

**UMA INTRODUÇÃO À FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO
LATINO - AMERICANA DE ENRIQUE DUSSEL
(versão para distribuição em livro digital)**

Hugo Allan Matos

Autorizo a reprodução integral ou de partes, desde que citada a fonte.

MATOS, H. A. Uma introdução à Filosofia da Libertação latino-americana de Enrique Dussel. Livro eletrônico gerado a partir do Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Universidade Metodista de São Paulo, sob a orientação de Daniel Pansarelli. São Paulo, 2008.

E-mail para contato: hugo.allan@gmail.com

Blog pessoal: <http://hamatos.wordpress.com>

Curriculum Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3791062630331998>



POR UMA FILOSOFIA BRASILEIRA e LATINO-AMERICANA QUE NOS LIBERTE DO JULGO E DOMINAÇÕES EUROCÊNTRICAS E QUAISQUER OUTRAS QUE VIRÃO...E CONSTITUAM FILOSOFIAS QUE TRATEM DE NOSSAS REALIDADES NESTA NOVA ETAPA MUNDIAL, EVITANDO CAIR NOS MESMOS ERROS HISTÓRICOS, PERMITINDO-NOS NOVIDADE HISTÓRICA.

NOTA À EDIÇÃO LIVRO ELETRÔNICO

Faz quase três anos da apresentação de meu trabalho de Conclusão da Graduação em Filosofia. Agora, em maio de 2011, penso tanta coisa que poderia ter feito diferente nele. Mas uma coisa, nunca mudaria: a tradução da obra. Isso porque tenho lido e acompanhado muitos artigos, trabalhos de conclusões de cursos, dissertações de mestrado e teses de doutorado sobre Enrique Dussel e encontro, infelizmente, erros conceituais dos mais diversos, grande parte destes, por falta de uma introdução bem feita ao pensamento deste filósofo. Em 2010, quando Dussel esteve na Universidade Metodista, em uma de nossas conversas, qual entreguei-lhe uma cópia deste trabalho, ele confirmou a perspectiva, dizendo que muita gente não entende o que ele está dizendo por ater-se nas obras recentes e não ter lido *Introducción a una Filosofía de la Liberación Latinoamericana*. Creio que juntamente com meu orientador, alcançamos este objetivo aqui, apesar de tantas falhas, ao menos reconhecemos esta necessidade e a disponibilizamos.

Continuarei disponibilizando esta introdução com a mesma finalidade, qual creio já ter contribuído um pouco: divulgar a Filosofia dusseliana, a fim de propiciar um referencial teórico que nos permita pensar a América Latina em geral e o Brasil em particular.

O texto desta edição permanece o mesmo, com pequenas atualizações com relação à primeira versão que apresentei como trabalho de conclusão de curso do curso de Filosofia da Universidade Metodista de São Paulo, onde me graduei em Filosofia e hoje atuo como docente. Infelizmente ainda não tive tempo de revisá-lo integralmente. Contudo, a estética desta versão, favorece uma leitura mais agradável e dinâmica.

Espero que este continue sendo de bom proveito, e que possamos a cada dia mais, criar uma cultura para a filosofia no Brasil, pensando a partir de nossas necessidades, como latino-americanos e habitantes do mundo. Um abraço.

INTRODUÇÃO AO TRABALHO

Para iniciar o trabalho, pretendo deixar claro que o motivo que o impeliu é existencial, após a sugestão e possibilitação feitas por meu orientador. Ou seja, de certa forma, tanto a temática, quanto à opção pela tradução do livro e a introdução a ela, tem relação direta com o momento em que estou vivendo. Portanto, ao decorrer deste, pretendo que você encontre em sua existência motivos que o levaram a interessar-se pelo tema, não simplesmente porque assim foi comigo, mas porque não acredito ser possível filosofar autêntico, sem que passe pela relação existencial. Exporei em poucas linhas como entrei em contato com esta filosofia e a importância que dou a obra *Introdução a uma Filosofia da Libertação latino-americana*.

O trabalho está dividido em duas partes que intitulei como: *Aspectos Fundamentais da Filosofia da Libertação dusseliana e Tradução da obra: Introducción a una Filosofía de la Liberación Latinoamericana*.

Entre em contato com a filosofia dusseliana da libertação no ano de 2004, num encontro realizado no dia 18 de junho na PUC-SP, em homenagem ao 70º aniversário do filósofo e tinha como tema as aproximações das filosofias de Enrique Dussel e Paulo Freire. Neste, encantei-me com a Filosofia da Libertação por perceber a proximidade da teoria com a prática cotidiana e desde então, passei a estudá-la. Tinha 23 anos e estava fazendo discernimento vocacional num seminário dos padres carlistas - escalabrinianos. Após cursar dois produtivos anos de teologia, no Instituto de Teologia da Diocese de Santo André e decidir-me em doar a vida à construção de um mundo mais justo e fraterno (ou Reino de Deus¹), cansado de ser conivente com tanta injustiça e opressão.

O primeiro livro da filosofia dusseliana que tive contato profundo foi *Introducción a una Filosofía de la Liberación Latinoamericana*, em castelhano. Apesar de até a época, nunca ter lido nada neste idioma, foi uma experiência fascinante e exigente. Primeiro porque não dominava o idioma e depois porque tudo era novo, a filosofia da libertação de Dussel é totalmente diferente da história da filosofia européia, da qual estava mais acostumado com os termos e conceitos, pois essa trata de coisas cotidianas, que percebo com um simples *olhar ao meu redor*². Quanto mais lia as obras de Dussel, mais me incompatibilizava com o que me era ensinado na universidade. Após decidir-me vocacionalmente – de que serei um pai de família

1 Expressão bíblica que resume a missão de Jesus Cristo: Construir um mundo mais justo e fraterno para Tod@s que comece já e se estenda por toda eternidade.

2 Como a opressão sofrida dia-a-dia por exemplo, mesmo que não saiba de imediato como esta se constitui, percebo-a na carne.

- decidi também procurar uma universidade na qual pudesse ser orientado para rumar meus estudos nesta filosofia. Encontrei a Universidade Metodista de São Paulo, onde estavam justamente alguns organizadores daquele primeiro encontro em que participei dois anos antes.

Participando de grupos de discussões, debates, congressos, fóruns... sobre o tema, percebi que estudantes e professores (não só iniciantes) de filosofia que entram em contato com as obras mais recentes de Dussel, têm encontrado dificuldades com a *linguagem difícil* – talvez porque desenvolveu seus conceitos centrais em obras anteriores - e alguns com o idioma, que ainda é uma barreira para grande parte dos estudantes brasileiros. Assim surge a motivação de traduzir esta obra introdutória. A ideia, de traduzir uma obra surgiu, na verdade, de meu orientador: Daniel Pansarelli, que percebera minha preocupação em facilitar uma introdução aos estudantes desta filosofia³ e me informou da possibilidade⁴ da tradução. Mais que rapidamente, escolhi a obra que já tinha em mente e iniciamos os trabalhos.

Quis mostrar até agora que este projeto nasce realmente de uma vontade, de uma ferramenta que poderá responder a uma necessidade percebida, desejo sociabilizar, divulgar esta filosofia porque acredito nela. Contudo, neste trabalho, onde tenho um pouco de autonomia quanto à interpretação dos conceitos, na primeira parte expus apenas o meu modo de entender a questão, enraizado em minha vivência pessoal, com prazer, partilhada. Espero que aproveite esta obra e que depois de compreendida, possa auxiliar-nos nesta tarefa que não é fácil. O que fazer com este conhecimento? Eis uma das questões que perpassam não só este trabalho, mas a Filosofia latino-americana. Um dos caminhos que busco é o de transformar a abstração⁵ do conceito de filosofia em forma de vida. Para desde já poder pensar por mim e influenciar positivamente o meio em que vivo a fim de transformá-lo em um mundo mais justo, vivendo a filosofia de forma legítima e não por simples vaidade intelectual. Esta tarefa passa a ser de extrema dificuldade quando sofro as implicações do paradoxo que é a subsistência nesta sociedade vigente e a militância por transformá-la. Sobretudo, quando o meio em que vivo, a universidade, o trabalho e muitas vezes meu próprio seio familiar, está contaminado e subsumido de todos os valores que combato. Mas não perco as esperanças e ciente de que é possível, faço tudo o que comprometidamente posso fazer, sabedor de que a tarefa de melhorar a sociedade é responsabilidade de todos.

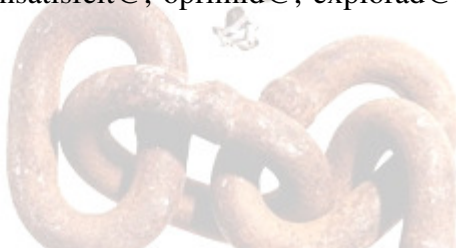
3 Principalmente ao Núcleo de Estudos de Filosofia Latino-americana (NEFILAM), do qual participo.

4 Ainda que estivessemos na orientação de um outro projeto sobre a leitura que Dussel faz de Marx, projeto este que fica postergado para uma próxima oportunidade.

5 Pois quando a filosofia parte de outro lugar se não o que vivo, pensando problemas quais estou envolvido, ela vira abstração.

Pretendo através de uma linguagem comum (já me desculpando dos possíveis vícios acadêmicos) despertar o interesse pela filosofia latino-americana, sobretudo a de Enrique Dussel, que a meu ver é a que traz caminhos e embasamento teórico-prático que mais se aproximam de nossa realidade e que melhor respondem a ela, fazendo com que a filosofia deixe de ser aquela *viagem* alienante e digna de chacotas, por ser discrepante da realidade perceptível e passe a revelar-se como saber instrumental, potência de transformação, mostrando o quanto a teoria (seja em qual campo do conhecimento for e não só na filosofia) pode intervir na realidade quando fundida à prática.

Espero que este seja útil no sentido de provocar à transformação social. Penso que o principal motivo que leva alguém interessar-se por este tema é o de insatisfação com a realidade como está. Insatisfação esta que não se basta enquanto tal, mas nos impele a entender a realidade vigente para poder transformá-la. E sendo que entendê-la em sua totalidade não nos seja possível, transformá-la não é tarefa para poucos. Aliás, qualquer um o pode, começando de si, com comprometimento podemos sim, nos opor a tudo isso que está aí que diariamente gera a morte, construirmos um novo mundo. E correndo o risco deste mundo ser pior ainda, sabemos bem o que não queremos e tudo o que já não deu certo na história. É preciso arriscar! E penso que a ação deve ser já, não acredito em forçar o momento histórico ideal, ou esperá-lo para uma revolução. Acredito que a revolução se dá no hoje, no agora, partindo de cada um, em grupos organizados, em classes, etnias... @s sujeit@s históric@s penso ser tod@ aquel@ que está insatisfeit@, oprimid@, explorad@, inconformad@ com a realidade e quer transformá-la.



Sumário

1. UMA INTRODUÇÃO À FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO	21
DE ENRIQUE DUSSEL	21
1.1 Enrique Dussel: biografia e contextualização da obra	23
2. FILOSOFIA DUSSELIANA DA LIBERTAÇÃO:	29
ABORDAGEM DE CONCEITOS FUNDAMENTAIS	29
2.1 Tarefa da Filosofia da Libertação	29
2.2 Mito da Modernidade	30
2.3 Ontologia Vigente: Totalidade: dialética dominadora.....	31
2.4 Superação ética da ontologia: metafísica da alteridade: analética.....	32
3. MOMENTOS METAFÍSICOS DE LIBERTAÇÃO	35
3.1 Erótica	35
3.2 Pedagógica.....	37
3.3 Política.....	39
3.4 Anti-fetichismo	43
4. INTRODUÇÃO À OBRA	47
5. TOTALIDADE VIGENTE	49
5.1 A cotidianidade mundana	49
5.2 A compreensão.....	50
5.3 A compreensão do fundamento do ser	51
5.4 A compreensão como poder ser, como projeto	54
5.5 A compreensão dialética do ser	56
5.6 A hermenêutica existencial.....	57
5.7 O que é valor?.....	60
5.8 A práxis	62
6. A ALTERIDADE OU A EXTERIORIDADE DO SISTEMA	64
6.1 Além do mundo.....	64
6.2 A irrupção do outro	65
6.3 O mesmo e a emergência da alteridade	67
6.4 O cara-a-cara.....	68
6.5 A antropologia da palavra	70
6.6 O outro como exterioridade e barbárie	71
6.7 A lógica da alteridade	72
6.8 A ontologia moral e ideológica	73
6.9 A lógica da alteridade	76

6.10 O trabalho como serviço	77
6.11 O serviço como libertação	78
6.12 A criação da nova ordem.....	79
6.13 A otreidade do povo	80
6.14 A Filosofia latino - americana como libertação.....	82
7. A ETICIDADE DA EXISTÊNCIA.....	84
E A MORALIDADE DA PRAXIS LATINO - AMERICANA	84
a) A histórica	84
A pré-história	85
A próto-história.....	85
7.1 O enfrentamento: Expansão da ecumene européia.....	86
7.2 Divisão do mundo em centro e periferia.....	87
7.3 Dependência latino - americana	88
7.3.1 A eticidade do fundamento	88
7.3.2 A imoralidade da ética moderna totalizante	90
7.3.3 O mau ético como totalização totalitária.....	91
7.3.4 Imoralidade da conquista	92
7.3.5 A dependência latino-americana	93
7.3.6 O bem como: “ <i>si-ao-Outro</i> ”: Justiça.....	94
7.3.7 A libertação Alienada	94
7.4 A libertação como novidade criadora.....	96
7.5 Moralidade da práxis.....	97
7.6 O projeto futuro da libertação	97
7.7 Legalidade da injustiça	98
7.8 Maldade moral da práxis dominadora	100
7.9 O ato supremamente bom	101
7.10 Bondade: moral da práxis libertadora	101
7.11 O Ethos da libertação.....	102
8. A ERÓTICA E A PEDAGÓGICA DA LIBERTAÇÃO	104
8.1 A LÓGICA DA ALTERIDADE CONCRETA	104
8.1.1 O cara-a-cara abstrato	104
8.1.2 O cara-a-cara concreto: a relação homem-mulher	105
8.1.4 A relação pai-filho	106
8.1.5 A relação irmão-irmão	106
8.2 A ERÓTICA LATINO-AMERICANA	107
8.2.1 A simbólica erótica latino-americana: a mulher índia.....	107
8.2.2 A mulher crioula	110
8.2.3 A dialética do Eros do <i>mesmo</i>	112
8.2.4 A erótica da dominação.....	113
8.3 A pedagógica latino-americana	114
8.3.1 A pedagógica da dominação	115
8.3.2 A dominação pedagógica latino-americana	115
8.3.3 Interpretação metafísica da libertação pedagógica.....	116

8.3.4 A pedagogia da libertação.....	117
9. A POLÍTICA E A ARQUEOLÓGICA DA LIBERTAÇÃO	119
9.1 A política de libertação latino-americana.....	119
9.1.2 A relação irmão-irmão	119
9.1.3 A simbólica latino-americana	120
9.1.4 Origem da dependência latino-americana.....	120
9.1.5 Naturalidade e amoralidade do sistema.....	123
9.1.6 Exterioridade do projeto de libertação	125
9.1.7 A metafísica política	126
9.2 A ARQUEOLÓGICA LATINO - AMERICANA	128
9.2.1 A questão da morte de Deus	128
9.2.2 Divinização do “ego cogito”	128
9.2.3 Os pós-hegelianos e o ateísmo	129
9.2.4 A divinização da totalidade.....	130
9.2.5 Ateísmo da totalidade	130
9.2.6 Abertura ao outro como justiça.....	131
9.2.7 A metafísica da criação como arqueologia da revolução	132
10. O MÉTODO DO PENSAR LATINO-AMERICANO	134
A ANALÉTICA COMO RUPTURA TEÓRICA	134
10.1 O método como caminho do pensar.....	134
10.2 O pensar como crise da cotidianidade	134
10.3 Volta ao mundo em busca do fundamento.....	135
10.4 O caminho ontológico: Busca do sentido do ser.....	136
10.4.1 O sentido grego de ser.....	136
10.4.2 O sentido medieval do ser	137
10.4.3 O sentido moderno do ser e a pretendida superação heideggeriana	138
10.5 A Filosofia como interpretação ontológica da cotidianidade.....	139
10.6 Crítica à ontologia: o mundo como totalidade	140
10.7 Superação da ontologia: a metafísica	141
10.8 A palavra do outro, exterior à totalidade	142
10.9 O Método Analético	143
10.10 A Filosofia latino-americana como analética pedagógica da libertação	145
11. A FUNÇÃO PRÁTICO-POLÍTICA DA FILOSOFIA	148
Como situa a violência dentro da práxis libertadora da América Latina?.....	159
O que opina da guerrilha na Argentina?	161
Doutor, o princípio de libertação vem da totalidade, tal como você explicou?	163
Mas, então temos dois momentos: um é a alteridade e outro a totalidade. A libertação, então, pode surgir do submetido ou do que submete e logo reflete?	163
Martín Fierro, que estava dentro do sistema, é o submetido?	164
Isto tem relação com o problema da metafísica?	165
O que isso tem a ver com Marcel?	166
Você enquadra seu pensamento dentro de um sistema?.....	166
Um filósofo pode estar seguro de que sua posição é absolutamente certa ou a correta?.....	167
Quer dizer que o pensamento pode aspirar só a uma verdade relativa?	167
Você, como filósofo, considera que em nosso país se pode distinguir alguma voz interpelante? E nesse caso, quem seriam os que interpelam?.....	168

No suposto caso de que a América Latina, Ásia e África fossem consideradas como outro por parte do centro, por parte dos outros, esses outros poderiam converter-se em totalidade? Sua filosofia lhe permite pensar uma co-existência de outros, ou é uma filosofia pessimista a ponto de não poder impedir que se constituam novas totalidades?..... 169

Tenho ouvido você citando freqüentemente a Lévinas. Como distinguiria seu pensar ao do filósofo francês?..... 170





I PARTE:

**ASPECTOS FUNDAMENTAIS DA
FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO DUSSELIANA**



1. UMA INTRODUÇÃO À FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO DE ENRIQUE DUSSEL

Com um simples *olhar ao redor*, por uma conversa informal com qualquer pessoa que goste de *pensar na vida*, ao ler ou conversar com muitos filósofos e intelectuais das mais diversas áreas, é possível constatar que estamos caminhando para um abismo. Ou seja, que a humanidade caminha para a sua extinção. O sistema de sociedade vigente se constituiu por uma ideologia que assim como tantas outras na história falhou em seus propósitos. Contudo, esta nomeada por alguns como: modernidade⁶ é tão influente e forte que acabou com quase todas as perspectivas de formas alternativas de organização social. A crença de que *iria dar certo*, que a modernidade (e o capitalismo neoliberal, globalizado) iria elevar a sociedade a um patamar superior foi tão acentuada que subsumiu e subsume grande parte das formas e esperanças de possibilidades de sociedades alternativas a ela.

Todavia, a partir da década de 60, surgiram novas forças ideológicas enraizadas no cristianismo primitivo e no contexto social da América Latina⁷. Dentre os vários movimentos que surgiram destas reflexões, está a Filosofia da Libertação que teve diversos momentos. O primeiro é tido como momento emergente (1960-1970), tendo vários expoentes, dentre os quais: Arturo Roig, Rodolfo Kusch, Leopoldo Zea, Salazar Bondy, Enrique Dussel e Hugo Asmann. Depois, o período de crítica e difusão (1970-80) realizado principalmente por: Horácio Cerutti, Pablo Guadarrama, Fernet-Betancourt. E por fim, sua consolidação com Enrique Dussel, a partir dos anos 90⁸.

Esta obra de Dussel que traduzi e introduzi neste trabalho, a meu ver é uma ótima introdução a seu pensamento, pois penso que toda obra filosófica escrita tem seu rigor e/ou é difícil por si para quem não é *iniciado* na filosofia. Mas é aqui que vejo a maior riqueza (como introdução) desta obra: ela não foi escrita por Dussel e sim falada por ele, para um público concreto, existente, não só de filósofos, ou seja, é a transcrição de 6 conferências ditadas pelo filósofo em 1972, na Argentina. Para quem quer iniciar-se no pensamento filosófico e para todos os que desejam fazer filosofia e/ou refletir a realidade a partir da

6 Ou de alguma forma: capitalismo. Iremos abordar mais adiante na introdução.

7 Contexto de opressão acentuada: censura, militarismo, ditaduras militares...

8 MANCE, Euclides André. Uma Introdução Conceitual às Filosofias de Libertação. Revista Libertação - Liberación / Nova Fase - Curitiba, IFIL, Ano 1, N.1, 2000.

América Latina nada mais indicado do que esta introdução: tanto aos conceitos fundamentais da obra filosófica de Dussel, quanto a sua exemplar atitude de comprometimento e honestidade intelectual com suas origens.

Introduccion a una Filosofía de la Liberacion Latinoamericana traz explicitações básicas da filosofia da libertação dusseliana como os conceitos: totalidade vigente, alteridade, exterioridade, eticidade da existência, moralidade da práxis, etc... Almejo ressaltar o apêndice que também traduzi e ofereço junto a esta obra, no capítulo VII. Intitulado como: *A função práctico-política da filosofia*, com cerca de 10 páginas, traz uma discussão que nos dias de hoje, 2008, no Brasil e em toda América Latina, nos países pobres e os chamados de emergentes, se faz extremamente importante, não só na leitura da filosofia de Dussel, mas na sociedade como um todo.

Quando reflito sobre a possibilidade ou impossibilidade de uma filosofia genuinamente brasileira, alguns dos principais problemas levantados são: dependência cultural e teórica dos países eurocêntricos; falta de interesse por parte das instituições de ensino e pesquisa de fomentar e propiciar esta discussão e principalmente a passividade / impossibilidade de professores e estudantes de filosofia em não romperem ou dialogarem como iguais com a tradição filosófica vigente e/ou o mais comum, por se manterem subservientes a ela ou ainda por não pensarem a partir da realidade brasileira, com problematizações que tratem de nossa realidade, dos nossos problemas...⁹

Seja qual e como for esta filosofia brasileira e / ou latino - americana¹⁰, para que ela possa existir, antes, será necessário repensar esta relação que temos tido com a história da filosofia hegemônica. Contudo, ainda este não será o problema central desta reflexão¹¹, ficarei limitado a uma introdução ao pensamento dusseliano a fim de divulgá-lo. Mesmo sabendo que na leitura da *Introduccion a una Filosofía de la Liberacion Latinoamericana* e da filosofia dusseliana, estes questionamentos passam a ser inevitáveis, assim como a possibilidade e embasamento teórico para passar a pensar por si e/ou dialogar (em igualdade) com a tradição filosófica, ao invés de repeti-la.

Primeiro traçarei uma breve biografia do filósofo Enrique Dussel e em qual momento de sua vida a obra que estou tratando: *Introduccion a una Filosofía de la Liberacion Latinoamericana* surgiu. Com isso, pretendo mostrar sua postura na sociedade e as influências em sua obra filosófica desde antes de sua *carreira acadêmica*.

9 Salazar Bondy, explicita esta questão da autenticidade da filosofia em sua obra: *Existe una Filosofía de nuestra América?*. Ed. séc.XXI.1988.

10 Que parta do Brasil, que tem ficado para trás nestas reflexões por causa de nossas peculiaridades com relação aos outros países Latino americanos.

11 Que fica para possíveis obras e artigos futuros.

Depois irei apontar alguns conceitos centrais que penso ser primordiais para a compreensão desta. Conceitos estes que estarão presentes na tradução. No entanto, nesta breve introdução pretendo expô-los de maneira até vulgar, se assim me é permitido chamar, com a finalidade de realmente deixá-los claros para todos aqueles que se interessem pelo assunto, motivo que permeia e impulsiona este trabalho, como *disse* anteriormente.

Quanto à metodologia que utilizarei, já adentrando em um dos pré-supostos da Filosofia da Libertação, partirei de um princípio que é sugerido no 3º nível de interpretação de Paul Ricouer no *O Conflito das Interpretações*, o mesmo que assume Enrique Dussel. Resume-se no fato de que toda obra (escrita, falada, etc...) o é com intenções do autor. Mas o interlocutor (leitor, ouvinte, etc...), ao tomar contato com ela, a interpreta a partir de sua vivência pessoal, dando sentidos, muitas vezes, diferentes daqueles pelos quais ela foi elaborada.

Espero que aproveite este trabalho introdutório e comprometo-me a continuar a reflexão na busca de caminhos para a construção de uma filosofia brasileira autêntica, enraizada neste *solo* tão rico e tão desprezado por nós.

1.1 Enrique Dussel: biografia e contextualização da obra

Nasceu num povoado chamado La Paz, em Mendonza, na Argentina no dia 24 de dezembro de 1934, numa aldeia muito pobre, camponesa, filho de pai médico (positivista-conservador, apesar de filho de alemão socialista) e mãe dona de casa (líder envolvida com causas sociais). Dussel deixa claro que a miséria econômica e abundância agrária no meio em que nasceu e cresceu e as rugas e sofrimentos de seu povo, contribuíram muito para o desenvolvimento de sua vida. Aqui já é possível perceber sua sensibilidade e envolvimento com a realidade social, de forma que ainda hoje, até em suas mais recentes obras, a gratidão e o não esquecimento de suas origens está presente.

Em 1940, seu pai foi despedido do hospital em que trabalhava e foram para Buenos Aires, morar na cidade grande. Odiaram e estava difícil acostumarem-se, mas Dussel cursou o primário ali. Como decorrência da revolução de 1943, Perón foi elevado ao poder em 1945 e como o pai de Dussel era oposição a ele, voltaram para Mendonza. No centro de Mendonza, teve uma juventude muito fértil, fora andinista (esporte quase como o alpinismo, mas escala os andes ao invés de montanhas), ganhando um grande concurso chamado São Bernardo, que consistia numa prova de 4.800 metros de altura, o que o ajudou em sua incursão pela Europa e

Oriente mais tarde; militou na Ação Católica e com 15 anos já demonstrava uma grande preocupação com o próximo no campo social, visitava crianças portadoras de deficiências mentais, lia os livros de São Bernardo, Tereza d'Ávila e João da Cruz. Coursou o colégio numa escola técnica agrícola e assistiu aula na Escola de Belas Artes, ambas na Universidade Nacional do Cuyo.

Ingressou na universidade nacional de Cuyo, militava em grêmios e movimentos políticos. Fundou a Federação Universitária do Oeste (FUO) e foi presidente do Centro de Filosofia e Letras (CEFYL), sendo preso em 1954 por causa de sua oposição a Perón. Coursou filosofia tradicional (5 anos), sobretudo a terceira escolástica. Era-lhes exigido o grego e o latim e indicado o alemão. Leu os clássicos nos textos originais (Platão e Aristóteles em grego, Agostinho e Tomás em latim, Descartes e Leibniz em francês, Scheler e Heidegger em alemão). A ética, sobretudo, lhe fascinava e para ela é que rumavam seus estudos. Sua vida acadêmica era norteadada pela militância política, não se preocupando com notas e avaliações, apesar de nunca ter sido reprovado. Licenciou-se aos 23 anos (1957), como ele mesmo diz¹² a mentalidade colonial latino - americana o impelia à experiência européia, portanto, partiu para a Espanha com uma bolsa de estudos. Foi em um barco, com a passagem mais barata que pudera comprar, estava saindo para uma experiência nova, totalmente incerta e desconhecida. Numa viagem que durou 24 dias, passou por Buenos Aires, Montevideo, Santos, Recife, Dakar, Marrocos, descobrindo um mundo periférico que até então estava fora de sua consciência. Chegou ao porto de Barcelona e pegou o trem para Madri, para o colégio Guadalupe, onde viviam duzentos estudantes de toda a América Latina. Nesta época nasceu em si a consciência do não-europeu, não espanhol e de que era Latino-americano, distinto do europeu. Foi para o oriente. Dormindo no chão, pedindo dinheiro para comer, foi caminhando por várias cidades espanholas, passando pela Itália, Beirute, Damasco (em guerra Sírio-Libanesa), Ammán (deserto que lhe recordou muito sua infância) e Jerusalém. Depois, enfim, Israel, onde conheceu um sacerdote Francês chamado Paul Gauthier, que lhe possibilitou trabalhar um mês numa cooperativa árabe de carpintaria. Gauthier lhe convidou a voltar quando terminasse seu doutorado.

Em Abril de 1959, de volta à Espanha, termina seu doutorado, na mesma linha escolástica tradicional, contudo, já desejante de retornar a Israel. Na primeira página de sua tese, como homenagem ao povo israelense e saudosos de sua experiência, sempre num viés Latino-americano, citou o trecho bíblico: “Bem-aventurados os pobres...”. Sua tese versa

12 Cf. seu artigo: En búsqueda del sentido (origen y desarrollo de una filosofía de la liberación). Neste Dussel faz uma auto-biografia mostrando os momentos mais significativos da construção de sua obra. Disponibilizado na Internet, inclusive em seu site: <http://www.enriquedussel.org>

sobre a problemática do bem-comum, defendendo a posição de Jacques Maritain que expunha uma filosofia política propondo a democracia e a primazia da pessoa na sociedade corporativista que estava se estabelecendo. Mas por que citou este trecho bíblico que invoca aos pobres? Gauthier, seu mais novo amigo, era simplesmente obcecado pelo tema e Dussel declaradamente assumiu mais esta *responsabilidade categorial* em sua filosofia, agora não trataria apenas da América Latina pobre, mas também do pobre na América Latina, tema que já era de seu conhecimento e preocupação teológica. Compromisso este que surgiu não só por aderência teórica, mas prática de sua convivência e trabalho sofrido junto a Gauthier e aos trabalhadores árabes por dois anos, trabalhando dez horas por dia.

Dussel volta para a Europa e ao passar pela Grécia, a estranhou. Antes, a tão comum Grécia, origem da filosofia, que havia aprendido sua língua, estudado seus clássicos, origem da Europa, linda, tornara-se estranha e sem sentido. Depois de sua profunda experiência existencial em Israel, percebera que para falar dos pobres da América Latina, deveria partir do oriente e não da Grécia. Pois enquanto a *filosofia* de Jerusalém falava da possibilidade de revolução dos pobres, dignidade do trabalho, Atenas falava da liberdade dos homens livres, da impossibilidade de emancipação dos escravos, etc.

Na França, escreve a obra *O Humanismo Helênico*¹³ que visa definir claramente as contradições insuperáveis refletidas na filosofia clássica grega, sobretudo da idéia de polis, que é totalmente contrária às categorias de dualismo ôntico (corpo-alma), categoria de uno do ser e da contemplação, cujos conceitos resultam num escapismo da realidade política e depreciação do corpo. Em 1964 termina de escrever *O Humanismo Semita*¹⁴ que trata das experiências dos povos semitas que partem desde além do ser, do *nada* como realidade criadora e possibilitam a concepção de ser corporal, sexual, a partir do conceito de *basar* (hebreu), que significa carne, ou seja, o ser humano em sua integralidade, não aceitando a dualidade corpo-alma, mas possibilitando um respeito ao corpo, ao ser em sua integralidade, onde a ética atinge sua perfeição na entrega política dos profetas para com os pobres, até a morte.

Podemos constatar que Dussel por onde passa faz filosofia, e, sobretudo que o faz a partir de um horizonte Latino-americano. Na França, ainda em 1961, cursa bacharelado em Teologia e escreve *O Dualismo na Antropologia da Cristandade: desde a origem do cristianismo até antes da conquista da América*¹⁵. Nesta época, trabalhava como bibliotecário universitário na Sorbone; Dussel o leu atentamente Merleau Ponty, que faleceu nesta mesma época assim como a Husserl, em Francês num curso que fazia com Paul Ricoeur. Neste mesmo período, tomou contato com a

13 Escrito em 1961, publicada na Argentina em 1976 pela Editora universitária de Buenos Aires.

14 Também publicado pela Editora Universitária de Buenos Aires, em 1969.

15 Publicado pela Editora Guadalupe, 1974.

obra de Leopoldo Zea e além de uma mudança categorial, provocada pela fenomenologia, sua filosofia sofreu uma mudança geográfica, pois Zea propunha que era preciso reescrever a história, incluindo a América Latina nela. Além disso, conheceu sua esposa Johana, casou-se, teve um filho e uma filha, fez um doutorado em História.

De volta a Argentina, em 1969, conquista a cátedra de ética na Universidade Nacional de Cuyo. Dussel diz que suas aulas eram sobre a fenomenologia, sobretudo Heidegger, Merleau-Ponty, Husserl, sobretudo Heidegger que estava em alta na Argentina. Filosoficamente, Dussel ainda não havia *despertado* para a militância; militava teologicamente, depois da segunda conferência do Conselho Episcopal Latino-americano¹⁶, que fomentou explicitamente o combate às injustiças e denunciava a violência institucionalizada que se estabelecera na América Latina com a ditadura militar. Neste mesmo ano, tendo sido criticado várias vezes por sua postura filosófica passiva frente à dependência da América Latina dos países eurocêntricos, Dussel se propõe a dedicar-se a uma Filosofia da Libertação, cujo pré-suposto seria acabar com tal dependência no campo filosófico. A obra *Para uma Destruição da História da Ética*¹⁷ foi a resposta a seu curso de filosofia naquele ano. Neste mesmo período, com o fim de melhorar sua dialética, se debruça sobre a filosofia de Hegel e os pós-hegelianos, sobretudo Marx. Sem maiores novidades, por já ser militante, Marx era uma leitura habitual.

Foi nesta época que conheceu a obra *Totalidade e Infinito*, escrita por um judeu, nascido na Lituânia e naturalizado francês, chamado Emmanuel Lévinas. Lévinas viveu cerca de cinco anos num campo de concentração nazista, convivendo com as atrocidades cometidas se pôs a refletir a questão de como é possível que um ser humano seja capaz de matar outro. Desenvolvendo, daí, sua filosofia da alteridade¹⁸. Dussel, a partir da reflexão proposta por E. Lévinas, re-configurou todo seu pensamento, pois conseguiu, a partir dela, vislumbrar a superação das ontologias de Hegel e Heidegger.

É neste momento de sua história que nasce *Para uma ética da Libertação latino-americana*. Transcrição de 6 conferências, nas quais aborda os termos Outro, Mesmo, Exterioridade, Metafísica... os quais também iremos tratar mais adiante.

Em 1971, houve o II Congresso de Filosofia na cidade de Córdoba. O problema fundamental discutido era sobre a possibilidade de uma filosofia essencialmente latino-americana. Acompanhe um trecho breve do discurso de Dussel neste congresso:

16 O CELAM trata-se de um conselho que reflete a ação da Igreja Católica na América Latina e Caribe.

17 Publicado em 1969 pela editora Ser e Tempo.

18 Conceito que trataremos mais adiante.

Toda esta metafísica do sujeito, expressão temática da experiência fatídica do domínio imperial europeu sobre as colônias, se concretiza primeiro como mera vontade universal de domínio, mas real e historicamente como dialética de dominador-dominado. Se há vontade de poder, há alguém que deve sofrer seu poderio (...) e por isso sua filosofia universalizou sua posição de dominador, conquistador, metrópole imperial e o fez por uma pedagogia inconsciente, mas praticamente infalível, que as elites ilustradas sejam nas colônias os sub-opressores que mantenham os oprimidos em uma *cultura de silêncio*, e que, sem saber pensar e falar por si, os oprimidos só escutem por suas elites ilustradas, por seus filósofos europeizados uma palavra que os aliena: os faz outros (...). A tarefa da Filosofia latino - americana que tenta superar a modernidade, o sujeito, deverá propor-se a detectar todos os *rastros* deste sujeito dominador nordatlântico em nosso oculto ser Latino-americano dependente e oprimido. Deste ponto de vista, toda simples repetição entre nós do pensado e dito no nordatlântico não significará a inocente vocação de um intelectual só ocupado com o acadêmico, o teórico. Esta mera repetição não crítica é agora, uma culpável adesão, com vida, pensar e palavras, a uma auto-domesticação para que outros aproveitem os benefícios da opressão¹⁹.

O peronismo volta ao poder argentino, prometendo eleições diretas. Contudo, confirmou-se como um poder populista, despótico. E pior: muitos intelectuais que se diziam de esquerda, o apoiaram e permaneceram ao seu lado, fazendo papel de extrema-direita, oprimindo o povo. Foi neste momento que a filosofia da libertação dusseliana assumiu outra função, além de superar a ontologia hegeliana e heideggeriana que servem como instrumento de dominação, por ocultar e/ou impossibilitar a identificação e afirmação de culturas próprias da América Latina. O novo objetivo é superar este populismo, assim como, identificar, classificar, denunciar... os mecanismos pelos quais somos dominados, explorados, enganados, também no campo político. Contudo, este novo objetivo deve ser perseguido não com o partidarismo, ou seja, criação ou engajamento em partidos e/ou grupos específicos, mas como filósofo(s). Utilizando-se da criticidade permitida pela filosofia de *criticar de fora*, sendo prática efetiva e militante.

Em 1973 a casa de Dussel é bombardeada pelo peronismo, destruindo grande parte de sua biblioteca pessoal, contudo, sem causar-lhe danos físicos. Em Março de 1975, fora expulso da Universidade Nacional de Cuyo. Exilado no México em 1976, consegue entrar como professor na Universidade Autônoma Metropolitana e na Universidade Autônoma do México.

E é neste contexto, em 1977, que publicam a transcrição das conferências de Dussel e nasce *Introducción a una Filosofía de la Liberación Latinoamericana*.

19 DUSSEL, Enrique. Metafísica del sujeto y liberación. Conferência ditada no II Congresso de Filosofia de Córdoba.1971.

Dussel ainda hoje não mede esforços, com 74 anos, não para de produzir e propagar sua Filosofia da Libertação latino - americana. Vejo em sua obra esperanças acima de qualquer pessimismo ou repressão causada pelos mecanismos vigentes e a tenho enquanto embasamento teórico-prático necessário para a fundamentação de culturas, economias, ciências sociais, políticas... autenticamente latino - americanas.



2. FILOSOFIA DUSSELIANA DA LIBERTAÇÃO: ABORDAGEM DE CONCEITOS FUNDAMENTAIS

Foi possível até aqui, contextualizar a Filosofia da Libertação dusseliana e a obra que passaremos a apreciar na tradução. Contudo, vejo como de extrema importância uma visita a alguns principais conceitos, para que ao lermos esta obra, já tenhamos uma visita prévia a eles.

Para iniciar, uma questão fundamental: o mundo está dividido em centro e periferias. Esta divisão iniciou-se a partir de 1492 com a subsunção da América à Europa. Explico: antes disso, o mundo sempre teve centros e periferias, mas como veremos na obra, eram sistemas regionais e havia vários centros e periferias que conviviam *harmoniosamente*. Significa dizer que a Europa configurou-se enquanto único centro do mundo com o roubo das riquezas de suas periferias, sobretudo as da América Latina. Antes disso, era periferia do sistema regional anterior. E a partir desta configuração política, ideológica, pretende-se universal, instala o sistema mundo, justificando a imposição de seus valores, crenças, culturas... como universalmente válidos, importantes para todos.

2.1 Tarefa da Filosofia da Libertação

Como vimos a Filosofia da Libertação dusseliana se apresenta com dois propósitos que se fundem em um único: Libertar filosófico-politicamente. Ou seja, quer libertar a filosofia da hegemonia eurocêntrica que se perpetua em nosso meio, mesmo com a incompatibilidade de não verificarmos sua validação na sociedade, por termos valores, crenças, culturas... *distintos* àquelas em que foram elaboradas, fazendo assim que filosofia seja sinônimo de *viagem*, abstração, fuga da realidade, etc... E quer libertar-nos politicamente, mostrando-nos alguns mecanismos de dominação e exploração que normalmente nos passam despercebidos no cotidiano e são tão eficazes em seus propósitos, em todas as dimensões de nossa vida. A libertação filosófica e a libertação política se completam e são inseparáveis, contemplam todas as dimensões de nossa vida pessoal e social, sendo assim, possibilitam-nos instrumentos teórico-práticos para libertação integral, não só como pessoas, mas como sociedade, impelindo-nos a uma nova ordem.

2.2 Mito da Modernidade

Dussel faz uma crítica à história vigente, ao modo como é contada. Sendo assim, rompe com a hegemônica história da filosofia, fazendo filosofia da história. Nesta crítica, ele inclui, sobretudo, a história da filosofia que permitiu teoricamente que chegássemos a este contexto de ameaça à espécie²⁰. Sua crítica é radical contra a modernidade²¹, ideologia que pretende legitimar que a Europa é o único centro do universo e que por isso pode universalizar-se, criar um império (o que é a tentativa – e êxito – do capitalismo globalizado, se não um império?). E esta constituição da Europa enquanto centro, não foi apenas geográfica e política, foi principalmente cultural e ideológica. Primeiro afirmando-se internamente como centro do mundo, depois, interpretando toda história como corroboradora com esta afirmação, lendo-a como história antiga enquanto *paidéia*, ou início; idade medieval enquanto pré-moderna e principalmente com Hegel, idade moderna como fim da história, conforme Dussel bem nos descreve no *Método para uma Filosofia da Libertação*, no capítulo *Superação analética da dialética hegeliana*. Contudo, a Europa²² só conseguiu ser centro pela violência, dominação, exploração, roubos²³... que cometeu e comete à América Latina e países periféricos ainda hoje. Além disso, o que ainda lhe permite estar no centro é a censura cultural e intelectual que impõe ao nosso continente e outras periferias. Através de intelectuais e governantes vendidos a este propósito – e/ou ao dinheiro vindo dele – não medem esforços em perpetuar sua ideologia, tendo como principal instrumento o sistema educacional de ensino público. Estas ações produzem uma periferia mundial em dimensões nunca vistas na história da humanidade. O que a modernidade faz, ideologicamente, é a simplificação do mundo²⁴ (banindo a multiplicidade de seres, por exemplo, resumindo toda relação em ser-objeto) para depois teorizar sua compreensão e poder dominá-lo.

20 Dussel defende esta tese, como por exemplo, em seu discurso no Fórum Social Mundial ocorrido no D.F./México no dia 24 de janeiro de 2008, no painel intitulado como A crise civilizatória e o fim do modelo neoliberal alterado pelo filósofo, em sua fala, para: A crise civilizatória: o modelo neoliberal. No qual ele defende que a crise e fim do modelo neoliberal inicia ao descobirmos que a terra é finita e os recursos naturais são finitos. Sempre os projetos político-econômicos não divulgaram e não levaram em consideração o lado negativo de suas realizações e estes efeitos chegam a seus limites absolutos que se não revertidos, "...a humanidade vai à morte e desse século não sei se passamos...". Discurso presente em:

<http://br.youtube.com/watch?v=2ErUZWLf3c>.

21 *Ibid*; também o faz de modo sistematizado em sua *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão*, Vozes, 2000.

22 Hoje também o Japão e principalmente os Estados Unidos: o que constitui o conceito Eurocentro.

23 Pode-se pensar que é um exagero deste autor utilizar a palavra roubo, mas Dussel o faz, sobretudo no capítulo III, no início do subtítulo Dependência Latino-americana desta obra.

24 Enquanto método.

2.3 Ontologia Vigente: Totalidade: dialética dominadora

Este sistema de dominação tem sua fundamentação principal na *ontologia*²⁵, criada nesta mesma modernidade. Simplesmente ignorando a tradição metafísica que vinha desde muito antes do nascimento da filosofia grega²⁶, os filósofos modernos, sem contextualizar os problemas metafísicos vigentes negam-os totalmente, ignorando a tradição e *criam* –na verdade continuam- uma nova filosofia – baseada nos gregos -. Filosofia esta que fundamenta o eu²⁷- ontológico - como centro da existência, vindo a gerar a forma de relacionar-se que bem conhecemos hoje (egoísta, egocêntrica, utilitarista, conquistadora, dominadora...). Esta ontologia causa um fechamento do ser humano nele mesmo. Este fechamento se dá de tal forma que o único ser existente passa a ser o eu²⁸ e tudo e todos com quem se relaciona passam a ser objetos, entes. Descartes afirma que somos *coisas pensantes*, Heidegger afirma que somos *entes (coisas) abertas ao ser*, Hegel afirma que *ser e pensamento são a mesma coisa*. Para termos uma idéia mais clara do que estou dizendo, tudo com que (eu) me relaciono é pensado por mim, é ente, objeto de meu mundo.

