que esta responsabilidade é não só possível, como necessária ao ser humano? É no ensaio de abertura de Humanismo do outro homem, intitulado “A significação e o sentido”, que Lévinas executa uma desconstrução metódica das teorias tradicionais do conhecimento para revelar um solo mais profundo onde todo sentido (sens) se origina: a relação ética com o Outro. O texto funciona como a pedra angular de seu pensamento, argumentando que antes de qualquer percepção de objetos, antes da imersão em uma cultura ou da articulação de uma linguagem, a significação primordial emerge da epifania do Rosto que nos clama à responsabilidade. Veremos aqui sua crítica às filosofias da significação, tanto as intelectualistas quanto as hermenêuticas, para então compreendermos a lógica da alteridade que perpassa sua filosofia. Investigaremos como os conceitos de Rosto (Visage), Desejo (Désir) e a Ideia do Infinito estabelecem a ética não como um ramo da filosofia, mas como a própria condição de possibilidade de todo sentido, inaugurando o movimento de superação da identidade que percorre toda a obra.

Lévinas questiona a premissa fundamental da filosofia ocidental: a de que a significação é correlata a um ato da consciência e, com isso, rejeita duas grandes correntes filosóficas. A primeira é o intelectualismo, para o qual “compreender equivaleria a perceber” (LÉVINAS, 2012, p. 22). Nesta visão, que vai de Platão a

Husserl, o sentido é um conteúdo dado a uma consciência, uma intuição. A segunda é a hermenêutica, que concebe a significação a partir de um contexto, de um “mundo” ou de uma cultura que ilumina os dados particulares. Aqui, “a experiência é uma leitura; a compreensão do sentido, uma exegese, uma hermenêutica e não uma intuição” (Ibid., p. 26).

Embora reconheça os avanços da segunda corrente sobre a primeira, Lévinas aponta seu limite. Ao situar todas as culturas em um mesmo plano, a hermenêutica arrisca-se a criar um mundo relativista, “um mundo, certamente, desocidentalizado, mas também um mundo desorientado” (Ibid., p. 58). A proliferação de significações culturais, sem um critério que as ordene, leva à absurdidade, que “não consiste no não sentido, mas no isolamento das significações inumeráveis, na ausência de um sentido que as oriente” (Ibid., p. 40). Para Lévinas, ambas as teorias, ao seu modo, acabam por reduzir o Outro ao Mesmo: seja ao Mesmo da consciência que o percebe, seja ao Mesmo da totalidade cultural que o interpreta. Falta a ambas o “sentido dos sentidos” (le sens des sens), uma orientação fundamental que não pode vir de dentro do sujeito nem do mundo que ele habita.

A resposta de Lévinas a essa crise é a fenomenologia do Rosto (Visage). O Rosto do Outro não é um objeto entre outros, nem um texto a ser decifrado em um contexto. Ele é uma irrupção, uma “epifania” (revelação) que rompe a totalidade do mundo e se apresenta por si mesma.

> Mas a epifania do Outro comporta uma significação própria, independente desta significação recebida do mundo. O Outro não nos vem somente a partir do contexto, mas, sem esta mediação, significa por si mesmo (LÉVINAS, 2012, p. 50).

O Rosto não é a forma física, mas o modo como o Outro transcende essa forma. Sua presença é viva, ela consiste em “desfazer a forma” que a manifesta (Ibid., p. 51). É por isso que, para Lévinas, o Rosto “fala”. Sua primeira palavra não é um som, mas um mandamento ético. Em sua nudez (nudité) e miséria (misère), o Rosto é, ao mesmo tempo, súplica e exigência, humildade e altura.

> O Outro que se manifesta no rosto perpassa, de alguma forma, sua própria essência plástica, como um ser que abrisse a janela onde sua figura no entanto já se desenhava. Sua presença consiste em se despir da forma que, entrementes, já a manifestava. [...] É precisamente isto que nós descrevemos pela fórmula: o rosto fala (LÉVINAS, 2012, p. 51).

Essa interpelação do Rosto destitui a soberania do Eu. A consciência, que antes era a fonte de todo sentido, é agora posta em questão por uma autoridade que lhe é exterior e superior. A liberdade do Eu é detida por uma ordem irrecusável.

> A presença do rosto significa assim uma ordem irrecusável, um mandamento que detém a disponibilidade da consciência. A consciência é questionada pelo rosto. [...] O Eu (Moi) perde sua soberana coincidência consigo, sua identificação em que a consciência retorna triunfante a si mesma para repousar sobre si (Ibid., p. 52-53).

A relação com o Rosto não é de conhecimento, mas de Desejo (Désir). Lévinas opera aqui uma distinção crucial entre Desejo e Necessidade (Besoin). A necessidade é uma falta que busca satisfação; uma vez satisfeita, ela se extingue e o sujeito retorna a si mesmo. O Desejo, ao contrário, é um movimento em direção ao Outro que não busca preenchimento.

> O Desejável não preenche meu Desejo, mas aprofunda-o, alimentando-me, de alguma forma, de novas fomes. O Desejo revela-se bondade. Há em Crime e Castigo, de Dostoievsky, uma cena em que, a propósito de Sônia Marmeladova que olha pra Raskolnikov no seu desespero, Dostoievsky fala de "insaciável compaixão" (LÉVINAS, 2012, p. 49).

O Desejo é a relação com o que sempre excede a minha capacidade, com o que não posso assimilar ou possuir. É a relação com a alteridade do Outro como Ideia do Infinito. Inspirado em Descartes, Lévinas descreve essa ideia não como um objeto de pensamento, mas como a própria presença do Infinito no finito, um pensamento que “pensa mais do que aquilo que é pensado” (Ibid., p. 53). O Rosto é a encarnação

dessa Ideia do Infinito; ele me queima “de um fogo diverso que o da necessidade que a saturação apaga” (Ibid., p. 53). É esse Desejo inesgotável que me impede de retornar a mim, de consolidar uma identidade fechada, mantendo-me em um estado de perpétua responsabilidade.

Sendo assim, a ética não é um conjunto de regras ou um campo específico da filosofia, mas a própria origem da significância. “Antes da Cultura e da Estética, a significação situa-se na Ética, pressuposto de toda Cultura e de toda significação” (LÉVINAS, 2012, p. 57). O encontro com o Rosto do Outro é o evento primordial que orienta o ser, introduz a dimensão da altura e confere um “sentido único” ao mundo, salvando-o da indiferença e do absurdo.

> ...antes da Cultura e da Estética, a significação situa-se na Ética, pressuposto de toda Cultura e de toda significação. A moral não pertence à Cultura: é ela que permite julgá-la, que descobre a dimensão da altura. A altura ordena o ser (LÉVINAS, 2012, p. 57).

Este primeiro ensaio, portanto, estabelece a base para toda a obra. A epifania do Rosto é o momento inaugural que quebra a concha do Eu, destitui sua identidade soberana e o inicia na via da responsabilidade infinita. É a partir daqui que se torna possível compreender a subjetividade como an-arquia e, finalmente, como a condição de refém, um ser “sem identidade” porque sua identidade é, desde o princípio, ser-para-o-outro.

E no prólogo, que é como a conclusão, já que ele afirma tê-lo escrito depois dos capítulos, Lévinas posiciona seu pensamento como “inatual” (inatuel), termo que não significa simplesmente “fora de moda”, mas que designa “o outro do atual” (l'autre de l'actuel) (LÉVINAS, 2012, p. 11). O “atual” que ele critica é a pedra angular da metafísica ocidental: o “ser-em-ato” (être-en-acte), a primazia da presença, da identidade e da síntese. Essa tradição, que vai de Aristóteles a Kant e Hegel, concebe a realidade e a inteligibilidade como a coexistência de termos em um grande presente, culminando na consciência de si, no “eu penso da apercepção transcendental de Kant” (LÉVINAS, 2012, p. 12). Para Lévinas, essa filosofia é a glorificação do Mesmo, um movimento que absorve toda alteridade.

> Ser-em-ato sem nada que ainda apareça ou já soçobre, sem ângulos de sombra - identidade do idêntico e do não idêntico, presença sem devir ou conversão do devir em presença, sincronia em que a ordem dos termos reunidos é indiferente -, esta atualidade do conceito não será a famosa atividade atribuída à consciência? (LÉVINAS, 2012, p. 12).

Essa soberania do Eu, herança da filosofia transcendental, constitui o mundo como seu correlato, como um “não-Eu (non-Moi)” que é, em última análise, dominado e assimilado pela atividade da consciência (LÉVINAS, 2012, p. 13). Mesmo a fenomenologia de Husserl, que Lévinas admira por introduzir a noção de uma “passividade irredutível” na “síntese passiva” (synthèse passive), ainda estaria, segundo ele, presa à “preocupação por síntese” e às “exigências de unidade da apercepção” (Ibid., p. 13). O resultado dessa tradição é a dissolução do sujeito no sistema do Ser.

> O "sujeito pensante", que procura esta ordenação inteligível, interpreta-se, a partir daí [...] como um desvio que o sistema do ser toma para ordenar-se, desvio que seus termos ou estruturas descrevem para se comporem, para se reunirem num grande presente (LÉVINAS, 2012, p. 14).

A proposta de Lévinas é buscar a inteligibilidade para além dessa lógica do "atual", em uma "ordem - ou desordem - para além do ser" (Ibid., p. 15). É nesse lugar "inatual" que a ética emerge, não como um tema da filosofia, mas como sua própria condição. A “brecha aberta na unidade da ‘apercepção transcendental’” (Ibidem) não é um conceito, mas uma experiência: a proximidade do Outro. Essa proximidade revela uma passividade mais radical que qualquer receptividade:

> Passividade mais passiva que a passividade conjunta do ato, a qual aspira ainda pelo ato, com todas as suas potências. Inversão da síntese em paciência e do discurso em voz de "sutil silêncio" a fazer sinal a Outrem - ao próximo, isto é, ao não englobável (LÉVINAS, 2012, p. 15).

Essa passividade extrema é um “desfalecimento do ser que tomba em humanidade”, um evento que “não foi julgado digno de consideração pelos filósofos” (Ibidem). É a fraqueza de uma piedade que se inflama, uma “descarga do ser que se desprende” (Ibidem), cuja expressão mais pura talvez sejam as lágrimas.

Essa passividade inatual não é inércia, mas a mais intensa das relações: A responsabilidade pelo Outro. Na proximidade, a alteridade do Outro abre uma fissura no tempo e na ontologia. O "um" (eu) não pode se colocar ao lado do "outro" em uma síntese presente, pois ele já é para o outro.

> ...o um" é para o outro de um ser que se desprende, sem se fazer o contemporâneo do "outro", sem poder colocar-se a seu lado numa síntese, expondo-se como um tema; um-para-o-outro como um-guardião-de-seu-irmão, como um-responsável-pelo-outro (LÉVINAS, 2012, p. 14).

É essa responsabilidade assimétrica e prévia a qualquer escolha que funda a própria humanidade. A unidade do gênero humano não é um dado biológico ou cultural, mas um débito ético.

> Entre o um que eu sou e o outro pelo qual eu respondo abre-se uma diferença sem fundo, que é também a não diferença da responsabilidade, significância da significação, irredutível a qualquer sistema. Não indiferença que é a proximidade mesma do próximo, pela qual se delineia, e só por ela, um fundo de comunidade entre um e outro, a unidade do gênero humano, devedora à fraternidade dos homens (LÉVINAS, 2012, p. 14).

O prólogo já antecipa a centralidade do Rosto como o lugar dessa interpelação ética. O Rosto do Outro comanda a partir de uma nudez que se despoja de toda forma, uma “presença que, em todos os seus instantes é uma retirada no vão (creux) da morte” (Ibid., p. 16). A alteridade do próximo é essa ausência, essa vulnerabilidade extrema que obriga à imortalidade, não como uma promessa para si, mas como uma exigência de responsabilidade pelo Outro.

> Dever que não pediu consentimento, que veio em mim traumaticamente, de aquém de todo presente memorável, anarquicamente, sem começar. Vindo sem se propor à escolha, vindo como eleição, em que minha humanidade contingente se faz identidade e unicidade, pela impossibilidade de furtar-se à eleição (LÉVINAS, 2012, p. 16).

Essa eleição traumática forja uma identidade que não se funda no nominativo "Eu sou", mas no acusativo. A subjetividade é, desde o início, uma resposta a um chamado.

> Identidade posta imediatamente no acusativo do "eis-me aqui" (me voici), como um som que fosse audível apenas em seu próprio eco, entregue ao ouvido sem se comprazer na energia de sua ressonância (LÉVINAS, 2012, p. 17).

“Eis-me aqui” é a resposta que a antropologia filosófica de Lévinas daria à impossível pergunta, nesta ótica não ontológica, sobre quem somos enquanto seres humanos. Esta crítica à filosofia da presença e da soberania do Eu é estabelecida, a alternativa de uma subjetividade "inatual" fundada na passividade radical que é delineada e a ética da responsabilidade pelo Outro é apresentada como a verdadeira origem da significação e da comunidade humana. Ao nos introduzir a uma não-identidade forjada no acusativo do "eis-me aqui", o prólogo nos prepara para a jornada desafiadora que se seguirá: a de pensar um humanismo que não começa no ser humano que se afirma, mas naquele que, antes de qualquer palavra, já responde por outro ser humano.

4.2.1 Pensar de outra forma que a razão identitária

Percebemos que Dussel e Lévinas se utilizam de aspectos da cultura semita, para mostrar que esta traz consigo elementos culturais não identitários. Mas isso também ficou evidenciado em algumas participações do seminário América Profunda que trouxe aqui nesta tese. No livro 1492: A origem do mito da modernidade, Dussel sugere que a narrativa moderna é mitológica. Lévinas, como aqui trouxemos (4.2),

não afirmou isso, mas quando ele propõe superar a razão identitária narrando uma antropologia filosófica anterior ao ser, portanto, anterior à razão e à própria história, não estaria também fazendo o mesmo?

Neste tópico 4.2.1, quero trazer presente a obra monumental "El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y 'latino' [1300-2000]", editada por Enrique Dussel, Eduardo Mendieta e Carmen Bohórquez. Este livro serve como um farol que ilumina a vasta e multifacetada paisagem intelectual de Abya Yala. Longe de apresentar uma história linear e unificada da filosofia, o livro se aprofunda justamente na diversidade de cosmovisões e racionalidades que floresceram no continente, muitas das quais operam a partir de lógicas radicalmente distintas da razão identitária[97]. Vejamos algumas delas, focando nas filosofias dos povos originários, cujas estruturas de pensamento desafiam a ontologia, a epistemologia e a ética do Ocidente. O Objetivo principal aqui é o de tornar presentes outras formas de ser que não identitárias e aprender com elas.

Na introdução da obra, a cargo de Enrique Dussel, já se estabelece o tom crítico e descolonizador que perpassa toda a coletânea. Dussel argumenta contra a narrativa eurocêntrica que posiciona a filosofia grega como o único e verdadeiro nascimento do pensamento racional, o famoso "milagre grego" da passagem do mythos ao logos. Para o filósofo argentino, essa visão não apenas ignora as ricas tradições filosóficas de outras civilizações, como o Egito e a Mesopotâmia, mas também compreende mal a natureza da própria racionalidade mítica, que possui sua própria estrutura e coerência interna.

A riqueza dos pensamentos filosóficos de Abya Yala (América Latina e Caribe) oferece uma pluralidade de alternativas à lógica identitária, propondo formas de ser e de conviver que não se fundam no fechamento do "Eu", mas na abertura relacional, na fluidez e na primazia do comunitário, como propõe Dussel. Vejamos algumas delas:

---

[97] Vejo vários problemas na forma que esta parte do livro foi escrita, mas, podemos pescar ali uma coletânea de conceitos destes povos, que foram trazidas de referências bibliográficos consensualizados na literatura antropológica. Assim, vamos utilizá-lo como uma síntese importante destes pensamentos, sem nos atentarmos às discussões teóricas e metodológicas, mas à sua parte afirmativa conceitual destes povos e o propósito ficará evidente.