Se aceito alguma ou todas estas definições sobre o ser, toda violência, toda manipulação, dominação, reificação²⁹ e negação do outro estão justificadas, pois o centro é o eu. Assim, justifica-se o extermínio e roubo de toda a América Latina, justifica-se ainda hoje toda a manipulação, subsunção, aniquilação causada pelo eurocentro aos países distintos dele, aos países tidos como pobres, como bárbaros, etc... pois o que não pensa (como o centro) não é (ser) e portanto é coisa a serviço do ser (eurocentro). Toda afirmação ou filosofia que aceite ou repita isso, está perpetuando o mesmo, o que já está aí, este fechamento que Emmanuel Lévinas chama de *totalidade* e Dussel assume como um dos principais conceitos de sua filosofia.

Para sintetizar, permitir-me-ei algumas repetições de termos. O eurocentro, a partir da filosofia, nega a metafísica, transforma o eu em *centro ontológico do universo*. Transforma a Europa em *centro geográfico do universo*. Sendo o eu (ser-racional), centro do universo e o centro do universo é a Europa, segue que a Europa é o *eu (ser-racional) do universo* e todo o resto que não seja o mesmo que é este centro, que não esteja neste centro, que não pense como ele é objeto e portanto está a seu serviço. Esta é a dialética dominadora européia, na

25 Que significa estudo do ser, ontologia, diferente de metafísica, conforme será tratado adiante, no tópico 2.4.

26 Que acompanha a humanidade desde os primeiros resquícios de comunidade

27 E não mais Deus, como era na filosofia medieval e nem o logos da filosofia antiga.

28 E no caso de Heidegger (inspirado em filósofos anteriores) nem o eu escapa de ser transformado em objeto, e ainda sim, está fechado em si.

29 Transformação do ser em coisa

qual, a tese, antítese e síntese são todas elaboradas pelo mesmo. Não há espaço para outro ser, ou seja, apesar do fato de que a Europa justifica-se enquanto dominadora legítima por causa desta forma de pensar, nós, os dominados não temos possibilidade de fazer a antítese, de argumentar, de reagir, pois afinal, não *somos*. Afirmações como que os índios são apenas bestas, são bárbaros, são outra coisa que não *nós*, e portanto, deve ser submetido a nos servir, a meu ver, ainda hoje, demonstra como pensava um europeu no contexto da invasão européia à América e muitos pensam ainda hoje.

2.4 Superação ética da ontologia: metafísica da alteridade: analética

A filosofia ocidental sempre foi *ontológica*. Desde a Grécia até os dias de hoje. Aristóteles, Descartes, Hegel e Heidegger trataram e confirmaram como hegemonia a questão do ser, da essência das coisas, da ontologia, como preocupação *hegemônica*. Segundo Dussel, nem Marx que criticou a estes escapou. O que chegou mais perto foi Lévinas, mas não rompeu esta totalidade, ainda sua preocupação, apesar de criticar toda a tradição anterior, é com o ser, criticando a ontologia e propondo a ética em seu lugar³⁰. E a partir da leitura de Emmanuel Lévinas, Dussel afirma que a necessidade da transcendência (Metafísica) é inerente e essencial ao ser-humano que sai de si, por sua alteridade, ou seja, a afirmação de ser outro, diferente de tudo e todos, com sua personalidade própria e não pode, como pretende esta totalidade, ser transformado num objeto, pois é outro ser. Eis o único sentido válido para a afirmação de que *somos todos iguais*, pois todos somos seres. Contudo, *somos todos distintos* e qualquer tentativa de igualação, classificação, conceitualização... passa a ser violência, dominação e virtualização do Outro. Todavia, se não é a questão do Ser, ontológica, o que preocupa a América Latina, qual é? E o que preocupa o Brasil? Enquanto diferentes que sofrem o contexto de dominação, exploração e opressão até hoje?

A *alteridade*, ou o fato de reconhecer-se como diferente, distinto, tem seu *ápice* na relação rosto-a-rosto. O rosto, para Lévinas expressa toda nossa subjetividade e alteridade, pois é único desde sua configuração física. Toda subjetividade do rosto, desde rugas configuradas a partir do sofrimento, até a pele esticada por causa de plásticas. E o que parece nos expor à alteridade é o olhar. Quando olhamos para alguém, sentimo-nos interpelados por este e somos, por natureza, responsáveis por ele; desde sempre, mas especialmente a partir do

³⁰ Cf. cap. VI: O método do pensar latino americano; a analética como ruptura teórica.

olhar ao Outro. Imagine-se olhando frente a frente, demoradamente para uma pessoa que ama. Milhões de sentimentos podem lhe ocorrer, não é mesmo? Dussel intensifica este conceito de *rostro* afirmando que este rosto que trata Lévinas, não pode ficar na abstração, pois para nós, ele tem nome, o vemos todos os dias, é do pobre. E mais, não qualquer pobre, é de um pobre específico, que lhe traz todo seu sofrimento, exploração, agonias... Agora, imagine-se olhando, do mesmo modo que anteriormente, mas, para uma criança desconhecida que está chorando de fome e que lhe pede algo de comer. É bem provável que sinta-se responsável por ela. Pode até atribuir esta responsabilidade a outros, contudo, naquele momento do olhar, sabe que és tu, responsável por ela. Isso ocorre, segundo Lévinas³¹, porque temos *desejo do infinito*³². Desejo este que só se alimenta na relação concreta, no respeito à alteridade, no olhar e na relação responsável com o outro. Desta forma, todas as nossas relações pessoais passam a ter outro significado, passamos a respeitar o Outro em sua totalidade, não importando quem seja.

Quando nos damos conta desta responsabilidade que temos (e negávamos) por este outro, é consequência abrir-se para ele, sair de si e deixá-lo expressar-se, num ato de compaixão³³. Se isso não é realizado, de nada adianta, a alteridade não é respeitada. Para *superar a ontologia, de forma ética* não basta a constatação da existência do Outro, diferente. Nem a constatação da nossa responsabilidade por ele. Mas tem que sair de si e ir até ele, num ato de escuta, gratuidade, compaixão, alteridade, dando-lhe a palavra e escutando-o de forma que sua palavra (com toda subjetividade, sobretudo quando oprimida) é encarada como verdade suprema. A única forma de ocorrer uma relação concreta é na alteridade e para que esta seja respeitada, a palavra é o principal meio de expressão, na relação rosto a rosto, no olhar. É neste momento da abertura ao Outro, ao diferente, que ocorre a superação da dialética da dominação. A esta abertura, Dussel chama de analética. Define-a como o método da filosofia da libertação³⁴, opondo-se a dialética dominadora que vemos diariamente perpetuando-se, presente inclusive em Marx. Dussel a justifica – como se precisasse – dizendo que os europeus, mesmo Hegel, não tiveram coragem de ir até as últimas consequências da própria dialética, ou seja, a analética é o desenvolvimento natural da dialética que fora omitida ou não alcançada pelos europeus. E nem poderia sê-lo, pois só é

31 LEVINAS, E. Totalidade e Infinito. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988, p.21.

32 Resumidamente, desejo do sagrado que se opõe e desmistifica a vontade de poder Nietzscheana.

33 Sofrer com, sofrer junto a.

34 Cf. cap. VI: O método do pensar latino americano; a analética como ruptura teórica, p.140 ss.

possível para quem está *de fora*, *exterior* à Totalidade e tem possibilidade de afirmar-se enquanto Outro.

Daniel Pansarelli expõe esta questão assim:

A impossibilidade de redução do rosto ôntico ao ontológico, isto é, a revelação de um ente (outro) que não pode ser reduzido ao ser (mesmo) de uma totalidade constitui o elemento natural para o questionamento cujo a ontologia não é capaz de responder. Põe-se assim em crise todo o sistema ontológico por conta de sua negatividade quanto a presença de mais que um ser dentro de sua totalidade: tudo deveria reduzir-se a ôntica, a entes, cuja dedução é possível a partir do ser, mas o rosto ôntico do outro não é passível de dedução. Esta impossibilidade, segundo Dussel, constitui um quarto momento do movimento que agora é ana-dia-lético, ao ponto que exige a substituição da ontologia ante sua insuficiência em atender a continuidade natural deste movimento... Embora seja inicialmente sugerido como um método, o que pode levar à subestimada caracterização como algo meramente formal, a analética na filosofia da libertação garante, com a existência de mais que um sujeito, uma dimensão de práxis ao movimento, posto que o ser não é mais uno na totalidade, mas está em constante relação com outro sujeito, não havendo mais um *senhor* da situação, do mundo enquanto totalidade (...) Não havendo mais a categoria ontológica, segue em sua construção o filósofo da libertação, o nível ôntico não mais se justifica. Será, pois, redimensionado de acordo com o elemento que substituirá a ontologia no fundamento do movimento, constituindo-se assim o derradeiro quinto movimento³⁵

Portanto, a metafísica da Filosofia latino - americana, é antes de qualquer outra coisa ética. Não se preocupa mais com o Ser, mas com a relação entre os seres, expondo assim, uma nova razão, uma racionalidade ética.

35 PANSARELLI, Daniel. A Filosofia da Libertação e sua Ética. Revista Urutagua n°04, maio2002.

3. MOMENTOS METAFÍSICOS DE LIBERTAÇÃO

Talvez, por ironia, a libertação seja um dos temas mais polêmicos e menos discutidos dentro da própria Filosofia da Libertação. Será por já ser um pré-suposto a necessidade de libertação? Não parece ser tão simples assim a questão³⁶. Pois, como tratar de libertação com pessoas que *se contentam* em viver sob domínio, explorados, alienados...? Longe de querer responder a esta questão, pensei ser importante apontá-la, uma vez que o debate existe.

Apontando caminhos de resoluções e reflexões, no decorrer de sua obra Dussel afirma que a libertação do ser humano em todas as suas dimensões se da com o respeito e a afirmação da alteridade, seja na relação de pai e mãe com filhos e filhas, ou educador-educando (pedagógica); seja com seus irmãos e concidadãos (política), seja em na relação homem-mulher: (erótica) ou ainda em sua relação com o absoluto (arqueológica) e com a natureza (poiética), de forma antifetichista. Ambas se complementam e não têm uma ordem determinada, ocorrem diariamente de forma complexa.

Ter ciência da necessidade desta libertação é muito importante, mas é apenas o primeiro passo para que ela ocorra. Dussel nos mostra várias implicações que são apresentadas pelo cotidiano que são impossíveis de serem apenas ignoradas. Pretendo agora, refletir sobre como ocorre a dominação nestas dimensões da vida e apresentar alguns caminhos de libertação, segundo o filósofo.

3.1 Erótica

Há milênios a mulher não é respeitada enquanto outra, enquanto diferente, enquanto mulher. Ela é sempre vista no ocidente como coisa a serviço do homem, da família. Recentemente há algumas ações no sentido de libertação, contudo, até muitas destas, são machistas e buscam igualar a mulher ao homem, sendo assim, não sai do *mesmo*. E se a mulher ainda é oprimida, ainda sofre violência institucional, esta, enquanto mãe de família, educadora, em seu ambiente de trabalho e convivência será opressora e perpetuará o mesmo. Precisa, portanto, de ter sua alteridade respeitada. Como?

³⁶ Dussel entra em cheio nesta questão no capítulo II:A alteridade ou a exterioridade do sistema, sobretudo, no tópico: o serviço da libertação.

Dussel nos mostra³⁷ que para sabermos como se constituiu a erótica latino - americana, podemos pesquisar algumas obras de arte³⁸, pois nestas, de modo geral é mostrada a *simbólica* de determinada época, ou seja, costumes, relações, cultura, etc. Mas, neste caso, específico, ele busca o modo como a mulher é vista nas sociedades, desde as pré-hispânicas, até os dias atuais. Surpreendentemente soube que geralmente, nas sociedades Latinas pré-européias, sobretudo as agrícolas, a mulher teve um papel de destaque e central. Tanto que o número de deusas e entidades divinas vitais para estas era enorme. Apesar disso, é possível perceber que a preponderância da violência do masculino sobre o feminino é retratada a partir de deuses masculinos que exigem sacrifícios de virgens. Contudo, as virgens que eram consagradas ao deus Sol, por exemplo, não eram violadas, se o fossem, morreria não só o homem que cometera tal ato, mas também toda sua família. Este dado nos mostra, entre outras coisas, que a mulher era respeitada e de certa forma, até cativada na sociedade. Em contrapartida, bem sabemos o que fizeram com as índias, os europeus, ao chegarem aqui. Assim, fica evidenciado que através da simbólica, sobretudo, expressada na literatura e pintura de nosso povo, podemos saber sobre ele.

Passando para a origem do Ocidente, a Grécia, Platão pode nos dizer muito sobre a erótica também. Para ele, a definição de Eros, ou amor, é *o amor do mesmo pelo mesmo*. Ele justifica sua concepção a partir da mitologia, recorrendo a um deus chamado Andrógino. Este era muito forte, então, os outros deuses, tiveram que separá-lo em dois, o separaram em homem e mulher. Assim, quando um homem e uma mulher se amam, na verdade estão amando a si mesmo, sua outra metade, o que conhecemos como *cara metade* ou *tampa da panela*. Mas, para ele, a única utilidade da mulher é gerar outra parte do mesmo, o filho. Percebe que não há espaço para outro, para o diferente? Aristóteles é ainda mais claro, diz em sua *Ética a Nicômaco* que o homem livre³⁹ é animal político e a mulher deve mesmo ser submissa a ele e estar a seu serviço.

Na modernidade, o mesmo ocorre. Descartes, Hegel e Nietzsche têm descrições sobre as mulheres de fazer inveja a qualquer Platão. Mas há ressalvas. Emmanuel Lévinas, por exemplo, afirma que a mulher manifesta-se como alteridade primeira.

A mulher, portanto, aparece como objeto sexual em tudo. Suas capacidades política, pedagógica, foram totalmente deturpadas pelas culturas e tradições anteriores e é por isso que quase não existem filósofas, por exemplo. Hoje, sua beleza serve para vender a imagem de

37 Cf. Cap. IV: A Erótica e a Pedagógica da libertação, tópico A erótica latino – americana.

38 Não só pinturas, mas músicas, esculturas, poesias, etc.

39 Lembrando que homem livre é o aristocrata, e não o escravo, o trabalhador braçal, o estrangeiro, a mulher, o bárbaro...

uma empresa, de um produto. Nada mais que isso. A mulher precisa libertar-se erótica, pedagógica e politicamente. Nossa sociedade configurou-se enquanto machista, sendo assim, a reflexão sobre as ações são dadas a partir do universo masculino, desta forma, passa a ser um problema ético. Mas, os movimentos feministas que em geral poderiam contribuir para esta libertação integral da mulher, de forma organizada, têm lutado para igualarem-nas aos homens com o discurso de *mesmos direitos e mesmos deveres*. Parecem não perceber que assim, só estão reproduzindo o amor pelo mesmo e fechando a possibilidade do distinto, do outro, da afirmação da mulher enquanto tal.

3.2 Pedagógica

A libertação pedagógica divide-se, ao menos aqui, por fins didáticos, em pedagógica “erótica” no sentido de ser a relação de educador-educando e pedagógica - política, quando considerados o sistema de ensino, relação institucional educacional, etc.

Um casal pode em seu ato de liberdade incondicional decidir ter um filho, apesar de que hoje em dia primeiro o têm, depois o suportam, constituindo assim, uma família. A criança que nasce de uma família cuja mulher não tem sua alteridade respeitada, será oprimida, desde seu nascimento, começando, por exemplo, por levar o mesmo nome do pai ou avô, o que manifesta explicitamente a dominação e perpetuação do Mesmo. Ou pior, pode ser negada antes de nascer, pelo aborto. Mas, se não abortada, ela cresce e precisa ser educada. Mas seus pais, professores e educadores são mulheres e homens que geralmente não têm sua alteridade respeitada e não respeitam, portanto, a alteridade desta criança. Como ocorre uma pedagógica de libertação?

A libertação pedagógica se dá no combate à alienação cultural e na conscientização do povo, do excluído, do oprimido, do pobre. A Filosofia da Libertação, além de política, é antes, pedagógica. Dussel nos aponta caminhos eficazes para que essa pedagógica erótica ou política seja de libertação e não de opressão, dominação e perpetuação do mesmo.

Normalmente, na história da filosofia e no ensino de filosofia no Brasil, têm-se como exemplar a maiêutica socrática como método ideal de ensinar dialogando, fazendo participar da construção do conhecimento. Contudo, poucos percebem que Sócrates, na verdade, com suas perguntas, direciona a resposta de seu interlocutor para as verdades gregas, fazendo-os crer que são divinas, eternas, imutáveis: o mesmo. Isso é característico de uma pedagogia

dominadora: fazer crer que suas idéias é que são as verdadeiras, entre tantas outras. Esta é a dominação pedagógica maior, querer instituir suas verdades como verdadeiras em detrimento de outras como mentiras, falsas, ou inválidas. A síntese desta dominação ocorre na modernidade quando Hegel, na *Fenomenologia do Espírito* diz que o saber absoluto é um eterno recordar e assim sendo, possibilita *o fim da história*, sem possibilidade a nada de novo e o domínio eterno do Mesmo.

Concretamente, no Brasil, na América Latina, o europeu chega e destrói nossas religiões, nossas línguas, nossas culturas, nossas formas de viver, como se nada fossem. E nos impõe o mesmo que ele é. Contudo, antes nos relacionávamos de forma respeitosa com a natureza, tínhamos simbologia própria, enraizada na natureza, no dia-a-dia. Mas imporam a nós a simbologia deles (do mesmo: a exploração, o domínio, etc...) e esta é incompatível com nossas origens e assim, ficamos entre o que éramos e o que eles são. Daí a meu ver é uma farsa dizer que *o Brasil é um país multi-cultural, multi-racial*, quando estas definições não são relacionadas com a realidade; quais são as características que herdamos dos europeus e nos são úteis e realmente tem correspondência na realidade brasileira e/ou latino - americana? Quais dos povos ameríndios eram (ou são) úteis de alguma forma e podemos resgatar? Na verdade, não sabemos (ou negamos) quem somos. Precisamos nos redescobrir, pois estão tomando nossa terra, o que nos era mais caro e mais valorizávamos, estamos “entregando de bandeja”.

Como se daria esta libertação pedagógica? Dussel, ao longo de sua filosofia, nos propõe caminhos concretos, práticos. Sem, contudo, nos dar uma bula de como fazer, pois bem sabemos que elas geralmente não se aplicam à realidade. Estes caminhos apontados pela filosofia dusseliana da libertação são a partir da alteridade e por isso, podem ser úteis em qualquer realidade, porque respeitam as diferenças abrindo-se para o diferente. A libertação pedagógica ocorre em primeiro momento quando nós educadores, nos reconhecemos como oprimidos–sub– opressores, como diz Paulo Freire, parte da dominação e portanto, dominadores. Depois, a consciência de que o mundo está dividido em *centro e periferia* e que fazemos parte da periferia e é a partir daqui que temos que nos educar e educar aos nossos. Um outro fato que deve ser levado em consideração para uma educação libertadora é que quando respeitamos a alteridade dos educandos antes de tentar ensiná-los algo, devemos aprender com eles quem são e o que precisam saber. Temos um grande desafio e é aqui que começa a aparecer a importância da pedagógica política, ou seja, o educador por si, pode fazer muito e não depender apenas do sistema educacional instituído, por exemplo. É triste a

realidade que estamos vivendo: educadores preocupados apenas consigo e que se quer configuram uma classe e que não têm participação enquanto tal na elaboração, cobrança e prática de políticas públicas que efetivamente libertam. Muito ao contrário, o comum é vê-los elogiando o sistema vigente que a cada dia vem perpetuando esta *totalidade*. Copiando táticas e estratégias norte-americanas (do centro) e aplicando-as à nossa realidade, por exemplo, acentuando cada vez mais a já drástica má-distribuição de renda e o abismo educacional existente entre a elite capaxa da perpetuação deste projeto do mesmo e os excluídos, pobres, dominados por este.

3.3 Política

Como libertar-se politicamente? O que será uma política da libertação? Nos dias atuais, 2008, Dussel lança sua mais madura obra que trata da temática, seu título é justamente: *Política da Libertação: História Mundial e Crítica*. Mas, é necessário que conheçamos os pré-supostos políticos de sua filosofia para podermos compreendê-la em sua evolução, que acompanha a evolução do tempo.

Para Dussel a política começa em toda relação entre irmãos⁴⁰. Ou ainda, toda relação entre pessoas que não seja a pedagógica e a erótica. Quando instituído um sistema político quem estiver no poder irá governar para estes *irmãos* da mesma maneira que os trata na relação pessoal. Ele nos mostra alguns motivos pelos quais iniciam-se a corrupção, a dependência... e aponta caminhos para uma política eficaz e justa. Assim, podemos dividir, por enquanto, a política em política - pedagógica e política - política.

Nas relações político-pedagógicas - assim como nas relações eróticas e pedagógicas - se respeitada a alteridade, ou relações libertadas e libertadoras, o valor que se pode invocar no sentido de tentar elucidar ainda mais o que é esta relação concreta, álgica, é a benevolência.

Ou seja, o querer bem ao outro, enquanto tal perpassa a amizade que é a benevolência mútua, que bem conhecemos em Aristóteles, que resumidamente tem por trás o interesse e a utilidade. Querer bem ao Outro, sem criar expectativas a cerca do que ele pode dar em troca, sem conceituá-lo, ou torná-lo objeto de minhas necessidades ou da satisfação destas. Para que possa realizar-me. É necessário o amor na gratuidade que parte do Eu, de mim, sem depender em nada do Outro. Somente aquele que deseja o bem, a libertação do Outro que é o pobre,

40 Ver. Cap. V: A Política e a Arqueológica da Libertação; a) A política da libertação Latino-americana; A relação irmão-irmão.

desde o Eu, é que pode instaurar uma política de justiça. Mas, esta política nos é negada e totalizada, reproduzindo o Mesmo, desde o “arrombamento” da América.

Pois antes da chegada dos europeus, temos documentado algumas coisas sobre o império Inca, por exemplo, e este era um socialismo muito mais justo que qualquer forma de governo posterior que temos conhecimento, conforme Dussel nos aponta:

Se dão conta do papel que a autoridade desempenhava ali? Sem sombra de dúvidas, essa distribuição dos bens foi muito mais justa que nas posteriores épocas; trata-se do socialismo incaico.⁴¹

Para ter uma idéia, Dussel nos conta, tomando como fonte o inca Garcilaso, que quando um homem casava-se neste império, recebia para sua mulher certa quantidade de terras. As terras cultivadas aumentavam de acordo com que aumentava a família. Perdia a família do filho quando se casava, mas não perdia as terras da filha, que podia a qualquer momento ser despedida por seu marido e neste caso, não podia ficar sem terra. Os vizinhos cultivavam primeiro as terras das viúvas e dos enfermos, depois as suas e por último as do império.

Para refletirmos sobre política, é necessário antes, termos plena consciência que nosso ponto de partida é o Brasil, situado na América Latina, dependente do eurocentro. Saber como surgiu esta dependência e o modo que ela se dá ainda hoje é primaz para uma filosofia autêntica. Bem sabemos que na época da invasão os europeus transferiram sua oligarquia para cá e o povo originário desta terra era feito seu servo. Depois, as lutas de independência dos povos e de parte das próprias oligarquias européias, se libertaram dos reis, mas continuaram subservientes às metrópoles, vendendo nossas riquezas minerais em troca de produtos do centro, produtos estes que só podiam ser consumidos por esta oligarquia neocolonial, por serem caros. Esta era a concretização de uma das teses de Adam Smith, que em seu livro *Investigação Sobre a Natureza e Causa da Riqueza das Nações*, de 1776, ele afirma que no comércio com as colônias, a metrópole sempre deveria sair em vantagem, ter benefício, lucro.

A política é uma atividade de todos, assim, não há a separação didática que fizemos em política - pedagógica e política - política, no próprio conceito de economia política temos esta indissociação presente: Economia = oikonomiké ou a totalidade da casa, doméstica. Sinteticamente, Dussel nos diz que economia é a relação do ser humano com a natureza. Esta

41 Cf. Cap. V, A política da libertação latino-americana ; A simbólica latino – americana.

relação é *cultural*, pois tudo o que o homem faz em sua relação com a natureza, a fim de transformá-la para o seu benefício, é cultura, por exemplo, quando faz carvão da árvore.

E neste sentido, a cultura, também determina como se dão as relações entre as pessoas. Ao dar uma flor para outra pessoa, coloco a natureza ao serviço desta. Se ela tem fome e dou-lhe comida, ou se cansada está e ofereço-lhe um lugar para descansar... Assim, a natureza nos serve como uma mediação. E quando esta mediação, esta relação, é feita entre irmãos (não só de sangue, mas entre iguais), é política. As diferentes formas de relações com a natureza é que determinarão diferentes formas de política.

Aqui entra uma das maiores características do capitalismo, que é a venda de matéria-prima e mão-de-obra (da periferia) por um valor menor do que vale (ao centro) e a compra dos produtos industrializados (do centro) por um valor maior do que vale. Perceba o modo que nos relacionamos tanto com a natureza, vendendo-a por preço simbólico (praticamente dando-a) como com nosso próprio corpo (ou força de trabalho), para obtermos um valor bem inferior ao que sabemos valer afim de depois comprarmos do centro produtos bem mais caros.

A política na modernidade (que está vigente hoje) se fez de forma amoral. Ou seja, rompeu qualquer relação com qualquer moral possível. Torna-se normal e até justificada a imoralidade, o roubo, o domínio, perseguindo um único fim: o lucro. E o pior, é que a filosofia moderna ajudou que isso ocorresse. Hobbes, por exemplo, no *Leviatã*, afirma que com os de força equivalente vale o pacto, a fraternidade, mas com os mais fracos, deve-se dominá-los, sem dar-lhes chance de unirem-se ou com outros iguais tornarem-se fortes. Ou o próprio Nietzsche que apesar de ser crítico da modernidade, afirma que através da vontade de poder, o herói é aquele que consegue criar, destruindo a ordem vigente e indo mais além. Ou seja, o ápice disso é a conquista, o conquistador. Portanto, esta relação política moderna se afirma como natural e toda e qualquer possibilidade que se oponha a ela, é tida como fraqueza...

Como se dará uma *política de libertação*? Para que ela ocorra, é necessária a ciência de todas as formas de economia e política já aplicadas e possíveis, pensando-as de forma diferente. Quando estamos refletindo sobre libertação, temos presente, o povo oprimido, *que precisa ser libertado*. E para que ocorra a libertação, é necessário que seja claro quem precisa libertar, ou ainda, que conheça quem quero libertar. Não parece haver outra forma possível se não a de *dar voz*, de perguntar a este povo *pobre*: quem és? Assim, o partido ou sujeito político deve colocar-se como ouvinte, como aprendiz, numa atitude pedagógica, conforme já refletimos. E a partir desta atitude, conhecerá não só a quem, mas o que pode fazer para

libertar. E este ato de escuta, analético, não pode ser apenas na elaboração do projeto político, mas deve ser constante, do começo ao fim seja da vida, seja do exercício da política como ofício.

E aqui me parece propício deixar claro que a Filosofia da Libertação dusseliana tem um ponto de partida bem específico: o povo da América Latina. Assim, toda a filosofia, seja ética, pedagógica, erótica e sobretudo a política, parte do povo pobre e é para ele. Pois, é ele, o *sujeito histórico*⁴² capaz de afirmar-se enquanto outro, exterior à ordem vigente, negando o momento de negação da dialética dominadora, ou seja, não é preciso que este povo negue a exploração que sofre, pois se assim o for, dentro do movimento dialético a síntese será que ele se adapte, se iguale ao mesmo e passe de explorado a explorador, seja incluído à ordem vigente⁴³. Esta realidade do pobre de exterioridade *prático-poiética*⁴⁴ constitui-o na época de crise como sujeito histórico por excelência. Pelo contrário, para que haja a libertação, negando esta negação, portanto, afirmando-se enquanto povo pobre, explorado, excluído, afirmando-se enquanto outro, criando o diferente, o novo. Sempre haverá excluídos nos mais diferentes sistemas no decorrer da história, pois a história analética é sempre aberta ao outro, ao novo, ao exterior, como não existe sistema perfeito, o novo sempre aparecerá fora do sistema vigente.

Contudo, o sistema político vigente, seja qual for, legitimado pelo povo pobre, excluído, os incluirá e se fechará enquanto instituição. Mas, pode ainda assim, continuar este movimento analético não fechando-se totalmente e não sendo necessária a dominação, quando não for capaz e/ou lhe for solicitado, o poder se renova com outros agentes políticos, eleitos pelo povo, da forma que ele quer e precisa. O povo está além de qualquer poder instituído. E é por isso que para que haja a libertação política, é necessário que haja libertação do pobre, do camponês, do operário... Ele precisa libertar-se pedagógica, erótica e politicamente para poder assumir-se enquanto outro só assim, quando assumir o poder, fará diferente da ordem vigente, do mesmo. Pois mesmo que o pobre, o oprimido, ou o povo assuma ao poder, se não assumir-se enquanto outro, não fará revolução alguma, apenas repetirá o mesmo.

A radicalidade desta política de libertação é tamanha que liberta o pobre da dependência do salário, por exemplo, e revoluciona a noção que se tem de trabalho. Para

42 O mesmo conceito de sujeito histórico que para Marx, mas difere-se no modo de revolução entre outras coisas. Enquanto para Marx e mais ainda para grande parte dos marxistas contemporâneos, a revolução se dá em escala macro e de uma vez, para Dussel, ela transcende estas categorias e parece que desde a totalização de um sistema, a partir da exterioridade, já há um início de revolução, que se culmina com o estabelecimento de uma nova ordem.

Dussel diz que a Revolução que propõe Marx e muitos marxistas, é uma libertação alienada, cf. p. 94 ss.

43 Que é o que ocorre com as elites dos países pobres, sobretudo, da América Latina. Ainda que foram exploradas quando não elites, ao enquadrarem-se no sistema ou assumirem representatividade no poder, corrompem-se.

44 Possibilitando nova política e nova tecnologia.

explicitar um pouco disso, ousou citar-me num artigo que escrevi sob exigência da disciplina Filosofia latino - americana, quando cursava o sexto semestre de minha graduação em filosofia na Universidade Metodista, sob orientação do Professor Daniel Pansarelli (que inclusive já citei neste trabalho):

A totalidade vigente se rompe com a descoberta deste novo sujeito histórico, o pobre, exterior a ela e que exige, por sua provocação, uma continuação da história, a partir de uma revolução que lhes permita manifestar sua potência criadora, produzindo o que o sistema não lhes permite. Os trabalhadores, portando, não só “o proletariado”, mas quem possui a capacidade revolucionária de ir além da totalidade do sistema e se define não como assalariado mas, além disso, através de novas formas de economias que superem esta dependência do salário, até que o trabalho e o trabalhador não serão mais assalariados...⁴⁵

Assim, vejo que é interessante *dizer* que a *totalidade* seja de uma pessoa ou de um sistema, em suas relações erótica, pedagógica ou políticas, se dá quando se fecha em si mesmo, não abrindo espaço para o Outro, para o diferente, para o exterior a esta totalidade. E isso ocorre porque fetichiza-se. Refletiremos agora um pouco mais sobre o modo como se dá esta fetichização e no que ela consiste de fato.

3.4 Anti-fetichismo

A morte de Deus provocada pela modernidade aceita e praticada até por muitos marxistas e teólogos, deu espaço para um fenômeno predominante na opressão e dominação das massas. Ao pregar o ateísmo, sobretudo para o povo, que é crente (e tem sua simbologia e sua fé)⁴⁶ deram espaço para que a modernidade nos oferecesse outros deuses que tomaram o lugar dos antigos. A arqueológica trata da relação do povo com o sagrado e a fetichização que passa por todas as outras dimensões da vida.

O início da formulação teórica da fetichização da totalidade do *eu*, se dá com Descartes, ao tornar o eu fundamento de toda a experiência deste enquanto extensão dele mesmo. O *discurso do método* é justamente a teorização disso, um *eu* que fundamenta tudo a partir de seu discurso. Spinoza, só continua o trabalho, afirmando que o *eu* é uma substância e

45 Cf. em: Dimensão Política da Filosofia da Libertação dusseliana. De minha autoria, postado em: http://www.consciencia.org/docs/dussel_hugo.doc.

46 Dussel se apropria aqui da tese de Hugo Assmann sobre o assunto. Principalmente no livro: *A idolatria do mercado* que foi escrito junto com Franz Hinkelammert em 1989, publicado pela Vozes, eles demonstram o quanto o capitalismo se apropria da simbologia e teologia do povo.

que só pode existir uma substância, converte o *eu* em *deus*. Depois Hegel termina a imprensa fazendo desta subjetividade do eu, o sentido de tudo adquirido por sua lógica. Seja na filosofia da natureza ou na filosofia do espírito. Assim, esta subjetividade, torna-se divina, pois ela é tudo, é o ponto de apoio de todo juízo possível.

Diante disso, Feuerbach nos propõe o ateísmo, dizendo que devemos negar este deus e passar da teologia para a antropologia. Pois para ele, este deus instituído é apenas a razão pensando a si mesma, entretanto, o sentido vem antes da razão e para ele, vemos o *tu*, diante de nós, antes que ao *eu* de nós mesmos. Marx, além de dizer que este deus é a razão pensando a si mesma, diz que ele tem uma função ideológica dentro do sistema, e em *O Capital*, mostra-nos que devemos ser ateus contra a fetichização do dinheiro, enquanto deus.

Este ateísmo que nos propõe os dois filósofos então –dentre outros- é contra a fetichização do eu europeu, eurocentrico e esta negação, parece ser justamente, a condição de possibilidade de um *absoluto alterativo*, outro, diferente de todo e qualquer sistema possível.

Assim, a questão da morte de deus, ganha outra formulação: Qual o Deus que está morto? Qual o absoluto que se nega? Ou negamos ao absoluto alterativo e afirmamos o deus do sistema, caindo num panteísmo, ou negamos o sistema enquanto panteísta e afirmamos, ainda que inconscientemente, o absoluto alterativo. O absoluto divino não pode ser negado, pois é a origem e quando se nega a origem uma, afirma-se o panteísmo. Não há três possibilidades. O povo, sobretudo pobre e oprimido, não cria só o produto de seu trabalho, mas cria mitos e símbolos. Ao negarmos esses mitos e símbolos autênticos do povo, damos espaço para que o sistema vigente os afirme, com valores do próprio sistema⁴⁷.

A modernidade matou o absoluto alterativo e afirmou-se enquanto divina. Contudo, foi morta enquanto tal e estamos chorando –ou festejando- sua morte. Agora, além de perder sua divindade imposta, a Europa não tem como esconder o sangue que tirou dos povos explorados. Contudo, ainda não reconhece sua culpa, não permitindo assim, a libertação dos povos enquanto outro. Para que surja a possibilidade da reafirmação do absoluto alterativo, é necessário que o centro o reconheça e este será o ponto de apoio para o novo sistema mundial.

A implicação imediatamente política da arqueológica, do anti - fetichismo, parece ser que os sistemas políticos –todos eles- tendem a se absolutizarem, se divinizarem, pretendendo-se eternos. Assim, para que haja uma política de libertação –como uma erótica e pedagógica- é necessária a afirmação do absoluto alterativo que está além de qualquer sistema, de qualquer imposição. Deus existe enquanto origem criadora de tudo, sendo assim,

47 Ibid.

toda criatura é contingente e possibilitada por ele. Nenhum sistema, nenhuma instituição, nenhuma pessoa, pode afirmar-se enquanto absoluta, quando só há a possibilidade de um absoluto.



II PARTE:

TRADUÇÃO DA OBRA: INTRODUCCIÓN A UNA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA



4. INTRODUÇÃO À OBRA

Estas seis conferências foram ditadas ao vivo na cidade de Viedma (Rio Negro), cabeceira da patagônia Argentina, entre os dias 22 e 24 de novembro de 1972. As conferências constituíram um “discurso falado” e não um “texto escrito”. A professora de filosofia, Maria Susana García, teve a gentileza de transcrever as conferências gravadas, que foram ditadas num esquema muito geral, indicado nos títulos e subtítulos da presente publicação. Assim, não se deve exigir desta obra a precisão de um texto filosófico escrito.

Estas seis conferências querem permanecer numa linguagem simples, quase vulgar - sobretudo no nível dos exemplos -, as teses fundamentais que foram trabalhadas de maneira técnica e filosófica em outras obras minhas. A vantagem desta exposição é possibilitar a visão do discurso em sua clara positividade, sem os rodeios próprios do ofício (ou a deformação erudita do mesmo). Este trabalho é, pois, uma franca indicação de todas as teses demonstradas na *filosofia da libertação*, que estão sendo trabalhadas por um grupo argentino. Dentro deste grupo, nossa posição é particular e não inclui a de nossos outros colegas e amigos.

Contudo, não é mal recordar que é de todos os tempos filosóficos o usar dos estilos literários: um, esotérico, para os filósofos iniciados e para os discípulos da “escola”; outro, exotérico, para as pessoas cultas, para os dirigentes e gestores históricos que não são nem pensam ser filósofos. Antigamente, este segundo tipo de obra era confeccionado em forma de diálogo. Hoje, seria sumamente artificial tal estilo que, não só resultaria em uma literatura sofisticada, como também, praticamente, custaria a seu autor tanto ou mais tempo que uma obra escrita. Enquanto, este novo estilo que temos descoberto é algo real, autêntico. São conferências ditadas para um público concreto, histórico. Nas páginas que seguem, pode ver-se o exemplo geográfico situado, o sotaque regional, a indicação circunstancial patagônica ou de Viedma, cidade de uns vinte mil habitantes. Estes elementos não só não os eliminamos, mas os guardamos preciosamente. É um discurso proclamado quase exortativo (protréptico para os gregos), que foi dito com entusiasmo. Todavia, temos presentes os rostos atentos dos oitenta participantes das conferências, ditadas no “centro cultural”, não longe dos cantos do Atlântico Sul e das *loberias* que nos falam da Antártida Argentina e as Ilhas Malvinas.

Por último, esperamos que este trabalho sirva como introdução às nossas obras restantes, mas, fundamentalmente, para ascender à atitude crítica que começamos a denominar *ruptura teórica* do pensar Latino-americano.

Terminamos estas “palavras pré-liminares” em Dakar, depois de ter exposto, a estudantes africanos do Departamento de Filosofia da Universidade Nacional, as hipóteses centrais de nossa “filosofia da libertação” latino - americana. A abertura à África e a aprovação entusiasta dos participantes do encontro, nos confirma a validade do “novo começo” do pensar filosófico partido da periferia mundial.

ENRIQUE DUSSEL

Dakar (Senegal), 10 de dezembro de 1974[□]



□ Ao propor a publicação destas conferências argentinas no México em 1977, não posso deixar de fazer uma observação. O discurso contido nestas conferências foi proferido na Argentina, em plena ditadura militar. O risco que isso supunha, a tática de linguagem que exigia a postergação de certos temas simplesmente se explica porque na Pátria menina a palavra crítica é causa imediata de morte física. Não se escandalize então o irmão latino - americano de certas “meias palavras”. Queria ao mesmo tempo recordar a meus alunos da Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade Nacional do Cuyo e da Escola Superior de Jornalismo de Mendoza, algum dos quais já ofereceram sua vida à Pátria Liberta, para que aceitem esta obrinha em lugar da prometida carta onde explicaria filosoficamente a causa de minha demissão da Universidade de Cuyo no 31 de Março de 1975. Três anos antes destes feitos, já explicava o sentido da filosofia comprometida e militante da libertação. Em contrapartida, desde o México, meu discurso filosófico deveria ser muito distinto que na Argentina; aqui os interlocutores, desde uma porção Latino-americana, nacional e popular, são a filosofia lógica (positivista, da linguagem, etc.) e marxista de orientação nordatlântica. Desse diálogo, espero, aparecerão algumas obras no futuro, a partir de nossa realidade histórica Latino-americana.

5. TOTALIDADE VIGENTE⁴⁸

O discurso (entenda *discurso* no sentido do *curso que atravessa*) que lhes proponho não vai partir através da filosofia para interpretar a cotidianidade, mas vai partir da cotidianidade em direção a filosofia, porque será uma introdução ao pensar metódico radical.

Queria ler a vocês, num primeiro momento, um texto quase enigmático; Convém que o escutem tal como soa. Tomara que até o fim das seis conferências possamos interpretá-lo melhor. Foi escrito em 1542 e editado em 1552. Já o clamei em outras ocasiões:

Por duas atitudes gerais e principais os que lá passaram extirparam e raspam o feixe da terra daquelas miserandas nações. A primeira, por injustas, cruéis, sangrentas e tirânicas guerras. A outra, depois que mataram todos os que podiam anelar, suspirar ou pensar em liberdade, em sair dos tormentos que padecem, assim como os senhores naturais e os homens varões (que comumente não deixam nas guerras a vida, mas os filhos e as mulheres), oprimindo-os com a mais dura, horrível e áspera servidão na qual nem homens nem bestas jamais puderam ser postos. A causa pela qual morreram e destruíram tantas, tais e tão infinito número de almas tem sido somente por terem por fim o ouro e o encher-se de riquezas em poucos dias, pela insaciável cobiça e ambição que tiveram. Almas as quais não tiveram mais respeito nem delas fizeram mais conta nem estima, que a bestas, mas como e menos sendo esterco dos animais.

É assim que Bartolomé de las Casas fala da conquista da América na *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*⁴⁹ e aqueles a quem se refere são os índios. Mas, para podermos explicar o problema, teremos que destruir determinadas categorias que nos impedem de pensar. Por isso, minhas duas primeiras conferências de hoje são mais destrutivas que construtivas e poderia parecer que de latino - americanas não têm nada. Contudo, verão como a questão tem sentido no decorrer das seis exposições. Tudo fica claro no final.

5.1 A cotidianidade mundana

A cotidianidade vigente significa o mundo da vida cotidiana; esse mundo concreto, agora e aqui em Viedma, um dia de 1972. Esse é o ponto de partida do pensar filosófico e se o pensar filosófico partir de qualquer outro ponto, já partiria do ar e começaria *perdendo o pé*, de algo abstrato. A questão é justamente o saber partir da cotidianidade.

48 Conferência ditada em 22 de novembro de 1972 no centro cultural de Viedma.

49 NT: Disponível em: <http://www.scribd.com/doc/2222849/Brevissima-relacion-de-la-destruccion-de-las-Indias>

O ser humano, cada um de nós, é um ser no mundo. Isto é, vivemos em um mundo; de uma cidade (Viedma), de nosso bairro, de uma classe social. Assim, estamos dentro de um certo *horizonte*, como o gaúcho⁵⁰ do pampa, montado em seu cavalo, avista a linha que chamamos horizonte. Horizonte vem do grego *horizo* que significa *delimitar*. Desde o horizonte se avança a árvore, o rancho ou o que for. Se não tivéssemos horizonte nada apareceria para nós e estaríamos na escuridão ou numa confusão de imagens; seria como estar na profundidade de uma caverna.

Estamos então, em um mundo. O mundo é a *totalidade* dentro da qual tudo o que nos acontece, nos afeta.

5.2 A compreensão

O homem é o ser que tem mundo⁵¹ e, portanto, *compreende* tudo o que acontece em seu mundo. Poderíamos separar a palavra *compreender* (*Com-preender*) em duas partes: *circum*, o círculo que permite englobar aquilo que é a totalidade de minha experiência de tal maneira que, se de repente aparecesse algo em meu mundo que eu nunca tenha tido uma experiência, perguntaria: O que é isto? Enquanto não possa relacioná-lo de alguma forma *com* todas as minhas outras experiências, diria que *não o compreendi*, porque se encontra *fora* da minha experiência, me é incompreensível. O *círculo* (*circum*), como totalidade de meu mundo, é o horizonte dele e esse horizonte abrange tudo o que é. Com-preensão, tem ainda uma segunda parte em seu significado: *preensão* de prender, captar algo em concreto. A uma criança o giz pode parecer-se com um bombom ou algo para atirar aos macacos. Pra mim o giz é para escrever, porque posso escrever, porque muitas vezes o usei para isso. Portanto, quando digo *giz* já é algo *dentro* do meu mundo, tem um *sentido*; se não tivesse um sentido em meu mundo, me perguntaria: para que é o giz? Disso, se desprende que a totalidade de nossa experiência está situada dentro de um horizonte, que faz que tudo o que se encontra em meu mundo me seja compreensível.

Só agora, digo que a filosofia contemporânea chamou *existência* a este simples ato de *ser – no - mundo*, de transcender no mundo (eu estou voltado ao meu mundo). Para Heidegger, *existência* é o estar transcendendo-se em um mundo e no mundo de todos os dias.

50 Personagem típico, peão do campo, meio crioulo e meio índio, descendente do vaqueiro

51 Veja o esquema 1 na página 9, "Mundo" é o círculo cujo centro é "y" (=yo). No esquema 2 (p.13) é a linha "m-m"; no esquema 3 (p.23) é o círculo l cujo centro é "A".

Se tivéssemos que descobrir os aspectos concretos que nos diferenciam de outras províncias, seria difícil. Contudo, é óbvio para nós. Portanto, existo em meu mundo no sentido que me transcendo nele, mas o faço de uma maneira óbvia, de uma maneira que chamarei cotidiana, não crítica: transcendo-me ingênua e habitualmente.

Vocês vão ver como esta evidencia de *eu sou*⁵² é a prisão mais repressiva que poderíamos pensar. O assunto é saber pensar, porque no *eu sou* está dito tudo e as mais impensáveis imoralidades são aceitas obviamente; com elas nos sentimos perfeitamente solidários sem ter consciência de seu estatuto moral. Este modo de existir sem consciência crítica é o que se chama de *existencial*. Existencial é o modo cotidiano de ser no mundo, de existir óbvia e cotidianamente, sem crises. *Existencial* é o oposto de *existenciário*, ou seja, do crítico, tanto para Jaspers como para Heidegger, que são os que propõem a palavra.

Compreensão existencial é, então, o modo cotidiano e não crítico pelo qual abranjo a totalidade de minha experiência. Isto foi chamado também de posição *natural*. *Posição*, porque é o mesmo que o existir; é a minha *posição* no mundo; natural, porque é o contrário a uma posição crítica. Todas estas noções que estou usando são de Heidegger, de Husserl, etc. Compreensão existencial, quer indicar por isso, a compreensão cotidiana.

5.3 A compreensão do fundamento do ser

Em primeiro lugar, sou uma *abertura* ao mundo como tal e isso já chamamos de *compreensão fundamental*. Fundamental no sentido que é uma compreensão que se abre ao que em filosofia chamamos *fundamento*. Fundamento é uma palavra castelhana que indica o que os gregos chamam *eínai* (ser) ou *physis*, palavra que foi traduzida como *natureza*. A totalidade do mundo é o ponto de partida; é a experiência primeira; a que está fundando toda experiência posterior. Por exemplo: se digo *sol* compreendo o que é o sol. Mas, não pensem que o sol nomeado por um grego, um inca, ou um hindu, significa *o mesmo* que pra mim. Pois estou vivendo no século XX, na América Latina. Para um grego, o sol era um astro que fixado na segunda esfera dava voltas em torno da terra, *desde sempre*, movido por almas; era divino.

52 NT: Está referindo-se à constituição do ser de Descartes, resumida em sua frase: Penso, logo existo.

O sol era um momento sagrado, eterno e incorruptível do cosmos, de maneira que o homem se inclinava quase com respeitoso pavor diante dele. Da mesma maneira que podia fazer um inca, por exemplo. Diferente do que quando digo: “O sol consome oitocentas mil toneladas de hidrogênio por segundo”, são duas coisas muito distintas, pois o fundamento do mundo dos gregos (o sentido do *ser*, dito pelos filósofos) é radicalmente diferente do sentido que tem pra mim. Desta maneira, o sol e tudo em uma cultura tem um certo sentido que se funda no ser; tem certa relação com o fundamento originário desde o qual se descobre o sentido de todos os entes que habitam o mundo. Para os gregos o fundamento era divino (*desde sempre* retornava sobre si mesmo), mas para nós, o fundamento já não é eterno, não é divino, tampouco retorna eternamente sobre si. Mudou o sentido do ser, porque entre os gregos e nós, está a idade medieval, a modernidade e depois, só depois, a América Latina.

No mais cotidiano modo de ser em Viedma, um operário, por exemplo, tem uma certa compreensão do mundo, compreensão fundamental que é cotidiana e, nesta compreensão está tudo o que lhe é essencial. Esta compreensão já é uma *totalidade de sentido*.

Esta totalidade de sentido se pode descobrir explicitamente da seguinte maneira: Por exemplo, se pergunto a alguém: O que é um relógio? Depois de um diálogo chegaríamos a conclusão de que é “um instrumento para mostrar a hora”. Contudo, lhes parece que esta definição esgota o ser do relógio? O relógio se situa no nível das coisas, do que chamaremos *ente* (e por isso é um nível ôntico). Estou num mundo e a todo tempo lido com entes, coisas. Se nos perguntarmos mais criticamente: *Por que* temos relógio?, já não poderemos responder simplesmente porque é um instrumento para mostrar hora. Quando pergunto o *porquê?*, peço uma causa, o fundamento. Sim, é verdade que mostra a hora, mas fundamentalmente, nos ajuda a agir de acordo com um ditado que diz que “tempo é dinheiro”. De tal maneira que me interessa o tempo e por isso, não quero perdê-lo, e não quero perdê-lo porque estaria perdendo dinheiro. Então não é o tempo que não quero perder, mas sim, o dinheiro. E por que o dinheiro tem valor pra mim? São Francisco de Assis, ao ver uma moeda de ouro no chão, a chutaria com desprezo, porque para ele não era uma mediação para seu projeto de *estar - na - santidade*. Mas se junto a ele, estivesse um morador do burgo (um burguês), e tivesse visto a moedinha, ficaria zangado com o ato e apanharia a moeda, pois era uma mediação para seu projeto. Qual era seu projeto? Era o fundamento de seu mundo *estar - na - riqueza*. Porque esse era o fundamento ou o projeto de seu mundo, o ente concreto *ouro* tem valor; tem valor por ser mediação (*ser meio -para*) para seu projeto. Por outro lado, tem que juntar dinheiro (ouro) para chegar a ser rico. Por isso é que não queremos perder tempo, porque é dinheiro. É

assim que temos relógios, cada um com vários, para juntar dinheiro. Com isso, quero dizer que no fundo, o relógio está fundado no projeto de *estar – na - riqueza* do homem moderno europeu, quem controla seu tempo porque é dinheiro, o faz porque assim o exige seu projeto de vida.

Percebem como *por trás* do relógio há muitos aspectos que na existência cotidiana e óbvia jamais haveríamos pensado? Do relógio podemos extrair toda a história da cultura ocidental dos últimos nove séculos (desde o século X até agora); podemos mostrar todo um projeto humano e tudo o que está por trás dele, porque todo *ente* está fundado no *projeto e o projeto* é fundamento de tudo o que habita o mundo. Se tenho como fundamento primeiro o *estar – na - riqueza*, tudo o que está a meu redor considerarei a partir deste projeto. Se sou um homem medieval, feudal e tenho em meu projeto *estar - na - honra*, verei somente as mediações necessárias para *estar -na - honra*; a *dês-honra* seria, em tal circunstância, o mesmo que a pobreza se desejasse *estar – na - riqueza*.

Quando se fala de ricos e pobres, ninguém entende o que se diz. Rico não é, simplesmente, o que tem dinheiro e pobre o que não tem. Mas, como é tão óbvio em nosso mundo o projeto de *estar - na - riqueza*, não levamos em consideração que na Idade Média dizer *rico* era dizer o *senhor feudal* (que estava na - honra), e pobre era o servo, desonrado. É por isso que o judeu estava cheio de dinheiro e era um pobre, um miserável, porque ao emprestar dinheiro (que na época era imoral) cometia o pecado de receber dinheiro como porcentagem de interesse, de maneira que possuindo muitíssimo dinheiro, era pobre. E isso era assim porque o projeto desse mundo era diferente do nosso.

A compreensão existencial cotidiana é a que permite que de tudo o que nos rodeia, algumas coisas nos sejam importantes; o mais importante é o fundamento e este nos passa absolutamente despercebido. No fundo, somos levados como *o barco pela maré* pelo fundamento e nos cremos senhores dos entes, entes que nunca descobrem o que têm *por trás*. Esta é a pequena diferença entre o ôntico, que se refere aos entes (ao relógio, por exemplo) e o ontológico, que se refere ao fundamento ou ao projeto de existência do homem, de uma comunidade, de uma época histórica e ainda da humanidade como história de todos os projetos.

5.4 A compreensão como poder ser, como projeto

A compreensão da totalidade, não é só uma estática compreensão do que me rodeia, mas o ser ou a totalidade de sentido de uma época está sempre pendente de um futuro *adveniente*. A palavra *adveniente* significa que vou (ad-) até o que vem da frente como fruto. Quero dizer que o fundamento do que chamei mundo (o de meu bairro, por exemplo) não é simplesmente o que está acontecendo, mas, é principalmente o projeto de existência que sou, que nós somos, que um povo é. Assim, projeto significa compreensão como *poder-ser*. Poder ser neste caso, não é simplesmente o que um é, mas, como este um se *compreende poder-ser*. O Senhor feudal se compreendia poder - ser *na - honra*; São Francisco se compreendia *poder - ser na - santidade*; ao passo que o burguês, que já nascia nesta época, se compreende nesse mundo como *poder - ser na - riqueza*. Bartolomé de las Casas nos indicou no texto lido no começo desta exposição, que *por causa* do ouro e prata o querer encher-se em poucos dias de riquezas que os índios foram dominados e reduzidos a mais horrível servidão. Quero dizer que existem projetos que são capazes de pôr o homem como mediação. Isso nos permite explicar, em seu momento, o *ser* da América Latina.

América Latina têm sido até agora mediação do projeto daqueles que nos interiorizaram alienando-nos em seu mundo como *entes*, como *coisas*, desde seu fundamento. Para nós é muito importante esclarecer qual é o fundamento desse homem que nos constituiu como *entes* ou *coisas*, para entendermos como Latinos Americanos e podermos cogitar a possibilidade de libertação, de abriremos um caminho de exterioridade.

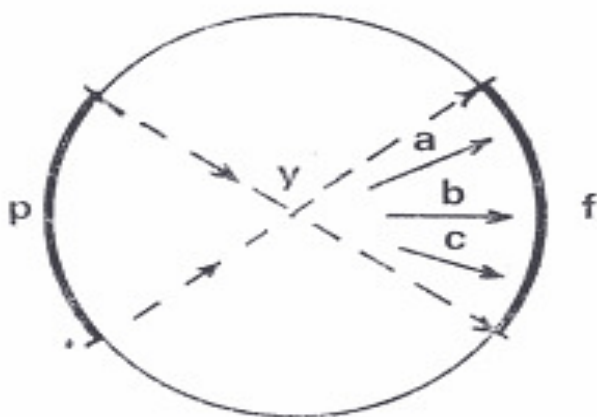
*Esquema 1, p.19*⁵³. Mundo, temporalidade e possibilidades⁵⁴

53 NT: Vou disponibilizar em cada gráfico a página em que ele se encontra na versão original, em castelhano (encontrada no site:

<http://www.ifil.org/dussel/>) Nos próximos indicarei apenas o número da página ao lado do número do esquema, tal qual está neste.

54 Colocamos um conjunto de esquemas intercalados ao texto, que em nossos cursos falados usamos continuamente. Esses esquemas são progressivos.

O leitor deve consultá-los segundo as referências que damos. Estes eram feitos no quadro e ajudavam ao interlocutor a captar figurativamente ou esquematicamente o que se ia explicando.



A filosofia acostumou a dizer que esse mundo não é um mero presente, mas que é vivido na temporalidade. *Eu - sou - no - mundo*, mas na verdade, sou desde um passado (momento p do esquema 1) que me condiciona e esse passado é o de minha vida; mas, é ainda, o de minha família, o do meu povo e por último, de toda humanidade. Estou sendo condicionado por uma história milenar. Eu sou o que tenho sido, mas o que tenho sido em vista de um futuro, de um projeto (f). Se tivesse nascido no Japão, teria um projeto de japonês; mas nasci na Argentina, e inevitavelmente, ainda que me suicide (que é o modo de afirmar o dito) ou vá para o Japão (que é um modo de trair-me), sigo sendo no fundo, argentino. O passado condiciona ou possibilita um projeto futuro; deste projeto se abrem as possibilidades (a, b, c que tendem a f) que escolho em meu presente. Sou Latino-americano, logo posso escolher fazer *isso ou aquilo*, mas o que posso escolher me é permitido pelo projeto que, por sua vez, está possibilitado a partir de um passado. É por isso, que o ser do homem em seu mundo não é somente um puro presente abstrato, mas, o seu ser é um *sido* que, como *poder-ser*, escolhe certas possibilidades. Por isso que *estou sendo* é o de menos, porque o que estou sendo se define como me compreendo *poder-ser*, a partir do projeto se abrem às possibilidades.

Imaginem vocês que imediatamente eu me desespero. Que significa isso? Significa que se obscureceu o futuro e ao tomar ciência disso fiquei sem possibilidades; já não sei o que fazer. O homem desesperado é o que vê esgotar suas possibilidades e, no fundo, deseja morrer. Este é também o caso de quem tem amnésia, não tem passado e por isso tampouco tem futuro. Assim é um paradoxo e até contraditório dizer que uma criança tem muito futuro. Uma criança tem pouco passado e, portanto tem também um futuro mínimo. É absurdo perguntar a uma criança: “Que pretende fazer quando for grande?” É como perguntar a um cachorro (guardando as devidas proporções): “O que faria se fosse homem?” se um cachorro

fosse homem, já não seria cachorro, então para que perguntar-lhe? A criança não vai responder jamais o que faria se fosse grande; o que ela pode responder é o que faria se grande, sendo criança. É muito diferente! Para uma criança de dois anos de existência seu futuro só se mostra até a tarde desse dia, nem sequer até o dia seguinte. Isto é, a criança não tem mais que um mínimo futuro, uma possibilidade física de ser, não tem realmente um futuro existencial; Enquanto que um homem adulto (homem ou mulher) o pode. Na velhice começa a ocorrer um encurtamento do futuro e, como conseqüência disso, uma nova relação com o passado. É por isso que o ancião volta a parecer-se um pouco com uma criança, mas não por carecer de passado, mas porque carece de futuro físico. Isto ocorre tanto nas pessoas quanto nos povos. Existem povos cujo futuro vai se encurtando porque chega a uma velhice de sua criatividade. Existem outros povos (são os nossos, às vezes) que crêem ter muito futuro porque se crêem jovens, não se dão conta de que os jovens só têm futuro na medida em que são adultos. O que estes povos acreditam freqüentemente, são inconstantes possibilidades que levam a esperar o impossível sem pôr as mediações operativas para a realização, o *ethos* do *iludido* é a expectativa (espera que a solução venha do céu), que não é esperança, mas a defecção do futuro. Esta defecção do futuro se chama expectativa ante o impossível, porque não são postas as condições de sua possibilidade real.

5.5 A compreensão dialética do ser

O homem que é no mundo, é no mundo compreendendo-se existencial e cotidianamente como *poder-ser*, isto é, desde o futuro. E como é desde o futuro, esse mundo não é um mundo estático, mas mutável: à medida que uma criança ou povo vai crescendo, os horizontes vão se sucedendo. Horizonte significa mesmo que *lógos*; *lógos* é o que abarca e *dia* em grego, significa *através de*. Por isso que *dia-lética* quer dizer *atravessar o horizonte*, abrir-se a outro horizonte para atravessá-lo sucessivamente. A compreensão cotidiana como futuro é dialética, no sentido que vai passando de um horizonte ao outro e vai crescendo. Isso o afirmou claramente Sartre em sua *crítica à razão dialética*.

Quando digo giz, estou o compreendendo desde a minha mão e desde a mesa que tem aqui adiante. E quando digo mesa, a estou compreendendo desde esta habitação. E quando digo habitação, a estou compreendendo desde esse centro cultural. E quando digo centro cultural, o digo desde Viedma. E quando digo Viedma, o digo desde a província de Rio

Negro. Este exemplo nos mostra até que ponto o homem, quando fixa a atenção em algo, o faz desde um fundo. O conhecer do homem é dialético e a compreensão de todas as coisas também é dialética.

Agora podemos apreciar o problema que se apresenta quando dizemos que *conhecemos* algo. Posso afirmar que conheço algo desde um horizonte, mas imediatamente outro horizonte flui como futuro ou como especialmente incompreensível o que nos faz perceber que esta compreensão está continuamente em movimento.

5.6 A hermenêutica existencial

Agora devemos descrever alguns comportamentos intramundanos, ou seja, o que acontece *dentro* do mundo. O homem, ser no mundo, se abre à totalidade; esta abertura ao mundo podemos chamar de compreensão existencial.

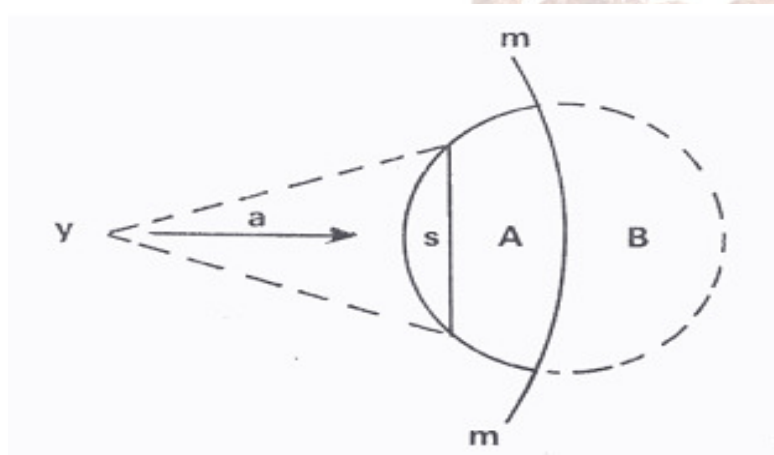
Relaciona-se em seu mundo com *entes* ou instrumentos *ao alcance*, produtos feitos, comprados, vendidos, manipulados. Estas relações ônticas do homem com os entes que habitam seu mundo são relações existenciais, relações que descreverei em seguida. Em um primeiro momento, o homem sempre *interpreta* aquilo que o rodeia. A palavra *interpretar* em grego se dizia *hermenéuein*, de onde provém a palavra *hermenêutica*, que se usa muito hoje nas ciências humanas. A hermenêutica é interpretação. A hermenêutica como metodologia seria algo como a ciência da interpretação, mas aqui esta não nos interessa, apesar de ser um modo crítico de relacionar-se com os entes; o que me interessa agora é um enfrentamento cotidiano, acrítico, como quando digo: “Devo comprar pão na esquina porque tenho fome”. Neste caso, não penso que existe a esquina, isso pode pensar um projetista urbano. Não penso: o que é uma padaria? Quais são suas máquinas? Ou Como se organiza dentro da estrutura econômica? Nem penso sobre o que é o pão ou o porque como pão e os chineses comem arroz, simplesmente, tenho fome, vou, compro o pão e o como. Isto é, minha relação é *existencial* e não crítica. A que me interessa agora é a interpretação cotidiana, óbvia, natural, atemática, acrítica.

Nós sempre, no mundo, estamos *por aí* interpretando tudo. Por exemplo, ao sair daqui, passarei perto desta mesa, porque interpreto que é uma mesa e descubro sua consistência e sei que não vou atravessá-la como se fosse ar, pois esta se oporia, não deixaria que eu passasse. Assim, para ir daqui até a porta, terei que ir interpretando tudo o que encontrar a frente, para

saber por onde poderei caminhar. Portanto, interpretarei a mesa e direi: “Não por ali”. Veria a cadeira: “Não por ali”. Veria vocês e me direi: “Não por suas cabeças”. Tudo isso fazemos continuamente. Chego à porta e não me lanço sobre o vidro, mas uso a fechadura (porque interpreto o *sentido* dela) para abrir a porta. Mas, a fechadura poderia, também, ter outro *sentido*, se eu a tocasse para saber se está fria ou quente e então, constituiria outra intenção. E se a tirasse da porta para atirá-la na cabeça de alguém, neste momento seria uma arma e não um instrumento para abrir e fechar a porta.

Vejam até que ponto estou em meu mundo, interpretando continuamente tudo o que habita esse mundo: é um *olhar – ao - redor* interpretativo. Em castelhano há uma palavra sumamente precisa e pra nós, técnica: *circunspección*. Vem de *spectare* e significa *observar* ou *mirar*, *circum*: em *círculo* ou também *um com outro*. Não se trata da compreensão que é a abertura ao mundo como tal. A *circunspección* é o *olhar – ao - redor* *ôntico* ou com respeito aos entes; ou seja, que quando feito em um olhar em torno e digo: “Onde há água?”, porque tenho sede e interpretei meu redor, não pegarei meu gravador para matar minha sede. O que farei é olhar ao meu redor, interpretando a função do gravador, do lápis, do papel, do relógio, do giz e assim descobrirei o que busco: O copo de água. Observem que tive vários momentos interpretativos antes de pegar algum, já não *circunspectivamente*, mas somente *espectativamente*, na água. E este modo de relacionar-me compreensivamente com um ente em meu mundo chamaremos de *compreensão derivada*, porque a abertura ao mundo tal como a chamaremos *com – preen - são fundamental (m-m)*.

Esquema 2, p.24. A coisa, o objeto e o sentido



A compreensão do ente vamos chamar compreensão derivada, porque *deriva* ou depende do mundo como tal. Este ato é sumamente complexo e nos interessa poder descrevê-lo ainda que sumariamente. Primeiro, a compreensão derivada vai ser o momento em que me relacione com *algo*, mas, em *geral*. Por exemplo, quando pego um giz e digo: “É um giz”,

trata-se de um objeto (A). Antes que giz é um troço de gesso em forma cilíndrica (uma coisa B), que pode ter muitos *sentidos* (s); um, ou de servir *para* escrever no quadro, mas também, poderia atirá-lo em alguém e teria, então, a *função - de* arma, ou ainda poderia ter a *função - de* apagar uma mancha de tinta que caiu sobre um papel. Ou seja, *isto* não é unicamente *giz*, mas antes disso, o compreendo em sua consistência, em sua estrutura, em sua constituição. Esse primeiro modo de abordar algo é o que queremos chamar *compreensão derivada*. Todavia, em seguida, entendo este *em geral* como algo. Queremos distinguir agora entre a *interpretação* (flecha a) em seu sentido estrito e a *compreensão derivada*.

Por exemplo, o *giz como para* escrever é propriamente *giz*; O *giz como para* secar uma mancha de tinta é um *secante*. O *giz* é também *secante*, mas este é outro *sentido* do troço de gesso; Esse é o *como* do qual falamos. A madeira pode ser interpretada *como* mesa; mas a madeira pode ser utilizada *como* lenha para o fogo; ou *como* régua; ou para muitos *comos*. Portanto, o primeiro acesso ao ente de madeira global o chamamos *compreensão derivada*. Mas acender ao ente *como algo* é a *interpretação* propriamente dita. O que interpreto se chama *sentido*. Por outro lado, a *madeira* é a coisa real (aspecto B da coisa), mas a *mesa* é um dos *sentidos* da madeira; é uma madeira de forma tal que posso comer ou escrever sobre ela. A mesa é já um *sentido* da madeira.

O sentido de tal coisa é um de tantos, como o *acesso* que tenho a ela, porque se uso essa madeira como arma, esse é *um* acesso; se a uso como lenha, é *outro* acesso. Assim, a madeira *compreendida derivadamente* pode ter *sentidos* diferentes. O que interpreto é o sentido (ato *a* que constitui *s* = sentido) e o que se chama conceito, o que vocês tem estudado ou ouvido como *idéia* é a interpretação atual do sentido. Ou ainda, a inteligência acede a coisa globalmente primeiro, mas depois a fixa, a constitui em um certo sentido. Qual? Justo aquele que tem desde seu projeto fundamental, a referencia do ser. Por exemplo: vou pela rua e sinto calor, então procuro uma árvore e entro debaixo. Qual é aqui o sentido da árvore? Dar-me sombra. Por que? Porque é a mediação para não sentir calor. Se fosse botânico, não veria a árvore *em geral*, mas como pertencente a certa espécie; se fosse economista, ao vê-la me diria: “Se o corto e vendo, posso ganhar dez mil pesos.” Mas se fosse artista, ao contemplar a árvore, exclamaria: “Que bela árvore”. Ou seja, o sentido do ente é colocá-lo em um processo de mediação até o projeto. Não interpreto mais do que é *possibilidade para* o projeto existencial e tudo o mais passa desapercibido. Esta é a fundamentação ontológica da questão de interesse. O interesse é por o foco da consciência ou a atenção sobre *algo*. E porque tenho interesse nisso? Porque tem *valor*.

5.7 O que é valor?

Por que algo tem valor? Porque é uma *mediação* para o projeto. Ou seja, é um *meio* e daí a palavra *mediação*, que hoje se usa com tanta freqüência: o que é *meio* em um processo. Por que para o esteta tem valor a beleza da árvore? Porque em seu projeto está a beleza e por isso, a árvore é uma concreção mediativa daquilo que é seu projeto. Para o economista, que olha tudo desde a riqueza, o cortar e vender a árvore é uma mediação para sua riqueza e interpreta tudo assim. A totalidade de meu mundo, que compreendo como futuro é fundamentalmente um projeto. Para alcançar o projeto devo comprometer-me através de *mediações*. Esta palavra, como já dissemos, vem de *meio*; por exemplo: a ponte me permite atravessar o rio, é o *meio* pelo qual atravesso o rio. Para cumprir meu projeto de ser psicólogo, por exemplo, tenho que cumprir com a mediação de cursar o curso de psicologia e a escola, o curso é uma *possibilidade para*, é *algo para...*, *para* o projeto. O *para* da *possibilidade* é *como* do que temos falado ao nos referirmos ao sentido. Por exemplo, se a madeira é *para* dar-me calor, ao afirmar isso, a estou interpretando *como* lenha; assim, o *para* de algo, sua finalidade, é o *como* que interpreto. As mediações, as possibilidades, são as que estou interpretando e valorando cotidianamente, porque são possibilidades *para o projeto*. O que não se integra ao projeto não me *interessa*, não presto *atenção*, não o interpreto, não tem *valor* pra mim.

A compreensão cotidiana é o *como* vivemos nosso projeto, projeto que nunca questionamos; está ali, somos nós mesmos. Nunca, talvez, temos nos perguntado qual é nosso projeto, mas a partir dele estamos continuamente fazendo escolhas. Por exemplo: vou ao cinema ou vou estudar? Ou ver tal amigo? Estas são possibilidades, são entes que se apresentam a minha existência cotidiana como mediações; se tomo uma mediação realizo um aspecto do projeto; se escolho outra mediação, realizo outro aspecto. Se deixo de fazer algo é porque carece de sentido pra mim. Faço o que faço porque tem *valor* pra mim. Cotidianamente, o homem se encontra em seu mundo no risco de ter que interpretar o sentido do que o rodeia e a eleição de quais possibilidades escolherá e isso se faz graças a *valoração*. Valoro isso *mais* e por isso, o elejo; valoro aquilo *menos* e por isso o postergo, o deixo. Isso, tão simples, é o fenômeno da liberdade humana.

A liberdade se move no seguinte âmbito. Como o projeto é um poder-ser futuro, que não é ainda, posso escolher caminhos distintos para alcançá-lo. No fundo, nenhum desses caminhos vai realizá-lo de *todo*, então fico, um pouco como diziam os clássicos, *indiferente e me digo:*” Isso é *de alguma maneira* bom, mas aquilo o é *de outra maneira*”. O homem é livre porque tem um projeto futuro, *nenhuma possibilidade* o cumpre *completamente*. O homem é por essência um ser que está sendo e nunca é, nem quando morre, pois quando morre, simplesmente deixa de ser, não havendo nunca sido completamente. Esta é a existência humana, um ser desde um projeto futuro, desde onde todas as mediações se apresentam como possíveis. Por isso o homem é capaz de eleger algumas mediações e deixar outras. A possibilidade de *não* eleger esta ou aquela possibilidade é o que se chama liberdade. Quando elejo uma possibilidade fico determinado e nesse momento deixo de ser livre com respeito a ela. Ao eleger uma delas, meu projeto avança nesta direção e desde esta dimensão as outras se tornam impossíveis, porque ir ao cinema é não estudar; é um fazer-se menos estudioso e o feito é irreversível. Depois posso recuperar-me, mas “o feito, feito está” o meu projeto se moveu dialeticamente na dimensão escolhida e não nas outras possibilidades. Assim que o homem tragicamente carrega seu mundo, sem que lhe pertença nenhuma decisão sobre sua originária existência; porque a criança que ontem nasceu em Viedma, ninguém lhe perguntou se queria nascer no Japão ou então família ou em tal classe social. É muito possível, que quando tiver 15 anos, essa criança já adolescente vai se perguntar: “E porque sou assim?”. O mundo é o tragicamente dado, mas desde o momento em que começamos a ser livres começa a modificar-se o projeto. Pouco a pouco, um vai fazendo do outro o que quer; uns terminam muito bem e outros muito mal. Disse Cherteston: “cada um é responsável pela sua própria cara aos quarenta anos.” Um pode ser feio, mas simpático; outro pode ser belíssimo, mas antipático. A diferença entre a simpatia e a antipatia, é o *caráter* e isso cada um é que faz e nunca o recebe por herança. Quer dizer, então, que é por esta contínua escolha de possibilidades que cada um vai *indiretamente, mediativamente*, modificando seu projeto, o qual se vai avançando dialeticamente. Cada um é a cada dia, mais responsável pelo seu projeto. Essa é a existência humana. Somos como o burro do conto, ao qual amarraram uma cenoura na cabeça, pendurada em um pau junto a seu pescoço. O burro andava para comer a cenoura, repetidamente, mas em vão, porque ele era quem a movia e quando ele avançava a cenoura avançava também, de modo que a distância entre ambos permanecia sempre a mesma. Podemos comparar o projeto com a cenoura. Alguns vão para um caminho e outros para outro de forma que ao final de alguns anos cada um se fez a si mesmo. Há quem fez de si

uma perversão, um ser embrutecido, uma besta; outros fizeram de si heróis, pessoas maravilhosas. Isso depende, em parte, de cada um, depende em parte de nós mesmos. Ou seja, o homem ainda que esteja tragicamente em seu mundo, ao mesmo tempo é responsável por ele. Só agora podemos entrar em um novo tema, o da práxis.

5.8 A práxis

Práxis é uma palavra grega, que significa ação, obra. O homem faz, realiza, produz, mas porquê?, ou para que? A resposta é muito simples: para o poder-ser, que é o projeto; *o – que – não – se – é – ainda* me interpreta, me é como *falta - de*. Se tenho fome é porque *me - falta estar - saciado*; se quero ser psicólogo mas não sou, *me - falta* ser psicólogo como um menosprezado. Portanto, a *práxis* é o fazer, não é mais que a mediação atual pela qual a *falta - de* é realizada. Por exemplo, tenho fome e não estou saciado, então, o que faço? Fico de pé, caminho até a padaria, compro pão, volto para casa, o corto e o como. Tudo isso é *práxis*, é o fazer. Quando comi, e fiquei saciado, já não faço. Ou seja, já não estou na *Práxis*, mas estou em descanso. *Práxis*, então, é a ação exigida pela *falta - de* do projeto; mas é ainda mais abrangente que isso.

A *práxis* é a atualidade do ser no mundo. Se estou dormindo não estou no mundo *atualmente*, já que não faço nada; sou ser humano só em potência. É aqui que entra Freud para estudar o que se passa nos sonhos, porque os sonhos, com que materiais trabalham? Com os materiais da vigília. Se um homem, de repente ficasse dormindo para sempre, hibernando, poderia voltar a ser homem, mas não o é durante a hibernação, está em *potência*. O homem é homem apenas quando está acordado, em vigília, em seu ser no mundo, e quando o homem em seu mundo está sempre em *práxis*, ainda que no caso, se ponha a descansar, no ócio. De que maneira? Recuperando forças para vigília. De maneira que a *práxis* não é mais que *atualidade* mesma do ser no mundo pela qual o homem enche a *falta - de* do projeto e, claro, esta atitude prática é a primeira que indiquei nestas infecções, porque é nossa atitude cotidiana. Estamos sempre em atitude prática, porque a *práxis* se relaciona com instrumentos, com um martelo, com papel, com coisas que estas coisas manipulando os para cumprir o projeto porque nos tem valor. Tem valor porque são instrumentos da *práxis*, do fazer. Estão sempre em atitude prática; essa é o que nos interessa *primeiramente*. A teoria, as ciências e todas estas atitudes, ainda as mais especulativas, todas elas são posteriores; são atitudes

secundárias, porque são reflexão, ou seja, alguém que se flexiona, que se volta para o cotidiano, mas o cotidiano é sempre prático. Por isso atitude prática é *fundamental*, e aqueles que pensam que há prioridade da práxis e posterioridade da teoria, enunciam um princípio óbvio, o que inevitavelmente cumprimos sempre. Estamos sempre em práxis. Ainda a ciência é uma atitude prática, porque a ciência (pensemos no matemático frente a seu computador) tem uma atitude teórica, mas sua intenção e projeto último é prático. Está *praticamente* teorizando. Assim é que o homem só pode estar sempre em uma vida que é existencial, e agora sim, ao dizer *existencial*, que é o *modo cotidiano* de ser no mundo, podemos esclarecer que é o mesmo que compreensão *prática*, porque é a primeira e concreta experiência. Tudo isso costuma ser distinto do modo das ciências do espírito ou humanas, onde se privilegia a atitude *teórica* sobre a existencial e, no fundo, se pensa como Descartes: “*Penso, logo existo*”. Nesse caso, se afirma que a atitude fundamental do homem é o pensar teórico, mas não é assim.

O *eu penso* é uma *segunda* atitude, porque penso em meu mundo, que antes compreendi existencialmente e manipulei todos os dias. Quando me pus a *pensar*, por exemplo, o que era o martelo, o fiz desde o meu mundo. Coloquei entre parênteses meu mundo prático e me pus a pensar sobre algo. Esse pensar em uma atitude *fundada*, não pode ser primeira, mas sim *segunda*. Os psicólogos, por exemplo, costumam dizer “o homem é um sujeito de atos psíquicos” e “um ato psíquico é, por exemplo, o ato da inteligência pela que tenho o conceito, a idéia”. Mas não é assim. O homem *antes* de um sujeito de atos psíquicos é um *ser – no - mundo* e pode tomar muitas atitudes subjetivas, por exemplo, adotar a atitude subjetiva do professor, que não é a mesma que a do pai frente a seu filho ou a do cidadão que vai votar.

Todas essas atitudes subjetivas tem um homem que está além de um mero sujeito teórico, e, por sua vez, os entes do mundo não são *objetos* no sentido que está em *objectum* (o que está acontecendo diante de meus olhos) para serem considerados *teoricamente*. Antes que *objetos* as coisas são úteis, ao alcance, entes práticos, existenciais; são, como diriam os gregos: *prágmata*, que significa *entes-úteis*, coisas *ao alcance*, manipuláveis e não estruturas inteligíveis, conceitualizáveis teórica ou criticamente (*tà ónta*).

6. A ALTERIDADE OU A EXTERIORIDADE DO SISTEMA⁵⁵

Os entes, as coisas, como possibilidades valiosas que estão em meu mundo, estão compreendidos dentro da *totalidade* do mundo. A isso chamamos o *ontológico*. Devo deixar claro que esta terminologia é a usada pela filosofia existencial contemporânea e nada tem a ver com a terminologia da filosofia medieval, por exemplo. O *ôntico* é o nível dos entes ou das possibilidades.

6.1 Além⁵⁶ do mundo

Heidegger, desde 1930, depois de ter escrito *Ser e Tempo* em 1927, se propõe superar a ontologia. O que significa esta superação? Significa que a totalidade do meu mundo segue sendo “meu”, mas pode ser ainda um “nosso” mundo. Contudo, é possível pensar um *além mundo*? Ou seja, é possível superar o nível ontológico? Para entendermos melhor a questão, vou expô-la a partir de Hegel.

Hegel pensava, também, que a *totalidade* do mundo era o *ser*, “o ser é o mesmo que a razão”. O que é razoável ou racionalizável é *o mesmo* que o que é; e o que não é racionalizável não é. Apareceram depois de Hegel os três grandes críticos que foram: Fuerbach, Marx e Kierkegaard.

Fuerbach ataca o postulado primeiro de Hegel que diz que “o ser e a razão são a mesma coisa” (como havia pensado Parmênides), pois afirma que Hegel pensou tudo como razão; contudo, além da razão está a sensibilidade. O que nos interessa é que aqui, além da totalidade ontológica, há *realidade*. E este além, que começa a buscar a filosofia desde 1831 (ano da morte de Hegel), é para Fuerbach o sensível. O racional ocupa um certo âmbito, mas o sensível está *além* (Segundo Kant a diferença entre um objeto possível e sua existência real se encontra em que o real é sensível). Posso pensar algo, mas pode não ser real. A sensibilidade acede ao *além*; se não o sensibiliza, quer dizer que era um puro objeto do entendimento. A sensibilidade chega além do puro entendimento.

55 Conferência ditada em 22 de novembro de 1972.

56 NT: Dussel diz *mas allá del mundo*, literalmente, em português, poderia ficar *Mais Além do mundo*, mas como *Além*, já indica que está fora, decidimos tirar o *mais*, ficando apenas *além do mundo*. Pensei ser necessária esta nota por que esta expressão será muito empregada neste capítulo e nos que seguem.

Marx, que vem depois, explica que a sensibilidade é a intuição. Se alguém tem fome, não se saciará simplesmente porque o sensível, o sente. O necessário é produzir o pão, para que o que tem fome possa comê-lo. Vale dizer que o que realmente acede à constituição real do além do pensar, não é a sensibilidade, mas o trabalho produtor. E daí, então, que *o trabalho* é o que constitui o que está além da sensibilidade e da razão: o real.

Em ambos casos, em Fierbach e em Marx, não foi superada a totalidade. Esta é superada por Kierkegaard, tanto como totalidade sensível, como totalidade cultural. Ou seja, por trás dos produtos econômicos da cultura está o trabalho. Por exemplo, por trás deste quadro de escrever, está o trabalho de quem o fabricou; por trás de todas as obras culturais há o trabalho. Mas...por trás do sol, há trabalho? Não, mas isso não interessa a Marx, porque, no fundo, o que ele está formulando é uma ontologia da economia, da cultura, da axiológica, ou seja, dos valores. Esta totalidade da cultura é para a totalidade primeira e não lhe interessa ir além. Isso significa que ainda Marx não quis superar o que vou chamar, a partir de agora, *a categoria da "totalidade"*.

Todas as descrições ontológicas de Heidegger ou de Husserl, todas as descrições de Hegel, de Fierbach e Marx, no fundo, têm como última categoria a *totalidade*.

Agora, nos relacionaremos, exatamente, com esta categoria. Somente mostrando sua espantosa agressividade, quando ela termina, é que vamos poder compreender a realidade. *Desde as ruínas da totalidade surge a possibilidade da filosofia latino - americana.*

Até agora, minha exposição foi bastante abstrata, mas vocês observarão agora que só foi o ponto de partida de onde surgirá a possibilidade do nosso pensar.

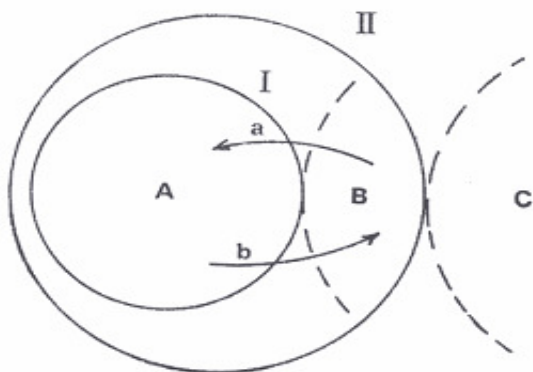
6.2 A irrupção do outro

Paradoxalmente acredita-se que quando se anuncia *o problema social* já supera o individualismo. Mas, *nosso* mundo pode ser totalizante (para não dizer totalitário) como *meu* mundo, porque o *nosso* e o *meu* não são mais que o plural e o singular do *mesmo*; tanto o *nosso* como o *meu* são totalidades. Daí que a questão que agora vou propor-lhes questiona a totalidade de *meu* mundo e também de *nosso* mundo. O *nós* pode também totalizar-se e instaurar o que chamarei de *princípio da guerra*. Enigmaticamente um filósofo grego disse: “a guerra é o pai, a origem de tudo”. Os filósofos da história comentaram de diversas maneiras isso como o oráculo de Heráclito, mas dificilmente refletiram sua profunda significação. Este oráculo é o mesmo que disse Hobbes: “o homem é o lobo do homem”. A guerra é, em efeito,

a origem da totalidade dominadora. Em meu mundo (o mundo de meu bairro, de minha cidade, o de minha nação ou o de minha época) há entes como este relógio (que é um ente). Mas, entre todos os entes que habitam meu mundo, há um *sui generis* (no sentido de que é único): Se trata do *rosto* de uma pessoa. Entre as coisas – e digo coisas que me rodeiam em meu ser no mundo – o rosto de uma pessoa é uma coisa especial; posso dar-lhe um tiro e vê-lo cair como uma pedra no chão. O homem pode pesar 70, 80 ou 90 quilos, de tal maneira que está também em meu mundo, como um ente, mas é único. E aqui começa a questão.

Se totalizo este ente em meu mundo, sendo o governador, por exemplo, lhe digo: *empregado*; neste momento sou o centro do mundo e o empregado é algo como um instrumento a meu serviço. Se estou num ônibus e sou o motorista e sobe uma pessoa, paga sua passagem e senta-se num lugar, neste caso, a totalidade é o ônibus e cada um cumpre uma função ôntica, já que ele é só um passageiro. Mas, suponha que subo num ônibus e o motorista é alguém que conheço e lhe digo: “Olá, como está João?” Nesta situação se rompe a totalidade do ônibus e produziu-se um *encontro*. E esse *encontro* é o mais cotidiano, contudo, o mais destituído na cotidianidade. Estes exemplos nos vão servir de ponto de apoio para começar um novo discurso, porque o rosto do Outro, o rosto de qualquer ser humano é algo que sempre nos provoca a pensar. Vocês muitas vezes observaram a cabeça de um cavalo. Se já prestaram atenção, já perceberam que apesar de ter olhos, seus olhos não têm profundidade como os nossos, não têm nada *por trás*. É como um paradoxo, porque quando uma pessoa olha para outra, pode ver apenas um olho, ou como um olho que te olha, e então, esta pessoa está ali vendo e sendo vista. Isso é justamente o fato de que o rosto de alguém não é apenas uma coisa, mas é algo muito diferente que põe em questão a totalidade do que nos acontece.