É preciso demarcar que a razão identitária refere-se a uma lógica ontológica que estrutura o pensamento ocidental, definindo o "Ser" a partir do "Mesmo" e relegando tudo o que é diferente ou distinto à categoria de "Não-Ser" ou de objeto a ser dominado. Essa lógica, que encontra sua apoteose no "ego conquiro" (eu conquisto) da modernidade colonial, opera através da violência simbólica e material, estabelecendo hierarquias que justificam a opressão. Como já argumentei, com Dussel, neste texto, "toda identidade é domínio", funcionando como um "dispositivo de poder", como vimos com Sueli Carneiro que, mesmo sob a aparência de lutas emancipatórias por "representatividade", arrisca-se a reforçar a totalidade do sistema ao incluir a diferença sem questionar a lógica que a produz.

A consequência dessa razão é a construção de subjetividades fragmentadas e hierarquizadas, onde a identidade hegemônica (branca, masculina, europeia, proprietária) se afirma universal e ideal às custas da negação sistemática do Outro. É contra essa estrutura de poder que se erguem as filosofias da libertação e os pensamentos originários, não para propor uma nova identidade fechada, mas para desmantelar a própria lógica do fechamento.

4.2.1.1 Filosofia Náuatle: In ixtli, in yóllotl (Rosto e Coração)

O pensamento náuatle[98] é a reflexão filosófica dos povos de língua Náhuatl, que floresceu na região central do México séculos antes da conquista europeia, e constitui um corpo de pensamento de extrema sofisticação, cujas interrogações sobre o destino do homem, a natureza da verdade e o mistério da divindade oferecem alternativas radicais às lógicas dominantes no pensamento ocidental. Longe de ser

[98] O Náuatle (do original Nahuatl) refere-se tanto ao povo quanto à língua do grupo indígena que floresceu no planalto central do México, cuja expressão mais conhecida foi a civilização Asteca, no período pós-clássico mesoamericano (aproximadamente 1300-1521 d.C.). No contexto do texto "El pensamiento filosófico latinoamericano...", o termo é usado para designar uma rica e complexa tradição de pensamento, uma filosofia que buscava responder às questões fundamentais da existência humana, da ética e do cosmos. A filosofia náuatle é caracterizada por uma profunda reflexão sobre a condição humana, a educação e a comunidade. Seus sábios, os tlamatinime ("aqueles que sabem algo"), eram responsáveis por preservar e transmitir o conhecimento através de cantos, poemas e discursos. O objetivo central de sua filosofia era a formação do ser humano maduro, um processo expresso pela metáfora in ixtli, in yóllotl ("o rosto, o coração"), que representa a constituição de uma personalidade equilibrada e de uma vontade eticamente orientada.

um conjunto de mitos primitivos, o pensamento dos tlamatinime ("os que sabem algo") articula uma visão de mundo fundada na concretude da existência, na consciência da fugacidade e em uma profunda abertura ao mistério. Este artigo tem como objetivo analisar alguns dos conceitos centrais da filosofia Náhuatl, como a existência em tlaltícpac (sobre a terra), a verdade como neltiliztli (aquilo que tem raiz) e a poesia como "flor e canto" (in xochitl, in cuicatl), para demonstrar como essa tradição filosófica articula uma forma de vida e de saber que não se baseia na exclusão do outro, na negação do corpo ou na totalização do real, sugerindo caminhos para se pensar a existência para além de uma lógica de identidade e domínio.

O pensamento Náhuatl está profundamente ancorado na experiência da vida sobre a terra, o tlaltícpac. No entanto, essa terra não é um palco seguro ou eterno, mas um lugar de passagem, marcado pela transitoriedade e pela finitude. A consciência da fugacidade de tudo o que existe é um tema obsessivo e recorrente nos cantos e poemas dos sábios, como expressa Nezahualcóyotl, o rei-filósofo de Tezcoco:

> ¿Acaso de veras se vive con raíz en la tierra?
> No para siempre en la tierra: sólo un poco aquí.
> Aunque sea jade se quiebra, aunque sea oro se desgasta,
> aunque sea plumaje de quetzal se desgarra.
> No para siempre en la tierra: Sólo un poco aquí. (DUSSEL; MENDIETA; BOHÓRQUEZ, 2011, p. 24).

> Não para sempre na terra: apenas um pouco aqui.
> Mesmo que seja jade, se quebra, mesmo que seja ouro, se desgasta,
> mesmo que seja plumagem de quetzal, se rasga.
> Não para sempre na terra: Apenas um pouco aqui.

Essa percepção de que a vida é "apenas um pouco aqui" define o tom existencial dessa filosofia. A preocupação não é com a construção de sistemas eternos ou com a fuga para um mundo de ideias imutáveis, mas com o sentido do agir em um mundo onde tudo, até mesmo o mais precioso como o jade e o ouro, perece.

Essa consciência da temporalidade não conduz a uma paralisia, mas a uma interrogação radical sobre o destino: “¿A dónde iremos? / Sólo a nacer vinimos” (Ibid., p. 23). A vida se apresenta como um drama, uma busca por sentido diante da inevitabilidade da morte, e não como uma tragédia cíclica de um eterno retorno. É uma filosofia que nasce da fragilidade do corpo e do coração humano, que se questiona sobre o que pode dar fundamento a uma existência tão breve e incerta.

Diante da instabilidade do tlaltícpac, a busca do pensamento Náhuatl se volta para o que pode ser considerado "verdadeiro". O conceito de verdade, neltiliztli, revela uma forma de conhecimento radicalmente diferente da ontologia ocidental. A palavra não se refere a uma correspondência abstrata entre o pensamento e a coisa, mas a uma qualidade concreta: o enraizamento. Como explica León-Portilla, neltiliztli deriva da mesma raiz de nelhuáyotl, que significa "cimento, fundamento".

> … puede decirse que etimológicamente “verdad” entre los nahuas era, en su forma abstracta (neltiliztli), la cualidad de estar firme, bien cimentado o enraizado: lo fundado. Así se comprenderá mejor la pregunta del texto citado: “¿acaso son verdad los hombres?”, que debe entenderse como: ¿acaso poseen la cualidad de ser algo firme, bien enraizado? (Ibid., p. 24).
>
> ... pode-se dizer que etimologicamente “verdade” entre os nahuas era, em sua forma abstrata (neltiliztli), a qualidade de estar firme, bem cimentado ou enraizado: o fundado. Assim se compreenderá melhor a pergunta do texto citado: “por acaso são verdade os homens?”, que deve ser entendida como: por acaso possuem a qualidade de ser algo firme, bem enraizado?

A verdade, portanto, não é uma ideia universal, mas aquilo que possui solidez, fundamento, raiz. A angústia dos tlamatinime é saber se o ser humano e suas obras possuem essa qualidade de permanência. Em um mundo onde tudo se desgarra, a possibilidade de encontrar algo "em pé" é o que move a reflexão. Nesse contexto, a poesia, "a flor e o canto" (in xochitl, in cuicatl), surge como a única via possível para dizer "palavras verdadeiras" na terra (Ibid., p. 24). A arte não é um adorno, mas um modo de enraizar a existência, de encontrar e expressar o que há de fundado na fugacidade do real, como Nezahualcóyotl parece descobrir: "Por fin lo comprende mi corazón: / escucho un canto, / contemplo una flor, / ¡ojalá no se marchiten!" (Ibid., p. 25).

A concepção de divindade na filosofia Náhuatl também se afasta de uma lógica totalizante. O princípio supremo, Ometéotl, é um "Deus da dualidade", concebido com um rosto masculino (Ometecuhtli) e outro feminino (Omecíhuatl) (Ibid., p. 22). Essa dualidade originária rompe com a ideia de um Uno monolítico que absorve toda a diferença. Além disso, essa divindade, também chamada de Tloque Nahuaque ("o dono da cercania e da proximidade"), permanece, em última instância, como um mistério. Nezahualcóyotl o descreve como um ser oculto e inalcançável, sobre o qual não se pode ter um saber definitivo:

> Nadie puede ser amigo
> del Dador de la vida.
> ¿A dónde pues iremos?
> Enderezáos, que todos
> tendremos que ir al lugar del misterio. (Ibid., p. 25).

> Ninguém pode ser amigo
> do Dador da vida.
> Para onde, pois, iremos?
> Endereçai-vos, que todos
> teremos que ir ao lugar do mistério.

Essa abertura ao mistério se reflete na própria concepção do ser humano. O pensamento Náhuatl não opera a partir de um dualismo corpo-alma. A interioridade humana é designada pela expressão "rosto e coração" (in ixtli, in yóllotl), que significa "o mais íntimo do ser" (Ibid., p. 23). Não há uma cisão entre uma alma imortal e um corpo-prisão. O ser humano é uma totalidade unificada, carnal e espiritual, que vive, sofre e busca sentido aqui, "sobre a terra". A própria morte não é a libertação de uma alma, mas uma passagem a um "lugar dos descarnados", cujo destino final é incerto e fonte de angústia filosófica (Ibid., p. 23).

A filosofia Náhuatl, com sua profunda consciência da fugacidade da vida (tlaltícpac), sua busca por uma verdade enraizada no concreto (neltiliztli) e sua abertura à alteridade e ao mistério do divino, oferece um poderoso contraponto à razão

identitária que marcou grande parte do pensamento ocidental. É uma filosofia que floresce na incerteza, que encontra na poesia um caminho para o fundamento e que concebe o ser humano como uma unidade indivisível de "rosto e coração". Em vez de buscar a segurança de uma identidade fechada ou de um sistema totalizante, os tlamatinime nos convidam a habitar o mistério, a aceitar a transitoriedade e a encontrar na "flor e canto" a possibilidade de dar um sentido, ainda que breve, à nossa existência "só um pouco aqui".

4.2.1.2 Filosofia Maya: A Criação como Reconhecimento

A filosofia do povo Maya, tal como expressa em obras como o Popol-vuh e o Chilam Balam (DUSSEL; MENDIETA; BOHÓRQUEZ, 2011, p. 27), emerge como um campo privilegiado para se compreender a proposta de enosamento em ação. Vejamos aqui algumas estruturas fundamentais do pensamento maya, qual a primeira é a primazia da comunidade sobre o indivíduo, uma concepção não-dualista do ser e uma epistemologia encarnada no corpo e no coração articulam uma forma de vida que não apenas precede, mas critica ativamente o sujeito solipsista e identitário da modernidade.

A existência não se inicia em um "eu" que pensa e, a partir de si, se abre para o mundo, mas em uma disposição intrinsecamente comunitária e relacional. Essa forma de ser é linguisticamente marcada na língua tzeltal pelo sufixo el tik, que denota uma ação compartilhada e revela uma cosmovisão onde a comunidade não é um contrato social posterior, mas a própria condição de possibilidade do ser. A intersubjetividade, aqui, não é um problema a ser resolvido, mas o dado primeiro da existência.

Essa anterioridade do "nós" sobre o "eu" é analisada por Lenkersdorf, que demonstra como a própria estrutura gramatical reflete uma ontologia relacional. A subjetividade de uma pessoa não é um atributo interno, mas se define a partir de suas conexões com a comunidade, com seu lugar de origem e com seus companheiros. Ser é, fundamentalmente, "ser com".

> “[…] el tik es una desinencia, que quiere decir nosotros […] que el nosotros es un distintivo de la lengua tzeltal […] Y no sólo ocurre en la lengua, sino que el nosotros predomina tanto en el hablar como en la vida, en el actuar, en la manera de ser del pueblo”. El maya ha podido entender el mundo a partir de su existencia material, pues ella chak’be sbi (nombra) las cosas del mundo. El maya considera que la existencia es importante para poder xa’ibe (comprender) la realidad de su entorno. Si no fuera por el cuerpo no le hallaría sentido al mundo. Sin cuerpo faltaría la esencia de la existencia para poder entender el mundo. (DUSSEL; MENDIETA; BOHÓRQUEZ, 2011, P.29)

> "o tik é uma desinência, que quer dizer nós […] que o 'nós' é um distintivo da língua tzeltal […] E não ocorre apenas na língua, mas o 'nós' predomina tanto no falar como na vida, no agir, na maneira de ser do povo”. O maia pôde entender o mundo a partir de sua existência material, pois ela chak’be sbi (nomeia) as coisas do mundo. O maia considera que a existência é importante para poder xa’ibe (compreender) a realidade de seu entorno. Se não fosse pelo corpo, não encontraria sentido no mundo. Sem o corpo, faltaria a essência da existência para poder entender o mundo.

A análise revela que a identidade não é uma essência, mas uma localização dentro de uma rede de pertencimentos. As perguntas existenciais maias não são "o que sou?", mas "com quem sou?" e "de onde venho?". Essa estrutura de pensamento, que pode ser compreendida como o fundamento do enosamento, impede a constituição de um sujeito fechado em si mesmo, pois a alteridade e a comunidade são constitutivas de sua própria existência. A subjetividade é, desde o início, uma subjetividade-em-comunhão.

A materialização dessa filosofia se dá em instituições concretas como a Popol na, a "casa da comunidade". Este não é apenas um edifício, mas o centro nevrálgico da vida intelectual, política e pedagógica do povo. É o espaço onde o enosamento se tornava práxis deliberativa, um lugar para o diálogo aberto e para a construção comunitária do saber.

> El *Popol na* es la casa de la comunidad, pero no simplemente es la casa para dialogar, sino que tiene mayor función como la casa grande donde se tratan los asuntos sobre diversos temas de la cultura. Así, el Popol na era una institución o escuela de la comunidad para analizar asuntos del saber, donde se impartía la enseñanza de la niñez, de los jóvenes y de los adultos. Por ello Popol na era una institución para instruir niños y adultos, en la que también se discutían temas sobre la

> vida, el trabajo y la cultura. Si el Popol na fue una casa de enseñanza donde se trataban los asuntos de cualquier acontecer, entonces era la casa de asamblea en la que se buscaba la solución a los problemas y necesidades del pueblo. (Ibid., p. 27).
>
> O *Popol na* é a casa da comunidade, mas não é simplesmente a casa para dialogar, e sim que tem uma função maior como a casa grande onde se tratam os assuntos sobre diversos temas da cultura. Assim, a Popol na era uma instituição ou escola da comunidade para analisar assuntos do saber, onde se ministrava o ensino às crianças, aos jovens e aos adultos. Por isso, a Popol na era uma instituição para instruir crianças e adultos, na qual também se discutiam temas sobre a vida, o trabalho e a cultura. Se a Popol na foi uma casa de ensino onde se tratavam os assuntos de qualquer acontecimento, então era a casa de assembleia na qual se buscava a solução para os problemas e necessidades do povo.

A Popol na representa, portanto, a antítese do conhecimento elitista e privatizado. Nela, o saber sobre matemática, calendários, arte, política e cultura era compartilhado e transmitido a toda a sociedade (Ibid., p. 27). Essa prática institucionaliza uma epistemologia do comum, onde o conhecimento não é um instrumento de poder de um indivíduo sobre o outro, mas uma ferramenta coletiva para a resolução dos problemas da vida. É a manifestação arquitetônica de um "nós" que pensa, aprende e age em conjunto.

A cosmogonia maia, narrada no Popol-vuh, reflete essa lógica co-criativa. A criação do mundo não é o ato de uma vontade solitária e onipotente, mas o resultado de um diálogo entre os progenitores, Tepeu e Gucumatz. Eles criam através da palavra compartilhada, do acordo e da reflexão conjunta.

> En este sentido, Tepeu y Gucumatz conferenciaban para que existiera la vida y la claridad del mundo, para acordar cómo será la claridad y el amanecer, y cómo se producirá toda la tierra y se generará la vida. Los obradores eran obedientes con el ser divino y como consecuencias en sus actos: - ¡Hágase así! ¡Que se llene el vacío! ¡Que esta agua se retire y desocupe el espacio, que surja la tierra y que se afrme! Así dijeron. ¡Que aclare, que amanezca en el cielo y en la tierra! No habrá gloria ni grandeza en nuestra creación y formación hasta que exista la criatura humana, el hombre formado. (Ibid., p.28)
>
> Neste sentido, Tepeu e Gucumatz conferenciavam para que a vida e a claridade do mundo existissem, para acordar como seria a claridade e o amanhecer, e como toda a terra seria produzida e a vida seria

> gerada. Os criadores eram obedientes ao ser divino e, como consequências em seus atos: - Faça-se assim! Que o vazio se preencha! Que esta água se retire e desocupe o espaço, que a terra surja e se firme! Assim disseram. - Que clareie, que amanheça no céu e na terra! Não haverá glória nem grandeza em nossa criação e formação até que exista a criatura humana, o homem formado.

O mundo, para os maias, nasce de uma intersubjetividade originária. O poder criador não é a imposição de uma identidade, mas a fecundidade de um diálogo. Esse princípio cosmogônico reforça a ideia de enosamento como uma lógica que perpassa todas as dimensões da existência, desde a criação do universo até a organização política da comunidade.

A razão identitária ocidental se consolidou sobre a fratura metafísica entre mente e corpo, uma herança do dualismo grego que desqualifica a matéria e a sensibilidade como fontes de conhecimento e valor. A filosofia maia, em contrapartida, parte de uma concepção radicalmente monista e encarnada do ser humano, o kuxul vinik ou a "existência vivente" (Ibid., p. 29).

O corpo (takupal) não é um objeto que o "eu" possui, mas o próprio modo de ser e de conhecer no mundo. A inteligência é "psicossomática" (snopel sjolilal), uma sabedoria que não separa o pensar do sentir, o físico do mental. O corpo é o lugar onde a vida se realiza e onde o conhecimento se torna possível.

Essa antropologia filosófica encarnada tem implicações epistemológicas profundas. A compreensão de si mesmo e do outro não se dá por uma abstração teórica, mas por uma ressonância corporal. O maia "retoma seu próprio corpo, que é o que realiza o movimento físico que outros existentes realizam", para, a partir dessa analogia viva, compreender a conduta alheia (Ibid., p. 29). É uma forma de conhecimento por alteridade, que reconhece a humanidade do outro não em uma alma imaterial, mas em uma corporalidade compartilhada. O enosamento, aqui, se manifesta como uma práxis de empatia somática, que impede a objetificação do outro.

Essa unidade se expressa também na ética. O "ser humano maduro" é aquele que é "dono de um rosto, um coração", indicando que a integridade moral está na coerência entre a expressão (rosto) e o sentir profundo (coração).

> … el rostro del individuo es la personalidad moral plasmada en su vocación; y ésta es la personalidad misma que actúa y conmueve el mundo. Ésta es una expresión de lo ético. Por ello tiene que decir la verdad. Siente y piensa para poder expresar la realidad del hecho. Tal es la actitud de su conciencia, que no es fácil defraudar por la conciencia moral. Mientras tanto, el corazón interviene en la expresión profunda y en la agudeza de su habla. Manifesta con profundidad ese algo que dice con ahínco. Con los gestos de su rostro enfatiza la verdad de lo que expresa. Así, el rostro y el corazón se compaginan en la formación del ser maya. Cuando se exhibe la personalidad originaria, el ser de la vida digna, tendrá que relacionarse con el corazón para exponer el verdadero rostro. Es decir, ambos aspectos se conjugan para exhibir la personalidad moral en su ser, con quien se relaciona en los diálogos y en la labor que desempeña para vivir con sentido. (Ibid., p.30-31)

> ... o rosto do indivíduo é a personalidade moral plasmada em sua vocação; e esta é a própria personalidade que age e comove o mundo. Esta é uma expressão do ético. Por isso tem que dizer a verdade. Sente e pensa para poder expressar a realidade do fato. Tal é a atitude de sua consciência, que não é fácil de ser defraudada, em virtude da consciência moral. Enquanto isso, o coração intervém na expressão profunda e na agudeza de sua fala. Manifesta com profundidade esse algo que diz com afinco. Com os gestos de seu rosto, enfatiza a verdade do que expressa. Assim, o rosto e o coração se unem na formação do ser maia. Quando se exibe a personalidade originária, o ser da vida digna, ela terá que se relacionar com o coração para expor o verdadeiro rosto. Ou seja, ambos os aspectos se conjugam para exibir a personalidade moral em seu ser, com quem se relaciona nos diálogos e no trabalho que desempenha para viver com sentido.

A verdade e a ética não são sistemas de regras externas, mas uma atitude da consciência encarnada, um modo de ser no mundo que busca alinhar o sentir, o pensar e o agir. O modo de existir[99] não é uma essência, mas a integridade de uma existência que se manifesta em sua totalidade corporal e afetiva. Se a existência é una e o corpo é o lugar do saber, o coração (o'on) é o centro da epistemologia maia. O conhecimento autêntico não é um ato de distanciamento e objetivação, mas de engajamento e participação afetiva. Para entender o mundo, é preciso "pôr o coração", sentir com ele e a partir dele. Sem essa dimensão afetiva, a realidade se torna ininteligível (Ibid., p. 30).

[99] Perceba que aqui poderia usar a identidade, o modo de ser, mas não utilizei, aliás, no texto todo conscientemente, vim buscando mudar a gramática utilizada, com um propósito claro que se revelará mais adiante neste trabalho.

Essa epistemologia do coração desafia a pretensa neutralidade axiológica da ciência moderna, por exemplo. Para o pensamento maya, o pensar não está separado do sentir, e o conhecimento está intrinsecamente ligado ao valor e ao sentido da vida. A própria mente não é uma "tábula rasa", mas uma complexidade que já se apoia em sensações, imaginações e paixões para compreender o mundo.

> ¿Cómo piensas en tu ser? ¿De dónde extraes el saber sobre la vida? ¿Cómo se da la instrucción para generar la sabiduría? El pensamiento maya utiliza dos aspectos fundamentales para entender: li yeloval (el rostro) y li o'on (el corazón). (Ibid., p. 30).
>
> Como pensas em teu ser? De onde extrais o saber sobre a vida? Como se dá a instrução para gerar a sabedoria? O pensamento maia utiliza dois aspectos fundamentais para entender: li yeloval (o rosto) e li o'on (o coração). (Ibid., p. 30).

O ato de pensar é um processo complexo que envolve múltiplos modos de apreensão: imaginar, desejar, duvidar, rechaçar, são todas formas de "entender" (Ibidem). A razão não é uma faculdade isolada, mas uma dimensão de uma consciência integral que sente, quer e se move no mundo. Essa visão ressoa com a práxis do enosamento, que recusa as cisões modernas e busca uma forma de ação política que integre o afeto, a razão e a corporalidade.

Essa busca por um saber integral está a serviço de um propósito maior: a libertação da própria existência. O pensamento maya não é uma contemplação desinteressada, mas um esforço para desenvolver uma consciência que permita ao ser humano e à comunidade florescerem em sua plenitude.

> …el maya busca liberar su existencia a través del desarrollo de sus conocimientos. Las raíces comunes y culturales tienen la fnalidad de alcanzar el respeto de sus saberes, así como la igualdad de raza y sexo. El anhelo cultural es el valor de la civilización, que da derecho a la autodeterminación sustentada en las normas morales. (Ibid., p.31)
>
> ...o maia busca libertar sua existência através do desenvolvimento de suas consciências. As raízes comuns e culturais têm como finalidade alcançar o respeito de sua sabedoria, assim como da igualdade de raça e sexo. O sentido cultural é o valor da civilização, que dá sentido à autodeterminação sustentada nas normas morais.

A libertação, portanto, não é a conquista de uma identidade abstrata, mas o desenvolvimento de uma forma de vida comunitária, justa e autodeterminada. É o florescimento de um "nós" que se reconhece em sua diversidade e que busca, através de um saber encarnado e compartilhado, realizar a plenitude da vida.

A filosofia maya, em sua radicalidade e sofisticação, oferece um denso substrato para se pensar a práxis do enosamento. Em vez de pensar o ponto de partida da existência em um "eu", parte de um "nós", sem o dualismo mente-corpo em favor de uma forma de existir encarnada que funda o conhecimento na participação afetiva do coração, articula uma forma de existir-no-mundo que escapa à lógica da razão identitária. A existência não é uma essência a ser afirmada contra as outras, mas uma rede de relações a ser cuidada e cultivada em comunidade. A filosofia maya nos ensina que o enosamento não é uma abstração teórica, mas uma possibilidade histórica concreta, uma forma de vida que nos convida a repensar a política, a ética e o próprio sentido do humano a partir da alteridade, da comunidade e do coração.

4.2.1.3 Filosofia Tojolabal

A filosofia do povo Tojolabal, como nos apresenta Carlos Lenkersdorf (ainda na mesma obra: DUSSEL; MENDIETA; BOHÓRQUEZ, 2011) emerge como uma das mais contundentes interpelações a essa totalidade. Não se trata de um pensamento exótico, mas de uma práxis de vida, uma cosmovisão encarnada na linguagem e nas instituições, que oferece um espelho invertido à nossa crise civilizatória e dá corpo ao que temos buscado conceituar como enosamento.

A primeira e mais fundamental ruptura que o pensamento Tojolabal nos auxilia é na dissolução do "Eu" como centro do universo político e social. A razão identitária ocidental, em sua vertente política, culmina na figura do soberano, do chefe, do indivíduo ou da elite que concentra o poder e o exerce sobre a comunidade. Em contrapartida, a subjetividade é intrinsecamente coletiva: o Nós (Nosotros).

> El concepto clave para ellos es el Nosotros, palabra que semánticamente indica que no hay reyes ni jefes, tampoco caudillos, caciques o mandones, palabras que no existen en tojolabal. El poder no se concentra en manos de uno o de una minoría, sino que es ejercido por el Nosotros, en el cual todos son corresponsables de las decisiones que se toman en el nivel de comunidad. (Ibid., p.33)

> O conceito-chave para eles é o Nós, palavra que semanticamente indica que não há reis nem chefes, tampouco caudilhos, caciques ou mandões, palavras que não existem em tojolabal. O poder não se concentra nas mãos de um ou de uma minoria, mas é exercido pelo Nós, no qual todos são corresponsáveis pelas decisões que se tomam no nível da comunidade.

Esta ausência lexical não é uma carência, mas uma afirmação existencial. Onde não há palavra para "chefe", a própria possibilidade de uma identidade de poder separada da comunidade é desmantelada. O poder não é uma posse, mas uma responsabilidade compartilhada, um exercício do enosamento. Enquanto a tradição ocidental, pensa a política a partir do medo e da necessidade de um poder centralizado para conter a "guerra de todos contra todos", a práxis Tojolabal se funda na corresponsabilidade.

Essa concepção de subjetividade coletiva se estende da política à ética. A razão identitária moderna produziu o indivíduo como unidade moral autônoma, responsável apenas por seus próprios atos e, em última instância, separado da sorte da coletividade. O pensamento Tojolabal inverte essa lógica. O delito não é uma falha individual que se resolve com a punição do indivíduo, mas uma fratura no tecido comunitário que corresponsabiliza a todos.

> ….la importancia filosófica del nosotros en el giro lingüístico tojolabal siguiente: uno de nosotros cometimos un delito, comparado con el español: uno de nosotros cometió un delito. El tojolabal enfatiza el Nosotros porque para ellos los delitos no son individuales sino que involucran y corresponsabilizan a toda la sociedad. Es el grupo y no el individuo el que predomina. Ni siquiera aparece el término del nosotros en las enciclopedias europeas o norteamericanas consultadas porque en las sociedades dominantes no es una categoría. (Ibid.,p.33)

> ...a importância filosófica do nós no seguinte giro linguístico tojolabal: um de nós cometemos um delito, em comparação com o espanhol: um

> de nós cometeu um delito. O tojolabal enfatiza o Nós porque para eles os delitos não são individuais, mas envolvem e corresponsabilizam toda a sociedade. É o grupo e não o indivíduo que predomina. O termo do nós nem sequer aparece nas enciclopédias europeias ou norte-americanas consultadas, porque nas sociedades dominantes não é uma categoria.

A constatação de Lenkersdorf de que o "nós" não é uma categoria nas enciclopédias dominantes é a prova do epistemicídio que denunciamos em nossa tese com Sueli Carneiro. A razão identitária, em sua pretensão universal, simplesmente anula as formas de existência que não se encaixam em sua gramática individualista. O "nós" Tojolabal, como o "nós" africano em geral, é relegado ao não-ser epistêmico.

O enosamento Tojolabal, contudo, não se limita à esfera humana. Em um dos gestos mais radicais que nos ajuda na superação da modernidade, ele se estende a todo o cosmos. A razão identitária ocidental se impôs sobre a grande fratura entre Humanidade e Natureza, convertendo o mundo em objeto, em recurso a ser explorado. Para os Tojolabal, o universo é uma comunidade de viventes, e a relação com ele não é de dominação, mas de convivência.

> Se extiende semánticamente el nosotros tojolabal para incluir no sólo a la sociedad humana sino a todo el cosmos, porque desde la perspectiva tojolabal todo vive; es decir, no hay nada que no tenga corazón, que es lo que vivifica. Por eso los humanos somos una especie en el contexto de un sinnúmero de especies, a las que nos toca respetar y con las que tenemos que aprender a convivir sin tratarlas como objetos a nuestra disposición. En efecto, no hay objetos. Esto quiere indicar que la relación de los seres humanos con la naturaleza no consiste en dominación, sino en respeto y convivencia. (Ibid., p.33)

> O nós tojolabal se estende sematicamente para incluir não apenas a sociedade humana, mas todo o cosmos, porque desde a perspectiva tojolabal tudo vive; ou seja, não há nada que não tenha coração, que é o que vivifica. Por isso, os humanos são uma espécie no contexto de um sem-número de espécies, que nos cabe respeitar e com as quais temos que aprender a conviver sem tratá-las como objetos à nossa disposição. Com efeito, não há objetos. Isso quer dizer que a relação dos seres humanos com a natureza não consiste em dominação, mas em respeito e convivência.

Esta cosmovisão é o fundamento de uma ética ecológica que a modernidade capitalista é incapaz de conceber. Se "não há objetos", a lógica da instrumentalização se desfaz. A Natureza, a “Nuestra Madre Tierra”, é sujeito, é parte do "Nós" cósmico. Esta é a base de um "Buen Vivir" que não se limita a criticar o extrativismo, mas o torna existencialmente impossível. É a materialização de uma forma de existir que não se constrói contra o mundo, mas com o mundo.

Mas como essa intersubjetividade comunitária pode se sustentar na prática? A resposta, novamente, está na linguagem. A estrutura sujeito-sujeito, que vimos ser o oposto da lógica sujeito-objeto da razão identitária, se manifesta no ato mais fundamental da convivência: a comunicação. A fala não é uma imposição, mas um encontro que necessita da complementaridade.

> Hay, además, otra particularidad en la frase citada del tojolabal yo dije, tú escuchaste, en lugar de yo te dije. No sólo está ausente la relación sujeto-objeto, sino que los dos sujetos se complementan, como ya lo dijimos, porque ambos son actores que se necesitan mutuamente para que la acción de comunicación se realice de manera recíproca. Todo es intersubjetivo; no existen objetos, y en su lugar se da la complementariedad de varios sujetos actores. (Ibid., p.34)

> Há, ademais, outra particularidade na frase citada do tojolabal eu disse, tu escutaste, em lugar de eu te disse. Não só está ausente a relação sujeito-objeto, como os dois sujeitos se complementam, como já dissemos, porque ambos são atores que necessitam mutuamente um do outro para que a ação de comunicação se realize de maneira recíproca. Tudo é intersubjetivo; não existem objetos e, em seu lugar, se dá a complementaridade de vários sujeitos-atores.

Esta é uma práxis de alteridade, tal como a pensamos com Dussel e Lévinas[100]. O Outro não é o receptáculo passivo da minha palavra, mas um coator da comunicação. O sentido não é algo que eu transmito, mas algo que construímos juntos, no entrelaçamento de nossas ações. A intersubjetividade não é um problema filosófico a ser resolvido, é a condição primeira da existência. A prática de enosamento considera, antes de tudo, um ato de fala que reconhece a dignidade de quem escuta.

---

[100] E poderíamos trazer Paulo Freire, com maior intensidade até.

Essa ética de comunicação se aprofunda no conceito de escutar (escuchar). Para a razão identitária, obcecada pela autoafirmação do "Eu", escutar é, na melhor das hipóteses, uma pausa estratégica antes de voltar a falar. Para os Tojolabal, "saber escutar bem" é a própria definição de sua humanidade. Escutar não é simples passividade, mas uma ação que funda a comunidade e neutraliza a inimizade.