Esquema 3, p.34. Totalidade e Alteridade



6.3 O mesmo e a emergência da alteridade

Esta experiência simples que vou chamar: *um mundo ante o outro* (A ante B) foi pensada apenas parcialmente pelo pensamento europeu. Por isso é que – diga-se de passagem – o índio, por exemplo, na ordem da conquista, não foi respeitado como outro, mas imediatamente instrumentalizado como coisa. Por isso o mundo hispânico incluiu dialeticamente o mundo do índio e hispanoamérica isso é a expansão dialética do abuso sobre o Outro. Veremos isso mais demoradamente. Digamos que, ainda que depois do índio apareça o mestiço e depois o branco, trata-se sempre de nós, porque ficamos sempre no âmbito conquistado e jamais respeitados, apenas dominados. Necessitamos, portanto, usar novas categorias para começar a pensar nossa realidade.

A totalidade vou chamar: *o mesmo*, pois ainda que cresça sempre permanece *o mesmo*. Vejamos em um exemplo: a semente cresce e faz-se flor, mas a flor estava em potência na semente: esta é a antiga doutrina do ato e potência. Mas, o ato, não é novo, é apenas o desenvolver da potência; a passagem da potência ao ato é dialética. Vejamos outro exemplo: da semente, sai uma árvore e, em dado momento, um jardineiro efetua um enxerto; este enxerto não estava na semente, mas surgiu da liberdade do jardineiro que o realizou. O enxerto, então, já não é dialético, mas surge de uma alteridade, de algo diferente que a potência da semente. Já estamos numa meta-física que não tem a ver com a anterior ontologia (metafísica que, digamos de passagem, não é grega, nem tampouco moderna - européia, mas produz uma total revisão, contrapondo quase todos os elementos gregos e modernos).

A totalidade é *o mesmo* e a estrutura da totalidade ainda que seja analisada pelo método estruturalista, não deixa de ser dominadora. O estruturalismo é o último estertor do pensamento europeu, pelo qual ainda estamos esquematizados dentro do mundo europeu. O que vou propor é desestruturante ou, se preferir, anti-estruturalista, porque é anti – totalidade opressora.

Como essa totalidade estruturada é *o mesmo*, o único movimento que lhe resta “é o eterno retorno do *mesmo*” (Nietzsche). Ou seja: que outro movimento lhe resta, se não o de repetir-se?: a flor chega a ser fruto, se faz semente e a semente reinicia o processo. Por isso que o único movimento que pode ter *o mesmo* (e isso é sustentado desde os gregos até Hegel, Nietzsche e ainda até Heidegger que o chama “a reiteração”) é *retorno*. O retorno não se faz sobre o futuro novo, mas sobre o passado; mas o passado é *o mesmo* se há eterno retorno. Neste caso, se estou no presente, o que farei no futuro é passado de meu presente; e o que fiz

(que era meu passado) é o futuro do que farei. Não há passado, nem futuro, há eterno devir do *mesmo*. Esta repetição, já o verão vocês, será o fundamento da dominação da mulher, do filho e a dominação do irmão, ou seja, o que em seu momento será a alienação erótica, pedagógica e política, todas sendo cumpridas na América Latina.

6.4 O cara-a-cara

A totalidade não é tudo, mas *além* dela está o *Outro* (B do esquema 3). O Outro é o rosto de alguém que eu (se me permitem uma palavra equívoca) *experimento* como outro; e quando o experimento como outro já não é coisa, não é momento de meu mundo, mas meu mundo se evapora e fico sem mundo diante do rosto do Outro. Este termo, rosto, o pego do hebreu, que se diz *pním*; em grego: *prósopon*, que depois significou *persona*, mas na realidade, estritamente, *rosto* ou melhor, *cara*. *Pním el-pním* em hebreu significa: *cara-a-cara*. Ou seja, minha cara frente a cara do Outro. É algo muito cotidiano. Por exemplo, um esposo está ante sua esposa e a olha *cara-a-cara*. De repente, um diz ao Outro: *quem és?* Se dão conta da profundidade? Que alguém que todos os dias convive com Outro, de repente, lhe diga: *quem és?* Como abismando-se no mistério do Outro e dando-se conta que ainda que vivamos todos os dias juntos ao Outro, este pode agora mesmo, nos odiar, pode estar feliz, ou mentalmente ausente.

O ser humano tem todas estas possibilidades; o rosto do Outro é justo o âmbito onde termina a ação e começa o mistério; o que vejo dele é somente o que me aparece, mas não o que está sendo como possibilidade livre e como *seu* projeto. Porque *seu* projeto, esse seu mundo e as possibilidades que se abrem, a ele, mas não a mim e por isso é que lhe pergunto: “quem és?” e se me responde: “fulano de tal”, sigo perguntando: “onde nasceu?”, “o que fez em sua vida?” E depois de conhecer sua biografia lhe pergunto: “como está?” E depois: “qual seu projeto?”

Tudo isso, porque lhe pergunto? Porque não se manifesta a mim, só se o Outro o revela a mim, e se não é assim, nunca saberei. A uma barata não pergunto nada, apenas a ponho no microscópio e a observo e nada mais. Em contrapartida, com o homem não é assim; ele está aí como rosto e até posso tortura-lo. A tortura tenta arrancar-lhe algo, a delação, que se opõe à revelação. A revelação é um dizer livre e a tortura tenta um delator sem liberdade: a tortura é a prova de que o homem é livre e pode também ser coisificado. Por isso é a coisificação suprema do ato maligno por excelência que pode cumprir-se contra o homem,

pois o converte em uma espécie de megafone ou gravador para que profira, mas como coisa e não como liberdade.

Isso, que é o mais cotidiano, o mais simples, o estar de frente com alguém, o livre cara-a-cara, nos introduz de cheio no horizonte da alteridade, ou seja, no reconhecimento do Outro enquanto tal. Podemos considerar o dito em um exemplo. Suponhamos que de repente meu filho disse: “Papai, o verdureiro está na porta” (flecha *a* do esquema 3). Sem ter visto o verdureiro, caminho desde o quintal até a rua *sobre a palavra* de meu filho. Ou seja: primeiro, respeitei meu filho enquanto livre; depois, acreditei em sua palavra; e, sobre ela, sem verificá-la (porque acreditei nele), caminho até a porta. Pode ser que o verdureiro não esteja e, em tal caso, direi que é um mentiroso e começarei a desconfiar; ou, ao contrário, pode ser que era verdade e comprovada ou verificada sua veracidade, começarei a confiar mais nele. Uma grande parte da vida do homem não se cumpre na evidência, ou certeza, mas na confiança, porque quase tudo o que aprendemos, o aprendemos porque alguém nos disse ou porque acreditamos neste alguém, mais do que em sua racionalidade.

Vemos então que a questão do Outro, surge desde a experiência mais cotidiana. Pensem em alguém que foi gestado e que acaba de nascer; este nasceu de alguém e sua relação primeira não foi de homem com a natureza, como pensavam os gregos e modernos. A primeira relação do homem é com o homem. Nascemos no útero de uma mulher: relação com alguém; e quando saímos à luz do mundo, nos acolhe em suas mãos; e o primeiro que comemos não é algo, mas alguém. Esta é a primeira economia, não política, mas economia pedagógica: mamamos em alguém. Se dão conta que o primeiro alimento é alguém?, é o leite da mãe. Assim, a primeira relação do homem não é com as coisas, mas com homens, e o cara-a-cara é a mais originária de todas as experiências.

Tampouco, fui constituindo meu mundo, mas foram constituindo-o pra mim. Heidegger disse: “o homem é ser-no-mundo”, mas este mundo surgiu desde o Outro que me disse: “tuto”⁵⁷, “cuidado”, “mamá”, e desta maneira ensinou o que era bom e o que era mau para este mundo; me transmitiu toda a tradição de um povo, me ensinou a falar. A língua é o lugar do ser, ou seja, o lugar onde se cobiça o sentido do todo. Tudo isso é um fantástico processo pedagógico desde o Outro e não desde mim. O que invento? Nada!. E se não inventei nada, recebi tudo do Outro, no cara-a-cara. Mas isso passou despercebido. Seria muito fácil explicar historicamente porque, mas o certo é que a primeira experiência humana é a do cara-a-cara e é a mais rica de todas; por isso questiona a validade da ontologia da

57 Expressão popular que indica que algo está quente ou é nocivo.

totalidade, na qual todos nós nada somos, pois quando o Outro não é reconhecido, é reduzido a nada. Daí que se pode comparar-nos com *esterco dos animais* como disse Bartolomé de las Casas.

Já verão mais adiante, qual o mecanismo que a totalidade utiliza para não reconhecer o Outro, constituí-lo como inimigo, eliminá-lo como heroicidade e estar inocente. Mas, continuemos com a questão.

6.5 A antropologia da palavra

O Outro irrompe primeiramente não como manifestação. Para a fenomenologia ou o pensamento existencial os entes se manifestam porque são *phainómena*; *phainómenon* que é *o-que-aparece*. Mas o Outro não somente aparece, mas é uma epifania, no sentido de que é através de seu rosto que irrompe o exterior, a manifestação; é uma revelação e revelar é manifestar o mistério de sua liberdade, mediante sua palavra provocante, reveladora. Se o Outro ficar calado, não é possível saber seu mistério, por mais que lhe peça e lhe suplique, não o saberei e ainda que ele me diga, nunca estarei seguro de sua veracidade por inteiro.

Quer dizer, então, que o cara-a-cara começa por ser uma pergunta, mas pergunta que sempre é também uma resposta, porque o Outro ao responder-me me diz algo, mas me diz desde um insondável abismo.

O Outro fala e sua palavra encontra em mim, não um olho, mas um ouvido. Para os gregos e os modernos, o mundo é o âmbito da luz, *lumem*, o *intelecto agente* é a luz que ilumina. O inteligível é o iluminado. Mas, a palavra do Outro está além, na obscuridade; de tal modo que sua palavra irrompe desde o além da luz, para colocar-me em questão quando me diz, por exemplo: “Eu tenho direitos que não são os teus.” Se ele tem direitos que não são os meus, sua palavra é interpelante e posso ou não ouvi-la. Então, trata-se de outra antropologia, não a do olho e a da luz (a filosofia nos ensinou que todo olho é luz) “*To ênai éstin*” (O ser é) dizia Parmênides, mas também: “o pensar (*noeîn*) e o ser são o mesmo”. *O mesmo* é o ser que a *visão* do ser: aqui está a questão.

Não vejo o Outro como livre, como exterioridade; não o posso pensar, é impensável, porque ele, é, se revela, *desde ele*, de tal maneira que está além do *logos*; é o que buscava Fuerbach, é o que buscava Heidegger. *Além* da totalidade está o Outro em sua liberdade, em sua palavra que irrompe em meu mundo; mas, no fundo, sim, é realmente de outro, irrompe

sempre como interpelação, porque surge desde além da totalidade, como o que não tem sentido, justamente porque está além de todo sentido. Se fala como o que *já* tem sentido, quer dizer que é ôntico, mundano. Se subo no ônibus e pago a passagem, este ato tem sentido, é compreendido e portanto, o motorista me deixa passar; tudo normal. Mas, se alguém sobe no ônibus e não paga, o motorista o olharia na cara e este alguém lhe diria: “o que foi?”, provocando-o agressivamente, então, se produziria uma experiência de ruptura da cotidianidade. Ali se cumpriria a irrupção do Outro, porque o que já tem sentido é a palavra unívoca, a palavra não interpelante, a palavra totalizada, a palavra dominada. Vejamos como.

6.6 O outro como exterioridade e barbárie

O Outro que é interpelação é por isso *exterioridade*. Vou chamar exterioridade aquele âmbito que está além da totalidade, porque é como o não-ser, é como o nada (*B* do esquema 3). Para os gregos, os que estavam além do muro da cidade (Heráclito chamava o muro da cidade o *lógos*, o ser), da Magna Grécia ou de Anatólia (onde estavam Efeso e as pequenas colônias gregas), os chamavam de bárbaros. O que está além da civilização é a barbárie, nos ensina um autor argentino do século XIX que escreveu *Civilização e barbárie*⁵⁸. A civilização é totalidade e a barbárie é o que está além da civilização, é o não-ser. Então, chega o espanhol à América e se pergunta: “O índio é homem?” Fernández de Oviedo nos declara que é um homem, ou seja, “um animal racional e da mesma estirpe da Santa Arca de Noé, mas que voltou a ser besta por seus costumes”. Dizer que voltou a ser besta é o mesmo que dizer que perdeu sua racionalidade e se a perdeu, deixou de ser homem e passou a ser ente; Portanto, o índio é uma utilidade, uma coisa a *disposição-de*. É assim como os espanhóis pensam a hispanoamérica; se o índio é algo sem sentido, nada, há que educá-lo e fazer-lhe civilizado, europeu. O índio receberá seu ser da civilização, ou seja, na cidade, intramuros. O extramuros é o bárbaro, a negatividade; a liberdade do Outro é extramuros, é negada, portanto. Somente é afirmada a totalidade como luz e como sentido.

E bem, esta luz, esse mundo e essa totalidade que mostra tudo como fenômeno será negação do Outro, será ontologia imoral.

⁵⁸ Trata-se de Domingo Faustino Sarmiento.

6.7 A lógica da alteridade

Na experiência do cara-a-cara eu reconheço o Outro como o que está além de meu mundo. Portanto, estou reconhecendo o limite de meu mundo; estou assumindo-me como não-único, como finito. Já veremos a significação que isso vai adquirir ao final destas conferências.

Quando me reconheço finito e quando reconheço o Outro, enquanto tal, (além da visão e da luz, da inteligência e da razão européias, da razão de Hegel), posso dirigir-me ao Outro como ele é. Lévinas, um filósofo que apesar de europeu, atingiu a exterioridade da Europa, chama *désir* o que queria traduzir como *amor-de-justiça*; é o amor ao Outro como outro pelo fato de ser alguém, ou seja, de ser homem, ainda que não o conheça; ainda que d'ele não saiba nada, porque o respeito ao Outro, enquanto tal, é um ato que não pode ser através da razão ou da inteligência. Apesar de nada saber dele e o que está sendo agora é como projeto, como futuro, o posso encontrar num ato de amor. Isso é oposto às posições de Hegel e de Platão. Quando começa a estudar o *eros* platônico, adverte que este não é mais que o amor *do mesmo pelo mesmo*. Já veremos que significado isso terá na erótica.

Em contrapartida, sentido diferente tem o *ágape*, um amor que vai além de si mesmo, ou seja, que vai além da totalidade. Se algum pensador se preocupa com isso, é Agostinho quando diz: “Há dois amores; há um amor a si mesmo que é o amor da totalidade e um amor ao Outro” (ele disse ao ser, mas na verdade, é ao Outro). Este tipo de amor, que ocorre na gratuidade, é o início, ato realmente criativo, diria que é o ato supremamente humano: o ser capaz de amar alguém que está além da totalidade de meu mundo. Somente quando amo ao Outro como outro, posso aceitar sua palavra, posso confiar nela; porque o amo como outro, aceito o que me diz como fidedigno. Ao contrário, se não amo o Outro, o invejo, o odeio, me entristeço com seu bem. Quando o espanhol chegou a América, viu que o índio tinha ouro e prata e que os colocava nos templos – vejam que maneira de usar o ouro...! -, então levou os metais à Espanha para que Carlos V os usasse contra os luteranos e fosse por último aos bancos da Inglaterra, lugar muito mais digno que o templo dos índios... aos olhos do homem moderno europeu.

Assim, quando invejo ao Outro e me entristeço de seu bem, lhe roubo, e desta maneira, o nego e como o nego, porque o odeio (o odeio porque não me alegro de seu bem) desconfio de tudo o que me diz. Por que? Porque é inculto, porque o sujeito é fetichismo, feitiçaria, como as imolações de prisioneiros que os astecas ofereciam no altar do deus Sol.

Aquilo era *horrível*; mas quando os espanhóis os escravizavam em quantidades bem maiores, por causa de seu *deus ouro*, nas minas, isso era perfeitamente *natural*.

O que lhes parece mais digno para um índio, morrer como um burro de carga na mina ou na Casa da Moeda em Potosí, dando voltas ao redor da noria para imprimir moedas de prata, ou morrer em um altar levantado ao deus Sol? Vocês sabem, que os que morriam no altar do Deus Sol, morriam dignamente, como homens e não reclamavam, nem gritavam, porque ainda que tivessem sido aprisionados, sabiam que alimentariam ao deus Sol; por isso, era uma morte digna de homens. Ao contrário, os que morriam em instrumentos do *deus ouro* tinham uma morte indigna. Esta morte é no fundo, justificada pelas *Leis das Índias*.

Dizíamos, contudo, que quando não amamos o Outro, enquanto tal desconfiamos de sua palavra. *Sua palavra é*, neste caso, nada menos que todas as culturas índias que foram tidas como coisas insignificantes, por mais que Inca Garcilaso tentou revelá-la. Não creio em sua palavra e se não creio: como vou esperar suas realizações? Não há nenhuma esperança no Outro como outro, o que se espera é totalizar este outro em meu mundo, como uma parte de mim mesmo.

E bem, é aqui e agora, só agora, onde posso explicar o que chamo de *lógica da totalidade*. É uma lógica assassina e imoral, que passa por ser a natureza das coisas. O livro mais importante de Lévinas se chama *Totalidade e Infinito*; nele começa dizendo: “A arte de prever e ganhar a guerra chega a ser o exercício natural da razão.”

6.8 A ontologia moral e ideológica

Como funciona esta lógica? Quando digo *lógica*, quero dizer o discurso da totalidade. A totalidade tem um discurso, um modo racional de se mover a partir de suas suposições. Depois, funciona como um argumento, como um teorema matemático e chega a sua conclusão exata, certa.

Devemos considerar a totalidade eticamente. A ética é a filosofia primeira, não a última; é a introdução à filosofia, porque vocês verão que há atitudes éticas no começo do pensar. Devemos voltar tudo, pois nos haviam ensinado que a ética vinha depois da antropologia, mas não é assim: a metafísica e a antropologia já são frutos de uma certa opção ética e há que coçar-se por ela.

Disseram-nos que “o ser é, o não ser não é” (Parmênides). Que inocente! Ou *que abstrato!* Dirão vocês. Não, *que colonizador!* O não ser são os bárbaros, eles não são. E como o não-ser não é, pois só o ser é, o que acontece então? Coloca-se o Outro num mundo e o único mundo *que é* o que tem o domínio do todo. Para Aristóteles (veremos muito mais claramente depois), o varão livre de Atenas *é* o ser humano; os varões escravos não são seres humanos e a mulher não tem capacidade plena eletiva e a criança está em potência. De maneira que os únicos que são seres humanos, são os homens livres, os únicos membros da *polis*, porque somente ele é um *zoón politikón*, animal político: o varão livre de Atenas e de seus confederados. Ou seja, todos os varões não são seres humanos (os varões bárbaros não são) e todos os varões escravos também não são, as mulheres também não, pois devem obedecer aos varões livres e as crianças ainda não estão educadas. O que se passou para chegar-se a uma alienação tão alienante? O que se passou foi que, de fato, um grupo constituiu a seu mundo – no sentido que indiquei antes: totalidade de sentido, projeto, fundamento -, como mundo natural e divino; divinizaram seu mundo e disseram que é eterno e natural. De maneira que ser virtuoso é atuar segundo a natureza. Necessariamente, quando afirmo que é natural algo de meu mundo, se outro é de outro mundo, esse outro é antinatural, por não participar de meu mundo. Assim, o Outro é negado como tal, é interiorizado ao mundo como coisa e, por sua vez, é definido desde o ser da totalidade, que na verdade, é o ser de um subgrupo dominante.

É assim, como de repente, a ontologia se mancha de sangue. Esta ontologia se transformou rapidamente em *ideologia*. O que significa isso? Que agora está começando a encobrir tudo o que é o mundo. Tampa o sentido real do mundo e nega o mundo do Outro. Ou seja: uma pequena parte dos mundos possíveis se arroga o direito de ser *o mundo*. Vocês se perguntaram: "concretamente a que se refere o professor?" Tratarei de mostrar-lhes mais a frente o que isso irá significar no século XVI e no séc. XX, na Europa, na América Latina e em Viedma, porque isso não é abstrato, mas concreto e próximo. Tão concreto que é até perigoso assinalar-lo.

Esta lógica instaura a guerra como origem, por quê? Porque o Outro por mais que seja dominado, escravo (em grego se dizia *doûlos*, quando começar a usar a palavra em hebreu as coisas funcionarão de outra maneira), em algum momento tenta escapar da pedagogia que lhe diz que o solo é escravo por natureza. Como dizia Martín Fierro:⁵⁹ “Em minha ignorância sei que nada valho”. Se ele disse que não vale nada, tudo está perfeito para o sistema; Ainda que

59 Personagem protagonista de uma famosa obra de José Hernández, na qual descreve a existência do gaúcho argentino.

se creia nada, a totalidade funciona muito bem. Mas um dia Fierro “queima alguns neurônios” e diz: “Será que não valho nada...” Neste dia, começa a *lógica da alteridade*, pois quando começa a duvidar de que não vale, no fundo, já quer sair da totalidade, para irromper em uma ordem onde ele seja respeitado como outro. Mas, no dia que faz isso, deve atravessar a barreira do muro da cidade (flecha *b* do esquema³) e no dia que quiser atravessar o muro será a cidade que mora, porque a ordem primeira (*I* do esquema 3) terá que deixar lugar a uma nova ordem (*II*). Mas antes que passe o muro, ele que acreditou que valia algo, é assassinado e morre. Por isso “a guerra é a origem de tudo”, porque antes de sair será assassinado. Por isso o homem mata ao homem, a humana é a única espécie que mata indivíduos da mesma espécie.

Há razões pelas quais o homem declara guerra. Por que há tantas guerras? As há porque o homem domina ao homem e, quando dominado, este tenta dizer: “Sou Outro”, e o matam. O matam de muitas maneiras: ou pela pedagogia que se faz muito mais eficaz para que o homem volte a crer que não é nada; pela repressão que lhe impede de andar neste caminho ou por último, simplesmente, porque o mata fisicamente e este cai morto, como Sócrates. O fato de que o filósofo seja perseguido ou morra assassinado não é nada acidental, quase diria que, quando não morre, é porque não foi totalmente filósofo.

Agora podemos entender por que “a guerra é a origem de tudo”. Esta é a que faz que subsista a totalidade. Por isso, Lévinas indica que a guerra, a arte do êxito, se transformou na racionalidade mesma. Ao que tenta abrir-se a exterioridade, se diz que esta é o não-ser. Ou seja, o não ser é o falso e o falso, é o contrário da verdade que é o sistema. Então, antes que diga o erro, chega o herói e mata o Outro, recebendo por isso, honrarias pátrias, a medalha de honra. É claro que há muitos tipos de heróis: San Martín ou Hidalgo não são o mesmo que Cortés ou Pizarro. Cortés foi o que conquistou ao índio, da mesma maneira que César às Galias; ao contrário, San Martín não conquistou a ninguém, mas libertou um povo: são duas coisas bem diferentes.

Esta lógica então, é uma lógica que não tem saída. Ela afirma que o não ser não é, e deste modo permite ao guerreiro da totalidade (grega ou moderna), conquistador de América e de todas as nações que hoje chamamos de subdesenvolvidas, ir à conquista do não ser. Esta lógica considera que os americanos não são homens, não-são, e por isso, justamente, lhes farão o privilégio de receberem o *ser*; ao dar-lhes o ser, lhes darão a civilização e tudo o que está vigente no que vamos chamar depois de “centro” (Europa, Estados Unidos, Rússia).

6.9 A lógica da alteridade

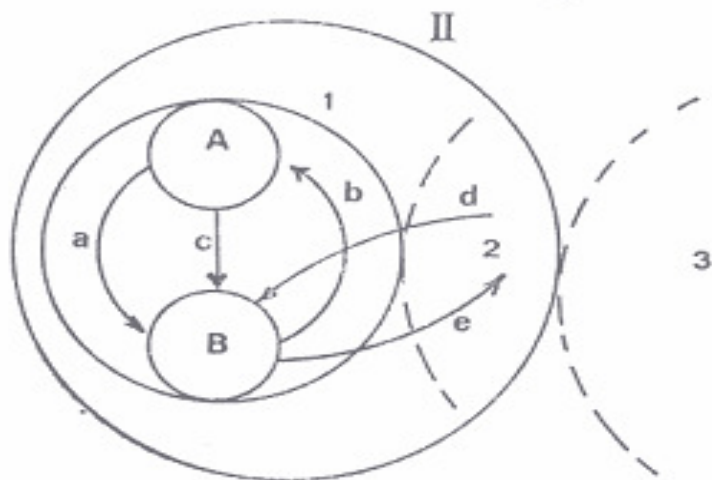
Há outra lógica, a que vou chamar: *Lógica da alteridade*. Esta lógica começa pelo cara-a-cara; o reconhecimento do Outro move de um modo bem diferente ao que desta maneira aceita ao Outro como outro. Somente deste nível pode dizer-se que há paz, que há amor e que, portanto, que se instaura a história. Cara – a – cara significa relacionar-se com o Outro como tal, que é sempre, e ao mesmo tempo, parte de um sistema, mas, como oprimido. Aquele a quem tenho como outro, exterior a totalidade, ao mesmo tempo é sempre incerto num sistema, de tal maneira, que como diz Lévinas (a quem *por ora* sigo): "O Outro é por definição metafísica o pobre." Disse metafísica e saibam que uso a palavra estritamente como neologismo, porque se a totalidade é a *physis*, a *meta-physis* é o Outro, o realmente real, o que está *além* (*metà-*) do ontológico, mais além do ser como luz.

Agora, o Problema do Outro como outro, do pobre, do oprimido, o que têm a ver com a ontologia ou metafísica? Não se trata de um problema sociológico? Tem a ver, justamente porque chamo *pobre* o que está fora do projeto, da totalidade e, por tanto, de todos seus valores e de suas mediações. O pobre não tem como futuro o projeto da totalidade, mas outro projeto que não é vigente. Na idade média, no século IX, quando o mundo vigente estava constituído em uma parte pela Igreja e em outra pelo sistema feudal, quem era o pobre? Era o burguês, que abria um caminho por suas mãos. Neste momento, o burguês era o Outro do mundo medieval, pois nem a glória, nem a santidade, lhe eram atribuídos; ele era um miserável, um pobre, ainda que cheio de dinheiro.

O *Código de Hamurabi*, já antigo (uma pedra preta, pequena que está no Louvre), disse: "Eu fiz justiça com a viúva, com o órfão e com o pobre", - estas palavras nunca as teria escrito um grego, nem tampouco, um moderno -. Vejamos a significação que têm. A viúva, o órfão e o pobre, são a exterioridade da totalidade e o que é capaz de fazer justiça para eles, se abre à exterioridade e tem uma nova experiência do ser. Hamurabi era semita. Aristóteles nunca o disse na *Ética a Nicômaco*; eu digo melhor, que "o amor é de iguais a iguais" e portanto, amor para os que estão dentro da totalidade. Não se pode amar o que é desprezível, porque o amor dos gregos é intrinsecamente aristocrático. Hamurabi tem uma experiência bem diferente. É outra maneira de viver o ser. Os povos semitas são os que descobrem a experiência do que estou falando, a descobrem histórica e culturalmente; Mas, metafisicamente, quiçá não foi pensada até o século XX. Somente a partir deste outro tipo de

categorias, é que de pronto, poderá ser explanado nosso problema, o problema de uma filosofia latino - americana da libertação de nossas classes oprimidas.

Esquema 4, p. 47. A lógica da alteridade



6.10 O trabalho como serviço

A lógica é então, o cara – a - cara, o respeito pelo Outro. Um, dentro da totalidade (1), vivendo o cara – a –cara descobre o Outro o que está na intempérie (2), Qual é o ato de um com o Outro? Um ato de entrega na gratuidade, e este ato já não é práxis, que tínhamos dito, a atualidade no mundo para cumprir o projeto. Marx diz que a prática vai cobrir ou cumprir as necessidades. *Bedürfniss* em alemão, ou *Besoin* em francês é a *necessidade*, e assim *necessito* o que *me falta* diz Sartre.

Mas, o que *me falta* é *meu* poder ser ou *meu* próprio projeto. Ao contrário, o Outro como pobre não me falta, o que falta *a ele* não falta *a mim*. De tal maneira que se eu lhe faço um serviço, não o faço por necessidade, mas por ele. Este ato já não é ôntico ou ontológico porque chega até o fundamento, então, é trans-ontológico porque se abre à exterioridade. Não me refiro à gratuidade do *homo ludens* de Marcuse, de Fink ou de Heidegger, homem que joga por atuar fora do sistema como os hippies, não. Fora do sistema, mas para servir ao Outro em um ato gratuito e, histórico. Este ato tem um nome, e já não posso usar nenhuma palavra grega nem indo-européia, porque nem os indo-europeus nem os gregos entendem, jamais a experiência do Outro. Tenho que recorrer aos semitas de novo e encontro a palavra

habodáh que em hebreu significa *trabalho*, trabalho num sentido forte, e *hebed* significa servo de Yahvé, o revolucionário, o profeta.

Esta figura será encontrada depois por Hegel, meditando as cartas de São Paulo. Como vocês sabem, Hegel estudou cinco anos teologia, mas ao invés de converter-se em pastor luterano, como queria no princípio, se dedicou, enfim, pela filosofia. Na realidade, toda sua filosofia não foi mais que um cristianismo vazio e racionalizado; pode dizer-se que foi o filósofo mais anticristão que se pode imaginar, ao mesmo tempo que o mais panteísta de todos os modernos.

A questão do *hebed* (servo) tem muita importância, porque dali partiu a dialética do senhor-escravo. O que se passa é que o *hebed* não tem nada a ver com *doûlos* (em grego) no sentido de escravo, submisso, instrumento do senhor, mas *hebed* (serviço) vem de *habodáh* que significa *trabalho*. É o *trabalhador*, no sentido de que é o que na totalidade, escutando a palavra do Outro, produz o serviço, que é um ato *trans-ontológico* (flecha e do esquema 4). Esta palavra significa ir *além* da totalidade de um sistema, atravessá-la por um Outro que está de fora, na intempérie. Por tanto, colocar-se frente – a – frente com ele. O termo *libertação*, como *trabalho*, também é usado depois com um valor simbólico e cultural. Diz-se, por exemplo, que Moisés estava em seu mundo e escutou a voz do Outro que lhe disse: “Tenho visto meu povo escravizado no Egito, *lehitzaló*”, em hebreu esta palavra significa: *tire-o da prisão*. Simbolicamente, a totalidade é prisão; libertar alguém da prisão significa deixá-lo livre, ou seja, *libertá-lo*.

6.11 O serviço como libertação

Libertação como *trabalho* é estritamente o ato trans-ontológico do que da totalidade escuta a palavra do Outro (que irrompe como interpelação desde além do sistema, questionando-o) e se joga⁶⁰ por ele. Agora, o que se joga pelo Outro como o *hebed*, acaba sendo perseguido, caçado, cuspidor, humilhado, porque enfraqueceu o muro da cidade e agora esta está vulnerável. Aqui existe um grande problema. Sócrates morreu, mas não sabia por que, pois carecia das categorias para pensar sua morte e as razões que deu não são reais. Sua morte sim, é real e teve um sentido: enfraqueceu os muros da cidade e ficou na intempérie. Por isso é que seus jovens discípulos interpretaram que a morte do mestre era a

60 NT: poderíamos optar por traduzir como rompe a totalidade por ele, mas julgamos que o termo jogar-se mostra mais a espontaneidade, coragem e gratuidade mesmo, do ato.

mais real de todos seus ensinamentos. Advertem o difícil que é a tarefa de pensar. Se o pensar, quer ser um pensar crítico da totalidade: Como pensá-la criticamente sem sair dela? Mas se saio, fico na intempérie. Somente morrendo a cotidianidade do mundo é que acontece o pensar filosófico. O que se protege na segurança da totalidade está morto e não pode pensar. A única coisa que pode fazer é memorizar o *mesmo* e repeti-lo. Aqui, percebemos que *o pobre* é a realidade a ser pensada e todos os esquemas não fazem sentido algum. Sobretudo, na América Latina, porque relacionando com a Europa, esta está na intempérie e nunca foi pensada. Disso resulta todo um questionamento.

A filosofia da libertação seria assim, a autêntica *filosofia da miséria*, a que tem por tema o pobre, o oprimido, o não-ser *além do mesmo*.

Sinalizarei algo interessante: a palavra *habodáh* que significa *trabalho* ou *serviço* é o ato que também os sacerdotes cumpriam no templo de Jerusalém: o serviço divino. Ou seja, *habodáh* é um ato libertador e ao mesmo tempo é culto. Os mestres da lógica da alteridade, que eram profetas, diziam: “Não quero sacrifícios, mas misericórdia”. Ou seja, Não quero serviço divino, que não seja, serviço ao pobre. Porque não pode render culto ao Outro absoluto, aquele que não se joga pelo Outro concreto e histórico. Isso não veio nem de Kierkegaard, nem de Fierbach, porque não foram suficientemente críticos. De certa maneira, podem servir de introdução ao nosso pensar contemporâneo Latino-americano. Não podemos seguir a Hegel ou aos hegelianos, não podemos seguir aos fenomenólogos, nem aos existencialistas, porque eles imitam uns aos outros. Só podemos seguir aos críticos de Hegel para poder continuar, mas sendo mais críticos que eles mesmos, ou seja, pensando a partir de categorias novas.

6.12 A criação da nova ordem

Então, há uma lógica; essa lógica se move de tal maneira que o que está dentro da totalidade escuta o Outro como tal, escuta sua palavra e vem de mais além do que para ele era o ser; do ser no sentido grego e moderno que não é *esse* latino. O *esse* vem todavia, de outro âmbito mais além do horizonte do mundo; o *esse* como *esse* (sistere latino, é o âmbito da realidade; o que passa é que há uma realidade exterior ao mundo como ontologia).

O mais real de todo o exterior ao mundo é o outro homem, porque é justamente, liberdade. Digo isso muito rapidamente, para indicar-lhes até que ponto filósofos, tão deixados de lado, tais como Zubiri e a ele me refiro, dizem muitas coisas que nem podemos imaginar, e, no entanto, são de nosso mundo hispânico. Pode parecer que na Espanha não há filósofos, há, mas o que acontece é que às vezes, não os conhecemos.

O Outro então, que se revela, surge mais além do que para mim é o ser; põe em questão meu modo de ver as coisas. Me jogo pelo que ele diz, sem interpretá-lo completamente, já que o fundamento desde onde o disse, não me é compreensível. De modo que não posso interpretá-lo, se não, por *analogia* e, lançando-me a ele, como quem necessita de ajuda, é que avanço; esse avançar juntos que é o “serviço” é o ato histórico propriamente dito. Aquele que era um todo único, será desfeito; um novo todo se forjará ao serviço do Outro; uma nova ordem. Essa nova ordem não é mera expansão dialética do *mesmo* como foi hispanoamérica relacionada à Espanha, mas desde o Outro surge o novo.

Um grande pensador anti – hegeliano disse: “Desde o escutar silencioso surge a comunidade” (aqui há toda uma metafísica do silêncio).⁶¹ Aquele que é capaz de escutar silenciosamente ao Outro como outro é o que pode constituir uma comunidade e não uma mera sociedade totalizada. É por isso que o mesmo autor explica: “A festa da origem de um povo é sempre a festa da libertação.”

Quando nós festejamos o 25 de maio ou o 9 de julho⁶² não festejamos a libertação? Claro que sim, e assim, o fez sempre a história. Não devemos, contudo, festejar o 12 de Outubro, mas o fazemos. 12 de outubro: Festa da raça...! De que raça? Da hispânica ou da índia? Se é da índia, mal podemos festejar, porque nesta data, foi oprimida. Então, estamos festejando a raça dos espanhóis. Não é um paradoxo; uma contradição?

6.13 A otreidade do povo

A festa da libertação é a festa do povo. Agora, o povo é o Outro. Falemos do povo pobre, o povo dos analfabetos para os alfabetizados, o povo dos incultos para os cultos. O interessante é que, justamente porque carece de cultura, este povo tem garantias de não alienação. Todavia, nós nem podemos dizer o quanto estamos ou não alienados, pois nem

61 Se trata de Franz Rosenzweig.

62 Festas que comemoram a libertação Argentina da Espanha no início do século XIX.

sabemos quem somos. Os *incultos*, em sua exterioridade à civilização, estão sendo o ponto de apoio do real. Daí que a filosofia tem que se abrir ao povo, escutar seus mitos e interpretar seus símbolos, porque ali está o nosso oculto. Quando pergunto a um aluno o nome de uma obra de arte e este menciona *nona sinfonia* ou *Gioconda*, eu que estou em Mendonza, o interpelo: *e as acequias mendocinas?* “e os modos de podar as parras e de tocar a guitarra, os esqueceu?” De que tipo de arte estamos falando? Estamos alienados... Onde está nosso povo? Nada, não sabemos nada.

Ou seja, no fundo, somos parte da totalidade dominadora; não permanecemos no cara –a- cara que escuta ao Outro; estamos mortos porque estamos no passado. O paradoxo do dominador é que fazendo da totalidade o natural e divino, a faz eterna e é portanto, insuperável, porque se fosse superada, morreria; estabilizava tudo. E, por tanto, afirma o passado. Alguém disse (lhes digo para só ter em conta a lógica da proposição): “Deixem que os mortos enterrem aos seus mortos”; como a totalidade está dialeticamente morta um tanto totalizada, o que se encarregar de continuar vivendo nela, está também morto. Mas, *tu segue-me*; é dizer: saia da totalidade, jogue-se ao futuro. Quem disse isso era um homem que usava metodicamente um pensamento. A filosofia nunca quis descobrir esta lógica explicitamente.

Entre a ontologia da totalidade e a relação com um Absoluto alterativo, está a relação com o Outro e esta relação só pode ser antropológica, mas isso havia sido deixado de lado. Com efeito, os gregos pensaram o ser, que era o fundamento, como divino; Vieram os cristãos e determinaram a alteridade como teológica; e esta constituiu ao homem enquanto pessoa. Depois, os modernos negaram o Absoluto como alteridade e afirmaram o homem como sujeito. Finalmente – permitam-me a ousadia – viemos os Latino - Americanos e, pela primeira vez na história mundial, afirmamos outro homem como Outro, não só como pessoa, ou classe social, mas como povo, como cultura *periférica*.⁶³ É o surgimento da antropologia. Ou seja, os medievais vieram ao Outro somente como Absoluto; ao contrário, nós podemos ver ao Outro como índio, como negro africano escravo. Surge, pela primeira vez o Outro como homem, que por sua vez, pode ser *epifania do Outro absoluto*. Daí que quando Nietzsche disse: “nossas mãos estão cheias de sangue de Deus”, quis indicar que as mãos da totalidade européia estão cheias de sangue de outro homem. Como esse homem é a epifania do Outro Absoluto, ao matar ao homem, mataram a epifania do Absoluto e por isso ficaram sós. Quando essa Europa começa a perder segurança sobre si mesma e toma consciência que

63 Mais adiante se explicará seu sentido

nossa subordinação a ela desapareceu, então, surgirá para a Europa a possibilidade de abrir-se ao Outro, às nações pobres do mundo.

Europa não pode libertar-se por si, somos nós que devemos interpelá-la. Nossa filosofia irrompe na Europa e lhe proclama: “Vocês, com seu *ego cogito*, nos totalizaram como coisas dentro de seu mundo; quando nos respeitarem enquanto outros, então, e só então, vocês mesmos poderão ser livres.” Deste modo, já que a saída para a Europa não está nela mesma, mas são os oprimidos que a mostrará. Seremos nós, as nações pobres. Por quê? Porque as nações pobres são o futuro da história.

Tudo o que dissemos sobre a Europa, vale mais ainda para os Estados Unidos.

6.14 A Filosofia latino - americana como libertação

Até aqui não, não fiz mais que destruir uma linguagem e propor algumas categorias novas. É a partir destas categorias que poderemos agora pensar. É necessário primeiro destruir uma máquina para construir uma nova e a filosofia latino - americana, por muito tempo, tem que ser destruição do muro para que pela fresta possa passar um processo histórico.

Observaram que a tarefa não é fácil? Recordo que quando apareceu *A dialética hegeliana*, um comentador de Buenos Aires (alguns “porteños”, crêem que sabem tudo) escreveu: “Este autor que diz falar de América Latina , a única coisa que faz, é comentar os europeus”. Este comentador não se dá conta de que para descobrir novas categorias, com as quais nos seja possível pensarmos a nós mesmos, temos que começar a falar como os europeus e, desde eles, provar suas limitações, destruir seu pensamento, para dar lugar ao novo. Portanto, durante muito tempo tenderemos a falar com Europa e conhecer muito a fundo o que eles pensam, porque do contrário, passaremos por seu lado, sem conseguir quebrar o muro. É necessário jogar-se⁶⁴ bem dentro e fazer estalar este pensamento. Tem que conhecer muito bem os pontos fracos de sua lógica e saber onde pôr a dinamite que a destrói. Só que a destruição a qual se alude, frequentemente é acidental, mas a nossa, penso, é total, porque é justamente a novidade do diferente.

O que disse aqui, o expus em Lovaina faz pouco tempo (em fevereiro de este ano de 1972), Para professores da Universidade de Louvaina e um grupo de doutorandos Latino-americanos; Imaginem como lhes caiu tudo isso. Exposto para um publico europeu, produz

64 NT: meterse no original, mas pensamos ser mais simbólico no português, novamente a palavra jogar-se.

outro efeito. Não existem objeções sobre algo que para eles é novo. Podemos colocar em questão Heidegger, Kant, Hegel, e muitos outros, porque somos exteriores a eles e falamos desde esta exterioridade. É ali onde surge a verdadeira originalidade, não do que se crê original, mas simplesmente do que é original, porque é outro distinto deles. Mas, para isso, devemos surgir do nosso, que é uma história, nosso povo, nossa opressão; tudo isso que não apreciávamos, quando era a única coisa que tínhamos como futuro era o projeto da cultura deles.



7. A ETICIDADE DA EXISTÊNCIA

E A MORALIDADE DA PRAXIS LATINO - AMERICANA ⁶⁵

O tema de hoje, será continuação dos de ontem; entrará de cheio na questão ética. Está dividido em duas exposições. À primeira, chamarei: *A eticidade da existência*; e à segunda: *A moralidade da práxis*. Como a denomino: a moralidade da práxis *latino - americana*, quero começar por uma introdução que titularéi: *a histórica*; vale dizer, que é uma interpretação da história mundial. Dedicarei a isso poucos minutos, ainda que esta questão possa chegar a ocupar vários cursos de história da cultura. Quero que nos situemos primeiro na América Latina para que quando descobrirmos o que foi dito ontem, em nosso continente, saibamos do que estamos falando.

a) A histórica

A *histórica* será então uma interpretação da história mundial, tendo em vista a compreensão do que é América Latina. Poderíamos começar desde a origem do homem, mas vamos começar a partir da grande revolução neolítica e repassar o que ocorreu, apesar de já ser bem conhecido: o fato de que há seis grandes colunas culturais neolíticas, seis sistemas instrumentais que se chamam altas culturas. A primeira delas é a região mesopotâmica (datada de 4.000 anos antes de Cristo); a segunda, do Egito; a terceira, a do Vale do Indo (25 séculos a.C.); a quarta a do vale do rio Amarelo; e logo, sobre o Pacífico (o Pacífico não separa, mas une), a cultura mayo-azteca, desde o começo de nossa era; finalmente, o império inca, que no século XV coroa seus maiores imperadores.

⁶⁵ Conferência ditada em 23 de novembro de 1972.

A pré-história

Temos as seis grandes culturas, como colunas centrais da história mundial. Essas seis grandes culturas estão unidas por centros que as relacionam; assim, a Mesopotâmia e o Egito estão unidas pelo Mediterrâneo oriental, que vai ser o âmbito onde se encontrará o que chamarei de proto-história latino - americana. Toda esta região está unida pelas culturas do Pacífico que continuamente chegam às nossas costas. Desta maneira, América Latina, entra na história mundial ainda na pré-história, por causa das grandes culturas da meseta mexicana, dos incas ou dos chibchas. Isso nos interessa muito porque nossa pré-história é a exterioridade do que irá ocorrer depois.

O segundo momento, a meu ver, da história mundial (que não leva em consideração a América Latina e por isso a chamo de próto-história) vai acontecer a partir do primeiro⁶⁶, até a saída de Colombo da Espanha. O conhecimento deste período é necessário para sabermos quem é Colombo, que um dia chegou a nossa terra e para entender como irá relacionar-se (para utilizar as categorias já trabalhadas) a totalidade⁶⁷ com a alteridade do índio. O Outro será o índio. Também poderemos ver como continuará a história para compreendermos hoje, em 1972.

A próto-história

A proto-história começa a gestar-se por um duplo processo: Primeiro o de um grupo de povos ao norte do Mar Negro e do Cáspio, que os chamamos de indo-europeus (como os hititas e os frigios; os gregos e os itálicos; os celtas e os germanos; os medos e os persas; os ários e os chue-chi, que chegam até a China).⁶⁸ O grupo indo-europeu teve nos hindus e nos gregos sua expressão máxima; a mais lógica e coerente filosofia na Grécia e as maiores obras místicas no mundo do hindu. Já temos uma tarefa filosófica: analisar a coexistência de todos estes povos a partir de uma mesma experiência a cerca do ser. O ser é “o visto”, nesta experiência temos a primeira abertura ao ser como totalidade. Ao contrário, nos desertos arábicos surgem outros povos: os semitas (os acádios, assírios, babilônicos, fenícios, hebreus

66 NT: que o autor descreveu no parágrafo acima.

67 NT: do Europeu civilizado.

68 Veja este tema em minha obra O Humanismo Helênico, EUDEBA, Buenos Aires, 1977.

e depois o Islã).⁶⁹ Estes povos tem outra experiência a cerca do ser. São os que descobriram que o Outro, enquanto livre, é o sentido primogênito do ser. Essa experiência que falamos anteriormente, de uma maneira sistemática, se descobre historicamente no relacionamento dos povos indo-europeus com os povos semitas. A proto-história americana termina da seguinte maneira: Há um momento, quando estão vigente o grande Império Romano, o grande Império Persa, os reinos hindus e o Império Chinês, em que praticamente o pensamento indo-europeu ocupou a região civilizada do continente euro-asiático. Estamos, por exemplo, no ano 300 depois de Cristo.⁷⁰ Mas, um pouco depois, acontece a cristianização do Império Romano e, por sua vez, a expansão do mundo árabe. De modo que se olharmos o mapa do ano 700⁷¹, observaremos que de pronto, os árabes chegaram até a Índia e conquistaram parte da mesma; uma experiência judeu-cristã ocupou a história romana, toda a região dos germanos. Ou seja, se produziu certa inversão e há uma semitização do sentido do ser. Se para os indo-europeus tudo era divino, para os semitas as coisas são reduzidas a criaturas.

7.1 O enfrentamento: Expansão da ecumene européia

Produz-se, então, a cristianização do Império Romano e, por sua vez, da Península Ibérica; esta se constitui a cristandade. Colombo, que parte da América, é fruto de todo este processo, quando chega à América em 1492, ano em que Reis católicos tomam o reino de Granada, significa – agora sim – o enfrentamento do índio e o espanhol; este enfrentamento é de suma importância, porque é o cara-a-cara originário da América de que temos falado. Colombo, antes de descer e perguntar o nome da ilha, pelo fato de esta ilha o ter salvado, colocou-lhe o nome de São Salvador. Por um nome já é como dominar seu ser. Não perguntou aos índios como se chamava a ilha; Le deu o nome.

Vejam, o destino da América foi lançado antes de que o conquistador descesse de seus barcos à primeira terra descoberta. Por que pôr um nome, significou dominá-la? Porque Colombo descende da *ecumene* que era a totalidade latina, a cristandade das cruzadas e a Reconquista. Este era, evidentemente, para o mesmo Colombo, o único mundo, porque fora deste, estavam os infiéis árabes. *Infiéis* é o mesmo que dizer: homens a serem humanizados, não-ser, bárbaros. A *totalidade da cristandade* era o que dava sentido e civilização. Colombo,

69 Veja minha obra O humanismo semita, EUDEBA, Buenos Aires, 1969.

70 Veja minha obra El dualismo em la antropología de la cristandad. Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1974.

71 NT: d.C.

com esta experiência milenar sobre seus ombros, chega a América e enfrenta o índio e o enfrenta como Outro, mas o inclui imediatamente como parte de seu mundo; mais adiante veremos de que maneira.

7.2 Divisão do mundo em centro e periferia

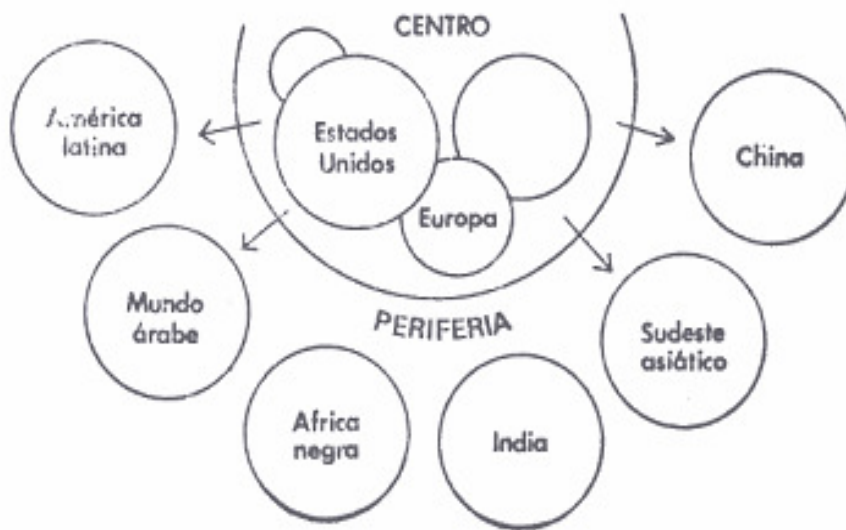
No século XV, as ecumenes coexistentes antes da conquista espanhola eram as seguintes: os maias, astecas e incas; o mundo latino e o bizantino; o mundo árabe; a Índia e a China. Mas, depois, a Espanha chega a América; a conquista. E de imediato, Portugal primeiro e logo depois Holanda e Inglaterra, dão a volta ao mundo africano e chegar na Índia, China e Japão. O mundo árabe rapidamente empobrece por muitas razões, sobre as quais não posso deter-me agora.⁷² De tal maneira, que depois também o europeu conquistará o mundo árabe no séc. XIX. De pronto, muda rapidamente a fisionomia do planeta porque apareceu *um centro* e em contrapartida, todos os outros mundos que receberam o impacto conquistador deste centro, foram constituídos como o que vou chamar, de agora em diante, a *periferia*.

Heidegger disse na *Introdução à metafísica*: “o que acontecia na Europa se multiplica depois em número na Rússia e nos Estados Unidos.” Com efeito, ao mesmo tempo em que Espanha chega a América, Rússia chega à Sibéria, no mesmo século XVI e quando os espanhóis descobrem o Mar do Sul, os russos descobrem também o Pacífico. Ou seja, Espanha, Inglaterra e Rússia, que são os pólos ou pontos de expansão da única Europa que conquista ao mundo e estabelece certa unidade a partir do centro. O que há é uma expansão *do mesmo*, avassalando a exterioridade de todas as outras culturas ou homens que, até este momento, eram *ecumenes* externas, coexistentes. Agora, a questão está justamente em que este centro acreditou ser o único e que para ser homem deve ser europeu. Por isso é que se perguntava: “os índios são homens?”, “os hindus são homens?”, “os chineses são homens?” e isto se questionava partindo de seu próprio ser. Quer dizer que o homem europeu media ou julgava todos os demais homens desde seu próprio projeto.

Esquema 5, p.59. O centro e a periferia dependente

72

A mais importante foi a inflação do ouro e da prata, seguida de que o mercado euro_asiático-africano, deixa de ser centro.



7.3 Dependência latino - americana

A preponderância hispânica foi o primeiro momento constitutivo do ser da América Latina, que era colônia ainda que a chamassem de *províncias*. Depois vem a independência da Espanha, mas a América Latina torna-se neocolônia inglesa e por último, norte americana. Ou seja, a história da América Latina é uma história de dependência de dominação. Isso é sabido, é evidente, mas a filosofia nunca o pensou, ontológica e metafisicamente, este fato da dependência de nosso ser. Dependência que não é só econômica, mas também política, religiosa, cultural, antropológica; dependência em todos os níveis de nosso ser.

A partir desta realidade, veremos aspecto por aspecto do problema latino-americano, desde uma interpretação filosófica. Quer dizer, destruindo as categorias que nos impedem de vê-lo e descobrindo o que nos remeta a ele, poderemos desenvolver o primeiro tema.

7.3.1 A eticidade do fundamento

Vimos que o homem é um ser no mundo e o último horizonte de seu mundo é o fundamento. Para todos os clássicos, como o fundamento é o primeiro, ele é ontologicamente *como é*, não pode ser bom nem mau, porque é o ser. Assim, se vivo na Europa, em seu mundo, o fundamento do ser europeu passa a ser o ser mesmo. Mas aqui há uma questão: se chegássemos a descobrir que há uma exterioridade a esse mundo, teríamos um ponto de apoio

desde o qual poderíamos nos perguntar se este fundamento é bom ou mau; ou seja, perguntarmos se o projeto é justo ou injusto. Descobriríamos então que esta totalidade não é a única, nem é divina, mas que é uma possível entre outras, fora dela.

Se penso que sou no mundo e que o horizonte de meu mundo é finito, o fim é o fundamento de tudo o que faço em meu mundo e portanto como digo, não é nem bom, nem mau, mas é o ser. É o que diziam os clássicos, Aristóteles, o *télos* (o fim) ou a *fysis* é o ser, o fundamento do bem ôntico; o ser mesmo não é bom nem mau. Mas se descubro que esse mundo não é *todo* o mundo possível, mas *um* mundo, então desde a exterioridade tenho um critério para começar a ver se o fundamento, o projeto é bom ou mau. Este é, pois, o problema da eticidade do fundamento. Se não tenho exterioridade, não posso nem se quer fazer-me a pergunta e por isso é que os gregos não podiam fazê-la.

Sem exterioridade não há resposta para o problema do mau. O que é o mau para aqueles que pensam que o homem é um ser no mundo, que este mundo é totalidade e que essa totalidade é única?

O mais interessante neste tema dos grandes filósofos indo-europeus (porque é a grande crise do mundo grego e depois Hegel repetirá exatamente isso) é Plotino que viveu na Alexandria do Século III depois de Cristo. Plotino, num momento da *Enéada* se pergunta: “O que é o mau?” e responde que o acontece no homem porque este tem corpo; mas o corpo não é o mau primeiro (Plotino pensa que o corpo é a origem do mau, porque nos inclina mediante os desejos às obras perversas), pois este é a matéria. O corpo não é mais que uma porção de matéria determinada por uma forma que é a alma humana. A matéria é o mau primeiro; é a que determina o ser; o ser como tal é indeterminado (isso terá uma grande importância para o pensamento contemporâneo). O ser é o uno originário, e é, por isso, o perfeito.

Mas há um movimento que é ascensão e retorno (o retorno de Nietzsche). Em primeiro lugar, é ascese pela necessidade de ascender; a ascética, como negação da matéria, é o núcleo da doutrina plotiniana. O mau é o corpo; o bem é o retorno da alma à unidade. Em segundo lugar, é um dualismo, porque a alma é participação do Uno, tanto que o corpo que participa da matéria é sua negação.

7.3.2 A imoralidade da ética moderna totalizante

Dirijamos a pergunta sobre o mau ao pensamento moderno europeu e vejamos o que nos responde, por exemplo, Hegel. Para ele também, o ser em sua origem é em-si e indeterminado; quer dizer, na origem, o horizonte não é algo particular, pode ser tudo, mas não é algo. No horizonte está o indeterminado, logo vem a determinação, a diferença. O ser em-si, que se opõe ao nada, transforma-se em algo e o algo é cada ente determinante diferente a outro: não é outro.

Esta determinação (o disse na *Filosofia do direito*) é justamente o mau, porque faz que algo seja particular e na medida em que permanece particular e não será universal (movimento de retorno) continua sendo mau.

Tomemos um exemplo mais concreto: sou *um* homem e tenho *uma* vontade. Se quero *meu* bem como particular – dirá Hegel – reafirmo a determinação, portanto não me foco no comum; esse egoísmo faz com que não possa colaborar com o universal, que seria, suponhamos, o nacional. Ao colaborar com o nacional, o mau consiste em deixar ao ente como um particular fechado e impossibilitar que ele retorne ao universal. Ainda que, quando ponho o próprio, o particular, em interesse do comum, disse Hegel, neste caso, o bem se cumpre, justamente, no bem comum. E se fluo de minha família à minha nação, de minha nação à história universal e desta até a origem que é o absoluto, então, só então, cumpre-se o processo do bem.

O mau é, então, a determinação; o bem é o retorno ao indiferenciado, ao absoluto. Atentem-se de que aqui estamos tratando do conceito de totalidade: o retorno à totalidade como o indiferenciado é o bem. Do mesmo modo os brahmanes da Índia pensavam que quando desejo *isto* ou *aquilo* me particularizo; ao particularizar-me, amo; e ao amar algo me pluralizo. O que devo fazer, ao contrário é libertar-me das coisas não amando-as e portanto, não sendo violento (a não violência provem desta atitude ética hindu). Desta maneira, retorno pelo nirvana ao Brahm e o Brahm é o ser, como origem indeterminada, onde deixo de ser *eu*, para ser *tudo*. Para os hindus nisso consiste a perfeição, mas também o é para Plotino e para Hegel, porque *o pensar que pensa o pensamento* de Hegel é o retorno à unidade indeterminada.

Esta explicação do mau é insatisfatória. A questão foi plantada equivocadamente, porque o mau é algo totalmente diferente. Se não o pensarmos assim, não poderíamos compreender o mau que se cumpre na América. Se explico o mau como a fixação da

determinação particular em detrimento do bem que é a totalidade como ensina Hegel, a totalidade européia justificaria então que os europeus possam dominar a todos os seres humanos, quando na realidade são narcisistas que não compreenderam o que se passou com o *exterior* que eles instrumentalizaram em sua totalidade.

O que é o mau, então?

7.3.3 O mau ético como totalização totalitária

Agora, usarei um texto que, como expressão de um mito, pode valer para uma análise filosófica. Poderia utilizar um texto de *Popol Vuh* de dos quiché de Guatemaua ou o *Emuna Elish* que é um mito da Mesopotâmia, mas usarei o mito de Caim e Abel, que é muito conhecido, mas que quase ninguém o trata hermeneuticamente.

O mito de Caim e Abel mostra simbolicamente uma situação real, cuja análise não conduzirá a uma visão diferente do problema do mau. Caim é a totalidade e Abel é o Outro. O que acontece é que Caim, por razões que aqui não interessam, *mata* Abel. Vejam, como de repente, o mau aparece! Ele não é determinação, mas a eliminação da alteridade; é justamente o oposto do que é para Hegel. Se o mau é a determinação, o bem é a totalização; no entanto, se o mau é a eliminação do Outro, então, a totalidade fechada é o mau e não o bem.

Analisemos agora outro mito, o de Adão. Adão escutou uma palavra de tentação, de uma serpente que no Oriente Médio é o símbolo do mau, que dizia: “sereis como deuses.” A serpente propõe a ele uma fruta. Esta fruta, que não tem nada a ver com o sexual, tem relação com a árvore *da vida* e a vida tem a ver com a realidade unívoca do todo. É justamente, a tentação de totalização, do panteísmo, aquela que diz: “Tu és a totalidade”.

Nisso consiste a tentação: em sugerir-lhe que seja o Absoluto, a totalidade; e totalizar-se é o mesmo que matar Abel.

Os dois mitos, o de Adão e o de Abel e Caim, indicam exatamente a mesma coisa: o fratricídio como fetichismo. A morte do Outro é a primeira falta e não é, como pensa Freud, a morte do pai, porque Freud não advertiu que não é o pai a quem se mata, mas ao velho, questão muito diferente⁷³. De todas as maneiras, a morte do Outro é totalização e a totalização é justamente o mau.

73 O parricídio é a resposta ao filicídio anterior.

Se dão conta que esta noção de mau é inversa a dos gnósticos e à de Hegel? No outro caso, o mau era a *pluralidade*, mas neste caso, o mau é a eliminação da diferença. Porque se *deixo ser* ao Outro, que é totalmente diferente de mim, isso é o bem. Na medida que se eu o elimino e o faço o mesmo, o uno, (o Uno era para Plotino a perfeição) nisso consiste o mau.

7.3.4 Imoralidade da conquista

Só utilizando categorias distintas, que permitam compreender como o mau é justamente negação da diferença, é que podemos entender agora o mau da conquista da América.

Chegou o espanhol à América; se encontrou com o Outro, com o rosto do índio (aqui, na Patagônia, também o general Roca⁷⁴ se encontrou com o outro, que era o índio, esse índio que vocês, às vezes, podem ver nas estâncias) e, desde seu mundo, não respeitou ao outro, mas possuiu o índio e o introduziu em seu mundo como instrumento à sua disposição; era o empregado que tratava de suas terras, que servia para isso ou aquilo. Os índios pertenciam a uma cultura, na qual muitos conteúdos eram barbárie, selvageria ou feitiçaria; era nada, negação. Portanto, o que fez o espanhol? Negou ao Outro e o incluiu em seu mundo como coisa, ou seja, matou a Abel, ou melhor, o deixou em vida para que fosse escravizado. Expressamos esta alienação na flecha *d* do esquema 4.

Agora sim, podemos nos dar conta de que a conquista foi expansão do *mesmo* ao *mesmo*.

O mundo índio se fez hispano; melhor, o mundo espanhol se fez hispano-americano; depois o mundo europeu se fez mundial; o mesmo progrediu ao mesmo e então, América Latina, o mundo árabe, a África Negra, o sudeste asiático, a Índia e a China, vieram a ser as seis grandes regiões do mundo, que não respeitadas como outras, foram incluídas na totalidade. Quer dizer, houve fratricídio; alienação ou escravização do outro dentro de uma totalidade mundial dominada pelo *centro*. Isso é o mau na ordem mundial.

Bartolomé de las Casas descobriu este mau no texto que citei ontem, quando indicou que os que se chamavam cristãos, (advirto que todos podem ser chamados cristãos, porque tanto os espanhóis, quanto os holandeses, ingleses, norte-americanos ou russos à sua maneira,

⁷⁴ Na famosa campanha do deserto o general Roca assassinou a milhares de índios na Patagônia, na segunda metade do século XIX.

já que também descendem do império bizantino) reduziram aos índios a mais dura e áspera servidão.

Bartolomé no séc. XVI, fala da opressão, dominação e servidão e nos propõe a dialética do senhor e escravo. Não é Hegel o que inventa esta dialética, mas ele a estuda num texto de *Filipenses* 2,7. Trata-se do mau nos últimos 5 séculos, não da ultima guerra, ou dos últimos momentos, mas dos últimos quinhentos anos. Já estamos cerca de meio milênio, porque estamos a 480 anos do descobrimento da América, ocorrido em 1492. Muitos dos nossos verão o cumprimento de meio milênio de dominação e escravidão do homem americano⁷⁵. Esta é a falta da Europa, a falta que cobre os últimos quinhentos anos; é a dominação do *centro* sobre os seres humanos conquistados. América Latina não saiu mais desta situação. Basta pesquisar uma história econômica da América para ver qual é a situação.

7.3.5 A dependência latino-americana

Nós temos sido roubados. Parece-lhes forte a palavra? É muito simples: os índios tinham ouro e prata em suas tumbas, em seus templos, em suas minas, este ouro foi para o *centro*. O tinha o inca, seu ouro foi para o centro. Quando já não tinha mais ouro, nem prata para roubar, então, as matérias primas foram para o centro, as quais foram perdendo cada vez mais seu valor no mercado internacional.

Há pouco estava em Marrocos e visitando a universidade árabe em Marreques do séc. IX, pude observar um fantástico pátio de mármore de Carrara decorado. O guia nos fez saber que este mármore foi comprado pela razão de um quilo de açúcar por um quilo de mármore; contudo, agora tinha que pagar toneladas de açúcar para obter um quilo de mármore de Carrara cultivado. Isso nos fala da depreciação que sofreram as matérias primas; antes, por umas bolsas de café um país Latino-americano podia obter quase um carro; hoje deve oferecer dez vezes mais de café.

A matéria prima perde valor no mercado internacional, isso significa que o centro ganha cada vez mais. Isso é, eticamente falando, um roubo. Não há outro nome. Porque se pago a alguém menos do que merece por algo, o estou roubando e quando este roubo é centenário, não há maneira fácil para que a gente roubada saia de sua situação de opressão.

75 NT: Até este ano de 2008, vimos 516 anos de dominação e ainda permanecemos nela.

Poderia sair dela rompendo a dependência; a ética pode mostrar que romper esta dependência não somente não é um ato mau, mas é o contrário, um ato bom por excelência que deve ser cumprido.

7.3.6 O bem como: “*si-ao-Outro*”: Justiça

O bem, neste caso, não é o retorno à unidade ou a afirmação da totalidade, mas justamente o contrário: o bem é *si-ao-Outro*. O bem é dizer a Abel: “Sim, pode viver”, que é o mesmo que afirmar: “Não me creio como absoluto ou totalidade porque reconheço ao Outro”. Ou seja, o bem seria saber reconhecer no índio outro homem e tratá-lo como tal. Foram poucos os que fizeram isso. Bartolomé o descobriu, mas não teve o apoio necessário para conseguir. As experiências socialistas das reduções jesuíticas foram, em nosso país, um dos pouquíssimos casos, em que se tentou realmente, partir da exterioridade do índio e constituir algo desde ele mesmo; houve muito paternalismo. Quando os jesuítas foram expulsos em 1767, o que se fez com os índios? Os venderam como escravos no Brasil; o restante mataram. Agora podemos visitar as reduções jesuítas e podemos ver as ruínas que deixaram. Vejam até que ponto somos violentos! Só quando a violência se torna contra nós é que nos damos conta dela. Todas as matanças que fizeram em nome da *civilização*, simplesmente esquecemos.

Concluindo, o bem ético é o *si-ao-Outro* e, portanto, é justiça; é cumprir a justiça e respeitar ao Outro como outro, deixá-lo ser; é permitir que seja em plenitude o que realmente é.

7.3.7 A libertação Alienada

Vamos agora tratar de uma questão, muito tratada, mas poucas vezes entenderam seu significado real. Trata-se da questão da alienação e da libertação, que não é mais que o problema ético do bem e do mau.

Para Plotino e também para Hegel (na realidade ele que nos proporciona o final), alienar-se é outrificar-se; ou seja, distanciar-se da origem. Em alemão *entäusserung*, é um distanciar-se de; *Entfremdung* significa extrangerizar-se. Plotino explica nas *Enéadas* que o *uno* se faz outro diferente de si, de modo que o que se plurifica, se afasta, se aliena do *uno*, no

sentido que se faz plural, material. Libertar-se da matéria, ou do corpo é justamente o retorno à *unidade*. De maneira que o processo é, no fundo, circular. Nietzsche também fala do *eterno retorno do mesmo*; é um processo de alienação e de libertação, mas igualmente está totalizado. A libertação do espírito para Hegel, por exemplo, é sempre uma libertação interna do mesmo processo; não há alteridade ou novidade, mas retorno (flecha a e b do esquema 4).

Marx, tanto nos *Manuscritos de 44*, como nos estudos de *Economia Política de 57*, segue sempre vinculado à dialética hegeliana e por isso sustenta certa idéia de caída ou alienação do trabalho quando seu fruto é roubado por outro. A libertação seria a recuperação do único. Como a determinação ou a fixação da determinação são o mau, a propriedade privada é o pecado original transmitido. Assim, o explica explicitamente Marx em *O Capital*, quando afirma: “o que os teólogos chamavam miticamente de pecado original é a questão da acumulação originária” que se herda como propriedade privada. O que significa isso? Significa que para ele, o mau original se dá como para Plotino quando se plurifica a origem.⁷⁶ Quando alguém tem propriedade, fixa-se por direito a desigualdade: uns tem mais e outros menos, agora hereditariamente. Como dizia Rousseau: “A origem das desigualdades entre os homens se deu quando um disse: isso é meu e teve tontos que acreditaram.”

A questão da origem da propriedade privada é um roubo, já está escrito no *Genesis* e Proudhon, decano de Lyon, faz uma exegese da bíblia para extrair esta doutrina. Mas, de todas as maneiras, há que descobrir uma ontologia que a sustente. Uns e outros têm propriedade, mas uns tem poucos e outros muito. Pela herança da propriedade privada estas diferenças se eternizam, se fixam e porque ninguém as pode modificar, eternizam-se no tempo.

O mau é a determinação e permanecer na determinação é fixar o mau. Como fazemos para libertar-nos do mau? “des-determinando”, pondo a propriedade em comum e não permitindo que cada um se aproprie, mas a possua em gênero humano enquanto tal, enquanto totalidade indeterminada.

Atentem que, segundo o racionamento anterior, por em comum os bens é justamente a doutrina do bem *dentro* e como a afirmação da totalidade. E isso porque por trás de Marx está Hegel e por trás de Hegel a ontologia da totalidade até Plotino e os gregos. Ou seja, a totalidade não foi superada pela ontologia clássica e a libertação corre o perigo de ser uma libertação dentro do *mesmo*. Isso é o que chamo de libertação alienada.

76 Veja minha obra Método para uma filosofia da libertação. Ed.Sígueme, Salamanca, 1974, PP.137ss.

A libertação propriamente dita pode pensar-se, mas mantendo um terceiro termo de reflexão que é o que anteriormente tratamos: se afirmarmos a totalidade, mas respeitamos a alteridade, descobrimos um novo movimento dialético para poder pensar a questão. Se temos um dominador e um oprimido e ainda o oprimido e como exterioridade, poderemos pensar realmente a libertação e, ao mesmo tempo a alienação.

A opressão do índio foi possível porque o índio era outro, diferente do espanhol que chegou aqui; não foi respeitado, mas violentado e obrigado a ser mão-de-obra do espanhol, o qual passou de um analfabeto na Península para um senhor. Enalteceu-se, como dizia Bartolomé de las Casas e subiu em pouco tempo a graus cobiçados de honra e reduziu o índio, submetendo-o a mais dura servidão, tratando-o como esterco. Aliená-lo significa transformá-lo em outro, diferente do que é e otrificá-lo. Alienação, neste caso, não é determinação por pluralização, mas é não respeitar o outro como tal e totalizá-lo em meu mundo, totalizá-lo no *mesmo*.

7.4 A libertação como novidade criadora

O que significa libertação? Significa que o oprimido chegue a ser outro, numa nova ordem. Portanto, a libertação não se cumpre dentro da totalidade, como retorno à unidade, muito pelo contrário: é o processo pela construção de um novo âmbito, de uma pátria nova. De tal maneira que não há se quer necessidade de matar ao opressor, porque o oprimido será a causa de sua conversão. Se não há mais que dois termos, é necessário matar ao opressor, mas se há três, posso, ao mesmo tempo em que libertar-me, converter ao opressor. Isso só ocorrerá se ele quiser entrar no processo, mas pode ser que não queira. Neste caso, vem a luta e também a morte e é muito possível que ele morra, mas também, por suposto, que morram muitos oprimidos.

O certo, é que o termo libertação como *novo* âmbito já não é repetição do anterior, mas é a realização de uma nova dimensão. E desta libertação de trataria quando falamos na América Latina de libertação no nível de centro-periferia. A periferia é o dominado. Libertação não é imitar ao centro (isso é o que nos ensina a televisão, por exemplo, mostrando a vida do centro, com seus produtos e seus cow-boys e nos faz desejar ser como eles; se entramos nisso, estamos perdidos porque repetiremos o *mesmo*). Ao contrário, se pensarmos a exterioridade de tal maneira que o mundo hoje unido pelo centro fique atrás tendo em vistas

um novo projeto histórico humano, então sim, criaremos algo novo, ao mesmo tempo em que deixaremos o dominador como descartado em um mundo antigo, no passado. Por isso que este processo seja o que realmente interessa a América Latina.

Libertação não é simplesmente estar contra o centro, nem se quer significa romper a dependência. É muito mais que isso: é ter a criatividade de sermos realmente capazes de construir a novidade, um novo momento histórico desde a *positiva* exterioridade cultural de nosso povo.

A libertação latino-americana é para nós o ato supremo, porque como o mundo foi totalizado desde a morte de Abel – no sentido que o outro foi interiorizado no mundo como coisa – , ela restituirá a coisa, que é um homem, sua exterioridade humana própria, anterior a seu ser dominado. Essa é a grande tarefa de nosso tempo, a grande tarefa de justiça de libertar ao oprimido. É verdade que não é uma tarefa nada fácil.

7.5 Moralidade da práxis

Tratemos da questão exposta no quadro que chamaremos a moralidade da práxis. Até agora disse que a totalidade que alienou ao outro tem um fundamento, um projeto ao qual tende, e estamos mostrando que este projeto é mau porque tem alienado ao outro. É um projeto de dominação e como tal é perverso. Assim é que o homem dominou ao homem para roubar-lhe ouro; matou ao homem para ser mais rico. Outro exemplo: os chineses não queriam fumar ópio, mas os ingleses necessitavam criar um mercado de ópio e fizeram guerra à China, para que esta comprasse ópio. Os chineses resistiram e ao final os ingleses perderam a guerra. O centro tem o projeto de *estar-na-riqueza*; para poder ser cumprido tem que alienar a outros homens. Esse fundamento é perverso. Isso nos remete a uma nova questão.

7.6 O projeto futuro da libertação

Falamos apenas sobre a possibilidade de um fundamento mau e não nos referimos ao fundamento ou ao projeto justo. Qual é a natureza deste projeto? O fundamento vigente mundial é um projeto que domina ao oprimido. Em contrapartida, o projeto futuro, o de uma América Latina que, no lugar de ser um continente dominado, passa a ser livre, é um novo

projeto. Este projeto é futuro e por isso o chamo de *projeto de libertação*⁷⁷. Isso é o que os medievais chamariam *primus in intentionem*; o primeiro na intenção é o último na execução. Agora, trata-se de pensar que o projeto de libertação, sempre, em toda situação possível, é o bom e sempre o projeto imperante está contaminado de alguma maneira pela dominação; porque em todo projeto vigente há sempre dominação. Vejamos agora o problema da práxis. Trataremos deste tema mais adiante.

7.7 Legalidade da injustiça

A práxis é a ação e a respeito dela cabe perguntar-se: qual é sua moralidade? Ou seja, quando um ato é bom? Quando é mau? Não há pergunta mais tradicional, mas devemos inverter tudo o que foi dito pela tradição. Se a práxis é o modo atual de ser no mundo e se um projeto perverso é o fundamento do mundo, o ato que cumpre o dominador como tal é perverso. Mas, ao mesmo tempo em que cumpre o projeto, cumpre suas leis do sistema.

Na tradição se dizia que para que um ato fosse bom, tinha que cumprir a lei. Identificava-se moralidade com legalidade. O ato é bom quando cumpre a lei. Mas as leis são apenas as exigências do projeto. Ou seja, o projeto, para ser cumprido, tem certas exigências e essas exigências como normas coercitivas são as leis. Mas, então, atentem vocês para que a lei pode responder a um projeto de dominação no qual um homem foi reduzido a coisa. Posso dominar o homem e cumprir a lei? O que acham disso? Pode ocorrer também que um homem se doe por outro na justiça, mas, por isso, esteja fora da lei, porque a lei presente, que é a positiva, pode ser injusta com respeito a um projeto futuro. Este projeto, por não estar legalizado, carece de leis, porque o que está à intempérie, o pobre, não tem leis que o protejam. O que se doa, pelo pobre, portanto, está além da lei. Alguém disse: “a lei está feita para o homem e não o homem para a lei”. Quando disse isso transformou-se em um homem sumamente perigoso, em um subversivo.

Pensemos a afirmação: a lei está feita para o homem, mas não o homem para a lei. Podemos então afirmar que a legalidade pode ser injusta ou que a injustiça pode ser legal. De outro modo, que a legalidade do ato pode ser imoral ou que a ilegalidade pode ser perfeição humana. É uma afirmação forte, não é mesmo? Mas isso é saber arriscar-se pelo futuro. Isso o disse São Martín e Hidalgo, para exemplificar com atos muito concretos. Quais eram as leis

⁷⁷ Objetivo c do Esquema 6.

em 1810? Eram as *Leis das Índias*, e se eles as tivessem cumprido não teriam formado o Exército dos Andes ou o de índios campesinos. Quando os soldados da lei, que eram os espanhóis que chamamos, com desprezo de *realistas*, apareciam no rio Paraná, ao enfrentá-los, São Martín enfrentava a lei, à Espanha, que era a única que existia. A pátria estava fazendo São Martín, a Argentina não existia, ele a estava criando. Hidalgo estava criando o México. De tal maneira que ele se encontrava à intempérie. O que lhes parece? Esse São Martín ou Hidalgo, aos que agora vemos em estatuas, imóveis, como além do bem e do mal, foram homens que se encontraram em uma situação ética muito difícil e concreta. Estavam à intempérie, condenados pelo papa em duas encíclicas⁷⁸, infringindo às *leis das índias* e condenados por seus amigos, os militares da Escola Militar da Espanha (da qual São Martín havia sido herói devido a batalha de Bailén) ou os Bispos e a faculdade de Teologia. Já pensaram que São Martín foi um traidor do exército espanhol? Ou que Hidalgo foi condenado como padre herege e excomungado, fuzilado e sua cabeça ficou exposta em Guanajuato durante anos? Mesmo assim, não deixam de ser heróis libertadores. Justifica-se Rosenzweig⁷⁹ dizer que os grandes heróis são os libertadores. São Martín não morreu em São Lorenzo por um azar; em seu lugar morreu o sargento Cabral. E se tivesse morrido? Teria sido a morte do herói que dá a vida pela pátria futura. Hidalgo entregou a sua até a última gota de sangue.

Assim, os que souberam interpretar São Martín e Hidalgo históricos, não mancharam suas mãos com sangue dos heróis em 1972.⁸⁰

Dão-se conta de que a filosofia não é uma tarefa impessoal e cômoda, mas um dever muito grave? Porque neste momento eu, como filósofo, fico à intempérie. E se não fico, é porque estou dentro do sistema e não penso nada, produzo ideologia. Mas o que devemos realizar é a destruição de todas as ideologias. Iremos pensando pouco a pouco as conseqüências do que temos dito; no momento, attem-se em que os problemas que estamos tratando, a cada momento, ficam mais concretos.

78 NT: Encíclicas papais são documentos da Igreja Católica, cuja relevância só está abaixo a dos evangelhos.

79 Importante filósofo e teólogo do séc. XX. Influenciou filósofos como Benjamim e Lévinas.

80 Tempo da ditadura militar na Argentina.

7.8 Maldade moral da práxis dominadora

A maldade moral é justamente a práxis dominadora como dominadora, é a práxis que fez do índio uma coisa e que depois o obrigou a cultivar sua terra, ficando de *braços cruzados*. Essa práxis é a que domina ao homem. Mas não é apenas uma práxis, há um *ethos*. Ethos é uma atividade feita totalidade de atitudes⁸¹. Há um ethos dominador e seria muito fácil começá-lo estudar; bastaria pegar o primeiro livro, do primeiro título da primeira lei, das *Leis das Índias* e ler o que o rei disse de si mesmo, para nos darmos conta do que é este ethos dominador: “Nós, pela graça de Deus, recebemos o senhorio sobre estas terras... para ensinar o Evangelho... Eu, o Rei.” Há aqui, um homem que realmente sente-se senhor de outros e ainda que se de conta da ambigüidade de seu papel se crê único e bendito pela divindade. Tinha também problemas de consciência, mas a *aquietava* facilmente.

O ethos da dominação começa por odiar ao outro, e porque o odeia, o nega como a Abel. Não confia em sua palavra; qualquer coisa que diga o outro, que é o pobre, o povo, a tem como coisa inculta, como nada e portanto não espera sua libertação. Esperar suas libertação é firmar seu certificado de morte, porque é aprovar um novo sistema. Ou seja, é ódio, é desconfiança e desesperança do outro. Desta maneira todas as virtudes cardinais: a justiça, prudência, temperança, fortaleza, não são – como diz Nietzsche – virtudes, mas mistificação de vícios. Quer dizer, as virtudes imperantes no ethos dominador são a inversão da virtude, são o vício que aparece como virtude. Por exemplo, sempre se fala e em nossas escolas muito tentam colocar nas cabeças dos alunos, a virtude de poupar (as crianças pagam figurinhas para serem econômicos...). O que foi em sua origem a poupança? Como já disse, quando Francisco de Assis almejava a pobreza e queria a santidade, o senhor feudal concordava por conseguir a honra, havia outro que atribuía valor *avaradamente* à mediação de seu projeto. O que queria *estar-na-riqueza* era um avaro. Quando a avareza se sublima, se transforma na virtude da poupança.

A prudência, por sua vez, é o modo de possibilitar que a minoria possa reinar; politicamente é o modo de ganhar uma eleição sendo minoria. Na verdade, estes e outros tipos de prudência, são astúcia; são imprudência, mentira e ainda como dizem Aristóteles e Tomás de Aquino, falácia, não verdade, hipocrisia, etc.

81 NT: como uma atitude que fundamenta todas as outras.

7.9 O ato supremamente bom

Qual é o ato moralmente bom, o supremo? Penso que há um ato maximamente mau e um maximamente bom e entre eles, o limite, no qual estamos sempre.

Pouquíssimos cumprem o ato supremamente bom e muitos poucos tem coragem e possibilidades de cumprir o péssimo. Este ato péssimo, é a conquista de outro ser humano, fazer dele uma coisa a seu serviço. O conquistador é o pior de todos os seres humanos. Nietzsche o propôs como o supremo dos homens, sutilmente ele é um grande crítico da Europa, em contrapartida, o pior expoente dela. Ele propôs como homem supremo, o *super-homem*, que é o homem que transcende a ordem vigente, o guerreiro conquistador.

O conquistador não admite o cara-a-cara, ante o outro, mas o faz coisa. Então, quem é o homem supremo? É o que estando dentro da totalidade e sendo dominador, se compromete com os oprimidos e cumpre o processo de libertação; é o que se mantém na intempérie, sem necessidade e por pura gratuidade, por amor ao outro. Hão muitos homens na história que tem vivido esta experiência, digo muitos, mas com as mãos posso contar. O homem supremo é o que, por testemunhar na totalidade a possibilidade de uma nova ordem (em grego significa *mártir*), é testemunha; por isso é assassinado e os chamamos mártir. Mártir é que testemunhando o futuro ao chegar o momento crítico de sair da totalidade – por estar indicando um caminho de saída -, a totalidade não o suporta e o mata. Por isso que a morte do justo é a morte suprema. Nenhum outro homem pode julgar a este, porque doou sua vida; e o que dá a vida é sagrado; e está além de todo juízo histórico.

7.10 Bondade: moral da práxis libertadora

O ato supremo é o de libertador: o de São Martín ou de Hidalgo, para nomeá-los heróis que ninguém se atreveria a julgar. Estes homens que cumprem a práxis supremamente boa ficam na intempérie. Esta práxis é a regra com a que se mede todo ato bom; de tal maneira que se há algum outro ato bom é porque se aproxima deste. Ante este ato supremo (a morte do justo que se doa pela libertação), o ato pior que se pode cumprir é o de coisificar ao outro, torturando-o afim de que este conte o que não sabe. Tomemos dois exemplos. Se no momento do ato supremo (que é dar a vida pelos oprimidos) e no do ato péssimo (que é torturar ao herói) se segue sendo outro que o outro que o tortura, então estamos ante o ato

limite, o limite último. Pensem em Lumumba quando estão pressionando as armas em seus estômagos e o que está sendo ameaçado, em suma paz, diz: “Não te esqueças que a liberdade do Congo é o mais importante” e cai morto. Pensem naquele que ao ser martirizado diz: “Perdoa-os, porque não sabem o que fazem”. Este ato já é último, não é somente supremo, mas sublime, é o ato que mede, que julga a todo outro ato humano possível. É o do homem que chega a plenitude das plenitudes.

7.11 O Ethos da libertação

O ato deste homem, do mártir, é o fruto de um ethos, mas não do ethos da dominação, mas do ethos da libertação. Esse homem ama tanto aos homens que no momento em que o outro cumpre o pior ato contra ele, ainda nesse momento, não pode coisificar a quem o ataca, por ser habitual nele o respeito por outro homem. Não cospe nele, mas o perdoa; este ato de perdão é fazer do outro, outro. Se cospe nele, o faz maquina de tortura e o coisifica, mas nem este direito de coisificar-lhe se atribui. Esta é uma situação limite, tremenda –dirão vocês-. Mas há que previver esta situação cotidianamente para vivê-la depois, habitualmente, quando vamos a padaria comprar pão. Ao contrario, se não podemos ver ao outro quando vamos comprar pão, não o descobriremos em um índio que passa ao nosso lado na rua, e exclamará: “um índio, um cabecinha negra, um inculto”. Tenho que situar-me na situação suprema, para depois interpretar adequadamente todas as demais situações humanas.

O ethos da libertação é uma atitude constante no situar-se cara-a-cara e é por isso que é um amor ao outro como outro. Contrário à desconfiança, é um crer em sua palavra; contrário à desesperança é esperar sua libertação. Só agora, a justiça é justiça, a prudência é prudência, a temperança é temperança e a fortaleza é valentia.

Os clássicos diziam que a temperança era o domínio das paixões do corpo. Não é só isso, mas a liberdade ante os bons. O que é o contrário da temperança? O *confort*. O homem que se crê muito *temperado* tem confort; Domesticou seus prazeres, mas teme tanto perder o que tem que ninguém teme a ele, pois lhe dizem: “te tiro isso...” teme perder seu emprego, sua casa, seus pertences... Somente um *temperado*, no sentido que não teme perder o conforto, é um homem temível que pode comprometer-se no risco da libertação.

Daí vem a virtude que os medievais chamavam *pobreza*, que não é estar pobre, mas estar disponível a perder *tudo* doando-se por outro. Observem como podemos resignificar todas as virtudes partindo deste ponto de vista. A virtude não é fazer o habitual (isso o faz o

dominador), mas é realizar o *novo*, porque o oprimido, o pobre sempre é novo e há que se estar habituado a crer, a renovar, à novidade. A virtude é potencia criadora, inovadora.

Os temas expostos até aqui, constituem uma ética latino - americana, que, de pronto, poderia fazer-nos compreender muitas coisas que hoje nos acontece. É necessário inverter os critérios; aqui a filosofia é destrutiva, mas não para destruir tudo, mas apenas o muro que impede a libertação. Vejam seu valor! Tem a função de destruir os valores vigentes, como quis Nietzsche. Dos valores negados pelo sistema os faz supremos. É uma tarefa muito importante da filosofia e ninguém pode então, pensar que é etérea, que não tem sentido, que é uma coisa distante. É algo muito próximo que toca a todos os seres humanos Só neste caso, a filosofia voltaria realmente à cidade⁸², mas então, outra vez correria o risco de morrer. E se não foram mortos muitos Sócrates, é porque a filosofia tem sobrevoado na irrealdade; não tem feito nada. Os que não comovem a ninguém são os sofistas. O sofista vive de sua renda, dada pela filosofia, e não diz nada; em contrapartida Sócrates, Platão e Aristóteles se doam. Recordam como Platão foi à Siracusa, uma, duas e três vezes para fazer um novo governo e fracassou? Lembram como morre Aristóteles?... expulso da Ilha de Eubea por problemas políticos, porque seu povo (o macedônico) é criticado nestes momentos. De maneira que os filósofos estavam bem comprometidos com a realidade. Fichte, o grande professor, é expulso de Jena por falar bem dos franceses, dando-lhes muita importância à Revolução Francesa no tempo da monarquia alemã.