> Lo instructivo en este contexto es que los tojolabales tienen dos palabras para lengua o palabra. Por un lado está la palabra/lengua hablada: k'umal, y, por otro, la escuchada: 'ab'al. Se llaman a sí mismos tojolabales, es decir, "los que saben escuchar bien". Es, además, el escuchar lo que enfatiza otro aspecto del nosotros. La persona que escucha pone atención en el otro para aprender de él. Así se forma un nosotros entre los dos, el que habla y el otro que escucha. El escuchar, además, tiene otro aspecto de importancia. Al escuchar al otro lo respetamos como el igual del que podemos aprender lo que nos dice. Por eso, a quien escuchamos no puede ser nuestro enemigo. Se entiende que por eso los tojolabales no tienen palabra para enemigo, porque saben escuchar. La coexistencia de 500 años con los occidentales, sin embargo, les enseñó lo que son los enemigos. (Ibid., p.34)

> O instrutivo neste contexto é que os tojolabales têm duas palavras para língua ou palavra. Por um lado, está a palavra/língua falada: k'umal, e, por outro, a escutada: 'ab'al. Eles se chamam a si mesmos de tojolabales, ou seja, "os que sabem escutar bem". É, ademais, o escutar que enfatiza outro aspecto do nós. A pessoa que escuta presta atenção no outro para aprender com ele. Assim se forma um nós entre os dois, o que fala e o outro que escuta. O escutar, ademais, tem outro aspecto de importância. Ao escutar o outro, o respeitamos como o igual de quem podemos aprender o que nos diz. Por isso, a quem escutamos não pode ser nosso inimigo. Entende-se que por isso os tojolabales não têm palavra para inimigo, porque sabem escutar. A coexistência de 500 anos com os ocidentais, no entanto, lhes ensinou o que são os inimigos.

A afirmação de que "a quem escutamos não pode ser nosso inimigo" é uma tese política de alcance revolucionário. Ela subverte a lógica schmittiana do político como distinção amigo/inimigo, que está na base da razão identitária e da ontologia da guerra. O enosamento Tojolabal propõe uma política da escuta, onde o conflito se resolve não pela aniquilação do adversário, mas pelo esforço de compreendê-lo. A trágica constatação final - de que 500 anos de convivência com a razão identitária

ocidental os forçou a aprender o conceito de "inimigo" - é a mais dura denúncia da violência da nossa própria cultura.

Essa filosofia viva se traduz em instituições concretas. A pedagogia Tojolabal, a nosotrificación, é a prática de construir o conhecimento em comum, onde o consenso e a partilha são mais importantes que a competição e o destaque individual. É a antítese da meritocracia liberal, que fragmenta o corpo social em vencedores e vencidos.

> …los tojolabales no aprecian ser los primeros, los mejores, los ganadores, porque el Nosotros es el gran nivelador de equidad y justicia que no distingue a los de arriba de los de abajo. La educación es el mecanismo procesual de nosotrifcación, en el cual todos aprenden, todos comparten sus conocimientos y aportan su sabiduría. Al ser examinados en la escuela, los alumnos se reúnen para resolverlo todos juntos, porque la solución del problema se alcanza por consenso y por la intervención de todos, lo que supone que todos entendieron el problema. El buen consenso es más importante que uno solo se luzca y los demás queden superados, vencidos, atrasados. " (p.35)

> ...Os tojolabales não apreciam ser os primeiros, os melhores, os ganhadores, porque o Nós é o grande nivelador de equidade e justiça que não distingue aos de cima dos de baixo. A educação é o mecanismo processual de nosotrificação, no qual todos aprendem, todos compartilham seus conhecimentos e contribuem com sua sabedoria. Ao serem examinados na escola, os alunos se reúnem para resolver tudo juntos, porque a solução do problema é alcançada por consenso e pela intervenção de todos, o que supõe que todos entenderam o problema. O bom consenso é mais importante do que um brilhar sozinho e os demais ficarem para trás, vencidos, atrasados.

A nosotrificación é a pedagogia do enosamento. Ela nos mostra que é possível construir uma educação que não se baseie na exclusão, mas na solidariedade. É a realização da comunidade de investigação que sonhamos, onde o saber é uma ferramenta para fortalecer o "Nós", não para fragmentá-lo. Essa mesma lógica anti-identitária e anti-hierárquica se manifesta na organização política, que recusa a concentração do poder e o individualismo em todas as suas formas, inclusive a religiosa.

> De la misma manera, el poder político se distribuye entre todos y rotativamente, en lugar de asignárselo (como Th. Hobbes) a la autoridad presidencial o a un partido. La responsabilidad, pues, está en manos de todos y no de un solo individuo o grupo. De ahí que se rechacen el solipsismo, el egoísmo, la competencia, sea de un partido, de una autoridad, de una sola semilla o de un solo cultivo, aunque también de un solo dios. (Ibid., p.35)
>
> Da mesma maneira, o poder político se distribui entre todos e rotativamente, em vez de ser delegado (como em Th. Hobbes) à autoridade presidencial ou a um partido. A responsabilidade, pois, está nas mãos de todos e não de um só indivíduo ou grupo. Daí que se rejeitem o solipsismo, o egoísmo, a competição, seja de um partido, de uma autoridade, de uma só semente ou de um só cultivo, e também de um só deus.

A filosofia Tojolabal é, portanto, uma práxis integral. Seu "Nós" não é uma abstração, mas uma realidade tecida na linguagem, na escuta, na educação, na política e na relação com o cosmos. Ela nos oferece uma demonstração viva de que o enosamento é possível, de que uma sociedade fundada na alteridade, na complementaridade e na corresponsabilidade não é uma utopia distante, mas uma memória ancestral e uma possibilidade futura para todos os povos que lutam contra a asfixia da razão identitária. Escutá-los é o primeiro passo para a nossa própria libertação.

4.2.1.4 A Pachasofía Quéchua

A pachasofía do povo Quéchua, como nos apresenta Josef Estermann, ajuda-nos a dar mais um passo em relação a possíveis “superações”, no sentido de viveres de outras formas, que a ontologia da solidão identitária, propondo uma cosmovisão fundada na relacionalidade radical como a própria condição do existir.

O ponto de partida para a filosofia andina é uma inversão completa do fundamento ocidental. Onde a metafísica, de Aristóteles a Descartes, postula a substância individual como a realidade primeira, a pachasofía afirma que nada existe em isolamento. A categoria primária não é o "ente em si", mas a "relação". Esta não é uma mera constatação sociológica, mas uma afirmação de um existir de profundas

consequências, que podemos dizer, em termos ocidentais, que: o ser só é, na medida em que é "ser-com".

> El rasgo más fundamental y determinante del pensamiento andino es la relacionalidad de todo. La categoría básica no es el “ente en sí”, sino el “ente en cuanto ente” (ens inquantum ens) de la metafísica occidental, sino la relación. La filosofía occidental tiene como fundamento ontológico la substancialidad de todo lo que existe, sea en sentido realista como ser-en-sí-mismo, sea en sentido trascendental como autonomía del sujeto. La existencia separada y monádica es lo primero; la relación entre los entes particulares es lo segundo. Para el runa (quechua), la situación es la inversa: el universo es, ante todo, un sistema de entes interrelacionados, dependientes unos de otros, anárquicos, heterónomos, no substanciales. (DUSSEL; MENDIETA; BOHÓRQUEZ, 2011, p. 38)

> O traço mais fundamental e determinante do pensamento andino é a relacionalidade de tudo. A categoria básica não é o “ente em si”, mas o “ente enquanto ente” (ens inquantum ens) da metafísica ocidental, senão a relação. A filosofia ocidental tem como fundamento ontológico a substancialidade de tudo o que existe, seja em sentido realista como ser-em-si-mesmo, seja em sentido transcendental como autonomia do sujeito. A existência separada e monádica é o primeiro; a relação entre os entes particulares é o segundo. Para o runa (quéchua), a situação é inversa: o universo é, antes de tudo, um sistema de entes inter-relacionados, dependentes uns dos outros, anárquicos, heterônomos, não substanciais.

Esta inversão existencial pode ser um dos alicerces do que tenho chamado de enosamento. A intersubjetividade de uma pessoa não é uma essência prévia que depois entra em relação, mas o próprio nó (nó) que se tece na interdependência com o Outro. O "nós" (comunidade) não é a soma de "eus" (indivíduos), mas a teia de relações que precede e constitui cada singularidade. A autonomia do sujeito moderno é, nesta perspectiva, uma abstração violenta que amputa cada pessoa de sua condição relacional originária.

A partir desse solo existencial, a pachasofía desenvolve uma lógica para pensar a alteridade que escapa à armadilha da dialética ocidental: O Princípio da Complementaridade. Se a razão identitária, em sua versão hegeliana, pensa a oposição como uma contradição a ser superada pela síntese onde o Outro é

subsumido pelo Mesmo, o pensamento andino concebe os opostos como polos complementares que se necessitam mutuamente para alcançar a plenitude.

> Cada ente y cada acontecimiento se encuentran en un contrapunto complementar con otro como condición necesaria para ser completos y capaces de existir y actuar. Un ente individual aislado (mónada) es considerado como incompleto y deficiente si no se relaciona con su complemento opuesto. La oposición no paraliza la relación, como sucede en la lógica occidental, por el principio de no contradicción. La oposición más bien dinamiza la realidad como lo afirma la lógica dialéctica y el pensamiento oriental en general. Cielo y tierra, sol y luna, varón y mujer, claridad y oscuridad, día y noche, bondad y maldad coexisten para el pensamiento andino de manera inseparable. El verdadero ente, es decir, la relación, es una unión de oposiciones, un equilibrio dialéctico o dialógico. (Ibid., p. 39)

> Cada ente e cada acontecimento se encontram em um contraponto complementar com outro como condição necessária para serem completos e capazes de existir e atuar. Um ente individual isolado (mônada) é considerado como incompleto e deficiente se não se relaciona com seu complemento oposto. A oposição não paralisa a relação, como ocorre na lógica ocidental, por meio do princípio da não contradição. A oposição antes dinamiza a realidade como o afirma a lógica dialética e o pensamento oriental em geral. Céu e terra, sol e lua, homem e mulher, claridade e escuridão, dia e noite, bondade e maldade coexistem para o pensamento andino de maneira inseparável. O verdadeiro ente, ou seja, a relação, é uma união de oposições, um equilíbrio dialético ou dialógico.

A "união de oposições" é a lógica do enosamento em sua mais refinada expressão. Ela nos permite pensar a alteridade para além do antagonismo amigo-inimigo que funda a política ocidental. O Outro não é uma ameaça à minha identidade, mas a parte que me falta para ser completo. A libertação, nesta chave, não é a aniquilação do opressor, mas a busca por um equilíbrio justo, uma "união dialógica" que sustente a vida da comunidade em sua rica diversidade.

Esta existência relacional se desdobra, inevitavelmente, em uma práxis ética: o Princípio da Reciprocidade (Ayni). Se a existência é, em sua essência, interdependência, então cada ação reverbera pelo tecido cósmico, exigindo uma ação correspondente. A ética não é um código de conduta individual, mas uma "ética

cósmica", uma responsabilidade que se estende a todas as relações: entre humanos, com a natureza e com o sagrado.

> Los principios de relacionalidad y de complementariedad se expresan a un nivel pragmático y ético como principio de reciprocidad: a cada acción corresponde, como contribución complementaria, un acto recíproco. Este principio no sólo rige en las interrelaciones humanas (entre personas o grupos), sino en cada tipo de interacción, sea ésta intrahumana, entre el ser humano y la naturaleza, o sea entre el ser humano y lo divino. El principio de reciprocidad es universalmente válido y revela un rasgo muy importante de la filosofía andina: la ética no es un asunto limitado al ser humano en su actuar, sino que tiene dimensiones cósmicas. (Ibidem)

> Os princípios de relacionalidade e de complementaridade se expressam em um nível pragmático e ético como princípio de reciprocidade: a cada ação corresponde, como contribuição complementar, um ato recíproco. Este princípio não rege apenas nas inter-relações humanas (entre pessoas ou grupos), senão em cada tipo de interação, seja esta intra-humana, entre o ser humano e a natureza, ou seja, entre o ser humano e o divino. O princípio de reciprocidade é universalmente válido e revela um traço muito importante da filosofia andina: a ética não é um assunto limitado ao ser humano em seu atuar, senão que tem dimensões cósmicas.

O Ayni também pode auxiliar a fundamentar o enosamento. Ele torna a acumulação e a exploração, pilares da razão identitária capitalista, uma impossibilidade ética e um desequilíbrio cósmico. A vida só se sustenta na troca, no dom e na retribuição. A minha identidade se realiza não no que eu possuo, mas no que eu compartilho, na minha capacidade de manter o fluxo da vida comunitária.

Essa teia de reciprocidade se espalha por todos os domínios do real, conectando o micro e o macrocosmos através do Princípio da Correspondência. O ser humano não é um mestre da natureza, mas um espelho que a reflete e é por ela refletido. A existência de uma pessoa ou de uma comunidade, não pode ser compreendida em isolamento de seu território, dos ciclos da água, do movimento dos astros.

> El principio básico de relacionalidad se manifiesta a nivel cósmico como correspondencia entre micro y macrocosmos, entre lo grande y lo pequeño. El orden cósmico de los cuerpos celestes, las estaciones, la circulación del agua, los fenómenos climáticos y hasta de lo divino tiene su correspondencia (es decir: encuentra respuesta correlativa) en el mundo humano y sus relaciones económicas, sociales y culturales. El principio de correspondencia cuestiona la validez universal de la causalidad física; el nexo entre micro y macrocosmos no es causal en sentido mecánico, sino simbólico-representativo. (Ibidem)

> O princípio básico de relacionalidade se manifesta em um nível cósmico como correspondência entre micro e macrocosmos, entre o grande e o pequeno. A ordem cósmica dos corpos celestes, as estações, a circulação da água, os fenômenos climáticos e até o divino têm sua correspondência (ou seja: encontra sua resposta correlativa) no mundo humano e em suas relações econômicas, sociais e culturais. O princípio de correspondência questiona a validade universal da causalidade física; o nexo entre micro e macrocosmos não é causal em sentido mecânico, mas simbólico-representativo.

Aqui, a fratura moderna entre cultura e natureza, sujeito e objeto, é completamente dissolvida. O mundo é um tecido vivo de significados, onde cada parte ressoa com o todo. A pachasofía andina nos recorda que nossa existência está enraizada na terra que habitamos, nos rios que nos alimentam e nos céus que nos cobrem. O enosamento é, também, uma práxis ecológica, uma forma de pertencer ao mundo sem a pretensão de dominá-lo, reconhecendo a interconexão entre os três mundos: o de cima (hanaq pacha), o daqui (kay pacha) e o de dentro/baixo (ukhuy pacha).

Essa cosmovisão relacional implica uma outra temporalidade, articulada no Princípio da Ciclicidade. A razão identitária moderna se projeta sobre a flecha do tempo linear, uma marcha infinita de "progresso" que justifica a destruição do "atrasado" e do "arcaico". A filosofia andina, por sua vez, pensa o tempo não como uma linha, mas como uma espiral, onde o passado não é algo superado, mas uma fonte viva que nutre o presente e abre o futuro.

> El tiempo para el runa quechua es como la respiración, el latido cardíaco, el ir y venir de las mareas, el cambio de día y noche. El tiempo es relacionalidad cósmica, copresente con el espacio, o simplemente otra manifestación de pacha. Las categorías temporales

> más importantes no son "avanzado" o "atrasado", ni "después" y "futuro", sino "antes" (ñawpaq) y "después" (qhepa). El tiempo tiene un orden cualitativo, según la densidad, el peso y la importancia de un acontecimiento. Por eso, existen “tiempos densos” y “tiempos flacos”; en algo la temporalidad andina refleja la concepción griega del kairós. El tiempo no es cuantitativo sino cualitativo; cada tiempo (época, momento, lapso) tiene su propósito específico. (Ibid., p. 40)

> O tempo para o runa quéchua é como a respiração, o batimento cardíaco, o ir e vir das marés, a mudança do dia e da noite. O tempo é relacionalidade cósmica, copresente com o espaço, ou simplesmente outra manifestação de pacha. As categorias temporais mais importantes não são "avançado" ou "atrasado", nem "depois" e "futuro", mas "antes" (ñawpaq) e "depois" (qhepa). O tempo tem uma ordem qualitativa, segundo a densidade, o peso e a importância de um acontecimento. Por isso, existem “tempos densos” e “tempos leves”; em algo a temporalidade andina reflete a concepção grega do kairós. O tempo não é quantitativo, mas qualitativo; cada tempo (época, momento, lapso) tem seu propósito específico.