Os filósofos ao pensar a realidade são filósofos, mas por isso sua vida corre perigo, como periga a nossa.

82 NT: à Polis.

8. A ERÓTICA E A PEDAGÓGICA DA LIBERTAÇÃO

Tudo o que disse até agora, é demasiado abstrato. Quero agora, mostrar-lhes como podemos chegar a um maior grau de concreção. Desejo também advertir-lhes que apesar de tudo o que disse, parecer bastante simples, que é sumamente complexo. Se permanecermos no plano ôntico ou ingênuo, a vida cotidiana, esta vai destruindo tudo o que pensamos. É necessário que vocês meditem antes de repetir, sem mais, o escutado. Há que ruminar o assunto, porque do contrário, facilmente pode-se acreditar que se trata do que já se pensava neste sentido, mas não é assim. A questão aponta para uma dimensão muito mais profunda.

8.1 A LÓGICA DA ALTERIDADE CONCRETA

Estas conferências são programáticas de maneira que trata de questões que podem ser melhores desenvolvidas. Mais tarde advertiram até que ponto estas questões exigem precisão. Nesta quarta conferência, nos referiremos ao que chamo *A erótica e a pedagógica da libertação*.

8.1.1 O cara-a-cara abstrato

Por que erótica e pedagógica da libertação? Porque a relação *cara a cara* da totalidade com a alteridade é abstrata. É de qualquer um frente a qualquer outro, como tal não é ainda nada concreto. Mas, de pronto, há uma relação concreta: o rosto de um ante o outro. Vou agora, em contrapartida, tomar como exemplo o rosto de um homem frente ao de uma mulher. Esta relação homem-mulher é o que chamo de erótica.

A erótica é, só uma das possíveis relações; as outras duas são a pedagógica e a política. Estas três relações se condicionam umas as outras em um duplo sentido. Ou seja, se pode começar pela erótica e considerar como condição à pedagógica e esta à política, e a política à erótica, ou o contrário. Se poderia começar por qualquer uma delas. A maneira que escolhi para começar é a que a mim se impôs mais clara para compreender o discurso. O

explicaremos detalhadamente, mas antes quero mostrar, novamente, o que chamo *a lógica da alteridade* ou o discurso deste processo em seu pleno desenvolver.

8.1.2 O cara-a-cara concreto: a relação homem-mulher

Homem-mulher, rosto-a-rosto. A propósito, há uma obra intitulada *O cantar dos cantares* que diz: “Beija-me com os beijos de tua boca...” É no beijo onde o rosto de alguém se faz rosto para o outro. O beijo é a concreção primeira da erótica, ainda q e a plenitude da erótica é o ato sexual. Esse é o cara-a-cara erótico. Para os hebreus, quando um homem amava uma mulher, *a conhecia*, era um ato sagrado, porque era justamente o cara-a-cara. Mas ocorre que a mulher não é respeitada como outro pelo homem, mas desde há milênios, entre os indo-europeus, os semitas e certamente na América Latina, o homem domina a mulher como coisa. Esse é o tema da opressão da mulher e, por sua vez, o de uma sociedade machista na qual ela não tem lugar a tal ponto que, por exemplo, não há filósofas, porque tudo tem sido pensado desde o *machismo*. Ortega chega a dizer que *o ser da mulher é ser vista pelo homem*. Se o ser é ser visto, quer dizer que na totalidade do homem, a mulher tem papel de objeto, de coisa, constituída desde o mundo dele. Quando Descartes disse: Ego cogito (eu penso), este *eu* é o de um homem. Não é jamais o de uma mulher. Até do ponto de vista psicanalítico, pode-se ver nas obras de Descartes que é o *eu* de um homem. A mulher que pretenda pensar estas categorias não as ode pensar como mulher; por isso não há filósofas. Somente uma mulher que se questione ontologicamente sobre a sua feminilidade, partindo de sua opressão e doando-se por sua libertação, poderá começar a filosofar.

O homem domina a mulher na totalidade masculina, a mulher cumpre então a função de parte de sua totalidade. No caso em que a mulher liberta-se como exterioridade em respeito ao homem, só então se dá o cara-a-cara na liberdade.

8.1.4 A relação pai-filho

O cara-a-cara na liberdade pode novamente totalizar-se no casal que chamaria idôneo; a totalidade da casa se fecha a um novo outro. O novo outro exterior ao casal, que é negado, é o filho. O filho que é negado é alienado na totalidade do casal e este o domina. Pode-se dominar o filho de muitas maneiras: não o tendo, assassinando-o (aborto, por exemplo); tendo-o e educando-o em uma pedagogia dominadora. Deste modo entramos no problema pedagógico.

A pedagogia dominadora, é síntese, é querer que o filho seja *o mesmo* que os pais. Neste caso o filho fica também reduzido a ser objeto de depósito bancário do casal, da tradição, da cultura ou do Ministério da Educação, que é *o mesmo*. O filho dominado é totalizado dentro do sistema. Por isso, é necessária uma libertação pedagógica. Esta ocorre quando o filho, desde si mesmo, cresce e é outro diferente dos pais. Ser diferente dos pais é ser um irmão e por isso que agora, só agora, se dá a relação irmão-irmão, a relação política.

8.1.5 A relação irmão-irmão

Por sua vez, também ao irmão pode-se totalizar; essa totalização do irmão é a dominação política. Esta será a última na exposição, porque, por sua vez, a dominação política permite um condicionamento pedagógico e erótico.

Os homens dominam politicamente a mulher, a mulher politicamente dominada é por sua vez dominada por um homem. O homem domina o mundo e a mulher, *dona de casa*, educa a sua filha para ser escrava de seu homem futuro e ao filho para ser senhor da sociedade política. Desde modo, podemos ver que os três planos estão muito unidos.

Os cara-a-cara, então, são: homem-mulher, pais-filhos, irmão-irmão; a *erótica*, a *pedagógica* e a *política*. Há um último âmbito que é a totalidade última do homem como história mundial, a totalidade antropológica. Está aberta ao infinito, será a alteridade propriamente dita. A este cara-a-cara o chamo a *arqueológica*. Não A chamo teologia, mas arqueológica. Os filósofos a denominaram *teodiceia*, ou seja, o problema do *último* que os gregos chamavam *to theîon*: o divino, e que os cristãos com os indo-europeus chamaram: Deus.

Deus, na realidade, é o nome indo-europeu de *Diayus, Zeus, Dius*, que é o *deus do dia*, ou o mistério além da luz. Mas, se enganaram no nome, quiseram dizer: o Outro absolutamente absoluto. Este é o último dos quatro momentos, de tal maneira, que há uma erótica, uma pedagógica, uma política e uma arqueológica. Sempre há uma arqueológica. A diferença está em que se afirme a totalidade como divina ou se afirme o que o divino é outro, além da totalidade, diferente dela. Ninguém deixou de assumir uma das duas posições. O ateu é, simplesmente, o que nega um deus para afirmar outro. O ateu, literalmente falando, não existe.

O importante para o pensar filosófico é mostrar que a assunção ou afirmação de uma opção ao nível arqueológico, supõe uma opção erótica, pedagógica e política ao mesmo tempo; a antropológica é a epifania da arqueológica.

Começamos no primeiro ponto. Mas, antes, tenham em conta que vou assumir um pouco as descrições, porque são tantas as questões possíveis a tratar sobre o homem e seu fundamento, desde as ciências positivas humanas que necessariamente deverei ser sintético. Daqui se podem tirar fundamentos para problemas psicológicos, médicos, legais, econômicos, históricos, etc... Trata-se do fundamento da existência humana. Vejamos o primeiro ponto.

8.2 A ERÓTICA LATINO-AMERICANA

8.2.1 A simbólica erótica latino-americana: a mulher índia

Como se poderia tratar da questão de uma erótica latino - americana? Como se abordaria a reflexão –aquí há uma questão de método- da relação homem-mulher, por exemplo, na América Latina?

E bem, metodicamente, se começa obtendo uma constância de como efetivamente tem ocorrido esta relação. A melhor constância ou manifestação é a obra de arte; o artista é o que vivendo seu mundo, manifesta. De modo concreto, o artista do logos é o literato. Há obras extraordinárias na América Latina que nos servem satisfatoriamente. Neste caso, só vou explicar a simbólica erótica como exemplo.

Com respeito à erótica na América Latina há que se começar a pensar da seguinte maneira: Como foi a relação homem-mulher na América pré-hispânica? Poderemos sabê-lo

considerando os grandes mitos e símbolos dos povos pré-hispânicos; perguntando-nos como era a relação entre os deuses e deusas. Segundo estas foram, poderemos saber como era a erótica do povo. Sobre isso, há constâncias muito claras. Por exemplo, a seguinte: no *Popol Vuh Alom-Qaholom*, nos relata: a deusa mãe e o deus pai de tudo. Ou seja, eles sempre colocaram um casal – e pelo que tenho visto no museu de Viedma, também o fazem os araucanos-, um casal bi-sexual como origem do cosmos. Pensam, então, a origem como um casal e, pensam primeiro a mulher e depois o homem, porque quase todos nossos ameríndios tem uma estrutura parental matrilinear. Certamente os astecas, os maias, os incas, os chibchas e as grandes civilizações são matrilineares. A mulher é para eles tão importante que um filho sem mãe é um ninguém, e somente a mãe é a que dá a participação na família, por exemplo, entre os incas. Aqui vemos até que ponto a mulher era digna. Em todos os textos aparece a prioridade da mãe: “E vieram nossas mães e nossos pais, nossas filhas e nossos filhos”, sempre a mulher primeiro. A mulher tinha uma grande dignidade, porque entre os povos agrícolas (não entre os nômades, mas às vezes, também neles) a terra mãe é feminina; também a lua o é. Vemos, assim, que as deusas femininas tem uma grande relevância. A mulher tinha um lugar, uma presença enorme no pensamento pré-hispânico.

O que representa o masculino? O masculino são os deuses dos guerreiros e dos nômades ou não agricultores. Por isso, os astecas tinham que imolar ao grande deus da quinta idade do mundo, sangue de homens, pois se não o fizessem, o sol se apagaria. O sentido daqueles sacrifícios a um deus masculino, era o de defender ao grupo. Mas, entre os incas, era bem mais claro este deus masculino; era o deus *Pachacamac*, que significa o pai dos céus. Exatamente como Alá dos árabes ou Jahvé dos judeus. O Inca Garcilaso escrevia aos espanhóis: “O nome nosso de vosso Deus é *Pachacamac*” e tinha razão; era o grande deus do céu, além do sol. Vemos, então, que quando aparecem os povos guerreiros, não sedentários, e conquistam aos agricultores que tinham deuses femininos, constituem impérios de preponderância masculina enquanto seus últimos deuses.

Assim, as mitologias desses povos indicam não somente os processos de conquistas, mas também a vida erótica cotidiana. Compreende-se, então, que a preponderância dos deuses masculinos, tenha a ver (entre os maias e incas, por exemplo) com a oferenda das virgens.

As virgens daquelas casas de consagradas de Cuzco eram dedicadas para ser mulheres do sol. A mulher se dedica ao sol, porque o sol é masculino, porque é a presença guerreira do masculino ou do pastor; portanto, havia de ser do sangue real, que era a mesma do sol. Viviam em perpetua clausura até morrerem, guardando assim, perpetua virgindade. Elas

podiam preparar as oferendas que eram oferecidas ao sol ao começar de cada dia, mas, principalmente do dia magno, o 21 de junho. Se neste dia, o deus sol saía, começaria um novo ano; mas se ele não saía, significava o fim do mundo. O dia 21 de junho é o dia mais curto do ano, é quando o sol começa a crescer no hemisfério sul. O primeiro raio de sol, ao sair, atravessava uma pequena fresta do templo do sol e ao chegar ao fundo, a luz refletia em placas de ouro; com o primeiro raio da madrugada, se cobria de luz todo o templo. Então, todos festejavam, porque haveria mais um ano de vida para o universo, o império e todos os incas.

Fizeram-os festejar o nascimento do sol 24 de dezembro, porque neste dia, os cristãos festejam o nascimento de Jesus Cristo. Porque elegeram 24 de dezembro, no hemisfério norte? Porque para os europeus, este dia é o mais curto do ano; é igualmente, o nascimento do sol. Era a data de uma festa pagã. Os cristãos pensaram assim: Jesus Cristo é o sol da justiça, adotemos esta festa pagã; e inventaram o natal. Não é triste que o hemisfério norte haja imposto ao hemisfério sul, no que nós nascemos e vivemos, a festa do sol em 24 de dezembro? Isso é dominação religiosa e litúrgica. A estes pobres povos que tinham suas religiões, às tiraram, sem colocar nada no lugar. E logo negaram o catolicismo popular, a Virgem de Guadalupe, *a defunta Correa*⁸³ e outros cultos de nosso povo. Ao menos, guarde isso, porque o que dissemos a pouco, vale muito. Como este povo poderia compreender que se festeja a Páscoa, que é a festa da vida, no outono, que é, para eles, estação da morte? Tanto que na primavera, setembro, a religião oficial do hemisfério sul não deixou os índios celebrarem nenhuma festa.

Estão vendo como se pode chegar à dominação religiosa ou simbólica de um povo? Tiraram a religião do pobre índio, colocando quase nada em seu lugar; depois, se ouvem queixas sobre o fetichismo de nosso povo.

A simbólica pode explicar-nos muitas coisas. Em uma carta do arquivo das índias do ano de 1603, lemos o seguinte: “A força e a violência, jamais ouvidas nas demais nações e reinos, se cumpre aqui –isso foi escrito na Guatemala- já que as mulheres dos índios, as casadas, as criancinhas de dez a quinze anos, contra suas vontades, de seus maridos e de seus pais, são forçadas, por mandamento dos juízes maiores ordinários e corregedores, que as tiram de suas casas, deixando seus maridos, pais e mães sem consolo algum, privando-os do serviço que delas podiam receber e vão forçadas –e nós choramos as *cautivas*⁸⁴, que só foram quatro ou cinco em comparação a estas que foram milhares- a servir na casa alheia de alguns

83 Tradição religiosa popular da religião Argentina “cuyana”.

84 Em Plata os índios realizavam ataques as aldeias (malones) e levavam algumas mulheres crioulas como cautivas.

comerciantes e outras pessoas; quatro, cinco ou oito léguas e mais ainda em estâncias e obrajes⁸⁵, onde muitas vezes ficavam amancebadas com os donos da casa, ou com mestiços ou mulatos ou negros, ou gentes desalmadas.”

Quem até agora tem lembrado da mulher índia, da mãe? Na erótica latino - americana é à índia que se deve colocar num lugar de honra.

Os senhores de Tlatelolco, desta cidade do México, vieram a mim –disse Zumárraga- chorando muito. Queixaram-se dizendo que o presidente e ouvidores lhes pediam suas filhas e irmãs e mulheres parentes, como gesto de bondade. E outro senhor me disse que o presidente lhe havia pedido oito moças bem dispostas para o senhor presidente Guzmán, às quais, disse ao padre Guardiã, que era meu intérprete, que não as desse.

Essa é em parte, nossa primeira história. A essa mulher que tinha um lugar digno e sagrado na sociedade, ainda que trabalhasse duramente, lhe era impossível pensar em adultério. No Império Inca, isso não se concebia; se alguém abusasse de uma mulher consagrada ao sol, não somente morria ele, mas toda sua família e parentes, além disso, seus campos e terras eram infecundadas para sempre. Jamais havia sido violada uma mulher consagrada ao deus sol; nunca em toda a história. Tampouco havia a desvalorização desta mulher. Ainda que o ato erótico não fosse tão *romântico*, era profundamente humano e sagrado. Contudo, quando chegou o espanhol, que quase sempre era um conquistador, não respeitou a índia. Mas, quase diria que não respeitou por sua luxúria, porque no fim, uma mulher era a mesma coisa sendo espanhola ou índia para um homem sem lei.

8.2.2 A mulher crioula

A totalidade espanhola não respeitou a mulher índia e a fez uma coisa a seu serviço; é a mãe da América e do mestiço. Frente a essa brutalidade erótica, surge a mulher hispânica que disse: “homens necios que acusais à mulher sem razão, sem ver que sois a ocasião do mesmo que culpais” – Sra. Juana Inês de La Cruz-. Nesta época pode-se entender a acusação, feita por uma grande mulher que é livre frente ao homem, porque se consagrou como virgem e isso lhe permite descobrir melhor a erótica da dominação.

Mas além da índia e da espanhola, surge uma nova mulher, a mulher crioula e mestiça:

85 NT: uma das diversas formas de explorar a mão de obra indígena, forçando-os a trabalhar por um período de seis meses, em troca de um pagamento irrisório.

“Eu conheci esta terra em que o paisano vivia e onde tinha seu rancho, seus filhos e sua mulher”, canta Martín Fierro. Ou seja, Fierro tem uma mulher, como tem um rancho em primeiro lugar, filhos depois e mulher em terceiro lugar.

“Tive em meus pagamentos filho, fazenda e mulher...” Há que se considerar que quando Fierro vai ao exército, sua mulher tem que continuar seus trabalhos para poder viver. A mulher dorme com outro homem, sem saber quem é. E como disse Fierro, ela se torna como *barriga de sapo*, fria; a mulher fica fria porque tem que passar de mão em mão para poder viver. Esta é um pouco da história da mulher mestiça.

A obra de arte nos mostra nossa realidade, entre outras, a beleza da mulher americana. Alejo Carpentier, em sua obra *Os passos perdidos*, nos fala de Rosário como a síntese do que é a América. A descreve assim: “Era evidente que varias qualidades se encontravam mescladas nessa mulher, índia, pelos cabelos e pômulos, mediterrânea pela face e nariz, negra pela sólida redondeza de seus ombros e o peculiar tamanho de suas nádegas. Chegava a me perguntar se certas amálgamas de raças menores, eram muito preferíveis aos formidáveis encontros que haviam nos grandes lugares de reunião da América, entre celtas, negros, latinos, índios e até cristãos velhos, num primeiro momento.”

Outro exemplo nos oferece Rômulo Gallegos, quando em *Doña Bárbara* escreve o seguinte: “É bonita, um verdadeiro tipo de beleza crioula, simpática, interessante como alma, companheira de sonho e sem duvida útil para um homem que tenha que levar indefinidamente esta vida de saudade e de asperezas entre peões e vencedores. Fazendo-a, valente para enfrentar situações difíceis.”

Como vocês podem apreciar, da literatura podemos obter uma visão concreta e latino - americana –distinta da européia, africana, ou asiática- da mulher. Temos ao contrário, muitas dificuldades para encontrar na literatura descrições sobre o homem; este é um símbolo de dominação. Quando Silvina Bulrich ou Afonsina Storni escrevem, por exemplo, ridicularizam ao homem. Este é o primeiro gesto do que suportou o opressor e, quando atentam para ele, não o podem vê-lo como um igual e tratam de bular-se dele. É uma maneira irônica de defender-se. Uma mostra do modo como a mulher latino - americana é dominada, é que não encontramos descrições da beleza masculinas feitas por pluma de mulher (NT: escritas por mulheres).

Também na literatura, podem encontrar-se descrições excelentes do ato erótico, tais como as de Alejo Carpentier ou as de alguns outros.

Queria explicar em linhas muito gerais, como cada um dos grandes temas da erótica, pedagógica, política e arqueológica podem partir das obras de arte literárias, para ser interpretadas pelo filósofo. Isso é a *simbólica*: uma interpretação a partir dos símbolos.

8.2.3 A dialética do Eros do *mesmo*

Depois da simbólica, da-se o segundo momento, que é a interpretação dialética do processo. Referirei-me ao maior dos primeiros dialéticos: Platão.

O Banquete de Platão é um diálogo que tem sido lido e comentado muitas vezes; numa ocasião em que efetuamos um trabalho de seminário que efetuamos em Mendonça, quando começamos a ler o texto em grego escrito pelo autor, nos admiramos por que o líamos. Por quê? Porque Platão disse que o *Eros* é “o amor do *mesmo* pelo *mesmo*”; ou seja, pelo *semelhante*. No princípio, existia –segundo Platão- o andrógono, este era tão forte que os deuses tiveram que separa-lo em homem e mulher. Quando o homem ama a mulher, ama o *mesmo* que era em sua origem. O amor supremo se cumpre na *Afrodita celeste*, e esta é para Platão, o amor dos iguais pelos iguais: a homossexualidade.

Para ele, o amor supremo é o amor *ao mesmo*. E o *mesmo* é o todo, o ser eterno; o *Eros* da totalidade é o amor ao mesmo. Em consequência, não pode haver amor ao diferente, ao Outro. Disse Platão que se ama a mulher e se acede a ela para gerar o *mesmo*: o filho. A mulher só interessa ao homem como mediação para conceber ao filho. Cada homem é mortal, mas a espécie humana é imortal. Portanto, para que a espécie permaneça o *mesmo* é necessário o filho, para que herde; a mulher é só mediação. O filho é necessário para que seja o *mesmo* que o pai. Observem que nesta erótica, considerada tão bela desde sempre, confirma ontologicamente a dominação da mulher.

Em Aristóteles a questão é desenvolvida com muito mais clareza. Como já dissemos, ele diz que o homem livre é animal político, a mulher encontra-se sob sua dominação e não tem autoridade; por isso, é necessário respeitar ao chefe, ao senhor da família, ao homem. Sob seu domínio, também está o filho, só em potência e mais abaixo, está o escravo, instrumento a seu serviço; e ainda mais longe que o escravo, estão os bárbaros que equivalem ao não ser. Na erótica aristotélica o homem é a totalidade na que se inclui, como seu serviço, a mulher. Aristóteles é o maior dominador erótico que se possa imaginar; propõe

uma ontologia de dominação da mulher coerente. Em sua *Ética a Nicômaco*, esta está presente de forma muito clara.

Na idade moderna se repete o mesmo. Leiam as apreciações de Descartes, Hegel e Nietzsche acerca da mulher e poderão dar-se conta. Nietzsche, por exemplo, se queixa da gente que está fazendo da mulher uma pessoa capaz de pensar; ele se quer se preocupa em estudar a mulher, porque a deprecia totalmente. O Eros, para estes filósofos, é o amor do mesmo pelo mesmo e, no fundo, parte do olhar. Toda a erótica está sendo descrita desde o olhar, a visão, a luz.

Poderíamos partir disso para descobrir outras possibilidades. A outra possibilidade seria o respeito à mulher como outra. Então, a erótica não converteria a mulher em mediação para o filho; tampouco seria uma erótica da beleza. A propósito, Lévinas faz uma bela descrição do Eros, distinta da grega e da moderna. E é justamente por ela que Lévinas começa a vislumbrar a possibilidade de decifrar a totalidade de Hegel e de Heidegger. Isso, porque a mulher se manifesta como alteridade primeira. Lamentavelmente, não posso deter-me nesta descrição, por razões de tempo.

Mas daremos agora, um passo adiante.

8.2.4 A erótica da dominação

A erótica deveria ser a relação homem-mulher na qual a mulher, fosse considerada como *outra*; Não somente como igual ao homem, mas também como mãe do filho (onde se dá a pedagógica) e como irmã do irmão (onde se dá a política). Estas são as três posições em que a mulher deve ser libertada: como *mulher*, como *mãe e educadora* e como *irmã*. Quase tudo na mulher foi erotizado e com isso, destruíram sua capacidade pedagógica e política. Só aparece como *objeto* sexual.

A mulher deve ser bela e sua beleza se comercializa; se erotiza a realização econômica: para vender um automóvel, por exemplo, se apresenta a imagem de uma mulher quase nua junto a ele. Isso nos mostra, mais uma vez, o homem dominador como centro e à mulher alienada como objeto.

Há quantidade de fatos muito concretos que nos fazem ver a alienação da mulher, a que se submeteu dentro da casa e aceita como imposta a função da educação dos filhos; portanto o homem não assume sua responsabilidade de pai, para dedicar-se apenas a seu trabalho. Mas, da porta da casa, pra fora, está o mundo e esse mundo penetra em casa através

dos meios de comunicação (televisão, rádio, revistas, etc...). O mundo feito por e para o homem chega à mulher de muitas maneiras; até o momento em que ela se sente impotente, frustrada, ante os filhos e o mundo. O homem esqueceu que ele também deveria ser algo como *o dono de casa*; que também é pai de seus filhos e que a família deve ser levada a diante pelos dois. Se os dois trabalham, os dois têm direito a realizar-se; se da o caso de dois estudantes de medicina que se casam e ao terminarem seu estudo, os dois estão no mesmo patamar, mas há dez anos ela está obesa, com cinco filhos e sem haver se realizado profissionalmente; ao passo que ele é um reconhecido médico. Ele triunfou na vida e ela fracassou.

Estas são as injustiças da sociedade machista em que vivemos. Trata-se, como vêm, de um problema ético.

A mulher latino - americana está dominada, desde a mulher índia até a de nossos dias, ainda existem algumas exceções, diria que a regra se confirma.

Realizamos uma descrição do que é a casa. A casa é uma totalidade íntima, daí que falaria de uma ontologia da casa. Segundo Lévinas, a casa é o lugar do acolhimento; as paredes são a prolongação da corporalidade. Mas tem que ser uma casa aberta à alteridade. A abertura da casa é o trabalho. Aqui surge toda uma problemática acerca do significado da propriedade da casa como apropriação do próprio ser e a impossibilidade da apropriação da casa do Outro, que é a acumulação indébita de propriedades. Quando isso ocorre, de eu ter muitas casas e o Outro estar excluído. Neste ponto –disse Lévinas- se desenvolve o problema da substância. A substância não é uma coisa em-si, mas uma coisa apropriada: um móvel ou imóvel.

8.3 A pedagógica latino-americana

A relação homem-mulher é a erótica; a relação pai-filho é a pedagógica. O pai e a mãe, em sua liberdade, decidem ter um filho; *decidem* tê-lo (ainda que as vezes vem... e depois o suportam...). A decisão livre de ter um filho é um ato supremo. Querer tê-lo é o ato de liberdade incondicional que Põe o *ser* no filho. É neste ato que a alteridade se lança como pró-criação. O filho, quando chega à vida, olha para trás e descobre a alteridade dos pais, o nada de seu mundo, a origem dele. É por isso que o Outro é nossa origem. Mas este filho pode nascer como dominado dentro da casa. Em que consiste a pedagógica da dominação?

8.3.1 A pedagógica da dominação

A partir de Platão, o Eros é o amor ao *mesmo* e por isso se quer ter o filho, porque é o *mesmo* (NT: o mesmo que o pai é, continuação, perpetuação dele). Platão, quando considera o problema das idéias eternas, assinala que o *Eros* não é somente amor aos corpos de homens e mulheres. Mas que o *Eros* é o amor ao supremo e divino; é o amor às idéias (amor *ao mesmo*). O discípulo esqueceu das idéias, mas o esquecido não deixa de ser. A tarefa do mestre –diz Sócrates– é fazer recordar o esquecido (reminiscência), para que *o mesmo esquecido* chegue a ser o mesmo *presente*. Em uma frase: que o mesmo permaneça o mesmo. De tal maneira que o aluno repetirá, lhe será permitido que lembre (memória) o mesmo e esse mesmo é o que ele já contemplou como alma entre os deuses antes de nascer.

Na realidade, não é assim. O que acontece é que Sócrates, sutilmente, com suas perguntas, pretende que se chegue a compreensão das idéias *gregas* fazendo que seus discípulos creiam que são *divinas*. Isso é característico na pedagogia dominadora; apresentar sua idéia (uma entre tantas) como única e divina. Esta é justamente, a dominação.

Na ontologia da totalidade (grega e moderna) o filho é compreendido como *o mesmo* pelo mestre, o filósofo, o político ou o pai, aqueles que produzem no educando a *recordação do esquecido*. A dominação pedagógica é relembração, memória. Daí que Hegel termina sua obra a *Fenomenologia do Espírito*, dizendo que ao fim, o saber absoluto é *Erinnerung*; um *ir à dentro*, uma lembrança.

O fato de interpretar o saber como lembrança, como repetição do mesmo, nega a abertura ao *novo* ou ao futuro histórico. Se o pensar é recordar *o mesmo* já sabido, como pode dar-se algo diferente?

8.3.2 A dominação pedagógica latino-americana

Vejamos o caso concreto da América Latina. O índio tinha uma cultura, uma pedagogia e tradições próprias. Quando chega o espanhol às considera *nada* e se sente responsável por civilizar ao índio dando-lhe o próprio, hispanizando-o. Lhe ensina espanhol,

o integra à cidade com ruas e quadras, quer converte-lo ao cristianismo e, deste modo, destrói tudo o que o índio é. Lhe ensina o mesmo que o espanhol é e não o respeita em sua alteridade. Apesar de que muitos missionários os respeitam, o embate da conquista foi que o dominador impôs o mesmo.

Em que consistiria uma libertação pedagógica? Em primeiro lugar, na tomada de consciência do mestre de ser parte de uma cultura dominadora.

Este problema em âmbito internacional deve ter em conta que há um centro cultural (Estados Unidos, Europa e outros) e uma periferia.⁸⁶ Na periferia, há um grupo (alguns de nós) que constituíram uma oligarquia cultural. Somos –diria Paulo Freire- oprimidos sub-opressores, ou seja, repetindo ao centro, ensinamos ao povo o mesmo, a isso chamamos *ensino obrigatório e gratuito*. Como se fosse pouco ensinar-lhe o que não lhe interessa, como poderíamos cobrar-lhes?

Esta oligarquia cultural alienada pelo centro desconhece a si mesma, sua origem. Muda o nome que os índios davam aos campos e rios. Para nós, o Rio Negro é um rio que nos dá água, mas para os índios os rios são deuses. Os rios vistos pelos índios tinham mais dignidade que os nossos, estavam cheios de significação humana e simbólica. Somos estrangeiros em nossa própria terra; estamos desterrados; assim como estamos nesta terra, poderíamos estar em qualquer outra. Desconhecemos o que é a América Latina e, mais ou menos alienados, alienamos aos demais.

8.3.3 Interpretação metafísica da libertação pedagógica

Quando digo que libertar ao filho é realizá-lo desde sua exterioridade, devo fazer-me uma pergunta: Onde estou situado? Se estou situado na elite sub-opressora, tenho uma ideologia, mas não tenho uma cultura autêntica, porque minha posição dentro da totalidade me impede de ver o que é o povo oprimido. Portanto, tenho que inverter minha atitude: quem deve ensinar-me? Quem sou? O que sou na história nova?

Muitas vezes os professores crêem que um menino de vinte anos é nada. Mas não é assim, é uma pessoa com vinte anos de história, com uma grande quantidade de atitudes ante a arte, história ou a política. Atitudes que eu não tenho, porque sou mais velho que ele. Se não respeito suas atitudes, porque considero as minhas como as únicas válidas e critico sua forma

⁸⁶ Vejam na PP. 98 a 102 a problemática centro-periferia. NT: estas páginas são da obra original, em castelhano, aqui nesta tradução está na página 85.

de vestir, seu cabelo cumprido, sua forma de dançar, etc..., o estou julgando desde meu mundo e ao julgar-lhe estou demonstrando que sou dominador. Se não compreendo o porquê de suas atitudes, devo oferecer-lhe o lugar para que me explique e converta-me em seu discípulo. Alcança-se assim, a dignidade de mestre, quando primeiro se é discípulo daquele que vai ensinar algo. Não podemos dar o que o educando já tem: a alteridade, poderemos ensinar-lhe a descobrir o que ele é, de *modo crítico*.

Nossos cursos devem ter como *disciplina* o que o discípulo é e de modo *crítico* que lhe permita ser outro, diferente que o sistema. Só assim se libertará. O mestre libertador primeiro aprende o que o discípulo é e logo lhe diz criticamente como deve ser; tratar de que ele não pense assim como o centro, para que seja outro, diferente, para criar um novo mundo, onde a cultura seja plena e não necessariamente imitativa. Esta é uma pedagogia da libertação como sustenta Paulo Freire e alguns outros pedagogos Latino-americanos.

8.3.4 A pedagogia da libertação

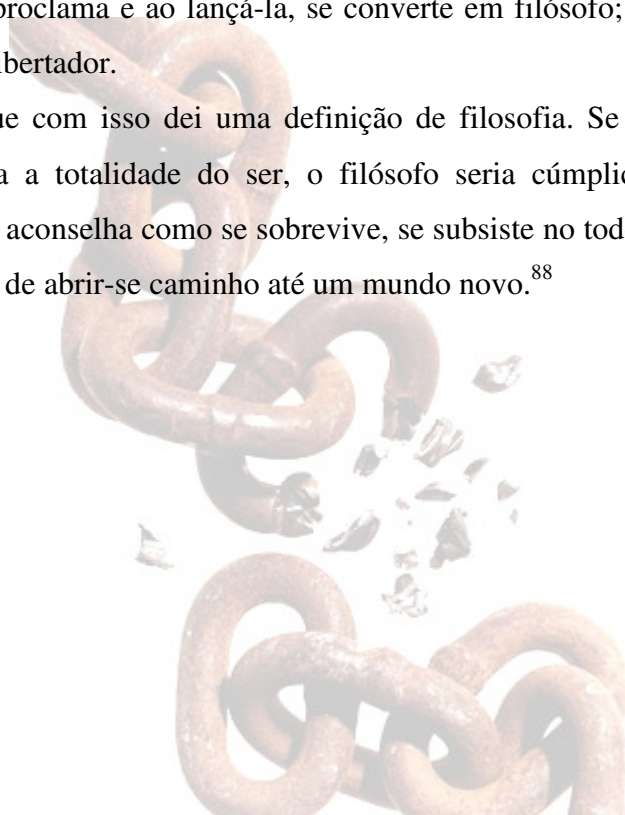
Esta pedagogia libertadora se volta contra nós mesmos, ao fazermos pensar que éramos os aristocratas alienados dentro de nossa cultura ilustrada. Nos mostra que éramos espelhos do centro e alienadores do povo. Nosso povo é a única garantia de autenticidade, tanto que nós já não sabemos no que somos autênticos e no que somos inautênticos. Quando queremos responder desde nós mesmos, expressamos coisas aprendidas e –como já disse antes- quando nos referimos a uma obra de arte, mencionamos a Leonardo ou Beethoven. Não pensamos em uma obra de Orozco ou em uma incaica, porque talvez nem sequer as conheçamos; mas conhecemos muito bem a música européia executada no piano.

É triste, mas é real. Não sabemos quem somos, já esse povo simples que sabe quem é, não o deixamos falar; desconfiamos de sua palavra, nos burlamos de sua arte, invejamos suas riquezas e os consideramos vagais, porque nos sentimos orgulhosos dos nossos e os consideramos únicos importantes. Como alunos de Universidade, devemos inscrever-nos no curso que mais ignoramos e que podíamos chamar: Cultura da periferia e do oprimido. Conhecendo e compreendendo essa cultura, talvez possamos ser educadores de algo.

A filosofia não é erótica, nem política, mas é pedagógica. O mestre, uma vez que escutou a palavra do outro, ainda que sem compreendê-la completamente, deve aceitá-la por analogia e semelhança, comprometendo-se. Ou seja, aceita esta palavra sem compreendê-la

completamente, mas caminha sobre ela, de maneira que à medida que avança no caminho do compromisso, vai compreendendo o que lhe fora revelado. Só quando interpreta tudo o que o outro lhe revelou, só então, pode pensar sobre isso e aí se completa o papel da filosofia da libertação. Quando pode pensar e expressar desde a exterioridade, esse pensar univocadamente, só então, volta-se para o centro e lhe joga na cara toda sua culpabilidade. Essa é a filosofia como *apocalíptica*. O que *falava adiante*, para os gregos era um profeta (*pro-femí*), que não é o que fala do futuro, mas o que falando do presente, descobre seu sentido. É como o filósofo comprometido com o oprimido, que chegando a entender a palavra que lhe foi dita, caminha sobre ela assumindo o compromisso da práxis; então a pode pensar e depois de pensada a proclama e ao lançá-la, se converte em filósofo; em educador do povo. Só então é professor libertador.

Atentem-se que com isso dei uma definição de filosofia. Se fosse só ontologia, no sentido do que pensa a totalidade do ser, o filósofo seria cúmplice, como o é o velho Vizcacha⁸⁷ quando só aconselha como se sobrevive, se subsiste no todo opressor. A questão é mostrar a necessidade de abrir-se caminho até um mundo novo.⁸⁸



87 Personagem de Martín Ferro de José Hernandez, professor popular do gaúcho Fierro.

88 NT: A seguir, ocorreu um debate que anexe ao final do trabalho, como debate1.

9. A POLÍTICA E A ARQUEOLÓGICA DA LIBERTAÇÃO⁸⁹

9.1 A política de libertação latino-americana

9.1.2 A relação irmão-irmão

Dissemos que na relação homem-mulher, na liberdade, o casal gera ao filho e esta seria a relação pedagógica. Por sua vez, o filho se relaciona na família como tal, ou simplesmente como um irmão. E esta última relação, de irmão-irmão, é a política. Esta relação política é como a fraternidade; Se diz que os irmãos constituem uma comunidade fraterna, mas esta palavra às vezes é mal empregada.

Recordem da Revolução Francesa, na qual promulgaram a liberdade, igualdade e a fraternidade. Estes três termos podem ser totalmente totalizáveis, significando a igualdade das partes dentro de um todo. A liberdade pode ser somente para aqueles que já possuem as possibilidades, de modo que podem haver outros que, carecendo destas, cheguem tarde à festa da Liberdade. A fraternidade pode dar-se entre os irmãos que constituem um *nós*, mas podem excluir ao *vós*. A fraternidade não é exatamente o que quero indicar; a libertação política a transcende.

Como podemos chamar a relação de alguém que está no sistema, na totalidade com o Outro? Agradaria-me voltar a um termo muito antigo, o termo *benevolência*. A benevolência indica o querer o bem do Outro como tal. Isso não é amizade, já que esta –tal como diziam os clássicos- é a mutua benevolência; é amor mutuo que desemboca em um *nós*. Para que seja possível a mutua benevolência há que se começar pelo amor na gratuidade. Somente o que pode desejar a liberdade, a libertação do Outro, que é o pobre, desde dele mesmo e não da totalidade, é quem pode instaurar uma política de justiça.

Quero expor agora, como é continuamente negada a política de justiça e de que maneira o todo vai se totalizando, alienando ao irmão e fazendo-o parte de um sistema injusto.

⁸⁹ Conferência ditada no dia 24 de novembro de 1972.

9.1.3 A simbólica latino-americana

Utilizando o método das conferencias anteriores, poderíamos perguntar o seguinte: O que nos diz a simbólica latino-americana? É o mesmo que dizer: o que expressou o artista por meio do símbolo ou do mito sobre as relações políticas na América Latina desde suas origens? Por exemplo, *O senhor presidente* (novela de Miguel Angel Astúrias) é uma obra na qual se pode observar todas as relações de um povo com o poder na América Latina. Mas antes, poderíamos recuar até a pré-história latino - americana, considerando muitas coisas importantes a serem retomadas.

O inca Garcilaso nos diz que o primeiro inca era o deus Sol, ou melhor, o filho do sol; dirigia o império organizando-o de maneira muito diferente da que depois se utilizou na conquista. Ele nos conta que no Império, o homem que se casava recebia para sua mulher certa quantidade de terras. As terras a serem cultivadas aumentavam na medida em que a família crescia. Perdia a terra do filho, quando este se casava, mas a filha não, pois podia ser deixada por seu esposo. Os vizinhos cultivavam em primeiro lugar as terras das viúvas e dos enfermos, em segundo lugar as próprias terras e por último, as terras do Inca.

Atentaram-se do papel que a autoridade desempenhava ali? Sem sombra de dúvidas, essa distribuição dos bens foi muito mais justa que nas posteriores épocas; trata-se do socialismo incaico.

9.1.4 Origem da dependência latino-americana

Vejamos agora, qual era a relação de irmão-irmão na época colonial. Nesta época a autoridade máxima, cúspide do sistema, era o rei, e abaixo dele, estava a burocracia hispânica (vice reis, ouvidores, conselhos municipais, bispos, etc) e depois destes, estava a oligarquia colonial crioula; depois o povo favorecido, formado por espanhóis e crioulos; e por último os índios, os negros e os zambos, etc. Nesta organização se davam relações totalizadas, onde o povo era considerado inferior e era dominado.

As chamadas *guerras da independência* permitem a passagem da colônia à neo-colônia. O rei da Espanha deixa de ter vigência, mas propõe-se às províncias que se libertam da Espanha num novo pacto firmado pela Inglaterra. O pacto Econômico-político com a Espanha consistia em que nós lhes venderíamos o ouro e a prata em troca de produtos que

aqui poderiam ser produzidos, como o azeite, o vinho e muitos outros. O monopólio espanhol impedia que se desenvolvessem as indústrias nas colônias, para poder levar à metrópole o ouro e a prata, pagamento das indústrias semi-artesanais da Península.

Inglaterra propõe um novo pacto. Adam Smith o explica muito bem em sua obra *Investigação sobre a natureza e causa da riqueza das nações* (1776). Este pensador diz que a origem das riquezas das nações está no trabalho. Efetivamente, está no trabalho dos povos. Eu, ao contrário, quero referir-me a um capítulo perdido quase no final da obra citada, em que trata das colônias e onde Smith expressa que em nossos intercâmbios comerciais com as colônias, temos que saber articular de tal maneira que possamos ser beneficiados. E os benefícios consistiam para ele, já naquela época, em vender os produtos têxteis mais caros que as matérias primas com que se produziam. Adam Smith descobre em pleno séc. XVIII o que o pacto colonial significava. Uma oligarquia colonial vende à Inglaterra a matéria prima, que industrializa estes produtos, vendendo-os a mesma oligarquia que lhe vendeu a matéria prima para fazê-los. São produtos, que por serem de luxo, só serão consumidos por esta mesma oligarquia. Este é o novo pacto, que começa concretamente, para nós, antes de 1810 e, de certa forma, está vigente até hoje.

O que significa *A representação dos fazendeiros?*⁹⁰ Significa que os fazendeiros querem vender seus couros à Inglaterra; significa abrir as portas de Buenos Aires para que os ingleses possam vender suaves gêneros às damas da oligarquia portenha, que aspiram vestir as roupas da moda européia; significa promover a indústria do luxo. Um grande economista árabe (é bom que comecemos a escutar outros homens, que não os europeus), Samir Amin, escreveu um livro chamado *A acumulação em escala mundial*. É um grande trabalho que mostra, desde o ponto de vista da ciência econômica, como esta drenagem de mais valia que vem das colônias é a origem do capital do *centro*.

Se produz, no século XIX a passagem do colonialismo hispânico ao inglês, colonialismo que depois passara às mãos do Estados Unidos e de outros. Quando um ministro cubano descobriu que a Rússia emprestava capital a Cuba com interesses, dando-se conta de que esta era semelhante às demais potências, esta descoberta lhe valeu, praticamente sua morte. Temos que saber que o centro não está constituído só pela Europa, mas também pelos Estados Unidos.

O sistema ao qual nos referimos, instaurado pela Inglaterra, é um problema de irmão-a-irmão; é um problema político. Aqui descobrimos o que significa a economia política.

90 Obra escrita em La Plata

Economia vem de *oikonomiké*; em grego *oikía* significa *casa*. É por isso que Aristóteles escreveu um tratado doméstico intitulado *A oikonomiké* (a doméstica). No fundo, *oikonomiké* significa a totalidade da casa; mas na realidade significa a relação homem-natureza. A economia é a relação do homem com a natureza, relação que chamaria *cultural*. Por quê? Porque cultura em seu sentido pleno significa a transformação da realidade feita pelo homem, com o fim de utilizar a natureza para seu benefício. Por exemplo, o dique construído num rio não é a natureza, mas produto cultural.

Esta relação homem-natureza, permite-nos delimitar a relação homem-homem, a relação irmão-irmão. Vejamos por que. Suponhamos que um irmão, posto frente a outro, para demonstrar-lhe seu afeto por este, dá-lhe uma flor. A flor, é aqui, natureza à seu serviço. E se o homem a quem aprecia tem fome lhe dará um alimento; e se está cansado, lhe oferecerá uma cama para descansar. Ou seja, o homem, desde sempre, pois a natureza a serviço do outro. Outro este que por sua vez, procedeu da mesma forma; entre os homens sempre houve intercâmbio. A natureza é mediação para a comunicação entre os homens. Isso é a economia e, quando se dá de igual para igual, - de irmão-a-irmão- é economia política. As distintas formas de relação que mantém o homem com a natureza, são as que determinam diferentes estruturas políticas.

Desde os fins do século XIX até presente, subsiste o pacto econômico-político instaurado pela Inglaterra. Este pacto consiste na venda da matéria prima (natureza) da *periferia* para o *centro* por um preço menor que o real. O *centro* a devolve transformada, a um preço bem mais alto que ela vale. Veremos logo, a significação deste intercâmbio, porque dele surge o fenômeno do desenvolvimento, que se traduzirá como desenvolvimentismo ou doutrina da dependência. Isso é muito importante para a compreensão da questão filosófica latino - americana, já que as relações mencionadas não são puramente econômicas ou científicas, mas são humanas. Assim, como ocorrem estas relações entre nós?

Os crioulos (San Martín, Iturbide, nossos heróis pátrios) são os que estabelecem novos contatos. Não é difícil compreender porque Bolívar, Miranda ou as logias olhavam para Londres. A oligarquia tem que estar em contato com o *centro*. A questão é ver se respondem a uma tradição popular. A ruptura, será tentada desde 1860 na Argentina, desde 1850 na Colômbia, desde 1857 no México.

Quando os liberais sobem ao poder, rompem com o passado e pensam, de uma maneira muito mais clara, que há que abrir esses povos ao *centro* porque nele se encontra a civilização, o ser. Há uma ruptura com as tradições populares e a oligarquia liberal, contra os

conservadores, que vai até o centro; é a dicotomia *civilização e barbárie*. Desde aquela época (1850-1860) até 1930 aproximadamente, há toda uma continuidade dada pela presença de uma oligarquia que propõe uma nova relação homem-natureza. A oligarquia dependente não alcançará suficiente poder e capital para continuar governando. Isso se deu porque a burguesia industrial européia surgiu muito antes, por volta de 1650 na Inglaterra e tem todas as possibilidades para exercer o poder devido a tranqüilidade metropolitana que teve durante quase três séculos, tranqüilidade que lhe permitiu capitalizar-se (com a mais valia obtida das colônias) a ponto de conquistar um poder mundial. Em contrapartida, a oligarquia neocolonial dependente não conseguiu aumentar seu capital; por isso, perde poder e entra em crise na América Latina toda, desde 1930, na crise econômica.

Deixando o terreno da descrição, veremos qual foi a interpretação filosófica que o burguês fez de si mesmo. Tal interpretação o levou a estabelecer uma relação homem-homem que considerou *natural*, sem ver nela o domínio e assassinato que cumpria sobre o mesmo homem. É um sistema que se propõe como amoral, como não tendo nada a ver com a moralidade. Mas para chegar a ele o que ocorreu?

9.1.5 Naturalidade e amoralidade do sistema

Pensemos, por exemplo, em Hobbes. Inglaterra, na época em que viveu, o pensador necessitava de uma doutrina que o permitisse –a partir de seus piratas- acumular aquilo que logo se transformaria em indústria e, deste modo, reinar sobre os mares. Neste sentido, a Espanha teve outra visão das coisas e não funda sua visão na pirataria, mas sim, no roubo. O pior é que não houve um Francis Drake, um pirata, mas um honrado senhor com o título de *Sir Francis Drake*. A Coroa o premiou por ter trazido tanto dinheiro aos bancos da Inglaterra, sem importar-se de onde tinha vindo. O que estava na origem do sistema será o constitutivo dele. Disse Wright Mill, um norte americano, em seu livro *As elites do poder*, que o sistema é amoral a tal ponto, que tudo o que entra nele, deixa entre parêntesis a moral e quando comete uma injustiça o considera um erro de índole técnica, quando o descobre. Por exemplo, quase todos os comércios têm dois livros de contabilidade (ter um só significa pagar todos os impostos exigidos) e quando se descobre o segundo, quem fica sabendo, não exclama: “que imoral!”; mas diz “que burro! Como deixou descobrirem?” É tão comum o fato de ter dois livros, que ninguém reflete sobre a moralidade ou imoralidade que isso implica.

Isso nos mostra que o sistema é intrinsecamente imoral. Se a dualidade dos livros é imoral, muito pior é que um sistema inteiro se funde na exploração de um povo pobre. Um trabalhador, por exemplo, na Bolívia, ganha um dólar por dia, ao passo que nos Estados Unidos um trabalhador negro ganha cinco dólares por hora de trabalho. Frente a fatos como estes, alguém tem que se perguntar se é possível que um homem ganhe cinquenta vezes mais que outro. Não parece que aqui há uma desproporção muito grande e que deve haver algo injusto?

Mais grave ainda é que existe toda uma filosofia ideológica criada especialmente para *cobrir* este engano e mostrá-lo como natural. É *natural* que um homem do centro ganhe mais que um da *periferia* porque, é mais culto, mais técnico.

Voltemos a Hobbes. Ele dizia: “o homem é livre por natureza”; ou seja, por natureza, tem o direito de fazer o que quiser. E como o homem não vive só, quando se relaciona com outro homem, é preciso que se estabeleça um pacto entre ambos ou, simplesmente, que o mais forte vença ao fraco. Se isso ocorre, é natural, é pela *natureza*, uma vez que isso também ocorre entre os animais. Neste caso, o homem é a totalidade e o outro não é respeitado enquanto tal, mas como aquele com quem se tem que compactuar, ou vencer. Jamais é visto como outro, respeitável e exterior. Assim, o pacto será *nosso*, e a mesma totalidade que fica como horizonte possível do pensar.

Se há um outro –suponhamos neste caso a oligarquia neo-colonial- que se apresenta como suficientemente fraco, não se pactua com ele, mas o inclui como momento dominado do *Leviatã*, o Estado imperial conquistador. Se for suficientemente forte, se efetuará um pacto e assim seguirá funcionando o *nós* (no fundo, a fraternidade).

Há um sistema que se funda na idéia de que por ser a liberdade, a origem, é lícito que o mais forte domine ao mais fraco; é um feito *natural*, normal e nada imoral. Maquiavel propõe esta tática política e Nietzsche a reafirma. Como já dissemos, Nietzsche afirma que o sistema vigente é o triunfo de homens miseráveis e fracos; ele considera que o momento presente da humanidade está governado por uma maioria que obriga à vida a reter seu impulso. Essa maioria é representada por uma casta sacerdotal, herança judeu-cristã. Os judeu-cristãos, homens miseráveis, seriam os que converteram os vícios em virtudes. Eles, graças ao número, conseguiram impor um sistema ético que obriga aos heróis a respirar as leis dos fracos. Nietzsche chama a isso de ordem estabelecida pelo poder sacerdotal que obriga ao cumprimento. Os grandes homens, os heróis, são aqueles capazes de negar ao sistema vigente e a *verdade* imperante; capazes de aniquilar o presente e irem mais além dele: Mais além

(*Jenseits*) do que está dado (*Uebermensch*), destruindo o sistema presente e superando-se como *eterno retorno do mesmo*. Para ele, quem consegue ir além são os criadores, artistas; por arte, entende criação e este conceito vincula-se à idéia de descobrir e impor o novo. Nietzsche põe como exemplo, não só a Wagner, mas também Napoleão, já que a criação de um novo sistema político, ou novo momento cultural, também são arte. Esta arte criativa, em sua plenitude, é capaz de destruir o presente para impor o novo a partir da potencia da vida. O que melhor exemplifica isso, para ele, é o conquistador. O homem que, a partir de seu próprio poder, se opõe à *chusma*⁹¹ (se vocês me permitem); o que se opõe ao povo e desvaloriza o plebeu, sendo capaz de impor seu ideal aristocrático e guerreiro. Esse ideal é uma *vontade de poder*, no sentido de opor-se aos demais, desde a plenitude da vida.

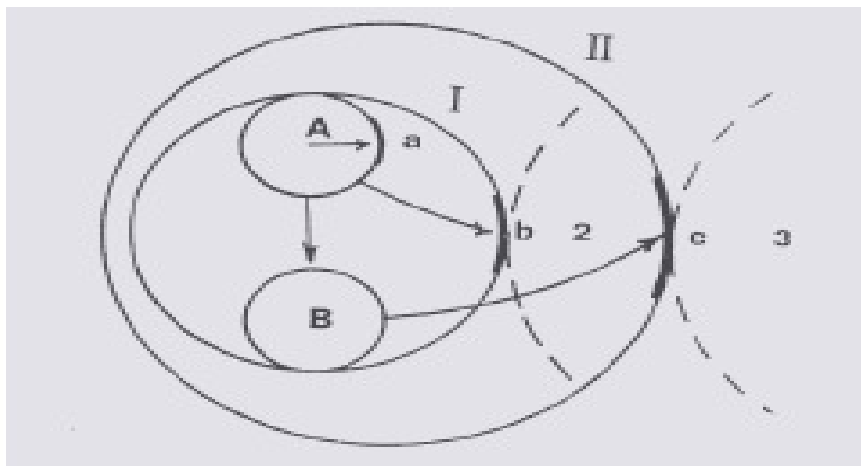
No fundo, Nietzsche propõe o mesmo que Hobbes: o homem supremo é o que exerce a vida expansivo-conquistadora, é aquele capaz de abater a ouro homem. Hobbes, por sua vez, disse: “o homem é o lobo do homem”; quando um lobo come a outro, só indica a maior força do devorador e, portanto, tem todo o direito natural para seguir fazendo-o.

9.1.6 Exterioridade do projeto de libertação

A *vontade de poder* de Nietzsche é a culminação do *homem lobo do homem* de Hobbes e de uma política na que o mais forte se impõe sobre o mais fraco. A superação da totalidade é impossível, porque uma vez que alguém a domina impede a superação posterior. Afirmado que o sistema é o *natural* e que sair dele é ir contra a lei natural, parece difícil que surja um destruidor dessa ordem. Destruidor no sentido de Nietzsche; nos referimos ao caso de um povo oprimido que pode pensar na execução de um novo projeto. O projeto do sistema presente se impõe como o *natural*, como o divino; e se o oprimido tenta sair ou criar uma nova ordem é visto como o que avança até o nada; *fora de toda a possibilidade humana*, civilizada.

91 Palavra depreciativa com a que se indica o vulgar, a massa, o povo.

Esquema 6, p.107. O projeto de Libertação



Ao que está *fora* chamo um projeto de libertação (c); projeto de libertação que é futuro em respeito à ordem presente (I); a ordem II é futuro em respeito à ordem presente (I). O oprimido (B), a quem o declararam naturalmente oprimível, em virtude da lei do mais forte, terá um lugar na *justiça* na ordem II; terá nova casa, nova oikía, nova relação do homem com a natureza, nova economia política. Terá que superar a ordem imperante que permite que o povo seja cada vez mais humano, real.

A questão pode resumir-se assim: há um projeto imperante (b), que passa por ser o projeto humano natural. Há, no entanto, um projeto futuro de libertação, que aparece como destrutivo do presente e como pura negatividade, como o inimigo –o mesmo Marcuse disse que o sistema se corrige para indicar com uma letra I maiúscula ao inimigo supremo, ao que pode destruir o presente-. A destruição do presente não tem por que ser necessariamente negativa, mas significa a passagem a uma nova ordem, onde o oprimido será livre e, ainda que o opressor de nosso tempo se converta em homem, deixando de ser torturador, opressor.

9.1.7 A metafísica política

Uma política de libertação deve ter em conta todas as estruturas políticas e econômicas e pensá-las desde um novo âmbito. Perguntemo-nos: Esse projeto de libertação pode ser descoberto por uma oligarquia intelectual? Ou os privilegiados de algum partido que proponha formas de saída? Ou ainda é o povo mesmo, que com sua voz interpelante, indica quais são seus direitos?

Não é possível que privilegiados do espírito, muitas vezes *intelectuais de bar*, sejam os que se tornem educadores do povo, e os que dão as diretivas para que se realize o processo de libertação. É, justamente, o contrário; aqueles que são capazes de serem discípulos do povo, os que estão dispostos a viver toda a tradição que não conheceram antes, porque não a estudaram em aula alguma; aqueles capazes de escutar ao povo, são os que descobrirão no povo o projeto real de libertação. E só depois de haver escutado, estará em condições de formulá-lo parcialmente com consciência crítica e voltar-se a este povo com certa eficácia científica, que lhes permita colaborar no caminho de libertação.

A vocação política não é, no entanto, a formulação teórica a priori de um projeto, mas o compromisso concreto com um povo e o descobrimento (nesse mesmo compromisso) da problemática que depois deve ser implementada graças à ciência que possui o técnico ou o que de alguma maneira pertenceu a um mundo cultural ilustrado. Quando se reúnem pessoas de diferentes partidos políticos, podem descobrir-se rapidamente as distintas atitudes. Por exemplo, a atitude do homem de pensamento teórico que quer ensinar ao povo para que tome consciência; é o que entende o partido político como escola do povo. Há outra atitude, a que se baseia na condição de que um partido político deve ser discípulo do povo e logo canal do movimento do mesmo povo.

Seria importante ver, concretamente, de que maneira a filosofia deve interpretar quais são os modelos que vão abrindo caminho na América Latina atualmente. Como disse antes, dado que a burguesia dependente vai perdendo poder, não restam mais que dois caminhos. Um deles é o que permite que o sistema continue na dependência pela força. Theotonio dos Santos, autor brasileiro, indica que neste caso teríamos um capitalismo dependente, submetido ao militarismo, fascista. Também poderia ocorrer outro sistema que se apóie no povo e passe a uma solidariedade para construir –por que não usar a palavra, já que é tão atual- a socialização; ou seja, um povo que constitui uma força mobilizada que seja o resultado do esforço de todos; que esse esforço beneficie a todos igualmente; porque hoje são muito poucos os que possuem os benefícios do sistema. Há aqui uma questão importante: como é possível que certa oligarquia tenha possibilidades de *ser*, ainda que uma enorme quantidade do povo não possa obter as mediações para realizar o projeto que o próprio sistema lhe propõe? Vê-se aqui a exigência de uma mudança radical de estruturas.

9.2 A ARQUEOLÓGICA LATINO - AMERICANA ⁹²

O que tem a ver, dirão vocês, a arqueológica latino - americana com o que estamos tratando? Resumidamente, tem muito a ver com a opressão da mulher e sua libertação; com a opressão do filho e sua libertação; com a opressão do irmão e sua libertação. Tem a ver porque, ainda que nunca suspeitássemos tudo está relacionado e só depois que descobrimos as relações que estaremos em condições de começar a pensar qualquer coisa. Quando não se pensa o todo e não se têm em conta as relações fundamentais do real, não se pode elaborar, então, um discurso realmente racional, real.

9.2.1 A questão da morte de Deus

Neste momento (1972), na Europa e Estados Unidos, se fala muito sobre a questão da *morte de Deus*. Este parece um problema contraditório, porque se afirmo a Deus, como este pode morrer? Parece absurdo, mas indica algo muito real.

Hegel, em sua *Fenomenologia* e especialmente em sua *Filosofia da Religião*, mostra o que chama de *sexta-feira santa da razão*, que, segundo sua interpretação do cristianismo e da morte de Cristo, esta negação significaria a divinização da história. Hegel fala da *morte de Deus*, mas quem a propôs realmente foi Nietzsche em seu livro *Assim falou Zarathustra*, quando afirma: “Deus está morto.” Pensemos esta questão por partes, porque tem relação com tudo dito antes.

9.2.2 Divinização do “ego cogito”

O discurso começa assim: O europeu partiu de seu continente nas caravelas até os países periféricos, afirmando o *eu conquisto*. *Eu conquisto* significa: *enfrento aos outros para vencer-lhes* (aos árabes, por exemplo, que não hesitou vencer-los na cruzada); *eu parto em minhas caravelas, enfrento os índios e os venço; depois venço aos africanos e os faço escravos; depois chego à Índia e faço comércio*. Esse *eu conquisto* é uma experiência

⁹² Em grego arque significa origem. Se trata então da questão da origem radical absoluta, que em filosofia se denomina, como o diremos mais adiante, teodicéia segundo Leibniz.

originária do homem europeu, capaz de vencer, de dominar. Pouco a pouco o *eu* cresce, esse *eu* se substantiva.

Colombo chegou a América em 1492; um século e meio depois um filósofo – Descartes – começa a formular seu pensamento. O pensar parte da experiência cotidiana; é por isso que quando Descartes busca o *fundamento* (o irrefutável de quando possa pensar-se, dizer-se, fazer-se e ser) o encontro no *eu penso*, fundamento este que no mundo todo será possível.

O *discurso do método* significa um discurso metódico que parte do *eu* e, a partir dele, funda tudo. O *eu* é a totalidade dentro da qual se dará tudo o que existe e todos os demais homens, o outro, como *idéia* que *eu* conheço. O *eu* dói convertido em fundamento. E bem, entre Descartes e Spinoza há um pequeno passo, pois este afirma que o *eu* é uma substância e que somente pode haver uma substância; convertendo, assim, o *eu* em deus. Esse *eu*, que é o eu europeu, se divinizou.

Depois, aparece Hegel e faz desta subjetividade, o *eu*, no horizonte desde o qual tudo ganha sentido na filosofia abstrata (lógica), na filosofia da natureza e na filosofia do espírito. Cumpre-se assim, uma subjetividade absolutizada que, para Hegel, é deus. Esta é a história da divinização do eu europeu como ponto de apoio de todo juízo possível. Hegel pensa, então, que esta subjetividade absoluta é tudo. O que acontece depois?

9.2.3 Os pós-hegelianos e o ateísmo

A geração pós hegeliana se levanta contra o deus de Hegel. Afirmando que este deus não é mais que a razão que se pensa a si mesma. Fierbach considera que devemos negar este deus e passar da teologia a antropologia. O deus de Hegel não é mais que a razão e o sensível vai além da razão; o sensível é o primeiro – segundo Fierbach – : És tu. Este tu que está diante de mim e eu vejo. Fierbach trata esta questão em sua obra *Princípios fundamentais da filosofia do futuro* (1842). O que nos propõe é o ateísmo; nesta mesma linha caminhará Marx, mas agregará outra razão. Dirá não somente que deus é o mesmo que a razão, mas dará a ela uma significação ideológica dentro do sistema. O sistema capitalista não é mais que a divinização de um fetiche, do fetiche dinheiro. Marx disse que a fetichização do dinheiro deve ser negada, nesta negação consiste o ateísmo de Marx, como o mostra em *O Capital* (1867).

9.2.4 A divinização da totalidade

Então, o ateísmo é a negação do absoluto. Mas negação de qual deles? A divinização da Europa é o que se está negando; divinização que havia interiorizado oprimindo aos homens dominados.

A negação deste deus (com minúsculas) talvez seja a condição de possibilidade para a afirmação do Absoluto alterativo, Outro, diferente que todo o sistema. Vêm como a questão do ateísmo vai adquirindo outra cara?

Havia em Israel profetas que quando se lançavam contra os ídolos ou fetiches eram perseguidos, assassinados e chamados de ateus; aos cristãos do império romano que não adoravam ao imperador como deus, os levavam às praças e os xingavam: *ateus!* E eram, mas eram ateus do deus do sistema. Qual é este deus do sistema?

Recordemos a concepção kantiana do Absoluto. Kant afirmava que o homem pode ser virtuoso, mas que o homem virtuoso não é feliz. É sabido, dizia Kant, que para que o homem seja pleno, tem que ser virtuoso e feliz, mas nenhum ser racional do mundo sensível, em nenhum momento de sua existência, pode alcançar esta perfeição, essa plenitude. Desta necessidade de perfeição ante a impossibilidade de realizá-la nesta vida, nasce – segundo Kant – a fé na imortalidade da alma. Assim, para que na outra vida se possa retribuir a alguém a felicidade que lhe corresponde de acordo com seus méritos, é necessário que haja um juiz supremo e perfeito: Deus. É assim como Kant postula a existência de Deus, que seria causa do mundo, distinta do mundo e princípio de conexão entre a felicidade e a virtude. A liberdade, a imortalidade da alma e Deus são três postulados de sua moral.

Se analisarmos bem, podemos advertir que, de acordo com esta concepção, Deus se transforma em uma espécie de caixa de banco que paga os interesses de um capital: a virtude. Segundo esta concepção, Deus é alguém feito a imagem e semelhança do homem burguês para pagar seus méritos; é o deus do sistema. Este deus, com minúsculas, de nenhuma maneira pode ser confundido com o Deus criador, por exemplo.

9.2.5 Ateísmo da totalidade

A reformulação da questão seria: Que deus é o que morreu? E se morreu algum, qual é o novo que aparece? Não há duas posições: o ateísmo ou a afirmação de Deus. A questão é

diferente. Por isso, há que se perguntar sempre qual é o absoluto que se nega. Se nega ao absoluto alterativo, se afirma ao deus do sistema e se cai no panteísmo; se nega o sistema como panteísta, se afirma, ainda que inconscientemente, o absoluto alterativo. O absoluto ou divino é a origem e, portanto, não pode negar-se. Se o sistema é deus, ou é a matéria, então deus é o ser, o que significa negar um criador. Se nega ao absoluto criador, inadvertidamente se afirma a divindade do sistema. Não há três.

Há pouco tempo, no Chile, o pensador Hugo Assmann mostrou que o marxismo ortodoxo, ao negar o deus do sistema e propor o ateísmo como posição última, cometeu um grave erro político. Porque o povo oprimido pelo sistema, além de produzir bens com seu trabalho, produz símbolos e mitos. Se o partido estabeleceu um ateísmo militante, esses símbolos e mitos são deixados de lado e considerados superstições. O que ocorre então – diz Assmann – é que estes mitos e símbolos populares são recuperados pelo sistema e se convertem em meio de dominação.

Em nossa história latino - americana, por exemplo, vemos que Hidalgo (quando produz a revolução popular contra os espanhóis e a oligarquia crioula) expressa que a terra é para os que trabalham, mas abaixo do estandarte da Virgem de Guadalupe. Esta virgem foi símbolo religioso de um povo. A ortodoxia marxista negou ao povo a capacidade criativa neste nível. Assim, o sistema se utiliza deste símbolo para oprimir. Por isso, Hugo Assmann vê nisso um erro, já que um povo cria símbolos e mitos, há que se descobrir neles seu sentido de libertação.

Como dizia antes, ao negar a divinização do sistema e não tomar um ponto de apoio crítico o suficiente e exterior que impeça a divinização de todo o sistema possível, está exposto a que se divinize o sistema seguinte. É o caso de Marx, que possibilitou a divinização da burocracia stalinista,⁹³ sistema este que carece de um princípio crítico absoluto *exterior*.

9.2.6 Abertura ao outro como justiça

Aqui vemos como o problema arqueológico, no sentido de uma filosofia radical, é fundamental tanto para a libertação política como para as outras (a do filho e a da mulher). Entende-se melhor deste ponto de vista, da forma que Nietzsche, como um artista genial,

⁹³ Um certo discurso era inevitável em 1972 na Argentina. Situação tática exigida pela repressão.

disse: “Deus está morto e nossas mãos estão manchadas com seu sangue”. Este filósofo disse duas coisas bem diferentes (pode perceber-se em suas obras): primeiro, constatou a morte do sistema divinizado; segundo, vislumbrou que a divinização do sistema já significava a morte do absoluto alterativo. Quer dizer, havia uma dupla negação. Na primeira, o homem medieval afirma o absoluto alterativo; o homem do renascimento o negou e, ao fazê-lo, divinizou ao *eu*. Nietzsche que nega o deus deste homem, propõem uma segunda negação. Constata que as mãos do europeu estão manchadas com sangue de deus. Vocês vêem o paradoxo da questão? Nietzsche não pode explicá-lo apesar de afirmá-lo. Isso realmente é absurdo? O artista disse o que está acontecendo ainda que por símbolos, uma vez que o filósofo europeu não tem categorias para explicar e o que seus artistas expressam. Nietzsche tampouco tem categorias filosóficas para explicar o que manifesta como poeta.

Europa está vivendo a morte de sua divinização e encontra sangue em suas mãos. Este sangue é o fruto da opressão dos povos que o sistema europeu havia causado; homens dominados que, sendo outros, haviam sido reduzidos a coisas pelo europeu em suas colônias. A morte do Outro – o índio, o africano e o asiático – era também, e originalmente, a ausência do absoluto alterativo, porque este se manifesta através do pobre. Quando aceito a um pobre como outro e o respeito na justiça, deixo de ser um eu absoluto; limito-me e não me considero absoluto. Se, ao contrário, não respeito o pobre como outro e o incluo em minha totalidade, me considero o centro, me divinizo.

Este é o problema que perpassa o mito de Caín e Abel. Caín, quando mata a seu irmão, se constitui como divindade e ao crer-se absoluto, nega a possibilidade de outro absoluto. No momento em que se produz a morte do outro as mãos de quem exterminou se mancham de sangue, mas o sangue não é de Deus – no caso do europeu – mas dos povos oprimidos da terra. Há sangue de índios nas mãos do europeu, para quem – segundo Nietzsche – “Deus morreu”.

9.2.7 A metafísica da criação como arqueologia da revolução

Nietzsche, ao admitir como única a teoria da totalidade do *eterno retorno*, ignora infinitas outras possibilidades porque não as pode perceber. O homem europeu, ao matar o Outro, mata a epifania do absoluto alterativo. Ao final do século XIX o europeu chega a perder confiança em sua divindade e, perde sua estabilidade. Os povos oprimidos começam a

clamar justiça. A razão européia não encontra o modo de não encontrar o modo de encobrir ideologicamente os feitos. Quando os oprimidos começam a movimentar-se na Europa se constata que já não há deus. O descobrir estar manchados com sangue é a propedêutica para o reconhecimento da culpa originária do sistema: a opressão dos povos da terra.

Quando o “centro” reconhecer sua falta e permitir a libertação dos povos dominados, haverá um Outro e, quando se der o reconhecimento do Outro, só então do absoluto alterativo. O absoluto outro, por sua parte, será o ponto de apoio da crítica que se exerça no novo sistema que se organize mundialmente.

Quis mostrar, programaticamente, a importância essencial de uma arqueologia filosófica. Digo de passagem, desde Tales que disse: “tudo está cheio de deuses”, até Nietzsche que exclamou “Deus está morto”, o problema do outro absolutamente absoluto segue sendo tema relevante a ser pensado pelos homens.

Desejo, todavia indicar um último aspecto e é o do sentido político, como nos propõe Proudhon, do problema do absolutamente outro. Com efeito, os sistemas políticos se absolutizam ou divinizam e desta maneira, se pretendem eternos. Os dominados não podem libertar-se do sistema que os oprime se primeiramente não negam a *divindade* do mesmo. Por isso é correto dizer que “a origem de toda crítica é a crítica da religião” do sistema –agrego eu-. Ser ateu do sistema é a condição de libertação. Mas para poder mobilizar o sistema é necessário ainda interpretar aos instrumentos, os usos, as instituições, as coisas, como *possíveis e contingentes*. É por isso que os revolucionários armados de Israel, os Macabeus, que lutavam contra o Império helenista no século II a.C., e os cristãos oprimidos pela dominação imperial romana, na palavra crítica de Tertuliano no segundo século d.C., propuseram a *metafísica da criação* como a condição teórica da revolução. Sendo que tudo foi criado para o uso do homem; nenhum sistema, instituição (menos ainda a herança e a propriedade privada), uso de instrumento e ainda nem a constituição real da coisa, é eterna, definitiva, invariável. Os oprimidos em processo de libertação formularam assim a *metafísica da criação como a arqueologia da revolução social*, da libertação. Proudhon chegou à conclusão de que o absoluto outro era a hipótese necessária de todas as revoluções da história humana. Com efeito, se o absoluto, o divino, se encontram além de todo o sistema possível, nenhum império poderá divinizar-se jamais.

10. O MÉTODO DO PENSAR LATINO-AMERICANO

A ANALÉTICA COMO *RUPTURA TEÓRICA*⁹⁴

Nesta última conferência me referirei ao método do pensar Latino-americano e tentarei semear uma nova possibilidade do pensar. Isso significara voltar nos acontecimentos, pensando nos passos que demos.

10.1 O método como caminho do pensar⁹⁵

Recordando que método, *meta-ódos*, é subir através do caminho, é saber caminhar, é saber resolver as questões que se vão apresentando, queria lhes indicar o caminho que eu segui. Este caminho, ainda que não seja o único possível, é um método do pensar. Lembre-se que disse *pensar* e do pensar que expressei ao longo das conferências anteriores é do que se trata agora.

Como surge o pensar? Como é que alguém pensa? Dissemos antes que Descartes declarou *eu penso* como origem. Heidegger, opondo-se a ele, dirá que o pensar é algo que surge da cotidianidade: *eu* ou um mundo; o mundo do meu bairro, do meu povo, de minha província, de minha nação, etc. Desse mundo surge o pensar *e se volta reduplicativamente* sobre o que me acontece para esclarecê-lo. No dia em que alguém começa a pensar o que antes aceitava igual a todos, com segurança absoluta, nesse dia se produz a ruptura da cotidianidade.

10.2 O pensar como crise da cotidianidade

A ruptura da cotidianidade permite a quem a sofre, pensar na crise como pensar. Uso a palavra crise, que vem do grego *krineîn*, que significa *separar*, *Krineo-Krisis*”é o ato de separar, é *juízo*. *Critério* significa em mudança *tribunal*.

Enquanto alguém está na cotidianidade não está *separado*, não tem critério, nem juízo. Já a crise, ao separar-se, desde a transcendência, desde essa separação do horizonte, volta para

94 Conferência ditada em 24 de novembro de 1972

95 Vejam minha obra *Método para una filosofía de la libertación latino-americana*, Sígueme, Salamanca, 1974.

a cotidianidade para emitir um juízo. Esta crise de que falamos é existencial, no sentido de que é uma crise cotidiana, uma crise de vida para quem a experimenta, uma ruptura em sua vida. Ninguém pode pensar se não se converte da cotidianidade ao pensar, o que significa sofrimento, ruptura na quantidade de hábitos, conversão para uma vida nova.

Jolif, um pensador francês de quem fui discípulo, falou do pensar, que é uma *morte da cotidianidade*. Uma morte, porque se não morro para o modo óbvio e ingênuo de viver o mundo, em meu mundo, jamais poderei pensar. O que faz filosofia repetindo livros e estudando sistemas, permanecendo igual ao que era antes de começar a estudar, não faz filosofia. Se sua vida cotidiana não se coloca em crise radical e da dor da morte de sua cotidianidade não surge um homem novo, seu pensar não é filosófico. Ou, simplesmente, não pensa.

É por isso que a filosofia, como introdução da filosofia, tem que ter o entusiasmo da exortação. Como fazer para tirar alguém do cotidiano ao pensar filosófico, se não é convidando-o a algo muito mais humano e apaixonante que a mera cotidianidade? Em grego a exortação chama-se *protreptikós*. Aristóteles tem um livro intitulado *Protréptico*, que é uma exortação a conversão, uma passagem a transcendência. Apenas quando se produz a passagem à transcendência desde o cotidiano, se dá o pensar.

10.3 Volta ao mundo em busca do fundamento

O pensar, então, é esclarecer o cotidiano; há dois caminhos para alcançar este esclarecimento. Há um caminho que definiria, com Ricouer, como o *caminho largo*. É o caminho que, para chegar ao fundamento de uma época ou de um mundo (me refiro ao fundamento do que falei ao começo), transita por muitas mediações. Esse caminho –disse Ricouer- começa por ser uma simbólica; efetivamente, parte das obras da literatura, da economia, da política, daquelas obras que mostram o que acontece no mundo, cujo fundamento busco e vai de horizonte em horizonte até chegar ao fundamento. Este caminho largo é muito importante, porque, ao recorrê-lo, vão sendo assimiladas e incorporadas às obras humanas da época ou do mundo que se quer pensar ou esclarecer.

Na América Latina, por exemplo, o descobrimento do ser nacional (do fundamento) exige conhecer o *Martín Fierro*, o *Popol Vuh*, o *Chilam Balam*, chegando assim, ao fundamento.

10.4 O caminho ontológico: Busca do sentido do ser.

10.4.1 O sentido grego de ser⁹⁶

O *caminho curto*, em contrapartida, é um encarar de forma direta o esclarecimento do fundamento de uma época. É o caminho *ontológico* que, partindo do cotidiano, se pergunta pelo sentido do ser de uma época. É o que fiz mais ao começo destas conferencias, quando me perguntei, por exemplo, pelo fundamento do mundo dos gregos. Quando se acendem as escalinatas da Acrópolis de Atenas, se vê os pilares de mármore branco em contraste com o céu azul. Ao olhar isso, tem que situar-se no mundo dos gregos se quer interpretar o que vê; ao situar-se, as colunas deixam de serem coisas, entes, e o céu azul já não é o que se pode ver em Mendonza no séc. XX cruzado por aviões. Esse céu é a esfera celeste, é a paz dos deuses. Se não olhá-lo assim, não compreendo nada do que vejo. Ao subir as escadarias da Acrópole, nos damos conta de que a escadaria e os pilares estão debaixo do céu, do Urano obtido *por* Zeus e demais deuses; e de que ao ascender temos que olhar fixamente o céu, até o divino.

E bem, o último horizonte do mundo grego era divino, chamado por eles de *physis*, palavra que não posso traduzir ao castelhano, mas que denominaremos –para fazê-lo de alguma maneira - *natureza*. Então, desde a *natureza*, que retornava eternamente sobre si mesma e era invariável, os gregos interpretavam tudo o que acontecia em seu mundo.

Heidegger, quando trata qualquer questão, a primeira coisa que se pergunta é qual o sentido do ser? que conteúdo concreto tem o fundamento desse mundo? O mesmo faz Marx, quando fala do método dialético na economia política, claro que neste caso se pergunta pelo fundamento do econômico como tal: é o trabalho, anterior a toda conceitualização ou divisão. O trabalho não dividido é o ser do econômico.

Francisco Romero (filósofo argentino que morreu em 1964), por exemplo, encontramos em sua lógica, psicologia e sua teoria do homem ou em qualquer de suas obras; este modo é o modo ôntico ou o *caminho largo*. O caminho curto seria perguntarmos: qual é o sentido do ser para Romero? Qual é o fundamento de todo seu pensar? Se nos fizermos esta pergunta, esclareceremos todo o pensar de Romero. Trabalhando assim, podemos chegar à conclusão que para Romero, o fundamento é o sujeito e partindo da *subjetividade do sujeito*

96 Verificar minha obra *Para una destrucción de la historia de la ética*, Ser y Tiempo, Mendonza, 1972.

demonstra todo o resto. O importante então é saber que tendo a chave, se entende todo o pensar de um filósofo. A ponto de que, se não entendendo que para os gregos o que é divino, eterno e que um dos modos de manifestação da *physis* é a natureza, então não entende nada. Quando um grego diz: “Isso é uma ilha”, essa ilha o é porque está sendo de alguma maneira e desde sempre no divino e eternamente retornante, de modo que olhará novamente infinitas vezes a ilha. Se não interpreto isso assim, não sou grego e não entendo de nenhuma maneira o que para este homem significava a práxis ou o que significava o bem, ou a *necessidade* do destino que se cumpria sob o herói e em cujas mãos vivia cada grego.

O método supõe sempre ir ao fundamento de uma época. Desde o fundamento, no caso dos gregos, posso descobrir o sentido de Atenas no século V a.C., para depois entender o que faz e porque o faz, um cidadão de sua época. Se não vou de horizonte em horizonte, não entendo quem é esse grego.

Se quero saber quem era Sarmiento, por exemplo, devo ir não só ao horizonte da época em sua totalidade. Para conhecer qual era o fundamento de ser daquele escritor político, tenho que proceder desse modo, pois, do contrário, fico no anedótico, no fato de que o desterraram no Chile e que a seu regresso foi presidente, etc., o qual não me interessa enquanto filósofo. O filosófico ou ontológico é ir até o fundamento.

10. 4.2 O sentido medieval do ser

O pensar medieval desborda sentido grego de ser. Nessa época se pensa que a origem do cosmos não é o cosmos como divino, mas ao contrário, é o *outro*: é Deus. Portanto, o cosmos como totalidade se dessacraliza. O sol e o céu deixam de ser deuses e passam a estar ao serviço do homem. Paradoxalmente, o homem medieval se converte no centro do cosmos e coloca Deus somente como futuro histórico. É ali onde surge a história. Se da outro sentido de ser; o fato de alterar o sentido do ser, muda tudo o que acontece no mundo.

Atentem como trabalha este método: Se quero, por exemplo, descrever o mundo dos araucanos⁹⁷ devo perguntar-me pelo sentido radical que eles tinham do ser. Os araucanos

97 Primitivos habitantes do sul do Chile que migraram à Argentina e habitaram as regiões onde foi fundada a cidade de Viedma, lugar das conferencias.

estão muito mais perto dos gregos que dos medievais, já que para estes índios o divino é o natural e a *physis*, ainda que a nomeiem de outra maneira que os gregos. Sendo assim, podemos chegar a descobrir a articulação interna desse mundo, a ponto de conseguir ver as planícies habitadas pelos deuses, tal como as víamos araucanos desde seus toldos. Se um de nós tem essa capacidade de recreação, poderá descrever o que eles viam, sentiam e faziam entendendo-os de dentro de seu mundo. O método que nos permite esclarecer o fundamento é o método ontológico; método dialético em sua ciência.

Já dissemos, mais de uma vez, que o mundo medieval é superado pelo mundo moderno e este, ao colonizar a epifania do absoluto, que são todos os homens da *periferia*, se diviniza a si mesmo.

10.4.3 O sentido moderno do ser e a pretendida superação heideggeriana

O fundamento do homem moderno é a subjetividade do sujeito. O ente no mundo é, no fundo, aquilo que produzo. Porque me interessa uma galáxia? Interessa-me porque posso observá-la ou porque ela me ilumina ou tem alguma relação comigo; se não é assim, não me interessa. As coisas tanto são assim, que o homem as produz ou tem alguma relação de exploração com elas; as coisas que não se produzem ou as que não têm relação de exploração com ele as ignoram nega de alguma maneira, sua existência. Ou seja, a subjetividade do sujeito se transforma no fundamento.

É aqui onde Heidegger aparece de novo. Na modernidade se pensa que o homem é um sujeito que se relaciona com objetos. Há um sujeito e um objeto, a partir dos quais surgem todas as descrições. O objeto é o ente e quando o conheço, o interpreto. Heidegger objeta que o sujeito não é o primeiro, assim como o objeto não é o último, porque o mundo está além do objeto e antes do sujeito está o homem. A relação *homem-mundo* está além da relação *sujeito-objeto*. Exemplifiquemos: o apagador é um objeto, mas como obtenho o conceito de apagador? Na totalidade de meu mundo este objeto (o apagador) está ante mim, ante minha consideração; não é nenhum dos outros objetos; o interpreto desde a totalidade de minha experiência. Ou seja, para saber como conceituo o objeto, primeiro devo saber como estou em um mundo cotidianamente.

Explica Heidegger que o mundo está além do objeto; O essencial é descrever esse mundo. Descrever o mundo como tal é proceder de acordo com o método ontológico e descrever o objeto como um ente é situar-nos ao nível ôntico segundo Heidegger. Passar do horizonte do ente ao horizonte do ser é passar de um horizonte a outro, é um processo dialético.

Este processo ontológico então, é passar de um horizonte a outro até chegar ao ultimo; a passagem adequada é o método dialético. Nisto Heidegger está com Hegel e todos os ontólogos da história. De maneira que se trata de uma interpretação; interpretação em grego é *hermenéuein*; uma hermenêutica da cotidianidade. Isso significa o seguinte: estou todos os dias em meu mundo cotidiano, comprando o pão, trabalhando, cobrando meus devedores, etc., é minha experiência cotidiana. Interpreto as coisas; sei o que é o pão, o que é a padaria, tudo o que me acontece interpreto. Mas, esta é uma interpretação existencial ou cotidiana. Agora se trata de efetuar uma interpretação existenciária: ontológica. Tudo o que me ocorre diariamente deve ser clarificado metodicamente, para que havendo estabelecido qual é o fundamento, possa fundar racionalmente o sentido de cada coisa e poder dizer: “Devo usar relógio para controlar o tempo, a fim de ganhar mais dinheiro, já que no fundamento, no ser, tenho o projeto de *estar na riqueza*, porque sou um burguês”. Ou seja, o usar o relógio é o ôntico correspondente ao projeto de estar na riqueza. Descobrir a relação é a dialética; do ôntico, vou ao ontológico; explico o ente, desde o horizonte compreensível. Passo a interpretação explicita, ao esclarecimento do implícito que é o cotidiano.

10.5 A Filosofia como interpretação ontológica da cotidianidade

Ontem, por ocasião da conferencia anterior, alguém me disse: “O que você explica parece ser uma filosofia que se aplica a realidade”, respondi e respondo agora: o que tento não é uma filosofia que se aplique a realidade, mas um pensamento que parta da realidade. Por quê? Porque o que me interessa é a cotidianidade; que é a única coisa que vale a pena pensar.

Agora estamos pensando o pensar; estamos avançando numa reflexão metodológica. Quando pensamos a cotidianidade praticamos uma metódica. Há diferenças. Alguém pode ter um método e não saber qual é; sabê-lo, implica numa reflexão metodológica.

É por isso que na América Latina o tema é: cotidianidade latino - americana. Se a filosofia limitar-se a pensar a filosofia, não está no tema. Pensar a cotidianidade é filosofar;

interpretar ontológica ou existencialmente a cotidianidade, existência! Isso é a ontologia no sentido estrito. Por quê? Porque o ente concreto (por exemplo, o relógio) é pensado desde seu fundamento. O fundamento é o ontológico e expressar o fundamento é a ontologia como pensar filosófico. Heidegger tenta superar dois momentos do pensar moderno através das seguintes correções. Primeira correção: ao pensar que considerava ao *eu penso* como o primeiro opõe com o *sou no mundo*; só depois penso, já que o pensar é um modo *fundado* de *ser no mundo*. Segunda correção: O eu que pensa é segundo em respeito ao eu concreto; o eu concreto, existencial é o eu no mundo, tanto que o *eu penso* é um voltar-se ou refletir sobre a cotidianidade do mundo.

Estamos em ontologia e vocês podem crer que já terminamos. Na verdade, apenas começamos. Nos falta superar tudo o que dissemos até aqui.

10.6 Crítica à ontologia: o mundo como totalidade

Implicitamente, o horizonte do que falamos é apresentado por Heidegger pela palavra *mundo*. A descrição é do *ser no mundo*; isso significa: sou único e meu mundo é único; é a totalidade neutra, inocente.

Pareceria que desta maneira chegamos ao fim, ao fundamento. Na realidade, essa totalidade é opressora; é a totalidade européia do século XV ao século XX que colocou a outros homens como se fossem coisas em seu mundo; os *compreendeu* em sua cotidianidade e os pensou em sua filosofia ontológico-dialética. Este mundo se pensou único, neutro, natural, incondicionado e exclusivo ponto de apoio de todo o pensar possível. O outro foi reduzido a ser um ente dentro de tal mundo.