A concepção de um tempo qualitativo, onde cada momento possui sua própria densidade e propósito, é um convite para abandonarmos a ansiedade produtivista da modernidade. A libertação não é a aceleração em direção a um futuro abstrato, mas a sabedoria de agir em harmonia com os ritmos da vida, da comunidade e do cosmos. O passado, neste ciclo, não é um fardo, mas a memória que nos permite recriar o futuro. O pachakutiy, a grande virada do tempo-espaço, não é o fim da história, mas a renovação do mundo, a possibilidade sempre presente de reordenar a existência a partir de um novo equilíbrio.

A jornada pela pachasofía quéchua nos revela, portanto, uma arquitetura filosófica de impressionante coerência e profundidade. Seus princípios de relacionalidade, complementaridade, reciprocidade, correspondência e ciclicidade, não são conceitos isolados, mas os fios que tecem uma mesma tapeçaria, um mundo onde a identidade do "Eu" não existe. Esta filosofia não é uma relíquia do passado; é um chamado urgente à nossa própria práxis, um convite para aprendermos a ser "nós" em um mundo que agoniza sob o peso da solidão da razão identitária.

4.2.1.5 Pensamento Mapuche

No pensamento Mapuche, encontramos uma sofisticada arquitetura do ser que, em vez de se fundar na identidade fixa e isolada, se tece na relação intrínseca e indissolúvel entre a pessoa (che), a terra (mapu) e o conjunto de práticas e valores que os unem (admapu). Ser pessoa não é um estado, mas um devir, um processo ético-político contínuo de "tornar-se pessoa". A existência também não é um ponto de partida ontológico, mas tarefa existencial a ser realizada na e com a comunidade e o cosmos, em um movimento que transcende a própria vida física.

> Para la cultura mapuche, el che está en permanente construcción, es decir, es un acontecer, es un hacerse persona (chegen). El ser humano no es sólo un cuerpo, sino que tiene una mente y un espíritu que sigue sobreviviendo luego de la muerte manteniendo interacciones reales en el otro mundo de los ancestros y de las divinidades. En esta cultura, todos son personas comunes (reche), pero hay algunas que tienen cualidades específicas según su linaje familiar (küpan), y están llamadas a asumir roles específicos religiosos, espirituales y políticos. (DUSSEL; MENDIETA; BOHÓRQUEZ, 2011, p. 43)

> Para a cultura mapuche, o che está em permanente construção, ou seja, é um acontecimento, é um fazer-se pessoa (chegen). O ser humano não é apenas um corpo, mas tem uma mente e um espírito que continua a sobreviver após a morte, mantendo interações reais no outro mundo dos ancestrais e das divinidades. Nesta cultura, todos são pessoas comuns (reche), mas há algumas que têm qualidades específicas segundo sua linhagem familiar (küpan), e são chamadas a assumir papéis específicos religiosos, espirituais e políticos.

O che como "acontecimento" é distinto da ontologia substancialista. Não há uma essência humana fixa e universal, mas um processo dinâmico de constituição da subjetividade, que se estende para além da morte física, em uma relação contínua com os ancestrais. Essa visão processual da existência, enraizada na linhagem (küpan) e na comunidade, é a antítese do indivíduo abstrato e desenraizado da modernidade liberal. Ser pessoa é uma práxis que se mede não por uma essência interna, mas por qualidades éticas a serem cultivadas: a força espiritual (newenche), a sabedoria (kimche) e a retidão (norche). É algo que se conquista e se prova na relação.

Este tornar-se está ligado à terra, ao mapu. Para os Mapuche, a relação é de mútua constituição: a terra é a origem da pessoa, e a pessoa é, por definição, a "gente da terra" (mapu-che).

> Como lo dice Curivil: “Ser mapuche es ser del mapu, de la tierra y de esta tierra. Es más que ser originario del lugar, es haber nacido del mapu, y ser parte del mapu a la vez”. No cabe en este contexto separar el lugar físico del concepto más amplio de los vínculos de las familias (lof) y de su adscripción territorial; se trata decisivamente de una noción polisémica en la que mapu se refere no sólo a los cuatro puntos cardinales, sino también a los dos niveles ontológicos superpuestos: el wenumapu (separado en sus dos niveles de arriba: wente wenu mapu y ragiñ wenu mapu), y el mapu (espacio terrestre dividido en naq mapu y minche mapu). Cada uno de estos niveles se refere a modos de ser, a seres y formas religiosas que tienen relación con las diversas formas de saber de la sabiduría ancestral en la que se fundan los vínculos religiosos. Esto conlleva la afrmación de que el cosmos no es entendido en su dimensión naturalizada, como lo afrma el naturalismo científco occidental, sino en una abierta a las relaciones miticorreligiosas que los seres humanos tienen con otros niveles del mundo metanatural (wenumapu). (Ibid., p. 43-44)

> Como diz Curivil: “ser mapuche é ser do mapu, da terra; se nasce do mapu, é parte do mapu e ao mesmo tempo esta terra é mais que sua origem originária, é o lugar físico do ser originário do lugar”. [...] Não cabe neste contexto separar o lugar físico do conceito mais amplo de vínculos das famílias (lof) e de sua adscrição territorial; trata-se decisivamente de uma noção polissêmica em que o mapu não se refere apenas aos quatro pontos cardeais, mas também aos dois níveis ontológicos superpostos: o wenu mapu (separado em suas duas partes de cima: wente wenu mapu e ragin wenu mapu), e o minche mapu (espaço terrestre dividido em naq mapu e minche mapu). Cada um desses níveis se refere a modos de ser, a seres e formas religiosas que têm relação com as diversas formas de saber da sabedoria ancestral na qual se fundam os vínculos religiosos. Isso acarreta a afirmação de que o cosmos não é entendido em sua dimensão naturalizada, como afirma o naturalismo científico ocidental, mas em uma aberta às relações mítico-religiosas que os seres humanos têm com outros níveis do mundo metanatural (wenumapu).

Como vemos, o mapu não é um cenário inerte, mas um cosmos vivo, com múltiplas dimensões existentes que se entrelaçam. Ser che é estar enlaçado a essa complexa teia cósmica que une o mundo de cima (wenu mapu) ao mundo terrestre (nag mapu). Podemos aprender com o pensamento Mapuche, para fundamentar o enosamento, que a existência não é apenas intersubjetiva (entre humanos), mas

cosmológica, territorial. A luta pela terra, para o povo Mapuche, não é, portanto, uma mera reivindicação econômica ou política no sentido ocidental; é uma luta existencial, uma luta pela própria condição de ser, pela possibilidade de continuar "tornando-se pessoa".

O caminho para "tornar-se pessoa" (che) dentro deste cosmos vivo (mapu) é regulado e orientado por um complexo sistema ético-político: o admapu. Não é um código de leis externo e coercitivo, como o direito positivo do Estado moderno, mas um conjunto de práticas, costumes e valores que orientam a comunidade para o "bom viver" (küme felen).

> Los principios de la moralidad mapuche están definidos por la íntima relación con la normatividad centrada en el admapu, que precisa el modo de llegar a ser che (persona) arraigada a una tierra (mapu), lo que supone el valor relevante de la dignidad del ser humano, expresada en la fórmula ancestral: yo también soy gente (iñche kay che). En este plano existe el ideal del hombre bueno (Kümche) que incorpora los valores del saber, la rectitud y la fuerza. La cultura mapuche confirma el valor de la convivencia y la afirmación de la vida comunitaria en el respeto profundo a los otros (kawiñ), el respeto a la tierra (ecoética) y a otros a través de consejos morales (gülamtuwun). (Ibid., p. 44)

> Os princípios da moralidade mapuche são definidos pela íntima relação com a normatividade centrada no admapu, que especifica o modo de chegar a ser che (pessoa) enraizada em uma terra (mapu), o que pressupõe o valor relevante da dignidade do ser humano, expressa na fórmula ancestral: eu também sou gente (iñche kay che). Neste plano, existe o ideal do homem bom (Kümche) que incorpora os valores do saber, da retidão e da força. A cultura mapuche confirma o valor da convivência e a afirmação da vida comunitária no respeito profundo aos outros (kawiñ), o respeito à terra (ecoética) e a outros através de conselhos morais (gülamtuwun).

A fórmula ancestral "iñche kay che" ("eu também sou gente") é uma poderosa declaração de alteridade e igualdade radical. Ela afirma a própria dignidade não por oposição, mas em reconhecimento da dignidade do outro. A autoafirmação do Kümche, o ser humano pleno, constrói-se na prática da convivência (kawiñ) e do respeito. É uma ética que, ao contrário do individualismo liberal, não separa o bem-

estar individual do bem-estar coletivo e cósmico, mas os compreende como intrinsecamente comunitária.

Este modo de ser se sustenta sobre uma epistemologia própria, um saber (kimün) que não é um conhecimento abstrato e desinteressado, mas uma sabedoria prática, encarnada, enraizada na experiência histórica de resistência de um povo. É um saber que nasce da necessidade de responder criativamente aos desafios impostos pela dominação e pela violência da razão identitária do winka (o não-Mapuche, o invasor).

> El pensar mapuche es un ejemplo paradigmático de lucha por el reconocimiento, en la que los propios conocimientos (kimün) son la base de una práctica de la vida cultural (mogen), que se afrma y resiste culturalmente, no sólo cuestionando la subordinación política, sino también la hegemonia de conocimientos y las visiones de mundo extranjeras (winka) que pretenden imponerse en sus territorios. [...] dichos conocimientos han demostrado una capacidad intrínseca para responder, creativamente, desde sus contextos endógenos y tradiciones ancestrales, a nuevas vicisitudes históricas. (Ibid., p. 41)

> O pensamento mapuche é um exemplo paradigmático de luta pelo reconhecimento, no qual os próprios conhecimentos (kimün) são a base de uma prática da vida cultural (mogen), que se afirma e resiste culturalmente, não só questionando a subordinação política, mas também a hegemonia de conhecimentos e das visões de mundo forâneas (winka) que pretendem se impor em seus territórios. [...] esses conhecimentos têm demonstrado uma capacidade intrínseca para responder, criativamente, a partir de seus contextos endógenos e tradições ancestrais, a novas vicissitudes históricas.

O kimün é a prova de que a possível resistência à razão identitária não é apenas uma negação, mas a afirmação de outras racionalidades, de outros modos de conhecer e de ser. A luta pela libertação é, fundamentalmente, uma luta epistêmica: a luta pelo direito de pensar o mundo a partir de seus próprios saberes, de suas próprias categorias, de sua própria história. É a luta para que cada "Nós" possa nomear o mundo com sua própria palavra. No entanto, esta luta não pode cair na ingenuidade de um "diálogo intercultural" que pressupõe uma simetria de poder que não existe. Salas Astraín nos adverte que o diálogo com a cultura winka é um campo de batalha simbólico, onde a tarefa é evitar a "mera tradução e transplante de saberes"

e afirmar o que é próprio do pensamento Mapuche, sem se deixar subsumir pela lógica do Outro.

> Las implicaciones interculturales conllevan asumir la tesis de un pensar “entre” que restaure las traducciones posibles entre mundos culturales que forjan múltiples conocimientos y praxis - que ya ha sido cuestionada desde ambos tipos de culturas. Esto implica necesariamente la idea del diálogo intercultural - deudora de una práctica histórica de parlamentar entre mapuches y colonizadores españoles - que presupone la reconstrucción intercultural de los saberes como saberes históricos vinculados a los mundos de vida, desde los que nacen y desde donde se consolidan, pero que exigen ser cuidadosos con las difcultades inherentes a la traducción de lenguas (rulpazugu), que no permite una trasposición de todos y cada uno de los signifcados y sentidos de sus terminologías (Ibid., p. 41)

> As implicações interculturais levam a assumir a tese de um pensar "entre" que restaure as traduções possíveis entre mundos culturais que forjam múltiplos conhecimentos e práxis - o que já foi questionado a partir de ambos os tipos de culturas. Isso supõe necessariamente a ideia do diálogo intercultural - devedora de uma prática histórica de parlamentar entre mapuches e colonizadores espanhóis - que supõe a reconstrução intercultural dos saberes como saberes históricos vinculados aos mundos da vida, desde os quais nascem e desde onde se consolidam, mas que exige cuidado com as dificuldades inerentes à tradução de línguas (rulpazugu), que não permite uma transposição de todos e cada um dos significados e sentidos de suas terminologias.

O enosamento, nesta perspectiva, não pode ser uma fusão harmoniosa e ingênua, mas um diálogo tenso, crítico e sempre inacabado. Exige a "reconstrução intercultural dos saberes", um trabalho paciente de tradução que respeite a alteridade, reconheça a assimetria de poder e resista à assimilação. Precisa ser a construção de pontes, não para anular as diferenças, mas para tornar possível a convivência justa entre mundos distintos, sem que um se imponha sobre o outro.

O mapuche rakiduam é, em sua essência, um projeto consciente de reconstrução. Não se trata de um retorno nostálgico a um passado idealizado e puro, mas da rearticulação de um saber ancestral para responder aos desafios do presente. É uma práxis filosófica que, ao centrar-se nas categorias de che (pessoa) e mapu (terra), constrói uma identidade coletiva não como uma essência fixa, mas como um projeto dinâmico de libertação.

> …el mapuche rakiduam es un pensamiento autóctono, parte de un proceso de reconstrucción del saber del propio pueblo mapuche; está relacionado con una reconstrucción de una cultura centrada en el vínculo del ser humano (che) con la tierra (mapu), que articula y sistematiza los propios conocimientos (kimün) que los sujetos producen y reproducen como parte de un “saber cultural”, que no se limita y reduce a uno de los debates construidos a través de las ideas y prácticas llevadas a cabo por las ciencias sociales y filosóficas. (Ibid., p. 45)

> Em síntese, o mapuche rakiduam é um pensamento autóctone, parte de um processo de reconstrução do saber do próprio povo mapuche; está relacionado com uma reconstrução de uma cultura centrada no vínculo do ser humano (che) com a terra (mapu), que articula e sistematiza os próprios conhecimentos (kimün) que os sujeitos produzem e reproduzem como parte de um “saber cultural”, que não se limita e se reduz a um dos debates construídos através das ideias e práticas desenvolvidas pelas ciências sociais e filosóficas.

Este "saber cultural" não é um saber para a mera contemplação ou para a legitimação de uma elite, mas um saber para a vida, para a resistência, para a construção de um futuro digno. É um saber que nasce de um povo com sua terra, sua história, seus ancestrais e seus sonhos de futuro. É crucial entender que essa cosmovisão não separa, como o faz de forma obsessiva a razão identitária ocidental, as esferas da existência. O humano, o cósmico e o espiritual não são domínios autônomos, mas dimensões interligadas e inseparáveis de uma única e sofisticada totalidade de sentido.

> El problema crítico del pensamiento mapuche radica en que no ha sido reducido ni domesticado y su cosmovisión sigue desdoblando en una compleja comprensión del sentido de la vida humana, a una tierra originaria que se expresa históricamente en las texturas internas de su lengua (mapudungun), en la estructura social pre y postcolonial (lof), y en las altas formas de vida espiritual (en el arte, la religión, y en lo que se podría denominar el bosquejo de una “filosofía mapuche”), en las cuales se describe un sofisticado mundo socio-antropológico y ontológico donde el ser humano (che) y el cosmos (mapu), entendidos como naturaleza y metanaturaleza (wenümapu) no están disociados. (Ibid., p. 43)

> O problema crítico do pensamento mapuche reside em que ele não foi reduzido nem domesticado e sua cosmovisão continua a se desdobrar em uma complexa compreensão do sentido da vida humana, a uma terra originária que se expressa historicamente nas texturas internas de sua língua (mapudungun), na estrutura social pré e pós-colonial (lof), e nas altas formas de vida espiritual (na arte, na religião, e no que se poderia denominar o esboço de uma “filosofia mapuche”), nas quais se descreve um sofisticado mundo socioantropológico e ontológico onde o ser humano (che) e o cosmos (mapu), entendidos como natureza e metanaturaleza (wenümapu) não estão dissociados.

A filosofia Mapuche, ao recusar essa dissociação, nos oferece outra lição: A superação da razão identitária não pode ser apenas uma crítica teórica ou a substituição de um conjunto de conceitos por outro; exige a reconstrução de uma forma de vida integral, onde a ética, a política, a ecologia e a espiritualidade voltem a se entrelaçar, onde cada pessoa se redescubra como um nó na grande teia do "Nós" cósmico. O enosamento precisa ser uma práxis de religação, de cura das fraturas impostas pela modernidade colonial. O mapuche rakiduam nos mostra, com a força de uma resistência de mais de 500 anos, que essa cura é possível, e que ela começa com a escuta da terra e com o compromisso de nos tornarmos, juntos, "gente da terra".

4.2.1.6 A Filosofia Guaraní

A filosofia Guarani nos convida a um mergulho profundo: Ao fundamento da própria existência como Palavra (Ñe'ẽ). O pensamento Guarani, como nos revela Bartomeu Melià, nos oferece uma alternativa radical à metafísica ocidental, também nos fornecendo lições cruciais para a práxis do enosamento. Este pensamento parte de uma inversão radical e poética: No princípio, era a Palavra-Alma, a sabedoria divina que, ao se manifestar, cria a própria realidade. O ser não é uma presença silenciosa que a palavra tenta capturar; o ser é, em sua origem, um ato de fala.

Se o fundamento da realidade é a "palavra-alma", então o universo não é um conjunto de objetos isolados, mas uma teia de comunicação, uma conversa cósmica. O ser humano não é um "Eu" pensante que se impõe sobre um mundo mudo, mas um "participante da palavra", alguém convidado a "fazer florescer em si" a mesma sabedoria que constitui o real. A subjetividade não é autoconsciência, mas

florescimento. A existência não é uma essência, mas a capacidade de participar criativamente do diálogo universal.

> Estos textos míticos nos muestran que el origen de la palabra, el fundamento de la palabra, está en la palabra-alma, en las palabras primordiales y originarias.
>
> [...]
>
> “Hacer florecer en sí la palabra” se expresa normalmente de una forma verbal: oguerojerá, cuyo sentido es hacer que algo se haga, participando el sujeto en una acción que él acompaña en todo su hacerse. Habiéndose abierto como Flor de palabra, del amor y de canto, el Padre Último Último Primero reflexiona profundamente sobre quién hará de participe de la palabra, del amor, del canto. (Ibid., p. 48)

> Estes textos míticos nos mostram que a origem da palavra, o fundamento da palavra, está na palavra-alma, nas palavras primordiais e originárias.
>
> [...]
>
> “Fazer florescer em si a palavra” se expressa normalmente de uma forma verbal: ogueroyerá, cujo sentido é fazer com que algo se faça, participando o sujeito em uma ação que ele acompanha em todo o seu fazer-se. Tendo-se aberto como Flor de palavra, do amor e do canto, o Pai Último Último Primeiro reflete profundamente sobre quem fará de partícipe da palavra, do amor, e do canto.

A práxis que deriva dessa ontologia da Palavra é, portanto, uma ética da palavra. O ñande reko, o "nosso modo de ser" Guarani, não é um código de leis abstrato, mas um conjunto de práticas que cultivam a boa palavra e a reciprocidade. É a materialização de uma existência que não se define por uma essência fixa, mas por um modo de caminhar no mundo, um ethos comunitário. Melià nos mostra como a própria linguagem Guarani carrega essa ética em seus conceitos fundamentais, revelando um universo moral onde a comunicação e a dádiva precedem a troca e o cálculo.

Este "nosso modo de ser" não se baseia em uma identidade abstrata ("ser Guarani"), mas em um "modo de ser" (teko) que se realiza na palavra (ñe'ẽ), na reciprocidade (jopói) e na relação com o divino (Tupã). A existência é uma prática,

uma forma de caminhar no mundo que se aprende e se vive em comunidade, em um contínuo florescer.

> Con todas sus limitaciones, dada la fragmentación con que se presentan las palabras y frases de un diccionario, el tesoro del jesuita guaraní de Antonio Ruiz de Montoya (1639), permite esbozar muchos conceptos en los que se recogen y bosquejan una filosofía moral de comportamientos, actitudes y principios de acción: teko -modo de ser o costumbre-, ñe'ẽ -palabra-, Tupã -Dios-; jopói -dádiva recíproca-, tepy -venganza y precio de ciertas cosas-. Estas últimas palabras nos indican conceptos y formas de comunicación, de participación, de ejercicio de lenguaje. (Ibid., p. 49)

> Com todas as suas limitações, dada a fragmentação com que se apresentam as palavras e frases de um dicionário, o tesouro do jesuíta guarani de Antonio Ruiz de Montoya (1639), permite esboçar muitos conceitos em que se recolhem e se delineiam uma filosofia moral de comportamentos, atitudes e princípios de ação: teko -modo de ser ou costume-, ñe'ẽ -palavra-, Tupã -Deus-; jopói -dádiva recíproca-, tepy -vingança e preço de certas coisas-. Estas últimas palavras nos indicam conceitos e formas de comunicação, de participação, de exercício de linguagem.

Talvez a lição mais radical que a filosofia Guarani oferece à nossa crítica da razão identitária resida em sua concepção de economia. A modernidade capitalista, ápice da razão identitária, reduziu todas as relações à lógica da troca, do cálculo, da acumulação e do interesse próprio. O Outro se torna um concorrente ou um recurso a ser explorado. A economia Guarani, ao contrário, funda-se naquilo que o Ocidente marginalizou e considerou "irracional": a dádiva, a gratuidade, a reciprocidade não-calculada.

A economia da reciprocidade, para os Guarani, não é um sistema de trocas equivalentes. É um sistema ético que se baseia não no interesse por si, mas no interesse pelo outro. O gesto da dádiva, que a economia ocidental não consegue compreender senão como um paradoxo ou uma anomalia, é, para os Guarani, o ato que funda o social e faz emergir a alteridade. É a práxis do enosamento em sua dimensão mais material.

> La economía de reciprocidad no es un sistema de intercambio; no se basa en el interés para sí, sino en el interés por el otro; es decir, su fundamento es el gesto, totalmente ignorado por la naturaleza, del don. La justificación de tal gesto -que para la economía occidental de libre cambio es igualmente una paradoja y una irracionalidad, puesto que lo que ella pretende es respetar las leyes de la naturaleza- es precisamente el hacer aparecer algo que puede llamarse alteridad. El respeto al otro, el reconocimiento del otro, tiene esto de singular y admirable: que se descubre no sólo el otro en sí mismo, sino eso nuevo que, entre el otro y sí mismo, nace en cuanto humanidad. Y porque no está dentro de las cosas dadas y recibidas, y menos aún en las cosas intercambiadas, ese valor es el que constituye toda la diferencia entre la economía de intercambio y la economía de reciprocidad. (Ibid., p. 51)

> A economia de reciprocidade não é um sistema de intercâmbio; não se baseia no interesse por si, mas no interesse pelo outro; ou seja, seu fundamento é o gesto, totalmente ignorado pela natureza da dádiva. A justificação de tal gesto -que para a economia ocidental de livre câmbio é igualmente um paradoxo e uma irracionalidade, posto que o que ela pretende é respeitar as leis da natureza- é precisamente o fazer aparecer algo que pode ser chamado alteridade. O respeito ao outro, o reconhecimento do outro, tem isto de singular e admirável: que se descobre não apenas o outro em si mesmo, mas algo novo que, entre o outro e si mesmo, nasce enquanto humanidade. E porque não está dentro das coisas dadas e recebidas, e menos ainda nas coisas intercambiadas, esse valor é o que constitui toda a diferença entre a economia de intercâmbio e a economia de reciprocidade.

Aqui, o enosamento encontra sua base econômica e ética. A relação com o Outro não é de troca, mas de "interesse pelo outro". A reciprocidade não é um contrato, mas o gesto que faz nascer a própria "humanidade". Enquanto a razão identitária constrói o social a partir do interesse do "Eu", a filosofia Guarani o constrói a partir da abertura ao Outro. É uma lição que desmantela os fundamentos da economia política clássica e nos aponta para a possibilidade de uma economia da solidariedade, da partilha, de um mundo onde a riqueza não se acumula, mas circula para fortalecer a comunidade.

Essa recusa da lógica da acumulação e do poder centralizado se manifesta politicamente naquilo que Pierre Clastres, estudando os Guarani, chamou de uma "sociedade contra o Estado". A comunidade Guarani, em sua sabedoria política, desenvolveu mecanismos para impedir ativamente que o poder se concentrasse nas

mãos de um chefe ou de uma elite, evitando a cisão entre governantes e governados que está na base do Estado ocidental.

> Pierre Clastres (1974) ha construido un discurso de filosofía política que desemboca en la teoría de una "sociedad contra el Estado". El discurso profético de los guaraní llevaría a la negación de lo social, hipótesis, sin embargo, muy discutible por su limitada base etnográfica. Desde Alfred Métraux ya se formulaba la idea de que la originalidad de la metafísica tupí-guaraní consiste en que es posible superar la condición humana de modo radical, pues la distancia entre dioses y hombres es a la vez infinita y nula. (Ibid., p. 51)

> Pierre Clastres (1974) construiu um discurso de filosofia política que resulta na teoria de uma "sociedade contra o Estado". O discurso profético dos guarani levaria à negação do social, hipótese, no entanto, muito discutível por sua limitada base etnográfica. Desde Alfred Métraux já se formulava a ideia de que a originalidade da metafísica tupi-guarani consiste em que é possível superar a condição humana de modo radical, pois a distância entre deuses e homens é ao mesmo tempo infinita e nula.

A comunidade se autogoverna através do diálogo e do consenso e a figura do líder é a de um porta-voz, de um mediador, não a de um mandante. A "sociedade contra o Estado" nos ensina que a libertação não é a tomada do poder estatal, mas a construção de formas de vida comunitária que tornem o poder centralizado e coercitivo desnecessário. É a politização da vida cotidiana, o exercício contínuo da democracia direta.

Melià, dialogando com Clastres, nos lembra que essa recusa do Estado não é uma negação do social, mas a afirmação de uma outra forma de socialidade, fundada na reciprocidade e na palavra. A política Guarani é a arte de manter a comunidade unida sem recorrer à coerção, através da força da palavra e do prestígio que emana da generosidade e da capacidade de escuta. Este é mais um ensinamento fundamental ao enosamento: Qual a real importância do Estado? Mas como essa palavra se constitui e se legitima em uma comunidade que é sujeito de sua própria história? A palavra Guarani não é a de uma razão abstrata e universal, é a palavra que nasce da experiência, da memória e da escuta da tradição, ao mesmo tempo em

que a recria no presente. O Guarani, como nos mostra Melià, é um povo que se define por sua capacidade de ser ator de sua própria narrativa.

> La etnohistoria -y vamos directamente a la etnohistoria guaraní- no es simplemente una historia que trata del indio guaraní; no, el guaraní no es de la historia; tampoco el guaraní está en la historia, en tanto que es éste quien sabe sus tiempos, los siente, los selecciona y los relata. [...] Lo que se reproduce es la voluntad de un modo de ser que se expresa en un sistema simbólico, especialmente vehiculado por un lenguaje, que es el guaraní, que mantiene una economía de reciprocidad y que se configura como una sociedad sin estado, a pesar del estado. (MELIÀ, p. 48)

> A etno-história - e vamos diretamente à etno-história guarani - não é simplesmente uma história que trata do índio guarani; não, o guarani não é da história; tampouco o guarani está na história, na medida em que é ele quem sabe seus tempos, os sente, os seleciona e os relata. [...] O que se reproduz é a vontade de um modo de ser que se expressa em um sistema simbólico, especialmente veiculado por uma linguagem, que é o guarani, que mantém uma economia de reciprocidade e que se configura como uma sociedade sem estado, apesar do estado.

A história não é um processo linear e objetivo que acontece "fora" do sujeito, a ser descoberto pelo historiador. O povo Guarani "sabe seus tempos, os sente, os seleciona e os relata". Existir não é um produto passivo da história, mas uma construção ativa, uma "vontade de um modo de ser" que se expressa através de um sistema simbólico.

Essa capacidade de auto narração é o que permite a resistência. Apesar de séculos de violência colonial e da imposição de um Estado que os nega, a "sociedade sem estado" persistiu, mantendo sua economia de reciprocidade e seu modo de ser "apesar do estado". Essa é uma lição de resiliência e de práxis política para todos os movimentos que lutam contra a totalidade opressora, mostrando que a verdadeira força não reside no poder coercitivo, mas na coesão cultural e na fidelidade a um modo de vida.

O fundamento último dessa resistência e dessa forma de vida é, como afirmei no início, a Palavra. Chegamos ao ponto de partida, agora com uma compreensão

mais profunda. A palavra, para o Guarani, não é um mero instrumento de comunicação. É o próprio sentido de ser. É o divino que habita o humano e o humano que participa do divino, em um contínuo florescer. Ser pessoa é ser uma palavra encarnada.

> El don de la palabra por parte de los padres “divinos” y la participación de la palabra por parte de los mortales marca lo que es y lo que puede llegar a ser un guaraní. [...] al nacer, será una palabra que se pone en pie y se yergue hasta su estatuto plenamente humano. La educación consiste en desenvolver la palabra en la historia, en cuanto escuchada y proferida -profetizada-. (MELIÀ, p. 50)

> O dom da palavra por parte dos pais “divinos” e a participação da palavra por parte dos mortais marca o que é e o que pode chegar a ser um guarani. [...] ao nascer, será uma palavra que se põe de pé e se ergue até seu estatuto plenamente humano. A educação consiste em desenvolver a palavra na história, enquanto escutada e proferida -profetizada-.

A existência é uma "palavra que se põe de pé". Ser pessoa é ser capaz de proferir e escutar a palavra, de participar do diálogo que constitui a comunidade e o cosmos. A educação, nesse sentido, é o processo de "desenvolver a palavra na história". Essa é uma pedagogia da libertação em sua forma mais radical. Educar não é transmitir informações ou moldar o indivíduo a uma identidade pré-definida, mas despertar a palavra-alma que habita em cada ser, capacitando-o a participar da contínua criação do "nosso modo de ser".

A filosofia Guarani, portanto, nos oferece um conjunto de lições interligadas e de uma profundidade imensa para a práxis do enosamento. Ela nos ensina que a existência se funda na Palavra compartilhada, não no "Eu" isolado; que a ética se realiza no "interesse pelo outro" e na reciprocidade, não no cálculo egoísta; que a política é a arte de manter a comunidade sem um poder centralizado; e que a educação é o processo de fazer florescer em cada um a palavra que nos torna humanos. É uma filosofia que, em sua radical recusa da razão identitária, nos mostra que outro mundo é possível: um mundo tecido não pela lógica da dominação, mas pela poética da palavra, do dom e da vida em comum.

Poderíamos continuar aqui, trazendo diversas culturas como a chinesa, a japonesa, a Egípcia etc. Mas quis fazer este recorte de algumas poucas culturas latino-americanas para mostrar uma imensidão filosófica de formas de outros modos de ser que não identitários.

4.3 Enosamento como práxis política de libertação

Ao longo desta tese, empreendi uma longa genealogia e uma crítica radical da razão identitária, desvelando-a não como uma categoria neutra de pertencimento, mas como a lógica ontológica fundamental que estrutura o pensamento e a política ocidentais. Demonstrei que, desde suas origens na ontologia da guerra helênica, passando pela consolidação do dualismo na cristandade, até seu ápice no sistema totalizante de Hegel e sua encarnação no ego conquiro da modernidade colonial, a identidade opera como um dispositivo de poder. Seu método é a diferenciação interna que reafirma o Mesmo e seu resultado inevitável é a produção de vítimas, a negação da alteridade e a morte do Outro. A partir deste percurso, chegamos a uma conclusão contundente: toda identidade é domínio.

Diante desta "armadilha da identidade", que captura até mesmo os movimentos que buscam a emancipação ao enredá-los na luta por representatividade dentro de um sistema cujas bases permanecem inalteradas, esta tese não poderia se encerrar na denúncia. A crítica abre o caminho para a construção. A partir da escuta atenta das filosofias que florescem nas margens, a metafísica da alteridade semita, as práxis de comunalidade dos povos originários de Abya Yala e as críticas encarnadas dos feminismos e do pensamento negro, proponho um outro caminho: O Enosamento como práxis política de libertação. A partir de agora, irei rapidamente apenas apresentar algumas ideias iniciais que não serão aprofundadas neste trabalho, mas é o marco do início da fundamentação do Enosamento.

O Enosamento não é uma nova identidade a ser afirmada contra outras, nem um novo universal que substituirá o antigo. Se propõe, antes, um método, uma travessia e uma forma de caminhar que busca refundar a possibilidade do comum.

Este tópico final da tese tem como objetivo delinear algumas características, a gênese e alguns desdobramentos desta práxis em suas múltiplas e interdependentes dimensões. Demonstrarei como o Enosamento parte da condição mais fundamental e irrecusável da existência - a necessidade material – para, a partir dela, constituir um sujeito ético-comunitário. Defendo que o sentido (sentido) profundo desta práxis é a superação do dualismo corpo-alma que marcou a modernidade e a redescoberta da corporalidade vivida em comum como o lugar da verdade política. Por fim, penso que a forma desta práxis se manifesta como uma política para além da identidade, inspirada na sabedoria ancestral de nossos povos, apresentando-se como um horizonte concreto para a transformação política e existencial em nosso tempo.

O ponto de partida é um diagnóstico honesto de como percebo o impasse contemporâneo. A convocação ética de um Lévinas ou a política da libertação de um Dussel, embora fundamentais, pressupõem um sujeito capaz de ser interpelado pelo rosto do Outro. Contudo, a subjetividade neoliberal, hegemônica em nosso tempo, nos treina eficazmente para o individualismo, a competição e a indiferença. O Outro aparece não como um rosto que clama, mas como um concorrente a ser vencido. Em tal cenário, um apelo puramente moral à bondade corre o risco de soar inaudível. A práxis de libertação, portanto, não pode começar por uma escolha que a subjetividade atual está impedida de fazer. Ela precisa começar um passo antes, no terreno da necessidade.

É da falha estrutural do capitalismo em prover uma vida boa (vida boa) para as maiorias que o Enosamento extrai sua força motriz. Sua primeira manifestação é, assim, uma práxis econômica de libertação. Quando pessoas, por pura necessidade, se organizam em cooperativas, mutirões e redes de economia solidária para garantir sua subsistência, elas não estão apenas resolvendo um problema material, estão realizando o ato inaugural do Enosamento. Essa organização coletiva pela vida produz um duplo efeito libertador: por um lado, libera o tempo antes devorado pela angústia do mercado, abrindo espaço para a reflexão e a conscientização; por outro, e mais decisivamente, resgata os afetos, ferindo de morte o individualismo ao substituir a competição pela ajuda mútua e pela experiência concreta de um "nós" que se cuida.

Essa práxis econômica é solo fértil onde o sentido da política pode ser redescoberto. Ao lutar pela vida concreta e corporal, a comunidade redescobre que o corpo não é uma máquina a ser otimizada ou uma prisão para a alma, como quis a modernidade dualista. O corpo é o lugar da verdade, do sofrimento e da celebração. O enosamento é, portanto, o movimento de reunificação do ser, a superação da alienação que nos separa de nossos corpos, de nosso trabalho, da natureza e dos outros. O sentido da política deixa de ser a busca por uma ideia abstrata de justiça para se tornar a busca concreta pela saúde, pela alimentação, pela festa, pela dança, pelo toque, pela plena realização da vida encarnada em comunidade.

Um "nós" que nasce da necessidade e encontra seu sentido no enosamento inspira-se nas filosofias dos povos que nunca se renderam à ontologia da solidão. Assume uma concepção de identidade fluida e situacional, como a dos povos andinos. Pratica uma política da escuta, como a dos Tojolabal, que dissolve a inimizade através do reconhecimento. Estende seu sentido de comunidade a todo o cosmos, como na Pachasofía, curando a ferida entre humanidade e natureza. E funda suas relações na reciprocidade e na dádiva (jopói), como na filosofia Guarani, em oposição à lógica da acumulação.

Politicamente, o Enosamento não busca a aniquilação do adversário, mas a transformação do antagonismo em agonismo. Reconhece o conflito como parte da vida, mas recusa transformar o "eles" em um inimigo a ser exterminado. A política se torna a arte de construir um projeto de vida comum, articulando demandas diversas sem anular suas singularidades. Não se trata de impor um modelo, mas de criar um processo em que a comunidade inventa as soluções para suas próprias dores.

O Enosamento não é, portanto, uma nova teoria fechada, mas a nomeação de uma práxis já em curso nas margens do sistema-mundo. É a expressão filosófica da sabedoria que brota da resistência dos povos, da solidariedade dos bairros, da teimosia das comunidades que, apesar de tudo, insistem em viver de outro modo. É o reconhecimento de que a superação da identidade não se dará por um novo conceito, mas por uma nova forma de tecer a vida em comum.

Em síntese, o Enosamento é a práxis ético-política de construção de uma subjetividade comunitária que, partindo da necessidade material, se descobre como um "nós" responsável pela vida encarnada de todos e se engaja na criação de um

mundo onde a lógica da identidade e do domínio seja superada pela lógica da alteridade, da reciprocidade e da libertação. Não é o ponto de chegada, mas um convite a continuar caminhando, juntos, na construção paciente de um pluriverso, um mundo onde caibam muitos mundos.

4.3.1 A Gênese da Práxis: Da Necessidade Material ao "Nós" Comunitário

A jornada crítica que empreendi ao longo desta tese nos conduziu a um impasse fundamental. Ao desvelarmos a razão identitária como uma ontologia da dominação, cuja lógica intrínseca é a produção de vítimas, deparamo-nos com uma questão incontornável: quem é o sujeito capaz de ouvir e responder a este apelo ético em nosso tempo? A interpelação do rosto do Outro, tal como formulada por Lévinas (2012) ou a convocação à política da libertação, como em Dussel (1998), parecem pressupor uma subjetividade com uma abertura mínima à justiça, uma disposição à responsabilidade que, hoje, não pode mais ser tomada como ponto de partida, penso.

Vivemos sob o império de mecanismos neoliberais que nos treinam, eficaz e cotidianamente, para o exato oposto. Somos ensinados a nos concebermos como indivíduos autônomos e isolados, empreendedores de nós mesmos em um mercado total, onde o outro surge primariamente como um concorrente. A ideia moderna de indivíduo, essa grande abstração que fundamenta o Estado Liberal, opera como uma prisão que nos separa daquilo que temos de mais fundamental: a comunidade. Essa atomização não é uma falha moral, mas o resultado bem-sucedido de um sistema que promove o egoísmo e a competição como virtudes, gerando um profundo vazio existencial que, por sua vez, é preenchido pelo consumismo incessante. Em tal cenário, o apelo ético à alteridade torna-se um som inaudível, uma exigência que a gramática do individualismo é incapaz de processar.

Se a via puramente ética se mostra bloqueada, a práxis de libertação precisa encontrar um ponto de partida anterior e mais fundamental. Se não podemos partir de uma escolha moral pela bondade, devemos partir de uma condição existencial que ninguém pode recusar: a necessidade. Como aprendemos com a crítica de Marx ao idealismo, o ser humano não é, em primeiro lugar, uma consciência pensante, mas

um "ser vivo, corporal, necessitado", que "se ergue sobre a terra firme" (DUSSEL, 1998, p. 130). Nossa própria existência é um fato radicalmente econômico, no sentido mais profundo do termo: somos seres que, para não morrer, precisamos nos manter em um processo metabólico contínuo com a natureza, que é a nossa corporalidade estendida. A economia, portanto, não é um setor da sociedade; é a organização da própria vida.

É aqui que a contradição central de nosso tempo se revela. O sistema econômico capitalista, que deveria ter como função organizar este metabolismo para a produção e reprodução da vida de todos, fetichizou-se. Sua lógica não é mais a vida, mas a "valorização do valor", o dinheiro que produz mais dinheiro (D-D') em um ciclo autorreferente e infinito (DUSSEL, 2013, p. 568). Neste sistema formal, a vida humana, na forma de "trabalho vivo" — a única fonte real de todo valor —, é subsumida e explorada, tornando-se mero meio para um fim que lhe é estranho.

Como desvela Franz Hinkelammert, o mercado total se comporta como uma verdadeira "religião" que, em nome de sua lei de eficiência, exige sacrifícios humanos. A racionalidade meio-fim do capital, quando absolutizada, torna-se irracional em relação à vida, criando um "mapa do imperador" onde vastos territórios e populações são simplesmente apagados porque não são "rentáveis" (HINKELAMMERT, 2008). A produção de vítimas, a exclusão das maiorias e a dependência estrutural da periferia, como demonstra a Teoria da Dependência, não são acidentes, mas consequências lógicas de uma economia que se autonomizou da vida que deveria servir.

A gênese da práxis do Enosamento ocorre precisamente na fissura desta contradição. Quando o sistema, em sua lógica mortal, falha em prover as condições materiais para a existência, as vítimas, por pura e inadiável necessidade, são forçadas a criar outra economia. Este não é um ato ideológico, mas um ato vital. A práxis econômica de libertação emerge não de uma teoria, mas do grito do corpo que tem fome. É a organização dos excluídos para garantirem, por si mesmos, a produção e reprodução de sua vida, substituindo o cálculo de lucro por um "cálculo de vida" (HINKELAMMERT, 2008).

Esta nova economia, contudo, não é uma miniatura do antigo sistema. Ao nascer da necessidade compartilhada, ela se funda sobre uma lógica radicalmente distinta, uma lógica que encontramos prefigurada nas sabedorias ancestrais de

nossos povos. Não é a economia da troca e da acumulação, mas uma economia da reciprocidade e da dádiva. Inspira-se no ayni andino, um princípio de reciprocidade cósmica (KUSCH, 2007), e no jopói Guarani, que se baseia não no interesse por si, mas no "interesse pelo outro" (DUSSEL; MENDIETA; BOHÓRQUEZ, 2011, p. 51). É uma economia que, como nos ensinam os feminismos de Abya Yala, reconhece e valoriza o trabalho de cuidado e reprodução, a sustentação da casa (oikia) como o núcleo da hospitalidade e do afeto. Seu critério último não é o lucro, mas a vida boa de todos os membros da comunidade.

Esta práxis econômica, ao se desenvolver, produz um duplo efeito libertador que é crucial para a constituição de um novo sujeito. Primeiramente, ela libera o tempo. O tempo que antes era inteiramente consumido pela angústia da busca por emprego ou pela exaustão do trabalho explorado, torna-se agora disponível para o encontro, para a conversa, para a reflexão. Abre-se o espaço para aquilo que Paulo Freire chamou de conscientização: o processo pelo qual a comunidade começa a "ler criticamente o seu mundo", a nomear as causas de sua opressão e a vislumbrar as possibilidades de transformação (DUSSEL, 1998, p. 431).

Em segundo lugar, e de forma simultânea, esta práxis resgata os afetos. Ao se engajarem em um trabalho com sentido, os participantes iniciam um processo de superação da alienação descrita por Marx. Eles se reapropriam da relação com seu trabalho, com o produto e, fundamentalmente, com os outros. A solidariedade deixa de ser um ideal abstrato para se tornar uma experiência corporal e cotidiana. O individualismo é ferido de morte não por um discurso, mas pela prática concreta da ajuda mútua, da gratidão e do cuidado. O "eu" isolado e competitivo começa a se dissolver na experiência de um "nós" que se protege e se fortalece.

É a partir desta base material e afetiva que uma nova comunidade começa a tomar forma: uma comunidade de vida. Ela não se funda em uma identidade étnica, nacional ou religiosa pré-definida, mas na decisão prática de produzir e reproduzir a vida em comum. Este "nós" emergente, forjado na luta contra a necessidade, ainda não é um sujeito político plenamente articulado, mas já possui os elementos essenciais para se tornar um. Ele recupera a centralidade do corpo, da vulnerabilidade e da interdependência como fatos primordiais da existência, reeditando a lógica das formações pré-capitalistas analisadas por Marx nos Grundrisse, onde a comunidade

(Gemeinwesen) não é o resultado da união de indivíduos, mas o pressuposto de sua existência (MARX, 2011, 391).

Este é, portanto, o primeiro momento do Enosamento: a passagem da solidão do indivíduo precarizado para a solidariedade da comunidade de vida. É a criação, a partir da mais dura necessidade, das condições de possibilidade para a emergência de um sujeito ético, um sujeito que, por ter redescoberto seu corpo e seu vínculo com o Outro, está agora apto a ouvir, a dialogar e, finalmente, a se responsabilizar não apenas por si, mas pela vida de todos os outros.

4.3.2 O Desdobramento do "Nós": Da Práxis Comunitária à Subjetividade Ético-Crítica

A gênese do Enosamento se encontra na práxis econômica de libertação, no movimento pelo qual os necessitados se organizam para garantir a vida; seu desdobramento necessário é a constituição de uma nova subjetividade. A comunidade de vida, forjada na luta pela subsistência, não permanece apenas no plano material; ela se torna o solo fértil para o florescimento de uma consciência ético-crítica. Este é o processo pelo qual o "nós", que age por necessidade, se descobre como um "nós" que pensa, julga e projeta um novo mundo.

A primeira transformação operada pela práxis comunitária é a liberação do tempo e a recuperação dos afetos. Ao substituir a competição pela ajuda mútua e a angústia da escassez pela segurança da solidariedade, a comunidade cria as condições para a reflexão. O tempo, antes consumido pela sobrevivência individual, torna-se espaço para o diálogo, para a conversa que, como nos ensina Paulo Freire, é o início da conscientização. Neste diálogo, a experiência individual do sofrimento é compartilhada e reconhecida como uma condição coletiva.

É neste momento que a comunidade de vida se transforma em uma comunidade crítica de vítimas. A consciência, antes "ingênua", torna-se "crítica" ao descobrir que seu sofrimento não é um destino natural ou uma falha individual, mas um efeito com uma causa precisa: a estrutura do sistema que a nega. O sujeito oprimido descobre-se, então, como "inocente", não culpado de sua própria miséria, e

portador de um direito fundamental: o de lutar contra a ordem que lhe nega a vida. Dussel descreve este salto qualitativo como o nascimento de uma nova subjetividade, uma identidade que se ergue da negação para afirmar sua própria dignidade.

Esta “nova” subjetividade é intrinsecamente intersubjetiva. O "eu" só descobre sua condição de vítima ao se reconhecer no rosto do Outro que partilha da mesma dor. É um processo de reconhecimento mútuo que funda um novo campo de validade, uma validade anti-hegemônica. O consenso dos opressores, que se apresentava como universal, revela-se agora como particular e ideológico, pois sua legitimidade dependia da exclusão da voz das vítimas. A comunidade das vítimas, ao argumentar a partir da materialidade de seu sofrimento, estabelece um novo lugar de enunciação da verdade. Como afirma Mariátegui, um povo consciente de seu número e de sua condição "não despreza nunca seu porvir"; a massa inorgânica se transforma em sujeito histórico.

Este sujeito histórico, este "nós" ético-crítico, não se define mais por uma identidade fixa (racial, nacional ou de classe, em seu sentido abstrato), mas pela práxis que o constitui. Sua identidade é a própria luta por libertação. É um sujeito que, como nos ensinou Rosa Luxemburgo, se educa na "escola política viva da luta", desenvolvendo sua consciência de classe e sua capacidade de organização no próprio processo de transformação. Ele não espera por uma vanguarda externa que lhe traga a verdade; ele a produz em sua própria prática, em diálogo constante, verificando suas teorias na realidade que busca alterar.

O desdobramento do "nós" culmina, assim, na passagem da denúncia ao anúncio. A comunidade crítica não se limita a analisar as causas de sua opressão; ela se torna capaz de projetar criativamente alternativas futuras, o "inédito viável" de Freire. A práxis de libertação completa seu ciclo: o que começou como uma resposta à necessidade material se transforma em uma ação política consciente que não busca apenas sobreviver dentro do sistema, mas construir um novo sistema fundado na dignidade de toda vida. O "quem" da transformação é, portanto, este sujeito plural, encarnado e insurgente: a comunidade de vítimas que, ao tomar a palavra e se organizar, se descobre como autora de sua própria história.

4.3.3. O Sentido da Práxis: Enosamento como Fundamento da Política de Libertação

Se a práxis comunitária, nascida da necessidade material, dá origem a um novo sujeito, um "nós" ético-crítico capaz de nomear sua opressão e lutar por sua dignidade, a questão que parece se impor é: qual o sentido último, o horizonte normativo que orienta essa luta? A práxis de libertação não pode se esgotar na negação do sistema; ela precisa anunciar novos modos de existência. A resposta a essa interrogação não reside em uma nova ideologia ou em um modelo abstrato de sociedade, mas em um retorno radical ao fundamento primeiro da vida: o corpo. Proponho, assim, o conceito de Enosamento como o sentido profundo da práxis do Enosamento: a redescoberta e a realização da política como cuidado e celebração da vida corporal e comunitária.

A razão identitária, em sua longa trajetória de Platão a Hegel e seus herdeiros modernos, fundou-se sobre a fratura metafísica e política entre alma e corpo. Ao elevar a alma (ou a mente, o cogito) à condição de essência do humano, desqualificou o corpo como prisão, máquina ou matéria inferior. Esta não é uma mera disputa filosófica, é o alicerce de uma ontologia da dominação. Ao negar o corpo, nega-se a vida em sua concretude, sua vulnerabilidade, suas necessidades e seus prazeres. Essa descorporalização do ser permitiu que o sistema-mundo moderno tratasse corpos, de mulheres, de povos originários, de africanos escravizados, da própria natureza, como objetos a serem explorados, disciplinados ou aniquilados, tudo em nome de um progresso ou de uma racionalidade abstrata. A alienação moderna é, em sua raiz, uma alienação do próprio corpo.

O Enosamento é a práxis de superação dessa alienação. É o movimento pelo qual o "nós" comunitário, que se descobriu na luta pela vida material, assume a tarefa de reunificar o ser. A política deixa de ser a gestão de um Estado desencarnado ou a disputa por representação em um sistema abstrato de direitos, para se tornar a organização concreta da vida boa. O sentido da práxis não é mais a tomada do poder, mas a criação de condições para o florescimento da vida encarnada.

O que isso significa concretamente? Significa que a política encontra seu fundamento e seu fim na saúde coletiva, na partilha do alimento, na moradia digna, no direito à festa, à dança, ao afeto, ao toque. O corpo, antes lugar do sofrimento e

da exploração, torna-se o lugar da verdade política e da celebração. Como nos ensina a filosofia Guarani, o ser humano não é uma alma aprisionada, mas uma "palavra que se põe de pé", uma existência que se realiza na integralidade de seu ser corporal.

Nessa perspectiva, o Enosamento é a realização da ética da libertação no plano existencial. Se a vítima é o critério de verdade da ética, como insiste Dussel, é porque seu corpo sofredor revela, de forma irrecusável, a injustiça do sistema. A política do Enosamento parte dessa verdade corporal para construir um mundo onde o sofrimento evitável seja eliminado. A memória dos corpos torturados, famintos e violentados torna-se o motor de uma práxis que busca a cura, a reparação e a criação de uma sociedade onde a vulnerabilidade não seja mais sinônimo de perigo, mas de cuidado mútuo.

Portanto, o Enosamento (o tornar-se "nós") encontra seu sentido mais profundo no Enosamento (o re-habitar o corpo em comum). Não lutamos por uma ideia, mas por corpos vivos, livres e felizes. A libertação não será a vitória de uma nova abstração, mas o momento em que a comunidade puder, finalmente, dançar, como nos recorda Eboussi Boulaga: "Je danse, donc je vie" ("Eu danço, logo vivo"). A política de libertação é a coreografia desse "nós" que, ao se reapropriar de seu corpo, se reapropria de seu destino e redescobre a alegria de existir.

4.3.4. Gramáticas do Comum: A Práxis do Enosamento para Além da Razão Identitária

As palavras têm vida. Elas não são invólucros neutros para ideias preexistentes, mas organismos vivos que nascem de um chão histórico, carregam a memória de lutas e se desdobram em consequências éticas e políticas. Compreender isso é o primeiro passo para desmantelar a mais profunda das estruturas de poder: a gramática que organiza nosso pensamento e, com ele, nosso mundo. A razão identitária, que criticamos ao longo desta tese, não é apenas um conjunto de conceitos; é uma sintaxe, uma lógica que se tornou a gênese de quase todos os idiomas modernos, uma gramática da dominação que hoje, em sua agonia, precisa

ser superada, não como manda a dialética, método identitário, mas no sentido de ser realmente desnecessária.

A gramática identitária tem como seu axioma fundamental o princípio da identidade: O Ser é, o Não-Ser não é. Esta ontologia, que parece uma verdade lógica inquestionável, como vimos, é uma declaração de guerra. Hegel nos mostra que a identidade do Mesmo só se constitui através da negação e subsunção do Outro. O "Ser" da filosofia ocidental é branco, masculino, europeu, proprietário e não se afirma por uma essência positiva, mas pela aniquilação simbólica e material de tudo aquilo que ele define como seu oposto: o "Não-Ser", o bárbaro, o selvagem, o Outro. É uma lógica que, como afirma Lévinas, tem a guerra como sua origem e a morte do Outro como seu horizonte.

O sujeito desta gramática não é o ego cogito de Descartes, mas o ego conquiro, o "eu conquisto" que precede e fundamenta toda a razão moderna. Sua sintaxe é a da relação sujeito-objeto, na qual o mundo e os outros seres são coisificados, transformados em recursos a serem conhecidos, dominados e explorados. A linguagem torna-se um instrumento de posse, uma forma de nomear para controlar. Como Colombo que, ao chegar a Abya Yala, renomeia a terra, apagando sua história e sua alteridade; a gramática identitária é um ato contínuo de expropriação do sentido.

Os processos de subjetivação sob esta gramática são, portanto, processos de alienação. Somos educados para pensar e falar a língua do dominador, a desejar o que ele valoriza e a nos vermos através de seus olhos. É o que Sueli Carneiro denomina "epistemicídio": a aniquilação sistemática de outras formas de saber, que deslegitima o Outro como sujeito cognoscente e produz uma "indigência cultural" programada. O objetivo último é a produção de uma "massa inorgânica", uma multidão de indivíduos isolados, incapazes de se reconhecerem como um "nós" e, portanto, de decidirem seu próprio rumo histórico.

A práxis do Enosamento, contudo, é também a consciência da necessidade de novas gramáticas do comum. Estas gramáticas não buscam reformar a sintaxe da dominação, mas abandoná-la por completo. O ponto de partida não é o "Eu", mas o "Nós", não como identidade fechada, mas como relação aberta e constitutiva.

Inspiro-me aqui na sabedoria dos povos que nunca se renderam à ontologia da solidão. Como nos ensina a filosofia Tojolabal, a subjetividade é intrinsecamente coletiva. A própria língua reflete essa cosmovisão: não se diz "um de nós cometeu um delito", mas "um de nós cometemos um delito", pois a responsabilidade é sempre partilhada. No pensamento Maya, o "nós" (el tik) predomina de tal forma que a existência individual isolada é simplesmente inconcebível. Esta é a primeira regra para outras gramáticas: o sujeito é sempre plural.

A partir desta base, podemos pensar os princípios que estruturam a gramática do comum, em oposição direta à sintaxe da razão identitária:

Da Substância à Relação: Enquanto a gramática identitária se organiza em torno de substantivos (essências, identidades fixas), a gramática do comum prioriza o verbo, a ação, a travessia. Como na pachasofía quéchua, a categoria fundamental não é o "ente em si", mas a "relação". A identidade não é um ponto de partida, mas um "nó" que se tece na interdependência com os outros. Não "somos", mas "estamos sendo-com".

Da Imposição à Escuta: A sintaxe da dominação é imperativa; ela comanda, define e silencia. A sintaxe do comum é dialógica. Para os Tojolabal, que se autodenominam "os que sabem escutar bem" (tojol ab'al), a comunicação é um ato de complementaridade: "eu disse, tu escutaste". Escutar não é passividade, mas a ação que funda a comunidade e neutraliza a inimizade. O sentido não é transmitido, mas co-criado.

Da Fragmentação à Conexão Cósmica: A razão identitária opera através de cisões: sujeito/objeto, cultura/natureza, humano/animal. A gramática do comum é uma gramática de religação. Como no pensamento Mapuche, ser pessoa (che) é ser da terra (mapu). O "nós" expande-se para incluir a montanha, o rio, a planta, em uma comunidade de viventes. A ecologia não é um tema, mas a própria sintaxe do existir.

Da Acumulação à Reciprocidade: A lógica econômica da identidade é a da acumulação e da troca calculada. A gramática do comum se funda na dádiva. Como no jopói Guarani e no ayni Quéchua, a relação não se baseia no "interesse por si", mas no "interesse pelo outro". A riqueza não é o que se acumula, mas o que circula, fortalecendo os laços que tecem o "nós".

Esta gramática não é apenas descritiva, ela é performativa. Falar esta língua é praticar o Enosamento. É um ato que produz o mundo que enuncia. Retomamos aqui a profunda intuição da filosofia Guarani: a existência é "fazer florescer em si a palavra-alma" (Ñe'ẽ). Ser pessoa é ser uma palavra que se põe de pé e caminha na história. A práxis política torna-se, então, uma práxis poética, no sentido mais radical: a criação de novos modos de ser e de dizer o mundo. A luta política, vista sob esta luz, é uma luta pela hegemonia da gramática. Não se trata de convencer o outro com os melhores argumentos dentro da mesma lógica, mas de convidá-lo a aprender uma nova língua, uma nova forma de sentir e pensar o comum.

Esta gramática do Enosamento é, em sua essência, uma pedagogia. Como na nosotrificación Tojolabal, onde o conhecimento é construído em consenso e o sucesso de um é o sucesso de todos, a nova práxis busca criar espaços onde possamos aprender a ser "nós". As comunidades de vida, as assembleias populares, os círculos de cultura são os laboratórios onde esta nova linguagem é forjada e praticada.

Superar a razão identitária não significa, portanto, cair em um relativismo onde "tudo vale" ou em um universalismo abstrato que apaga as diferenças. A gramática do comum não nega a singularidade; ela a funda na relação. Cada pessoa, cada comunidade, é uma palavra única e insubstituível no grande diálogo cósmico. A diferença é que, nesta gramática, a alteridade não é uma ameaça a ser neutralizada, mas a própria condição da comunicação. É a escuta do diferente que enriquece o "nós" e impede que ele se feche em uma nova totalidade. É uma política da "crianza", do cuidado mútuo, da porosidade das fronteiras, como nos ensina Marcela Machaca.

Em última análise, a práxis do Enosamento nos convida a abandonar a busca por uma identidade final e a nos engajarmos na tarefa infinita de construir o comum. Não se trata de definir o que "somos", mas de nos perguntarmos continuamente "como queremos viver juntos?". Não oferece respostas prontas, mas abre o espaço para que as respostas possam ser construídas coletivamente. Ela nos devolve a dignidade de sermos, como diz o povo Guarani, "atores de nossa própria narrativa".

É uma política para além da identidade, uma política da relação, da escuta e da vida. É a aposta de que, ao aprendermos a falar esta nova-velha língua, possamos finalmente curar as fraturas da modernidade colonial e tecer um mundo onde a justiça não seja mais uma promessa distante, mas a própria textura do nosso modo de ser.

Referencias utilizadas

ADORNO, Theodor W. Dialética negativa. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

ANDRÉS ROIG, Arturo. Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.

BALIBAR, Étienne; WALLERSTEIN, Immanuel. Raça, nação, classe: As identidades ambíguas. São Paulo: Boitempo, 2021.

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (Org.). Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis: Vozes, 2002.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. A construção do outro como não-ser como fundamento do ser. 2005. 339 f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005

DUSSEL, Enrique. Hipotesis para el estudio de latinoamerica en la Historia Universal (investigacion del “mundo” donde se constituyen y evolucionan las “weltanschauungen”). Resistência Argentina, 1966-1.

_____.Situação Problemática da Antropologia Filosófica. Nordeste: Revista da Faculdade de Humanidades. Resistência Chaco: Mendoza, 1966-2.

_____. Lecciones de Introducción a la Filosofía, de Antropología Filosófica. Mendoza,1968. Disponível em: http://ifil.org/dussel/hl/02.hl último acesso: fevereiro de 2022.

_____. El humanismo Semita: estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas. EUDEBA: Buenos Aires, 1969.

_____ e diversos autores. Hacia una Filosofía de la Liberación Latinoamericana. BONUM: Buenos Aires, 1973.

_____. El dualismo en la antropología de la cristiandad: desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América. Editorial Guadalupe: Buenos Aires, 1974.

_____. Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialética hegeliana. Ediciones Sígueme: Salamanca, 1974-B.

_____. El Humanismo Helénico. EUDEBA: Buenos Aires, 1975.

DUSSEL, Enrique; GUILLOT, Daniel E. Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas. Editorial Bonum: Buenos Aires, 1975.

_____. Introducción a una Filosofía de la Liberación Latinoamericana. Extemporáneos: México, 1977.

_____. Liberación de la Mujer y Erotica Latinoamericana. 4ªed. Editorial Nueva América: Bogotá, 1990.

_____. Introducción a la Filosofía de la Liberación. Ensayos preliminares y bibliografía. 5ªed. Editorial Nueva América: Bogotá, 1995.

_____. Filosofía de la liberación. 5ª ed. Bogotá: Editorial Nueva América, 1996.

_____. Ética de la Liberación: En la Edad de la Globalización y de la Exclusión. 2ªEd. Editorial Trotta: Madrid, 1998.

_____. Hacia una filosofía política crítica. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.

_____. 20 tesis de política. México: Siglo XXI, 2006.

_____. Política de liberación. Vol. 1: Historia mundial y crítica. Madrid: Editorial Trotta, 2007

_____. Marx y la Modernidad: Conferencias de La Paz. Bolivia: Rincón Ediciones, 2008.

_____. Política de liberación. Vol. 2: Arquitectónica. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

_____. En Búsqueda del sentido. Sobre el origen y desarrollo de una filosofía de la liberación. Obras Selectas. Docencia: Buenos Aires, 2012-A.

_____. El dualismo en la antropologia de la cristiandad. Obras Seletas. Docencia: Buenos Aires, 2012.

_____. 16 tesis de economía política de la liberación. Buenos Aires: Ediciones Docencia, 2013.

_____. Materiales para una política de la liberación. Buenos Aires: Ediciones Docencia, 2015.

_____. 14 tesis de ética. Hacia la esencia del Pensamento Critico. Madrid: Trotta, 2016.

DUSSEL, Enrique; MENDIETA, Eduardo; BOHÓRQUEZ, Carmen (ed.). El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]: historia, corrientes, temas, filósofos. México, D.F.: Siglo XXI Editores, 2011.

GARGALLO, Francesca. Feminismos desde Abya Yala: Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América. Ciudad de México: Editorial Corte y Confección, 2014.

HAIDER, Asad. Armadilha da identidade: raça e classe nos nossos tempos. São Paulo: Veneta, 2019.

HEGEL, G. W. F. Ciencia de la Logica. Tradução de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1976.

_____. Princípios da Filosofia do Direito. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. A Razão na História: Uma Introdução Geral à Filosofia da História. 2ªed. São Paulo: Centauro Editora, 2001.

_____. Fenomenologia do Espírito. Tradução de Paulo Meneses. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

HERNÁNDEZ, Isabel. Autonomía o ciudadanía incompleta: el pueblo mapuche en Chile y Argentina. Santiago: CEPAL/Pehuén, 2003.

HINKELAMMERT, Franz J. El mapa del emperador: determinismo, caos, sujeto. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), 1996.

KUSCH, Rodolfo (Coord.). América Profunda. Lima: PRATEC / CEDI, 2007.

LÉVINAS, Emmanuel. Humanismo do outro homem. Tradução de Pergentino S. de Oliveira. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

MARX, Karl. Grundrisse: Manuscritos econômicos de 1857-1858: Esboços da crítica da economia política. Tradução de Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011.

MOUFFE, Chantal. En torno a lo político. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

PARRA GARCÍA, Héctor et al. (Coord.). (Re)flexionar la colonialidad del poder desde América Latina: Homenaje a la vida y obra de Anibal Quijano. Ciudad de México: UNAM, 2022.

QUIJANO, Aníbal; WALLERSTEIN, Immanuel. La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial. Revista Internacional de Ciencias Sociales, n. 134, p. 583-591, 1992.

QUIJANO, Aníbal. Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

SOUZA, Jessé. A ralé brasileira: quem é e como vive. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

WOLKMER, Antônio Carlos. Ideologia, Estado e Direito. 4. ed. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2003.