Isso é o que há de questionar, porque a América Latina é *exterior* a esse mundo que tem por centro um *eu* europeu. Quando Heidegger disse *o homem existe*, está afirmando a existência da Europa e a descrição que faz é deste a sua tradição e a toma como tradição de todo homem.

América Latina é exterior, como a América Latina, mas, com efeito, está sendo considerada pela Europa como *interior* a ela. Um exemplo ôntico. Há um *Instituto de América Latina* em Berlim; nos Estados Unidos há cento e cinquenta institutos dedicados ao mesmo fim. Nossa América é muito estudada, sim, é *estudada* para encontrar os métodos que

permitam sua melhor *manipulação*. Se a estuda, não como a exterioridade que deve respeitar, mas como objeto que deve usar; objeto de um assunto central que a olha como *coisa* e comenta: “Que interessantes e divertidos são os índios e os mexicanos dos filmes de cowboys!” Observaram como os norte-americanos apresentam os mexicanos em seus filmes de cowboys? O apresentam como *bárbaro*, o estranho, o ignorante, como alvo que deve ser eliminado. A propósito, há um livro intitulado *Para ler o Pato Donald*, onde seu autor, Mattelart, mostra o encontro de Donald com os bárbaros em sua chegada às ilhas e como facilmente os manipula. Isso indica a superioridade de Donald no fato de que sempre triunfa. Esse é mais um exemplo de que a exterioridade tem sido anulada como tal, tem sido coisificada e considerada a *disposição-de*.

Heidegger mesmo não descobre a categoria de exterioridade – do que chamou de *o outro* -, por isso não descreve uma ética. A ética só começa quando há outro, nível impossível *na* totalidade. Compreendemos então a atitude de Heidegger quando lhe é proposta a cátedra de Friburgo para substituir Husserl. Este foi expulso de sua cátedra pelo nacional-socialismo e Heidegger, apesar de ter sido seu discípulo, aceita a cátedra perdendo seu mestre. E ao aceitá-la comete uma imoralidade; imoralidade que chega ao ponto extremo de converter-se em primeiro reitor do governo nazi. Somente dentro do mundo, concebido como único, tem cabimento erros éticos tão grandes, de um homem inteligente. Um homem que quando tem que pensar eticamente improvisa; seu pensar não lhe permite tomar consciência da falta moral; seu pensamento não lhe esclarece a traição ao outro que, neste caso, é seu mestre. Este último não poderia ocupar esta cátedra porque, como vocês sabem, era judeu e justamente por isso foi expulso, por sua raça. Heidegger, não considera o problema ético. Seu mundo é único, incondicionado, mas antes de tudo é europeu; o outro não entra como categoria possível.

10.7 Superação da ontologia: a metafísica

O método ontológico não nos basta; devemos realizar a superação da ontologia, superação que Heidegger quis cumprir, mas nunca pode concretizar. Além da ontologia está a metafísica; desde esse ponto de vista a *physis* significa a totalidade ou o fundamento no sentido dos gregos e *metà-* significa o que está *além-de*.

O método metafísico, que não é somente ontológico, opera de outra maneira. Esta outra maneira é descobrir um *mais além* do mundo que é dado quando o outro provoca e –como disse no começo- sua palavra vem do além do horizonte do mundo. Em grego *além-de* e *mais*

alto que se diz: aná e a palavra: logos; assim, Ana-lógos significa (em sentido etimológico, no sentido radical: *Ana-lógico*) a palavra que irrompe o mundo, desde além dele; além do fundamento.

O método ontológico-dialético chega até o fundamento do mundo, como futuro, mas se detém ante o outro como um rosto de mistério e liberdade, de história distinta. Atentem-se de que uso a palavra distinta e não diferente. A identidade e a diferença são dois modos de totalidade; tanto que a distinção é aquilo que é desde sempre *outro*, que nunca habitou em comunidade e, portanto, não pode diferir. Diferir é o que, havendo estado unido, foi levado à dualidade; porque se houve um momento de unidade primogênita, é possível o retorno a unidade e o retorno é o princípio da totalidade. Em contrapartida, se o outro é distinto desde sempre, não há diferença, nem retorno; há história, há crise; é uma questão totalmente diversa. Desta maneira, o outro é originariamente dis-tinto e sua palavra é Ana-logica, no sentido de que seu logos irrompe interpelante, desde além da minha compreensão; vem a meu encontro.

10.8 A palavra do outro, exterior à totalidade

Aqui aparece a questão que lhes indicava dias atrás. Se a palavra do outro, vem desde além de meu mundo, eu só posso interpretá-la analéticamente. A fonte da palavra anunciada, o outro, é quem me invoca. Posso compreender algo quando o incorporo a minha experiência; um giz, por exemplo, posso lhe fazer referências desde a totalidade de minha experiência e posso interpretá-lo porque já vi e usei muitos gizes.

Mas, uma palavra que transcende meu fundamento (porque procede de outro mundo que não é o meu), palavra que é histórica ou de outro, não a posso interpretar porque meu fundamento não é suficiente razão para explicar um conteúdo que escapa a minha história, porque é a história do outro. De maneira que se esse outro me diz: “te amo”, posso entender *por semelhança* o que quer expressar porque tive anteriores experiências de amor, mas *seu* amor em concreto, e sim, é verdade que me ama, não posso interpretá-lo adequadamente. Ele se expressa desde *sua* vida, desde *sua* história, desde *sua* exterioridade que me é alheia. A única maneira de interpretá-lo plenamente seria ascender até seu âmbito. Mas, como ascendo a seu âmbito? Primeiro, tenho que acreditar, por fé, no que me disse: “te amo”; amor que não é igual a nenhum; amor que é único e é novo. Segundo, sobre sua palavra devo jogar-me, porque é possível que não me ame e minta pra mim; pode ocorrer de logo me comprometer e

depois de varias experiências, me de conta de que mentiu. Se isso ocorre deixarei de ter fé. Mas pode ocorrer o contrário; suponhamos que, jogando-me ao passar de anos, comprove que aquela amada que jurou me amar, o fez até o fim.

Advertam-se de que essa palavra histórica vai se verificando, mas não como se verifica que dois mais dois é igual a quatro, mas na história que vai se cumprindo esta verificação. Só o acreditar em uma palavra que não é interpretada completamente e o comprometer-me com ela é que me permite verificá-la *a posteriori*. Dão-se conta do quanto esta verificação é diferente do método ontológico, que pensa algo e o remete a seu fundamento *a priori* para conhecê-lo?

10.9 O Método Analético

Ao método meta-físico chamarei *analético* que é distinto do método *dialético*. Este último vai de um horizonte a outro até chegar ao primeiro, onde esclarece seu pensar; dialético é um *através-de*. Ao contrario, analético quer dizer que o *logos vem do além*; ou seja, que há um primeiro momento em que surge uma palavra interpelante, além de meu mundo, que é o ponto de apoio do método dialético porque passa da ordem antiga a nova ordem.⁹⁸ Esse movimento de uma ordem à outra é dialético, mas é o outro, como oprimido o ponto de partida.⁹⁹

Pensem que se estou num horizonte e avanço até outro segundo, e dali a um terceiro, essa passagem ou crescimento é dialético. Ao contrario, se é o outro o ponto de apoio para a passagem ou crescimento, vou deslocando-me na medida em que o outro me recebe, me interpela. A questão é distinta.

O método analético surge *desde* o Outro e avança dialeticamente; há uma descontinuidade que surge da liberdade do outro. Este método, tem em conta a palavra do outro como outro, programa dialeticamente todas as mediações necessárias para responder a essa palavra, se compromete pela fé na palavra histórica e de todos estes passos esperando o dia longícuo em que poderá viver com o outro e pensar sua palavra; é o método analético. Método de libertação, pedagógica analética de libertação.

Quero indicar-lhes, ainda que brevemente, como fundamentei o que acabei de expressar.

98 No esquema 3 a palavra analética é esquematizada pela flecha a; a ordem antiga por I; a nova ordem por II.

99 O movimento representado pela flecha b no esquema 3.

Hegel havia pensado que a totalidade é o ser como saber absoluto. Recordem que este filósofo morreu em 1831 e que Schelling, que tinha cinco anos a menos que ele foi quem o lançou à vida universitária, quando em 1798-1800 era professor em Iena e convidou seu amigo para ocupar uma cátedra nesta cidade. Schelling foi quem deu a Hegel as primeiras hipóteses e este, admirável por sua capacidade discursiva e por seu saber, soube desenvolver e expor magnificamente as hipóteses do mestre. Quando Hegel morre, Schelling caminha muito mais e até critica Hegel. Resumirei brevemente esta crítica.

Schelling diz que a existência de uma coisa além de cognoscível, para que realmente seja verificada deve ser tocada sensivelmente. Isso quer dizer que há algo exterior a totalidade hegeliana da razão, algo exterior que pode manifestar-se por revelação. Este além da razão se verifica plenamente na revelação (Schelling é autor de uma obra intitulada *Filosofia da revelação*). O filósofo afirma que, quando alguém se revela, manifesta uma verdade que está além das possibilidades da razão, o que não significa que essa verdade seja irracional, mas que é supremamente racional porque indica a origem que a própria razão não poderá chegar. A razão só chega até o fundamento, mas jamais pode chegar até onde o outro se revela; até sua liberdade. Schelling pensa isso em relação ao ser absoluto, mas com isso, desenvolve bem a questão. Aborda a exterioridade do outro, que é além da racionalidade do sistema e que pode revelar-nos algo novo.

Kierkegaard também pensa que há um outro que revela, mas igual ao que Schelling pensa em relação ao absoluto. Kierkegaard diz: “... o objeto da fé é a realidade do outro...” – essa fé ele situa em nível teológico e eu a situo em nível antropológico- “O objeto da fé não é uma doutrina... não é o de um professor que tem uma doutrina... é a realidade do que ensina que ele existe realmente... é então, a realidade de Deus no sentido de existência.” A fé não “compreende a realidade do outro como uma possibilidade”, mas como “o absurdo, o incompreensível”. “O que é o absurdo? O absurdo é que a verdade eterna se haja revelado no tempo... O absurdo é, justamente, por meio do escândalo objetivo –se refere ao sistema hegeliano-, o dinamômetro da fé.”

Kierkegaard quer indicar, que só depois de objetar o sistema ontológico (a estética contemplativa) como sistema de compreensão da verdade, podemos abrir-nos ao Outro e crer em sua palavra.

Tanto Schelling, com Kierkegaard, através da revelação tentam em pleno séc. XIX ir além da totalidade ontológica hegeliana. O mesmo tentei fazer com Heidegger e Hegel: superá-los. Ambos são os que genialmente e de melhor maneira, expressaram a noção de

totalidade; Hegel, como totalidade racional e Heidegger, como totalidade existencial. É por isso que, contra os dois, se levanta Lévinas, acusando-os de só afirmar a totalidade, apesar de além dela, estar o outro. O outro de Lévinas ainda é um outro abstrato, passivo; um outro que não chega a ser mulher livre; ele ainda pensa o filho do pai pela mediação da mulher. Pareceria, pois, por alguns textos, que esse filho está destinado a ser o mesmo que o pai. Lévinas tem uma pedagogia e carece de uma política; nunca imaginou que o outro pudesse ser um índio, um africano ou um asiático. Assim, seu método se esgota muito no início. Há que se ir mais além que Lévinas e, por suposto, mais além de Hegel e Heidegger; mais além que estes por serem ontólogos e que Lévinas por permanecer numa metafísica passiva, em uma alteridade equívoca.

10.10 A Filosofia latino-americana como analética pedagógica da libertação

Aqui se perfila o que queria lhes explicar ao começo: o método da filosofia latino-americana, além de toda filosofia européia, há de ser uma analética pedagógica da libertação.

Com o dito, quero indicar-lhes que a filosofia não é uma erótica (não é uma relação homem-mulher), tampouco é uma política (não é uma relação irmão-irmão); a filosofia é uma pedagógica. O filósofo é o educador que agrega criticidade ao processo; educador que se volta contra a totalidade para esclarecê-la, porque respeita ao outro e cumpre a dialética do discurso realmente pedagógico. Quem se limita a voltar-se sobre a totalidade para esclarecê-la, reflexivamente, são cúmplices da totalidade; são ideólogos que de alguma maneira (tal como o fazem os que esclarecem a realidade européia¹⁰⁰) cooperam com a dominação que se cumpre em respeito ao que está fora de seu mundo.

O filósofo deve conhecer o que é sua totalidade, mas, em primeiro lugar, deve preparar-se no silêncio para descobrir o verdadeiro significado das *sonoras* palavras filosóficas que se usam e de todos os sistemas que digeriu ideologicamente, para negá-los. A primeira tarefa do filósofo é destruir as filosofias preexistentes, para poder ficar em silêncio, silêncio que lhe permitirá estar em condições de escutar a voz do outro que irrompe desde a exterioridade. O filósofo, na América Latina, deve começar por ser discípulo do povo oprimido Latino-americano. . Na medida em que se compromete, aprenderá a pensar

100 NT: não estando na Europa.

verdadeiramente. Se o filósofo comprometido é perseguido, só então sabe o que é a perseguição; toma consciência do sentido da perseguição na lógica da alteridade. Se não é perseguido não pode pensar este tema nunca.

Quando em sua função, o filósofo chega a descobrir o âmbito do outro por seu compromisso e –como disse mais de uma vez- pensa o que o outro vive ao conviver em *seu* mundo. Só depois retorna sobre a totalidade em que se encontrava e retorna como educador crítico da totalidade para propor a libertação dos oprimidos. Seu pensar mostrará a dignidade heróica do gesto libertador, que é considerado pela totalidade como o péssimo, como ilegal e digno de prisão, repressão.

O educador analético passa assim a ser educador de libertação. A filosofia é um magistério; é uma colocação em crise que ensina ao discípulo (outro) não o que é (porque ele é a história nova), mas lhe ensina criticamente o valor de seu gesto e permite teoricamente a abertura do caminho.

Atentem-se para que a filosofia não é política, mas tem função política. O político é o que na libertação tomará o poder; o que vai organizar a nova ordem política. Tanto que o filósofo fica *na rua*, à intempérie, na exterioridade, porque ainda na nova ordem possível, terá que manter-se como crítico libertador contra o sistema. Uma é a questão política, o exercício do poder, e outra a função crítico-libertadora do pensar filosófico; uma é a política e outra o magistério. As duas funções são necessárias, mas cumprem papéis distintos e apontam a diversos fins estratégicos. Daí, repito que a função do filósofo é libertadora porque se volta para a *polis*, sobre a cidade, para criticar as ideologias que ocultam a dominação e ao mesmo político que foi seu companheiro de luta no processo da libertação. Quando seu companheiro político assume o poder, de certa maneira, se separam. Por isso, muitas vezes o político mata ao profeta, ao artista ou ao educador cujos ideais compartilhou no momento do processo de libertação. O mata porque já não lhe interessa essa palavra crítica sendo dirigida contra ele, ainda que esta mesma crítica lhe parecia justa quando estava contra o sistema anterior. Stalin mandou matar Trotsky.

Isto explica muitos problemas e, em especial, a ambigüidade da filosofia. Servindo, inclusive, para explicar e esclarecer a função histórica da filosofia. A propósito, Salazar Bondy explica que a filosofia latino - americana ou será uma filosofia que pense o processo de libertação, único processo não ideológico e real, ou simplesmente será uma filosofia sofisticada e alienada, no sentido de ser imitadora do centro e colaboradora da totalidade estabelecida, que pensa ideologicamente o irreal. Esta filosofia não pode interferir na

realidade e, neste caso, o filósofo não corre nenhum risco porque não faz nada nem arrisca nada, já que esta fora da realidade. É o sofista que ensina sistemas ideológicos para viver, mas não é o que vive proclamando a verdade.

Entremos ao diálogo. Com o dito quis expor a questão do método, ainda que de uma maneira programática. Escrever este método equivaleria a redigir todo um curso de lógica analética ou analógica, porque supõe pensar uma grande quantidade de problemas, impossíveis de expor em um ciclo programático de conferencias expostas a voz viva a partir de um esquema muito simples.¹⁰¹



101 Seguiu-se um debate que estará nos apêndices como debate 2.

APENDICES

11. A FUNÇÃO PRÁTICO-POLÍTICA DA FILOSOFIA¹⁰²

Hoje, devia falar segundo o programa de aula, sobre a política de Aristóteles e a respeito do tema da *melhoria da cidade*, da *aristé politéia*. Dadas as circunstâncias me vi impulsionado a fazer um rápido comentário, sem nenhum alarde de eruditismo, mas como o pensar que vai surgindo da leitura ingênua de um texto. Trata-se da *Apologia de Sócrates*, que extraí da minha biblioteca destruída e que almejo comentar de forma que, possivelmente, nunca mais farei, devido a situação singular que estou vivendo. Este texto é tão concreto e manifesta-se de maneira que diz muito ao atentado que sofri, em consonância com minha experiência pessoal.

No começo, diz Sócrates:

A impressão que meus acusadores produziram em vocês atenienses, ignoro; Quanto a mim, de tão persuasivamente que falam, quase esqueci de minha condição. No entanto, verdadeiramente, não disseram nada. Mas uma de suas falsidades me espantou mais que todas: quando disseram que devem cuidar-se para que eu não vos engane (17a).

Ao ler os diários, escutar a radio e ver televisão, ao considerar como dão a notícia do atentado que sofri, este texto me tem uma atualidade inusitada. Sócrates continua:

Eles, com efeito, repito, não disseram uma só verdade, [...] (17b). O caso é saber que compareço pela primeira vez ante um tribunal e tenho setenta anos [...] (17b). Pois bem, em primeiro lugar será justo, atenienses, que me defenda das primeiras acusações falsas contra mim e de meus primeiros acusadores, depois das últimas e dos últimos. Pois já tive muitos acusadores dentre vocês desde há muitos anos e que não disseram nada de verdade. Os temo mais que a Anito e os que o rodeiam, se bem que estes também são temíveis (18 a-b). Tais atenienses, os que dispararam estas falácias são, de meus acusadores, os verdadeiramente temíveis, pois aqueles que os escutam

¹⁰² Esta conferência foi ditada no lugar de uma aula, na cátedra de ética da Faculdade de Filosofia da Universidade Nacional de Cuyo, Mendoza (Argentina), no dia 3 de outubro de 1973, no dia em que a casa do autor foi objeto de um atentado com bomba de alto poder realizado por elementos de extrema direita do peronismo.

se figuram em que quem investigam tais coisas não honram aos deuses (18c).

Aqui começa meu brilho. Em uma folhinha, um folheto impresso a mimeógrafo, os que colocaram a bomba na porta da minha casa, me acusavam, dentre outras coisas, de “... envenenar a mente dos jovens” - podem ver o papel, meio queimado pelo artefato -. No mesmo instante que o li, refleti: “que casualidade! a acusação contra Sócrates.” Mas a acusação que se levantou contra mim, não foi daqueles que escreveram este panfleto, atores concreto do atentado, “Anito”, mas daqueles colegas e até amigos antigos que disseminaram falácias. Neste dia, muitos me ligaram ao telefone; recebi sua solidariedade com gosto. Mas, ao mesmo tempo, tive o desgosto de receber escusas daqueles que propagam as ditas falácias. Quero dizer, com Sócrates:

O mais desconcertante de tudo é que, exceto o de algum autor de comédias, não é possível conhecer, nem dizer seus nomes. Mas quantos por inveja e apelando a calúnia tentavam persuadi-los – como que eles, talvez convencendo a si mesmos, tratavam de persuadir a outros – todos são os mais difíceis de tratar, porque não é possível fazer comparações aqui, nem refutar a nenhum deles e é preciso que me defenda nem mais, nem menos que lutando contra sombras (18d).

É impossível lutar contra sombras, mas se formos um pouco mais fundo no assunto, compreenderemos que essa sombra é na realidade uma estrutura em nome da qual falam muitos de nossos intelectuais, simples manifestações do sistema. E sigamos lendo: “... É necessário, atenienses, que me defenda e que tente, em tão breve tempo, arrancar de vós o prejuízo imbuído durante um tempo tão grande...” (18e).

No ato seguido, Sócrates indica qual é a acusação fundamental:

Retomemos a questão desde o início. Qual é a acusação da qual surgiu o pré-juízo contra mim, na qual, por sua vez, confiou Meleto, ao redigir esta acusação? [...] “ Sócrates é culpado; se dedica, indiscreto, a investigar as coisas subterrâneas e as celestes, a fazer prevalecer más razões e a ensinar a outros estas mesmas coisas.” É assim, pouco, mais ou menos (19 a-c).

Por isso, do que se acusa ao filósofo é de investigar o fundamento; e, o pior ainda, é o ensinar a outros. E quando, ao fim, resumirá todas as acusações, se explicará da seguinte maneira:

Na continuação desejo profetizar algo a vocês, sobre os que me condenaram. Pois piso no umbral, desde onde os homens melhor profetizam: *quando estão às portas da morte*. Digo, pois, a vós que me condenaram à morte, que pouco depois da minha morte receberão um castigo muito mais grave que o que me deram ao condenar-me. O fizeram crendo que isso os dispensaria de prestar contas de vossas vidas, mas o resultado será contrário, assim afirmo. Crescerá o número dos que os pediram contas, daqueles a quem tinham contido até agora sem que vós os advertissem; serão mais jovens e mais áduos e os incomodarão ainda mais. Assim, se acreditam impedi-los, mediante execuções, que alguém os denuncie por não viverem como é devido, não pensais bem, pois tal modo de livrar-se, nem é possível, sem complicações, nem é nobre [...] Isso é o que queria profetizar a vocês, os que me condenarão, antes de despedir-me. (39 c-d)

Mas, voltemos à acusação. Questionam Sócrates – na primeira acusação – de investigar e ensinar, a cerca de que investiga as realidades subterrâneas e celestes, em outras palavras: distantes da cotidianidade. Em nosso tempo, usam outras *palavras más* para nos acusar de *investigar coisas subterrâneas*. No panfleto que depositaram junto com a bomba me acusavam de *ensinar o marxismo*. É tão fácil unir um pensamento crítico a aquilo que a propaganda designou como maligno! Mas os que assim acusam, que são sempre, de alguma maneira, os que usufruem do sistema – às vezes pobremente como no caso dos operadores físicos do atentado -, lhes falta a compreensão de que a crítica ao sistema não é necessariamente marxismo, ainda que seja distinta, lhes parece sempre marxismo. Marxista é o oposto do sistema.

Na realidade, não se aceita a criticidade, seja qual for:

Mas algum de vós poderia perguntar: “Mas Sócrates, o que você fez? De onde surgiram essas calúnias contra ti? Na haveriam surgido, sem dúvida, se não dedicar-se a algo fora do comum. Como é que ocorrem tantos rumores e tem tal fama, se não se dedica a algo diverso do que faz o restante de nós? (20 c-d).

Neste texto podemos observar o que a meu ver, permitirá pensar a função da filosofia, a função política da filosofia sem ser, essencialmente, política propriamente dita. Mais adiante Sócrates diz que com clara consciência, rechaçou a vocação estritamente política, mas vejamos como trata este tema. Em primeiro lugar, porque se correm estes rumores *políticos* contra o *filósofo*? Porque é perseguido por certos políticos? O filósofo continua:

Não me venham interromper gritando, atenienses, ainda quando pareça que falo com presunção, pois não hão de serem minhas as palavras que digo; as referirei, pelo contrário, a quem as pronunciou, a alguém digno de fé para

vocês. Pois de minha sabedoria, se efetivamente há alguma em mim, e de como ela seja, citarei como testemunho ao deus de Delfos (20 e).

Assim Sócrates se volta aos atenienses, em nome de seus próprios deuses, dos mais antigos e respeitáveis, voltando-se contra eles em razão de sua própria tradição. Pessoalmente, em todos meus trabalhos, sempre me volto muito à origem do chamado Ocidente. Durante muitos anos peregrinei até às *fontes*. Depois de estudar filosofia nesta faculdade, com meus vinte e três anos, parti para a Espanha com uma bolsa. Ia à Espanha com plena consciência de começar uma viagem que não sabia quando acabaria. Terminou dez anos depois, pois só voltei em 1966 para a Argentina. Mas a Espanha não me satisfaz enquanto origem da Hispano - América. Fui mais além, no espaço e tempo. Fui ao nosso Delfos, que já não estava na Grécia. A origem de nossa civilização, era agora, Israel. Passei dois anos ali. Trabalhando com minhas mãos como pedreiro, pescador, pensando, rememorando América Latina, desde sua raiz Devia receber o *oráculo*, o designo histórico. Daquela experiência surgiu *O humanismo semita*, livro no qual já está refletido o descobrimento do pobre, do outro, do oprimido. Mas o paradoxo é que, buscando justamente as estruturas originárias de nossa cultura, encontrei no pensamento crítico dos profetas de Israel – lidos em hebreu e em seu contexto – a posição política da qual hoje sou criticado por aqueles que se dizem defensores de uma *civilização ocidental e cristã*. O paradoxo é que sou acusado por aqueles que usurpam um nome, que assassinam a um povo em nome dos princípios que lhe servem de motivação para sua libertação. Sócrates se apóia em Delfos para começar sua defesa, como a origem de sua vocação e da cultura grega. Penso, como ele, apoiar na mais antiga tradição do ocidente que são as posições dos profetas de Israel. Alguém, apesar de não grego, já sabia disso, quando disse: “Jerusalém, Jerusalém, que mata aos profetas e apedreja aos que lhe enviei!” O ato se repete novamente. Jerusalém é o sistema e por isso mata ao que a critica, ao crítico. Quando o sistema replica-se sobre si mesmo, já não pode aceitar crítica alguma.

Quando Sócrates recebeu o oráculo quis cumpri-lo, quis ser fiel a sua origem. Investigou entre os atenienses quem podia referir sua práxis ao fundamento, aos deuses. Disse-nos:

A pesquisa que acabo de relatá-los, atenienses, me renderam muitas inimizades, e de tais, por certo das mais profundas e amargas, que brotaram muitas calúnias contra mim, assim este nome de sábio que me dão (22 e-23 a).

Isso é o que acontece. Trabalhando, escrevendo, ensinando essa tradição, é necessário ir enfrentando os que se crêem *mais sábios*, colegas desta faculdade, seguramente porque reinterpretem o que eles pensam de outra maneira, de maneira mais radical, crítica. Criticamos os fundamentos que eles criam ser irrefutáveis. Também em nome da civilização ocidental e cristã, temos criticado o que eles ensinavam, já que na realidade, eles os instrumentalizaram para fins políticos de direita, alguns princípios afastando-os de seu primeiro sentido.

E por ocupação não tenho tido tempo para dedicá-lo livremente aos interesses da Cidade em nada digno de menção, nem a meus interesses particulares; vivo, ao contrário, na extrema pobreza pelo serviço do deus (23 b-c).

Por sorte, ou desígnio, não tenho cumprido outra função que a docência –ainda que me ofereçam outras e melhor remuneradas-, nunca me deixaram realizar o concurso definitivo de professor e só alcancei uma dedicação parcial. Além disso, muitos se perguntam se é verdade que a docência tem algum sentido político – me refiro agora aos mais jovens e comprometidos com o destino da pátria-. No fundo de meu ser, hoje, surge como uma alegria, um entusiasmo, porque agora, ao menos parece que para os que promoveram ao atentado – Ao menos para eles! – a filosofia é um inimigo, tem algum perigo, algum sentido, porque só se combate o que se teme e o que se pensa que tem alguma importância ou influência. Um filósofo e mestre meu na França, Yves Jolif, nos dizia que a morte da filosofia é a indiferença. O ataque manifesta, ao menos, que não há indiferença; indica que a tal filosofia vive, cresce, é temível, ainda que não seja – como dizia – na mente dos acusadores. Isso nos confirma que o educador, todavia, tem um papel na cidade. E nosso filósofo continua:

Mas então quem é examinado por eles se irritam contra mim, não contra si mesmo, e dizem que Sócrates é um sujeito infame, como nenhum outro, que corrompe aos jovens. E se alguém lhes pergunta o que faz e o que ensina para corrompê-los, não têm o que dizer; o ignoram, mas para não mostrar seu desconhecimento, lançam mão das críticas feitas contra todos os que filosofam, dizendo que “ as coisas celestes e as subterrâneas”, a “não crer nos deuses” e a seu “fazer prevalecer razões más” (23 c-d).

Isso é mais evidente. Eles falam, mas ninguém deles se privou de um tempo para ler minhas obras. Noutro dia, o filho de um professor amigo, teve que enfrentar um colega que criticava meu pensamento. O jovem lhe exigiu que fundamentasse, a partir de algum escrito. O colega terminou por reconhecer que não havia lido nada, mas que havia ouvido dizer... Por

isso, *Para uma ética da libertação latino - americana* havia lhe parecido um livro pesado e não havia podido avançar na leitura. Não havia se dado o trabalho de entender o que eu explicava, mas podia acusar-me de ser marxista. Diz-se acerca do que dizem os outros. Pura falácia!

Este colega não só dizia que eu era marxista, mas igualmente ateu. Não só a Sócrates, aos cristãos primitivos do império, a Fichte e a muitos outros criticaram de ateus. Deve ser porque sempre digo que há que ser ateu do sistema fetichizado. E continua: "... Por isso, como afirmei no começo, me assombraria se pudesse arrancar de vós em tão pouco tempo os efeitos de tanta e tão enraizada calunia..." (24 a)

E segue, então, mais adiante, uma grande quantidade de reflexões que as circunstâncias vão ditando a Sócrates, já condenado a morte – uma condenação a morte também é um atentado a morte! -. Escolhamos algumas delas, como vão se apresentando a nós, assim, improvisadamente: "... Como dissemos: Sócrates é culpável por não reconhecer aos deuses." (27a).

A acusação de não reconhecer aos deuses, é o fundamento do sistema, foi a eterna acusação contra o filósofo. Sócrates é então, ateu, mas não porque nega todos os deuses, mas os que justificam ao sistema como divino. Claro que o ateísmo de Sócrates não era suficientemente crítico. De toda maneira, sempre, o filósofo será ateu de todo o sistema possível. Será o homem da suspeita radical.

Mas, talvez, alguém poderia dizer-me: "Porque Sócrates, não te envergonhas de haver dedicado-se a uma ocupação que o fez correr perigo de morte?"(28b)

Que ocupação? A ocupação de filósofo. E se esta situação tão dolorosa se impôs a Sócrates é porque recorrendo à história da filosofia não encontramos outro filósofo morto explicitamente em fidelidade a sua vocação filosófica (ainda que não recorde outro filósofo que por ser tal haja sofrido um atentado de bomba em que pôde perder igualmente sua vida). Isso significa que algo está acontecendo na América Latina. Não será que está surgindo uma filosofia real? A filosofia cobra assim, a fisionomia de uma tarefa séria, demasiado séria, em cumprimento de cujos fins se pode correr perigo de morte.

A quem me dissesse isso, lhe responderia com palavras justas, as seguintes respostas: “Não disses bem, amigo, se pensas que um homem, por pouco que sirva para algo, deva levar em conta o perigo de doar a vida e não antes considerar apenas, cada vez que trabalha, se o que faz é justo ou não e se sua ação é própria de um homem valente ou de um covarde” (28 b).

Sócrates mostra uma clarividência assombrosa, já que o importante não é dar a vida, mas a justiça do motivo que nos move a dá-la. O juízo não é só o de nossa consciência. Neste dia, quando a alguém, pesa tanto o que lhe ocorre, quando vê seu lugar, sua casa, convertida em um campo de batalha, destruída; nesta manhã, desde a estância, o living podia ver as pessoas que passavam pela rua através do buraco da parede, por onde além disso, separava meus livros espalhados no meio da calçada e da rua; quando alguém via a cena, nascia a cólera, mas de imediato, surgiu em minha mente, outra expressão: “ Perdoa-os, pois não sabem o que fazem.” Os atores imediatos são meros instrumentos; os autores reais, por sua vez, estão cegados por uma carapaça ideológica que lhes impede compreender o que fazem. Pessoalmente estão perdoados. Objetivamente, são o sujeito mesmo da dominação e isso não pode ser perdoado; grita a vingança da história, a rebelião do povo. Neste sentido, este atentado é para mim, uma honra, imerecida; mas ao mesmo tempo é um signo que me mostra estar num bom caminho, no modo correto de pensar. É uma prova pratica da validade de uma filosofia.

Na mesma situação, o atentado, me vem à mente o ato do justo torturado. Quando apanha de cassetete ou crucificado –é o mesmo- e tem a valentia e clareza de perdoar, constitui ao outro como outro, como pessoa. Não o reduz a ser uma máquina de dor; permanece alguém, ante alguém. Nestes momentos limites o homem expõe toda sua grandeza e é necessário saber valorar estes instantes.

Bem, havia trabalhado muito mal, atenienses, se ainda naquelas oportunidades, quando os chefes que vós elegeis para que me mandassem para Potidea, em Anfipolis e em Delión me designaram um posto, me mantive nele como qualquer um e expus a vida, ao contrario, quando deus me designou um posto, qual tive que pensar e aceitar, que devia viver filosofando e examinando-me a mim mesmo e a todos os demais (eu diria: e examinando a voz do povo oprimido para libertá-lo), então, pois, temeroso da morte ou de alguma outra consequência, teria abandonado a linha. Muito mal trabalharia por certo, e na verdade, em tal caso, qualquer um poderia com justiça, fazer-me comparecer em juízo por não crer nos deuses, pois desobedeceria à sentença do oráculo, temeria a morte e me figuraria ser sábio, sem sê-lo, já que seria imaginar que eu soubesse sem sabê-lo. Ninguém sabe, com efeito, se a morte não é para o homem o maior dos bens; a temem, como se superam com certeza que é o maior dos males (28 d-29 b).

Cullmann, um autor francês escreveu uma obra sobre a imortalidade e a ressurreição. Descreve-nos o fato de Sócrates ante a morte, com alegria, quase a enfrentando como libertação do corpo: a morte do corpo é o nascimento da vida divina da alma. Ao contrário, quando dentro da tradição semita Jesus enfrenta a morte no Getsemani chora amargas lágrimas e sua sangue. Há então, dois sentidos da morte: num se afirma ante a imortalidade e outro na ressurreição. Um é dualista, Sócrates; outro é antropologicamente unitário na realidade da carne, o semita. A morte do semita é um enfrentamento ao nada; a do grego à imortalidade. O primeiro se afirma desde o nada como criação, ou ressurreição; o segundo como ingeneração ou divindade. Não posso prolongar-me, mas de todas as maneiras, em momentos como este, é necessário pensar sobre a morte, desde a morte, à luz da morte e da vida.

Contra o que aleguei, se me disserem: “Sócrates, desta vez não levaremos em conta o que disse Anito, mas o absolveremos, por sua condição, com a pena de não prosseguir tua indagação e de não filosofar mais; mas se for pego dedicando-se a isso outra vez, morrerá” Se me absolvessem, repito, submetido a tais condições, os diria: “Eu, atenienses, os estimo e os quero bem, mas obedecerei mais a deus que a vocês e enquanto viver e for capaz, não cessarei nem pararei, em modo algum, de filosofar, nem de molestá-los, nem de fazê-los ver com claridade, dirigindo-lhes, a todos vós, palavras tais como as que costumo: ‘Ateniense, o melhor dos homens, cidadão da cidade maior, da mais ilustre nas artes e por seu poderio, não te envergonhes de preocupar-se, cuidando de riquezas, de como acrescentar o máximo possível a sua, e também tratando-se da fama e das honras, mas em contrapartida, tratando-se de seu juízo, da verdade e da alma, não se preocupam em melhorar, nem pensam que serão melhores?’” (29 c-e).

Todas estas considerações, ainda que limitadas pela experiência grega, da compreensão grega, do ser, de sua ontologia, nos fazem pensar profundamente.

Se corrompo aos jovens por dizer tais coisas, se alguém afirma que digo outras coisas e não estas, não disse nada de verdade. De acordo com isso, atenienses –os diria- sigam Anito, ou não, absolvam-me, ou não, fiquem cientes de que não poderia falar de outro mundo, ainda que morresse mil vezes (30 b-c).

Aos que me acusam desejaria que se fundassem em minhas obras ou no conteúdo de minhas aulas para acusar-me. Mas não o fazem. Ficam disseminando a calúnia e esperam os resultados.

Saibam bem que, se me fizerem morrer, sendo eu um homem como digo, se prejudicarão mais que eu, pois nem Meleto, nem Anito poderiam prejudicar-

me no menor dos males. Não tem poder para isso, pois a meu ver, não é possível que o homem bom seja prejudicado por mau algum (30 c-d).

O homem que pretenda a justiça e ainda que não permita que o ressentimento lhe corroa ou a vergonha pela vingança, não pode ser destruído pelo opressor e suas mediações. O discurso da totalidade não pode destruir ao que se doa pela libertação, nem com sua morte. O que anuncia ao sistema seu fim é objeto de persuasão física, porque necessita eliminá-lo para que não continue sua tarefa.

Talvez possam matar-me, ou desterrar-me, ou privar-me de meus direitos cívicos. Só que talvez, alguns outros, consideram como grandes maldades. Eu não as julgo assim, mas considero muito pior o que têm feito até agora: procurar que um homem morra injustamente [...] Não falteis em algo contra o dom recebido do deus, condenando-me. Pois se me fizerem morrer, não encontrareis facilmente outro como eu, posto na cidade pelo deus – ainda que este seja um mau risível de falar – como mutuca sobre um cavalo nobre e grande, mas lerdo por causa de seu tamanho, necessita ser carregado. Assim, pois, me parece que o deus me colocou na Cidade (30 d-e).

Nisso se define a função política do filósofo, que neste caso leva Sócrates à morte, quando disse ser a mutuca da Cidade. Esta é uma definição adequada da filosofia; mostra sua função crítico-política. O mutuca pica, desperta... mas pode ser objeto de perseguição e morte. É como crítica que deus coloca o filósofo no sistema. É um texto maravilhoso para entender a função prática-política de nosso pensar. A filosofia acadêmica, por mais revolucionária que às vezes pareça, na medida em que se distancia da realidade do povo torna o filósofo como um contemplativo distante de todos os perigos e dos personagens da história. Perguntando-me pela origem do atentado, nesta manhã, recordava algumas conferências ditadas a um grupo de jovens políticos, a grupos sindicais; será por acaso esta persistência na crítica ao sistema capitalista, às burocracias...? Tudo isso vai unindo-se e se transforma em uma acusação. Sócrates explica:

Desde criança isso me ocorre; surge uma voz e cada vez que aparece me separa daquilo que estou a ponto de fazer, mas nunca me incita. Isso é o que me faz não atuar na política e, segundo me parece, com muita razão (31 d).

Por um lado, Sócrates define sua filosofia como função política, em respeito à cidade; mas, por outro lado, uma voz desde pequeno o chama a tal ponto que quando estava por converter-se em político de profissão –como diria Weber- separa-se do processo e tomando

perspectiva, como de fora, lança novamente a crítica e não pode integrar-se completamente à solidariedade partidária.

Faz pouco tempo, estava ditando uma conferência na Faculdade de Engenharia em Petróleo um jovem me perguntou: “Professor, como você atua na política argentina?” respondi: “Como filósofo.” E me perguntou ainda: “E no Peronismo?” respondi de novo: “Como filósofo.” O pior que poderia fazer ao peronismo é transformar-me em um ideólogo do partido; porque sendo um ideólogo só poderia justificar as consignas, ainda que guardando a distância crítica, poderia mostrar, ou ajudar a mostrar, a via que as vezes se torna difícil. A filosofia agrega criticidade ao processo, mas não se confunde espontaneamente com ele.

Mudando de tema, explica:

Estas coisas, atenienses, são tão verdadeiras como fáceis de submeter à prova. Pois, se é verdade que corrompo a alguns jovens, antes outros os corromperam, seria forçoso se, alguns deles, chegados à maioridade, advertissem que eu os havia aconselhado algo mau em sua juventude, agora se levantaram para acusar-me e vindicar (33 c-d).

Neste nível, o educador não pode deixar de alegrar-se de aceitar sua vocação, quando vê a seus educandos unir-se solidariamente contra os que o acusam. Meus alunos da Escola de Jornalismo, de Antropologia Escolar e desta Faculdade de Filosofia, ao decidir um dia de paralisação repudiando o ocorrido, me mostram que o caminho eleito é adequado. Nenhum deles me acusou que eu saiba. Acusam-me os que nunca escutaram uma aula minha: “... Mas alguém poderia dizer-me: “Mas Sócrates, se calasse e levasse uma vida sossegada, não lhe seria possível viver no desterro?...” (37 e)

Ao dizer isso, Sócrates foi muito claro e decidido e nos ensina o caminho a seguir. Para o filósofo viver no desterro é morrer uma morte mais temível que a morte física. É não poder pensar. Na realidade, para nós, nossa *polis*, tem maiores dimensões que Atenas. Nossa cidade é América Latina. Não quero com isso, justificar-me, mas expressar minha convicção: nossa pátria é a pátria grande (América Latina) e a pátria menina (para mim Argentina) é parte da pátria real, histórica. Sócrates não podia abandonar a luta, o lugar de seu compromisso. Nós, tampouco abandonaremos o lugar da luta, apesar de ser possível. Sem a cidade ficaria à intempérie: não podia pensar.

De todas as maneiras, quando alguém sofre o que hoje sofri, lembra-se de tantos fatos em sua história... Alguns me dizem: - “Vês! se tivesse se calado.” Mas, na realidade, se a história se repetisse, seria necessário fazer tudo de novo, igualmente, ainda que soubéssemos

de antemão o que nos aconteceria. “... Mas não digo isso para todos vós, mas apenas para os que votaram em minha morte...” (38 c-d)

Para os que votam a favor da morte do filósofo, não há justificção possível, racional sobre. Na realidade, o que se disse do filósofo crítico – como aquilo de marxista -, não se diz por erro, mas se diz com fundamento. O que critica a outro é porque já assumiu uma atitude na cidade. Seu dizer expressa uma opção, na qual leva a vida e usufrui os benefícios do sistema à custa dos oprimidos. Não é fácil, é quase impossível persuadir ao que acusa. O acusam por razões extremamente concretas; é em toda sua vida que se apóia a acusação.

Por isso é muito difícil compreender a situação do atentado depois de cumprido. Será necessário explicar o que se pode explicar, mas é difícil; ainda que não seja para inquietar a consciência dos culpáveis. Mas só se inquietarão, os culpáveis imediatos; os verdadeiramente culpáveis, ideólogos e políticos, seguirão dormindo com a consciência tranqüila.

O que se repudia com o nome do marxismo – marxismo que não conhecem nem interessa conhecer – é a atitude crítica frente ao sistema.

Uma leitura desordenada, preparada em algo mais de uma meia hora – já que entre o remover os escombros, fazer declarações e esclarecimentos aos meios de comunicação e o começar a pensar nos materiais para reconstruir a casa, não tive mais tempo -, me sugeri o que expressei. Quero ainda, dar a vocês, alunos de esta minha disciplina de ética, do mais fundo de meu ser, um testemunho de vocação filosófica, mas filosofia como instrumento e função política de libertação.

Seria algo como definir a filosofia à luz da morte e no compromisso com a Cidade; foi o tema da *Apologia de Sócrates* escrito a partir da vibrante lembrança de Platão. Penso que como filosofia política à luz da morte é válida, ainda que parcialmente; e ainda que válida para nossa América Latina atual e sofrida.

Por outro lado, e para concluir, devo expressar-lhes que esta experiência do atentado confirmou minhas convicções filosóficas mais profundas. Depois disto só me resta o próximo passo: a morte. Ante ela devemos continuar pelo caminho empreendido, o da filosofia da libertação dos oprimidos.¹⁰³

103 O tom desta conferência, subjetivista e até moralista, explica-se pela situação que vivia o país, onde havia começado a perseguição aos chamados infiltrados segundo as ordens do então ministro de Bem Estar Social Lopez Rega, cuja trajetória posterior veio confirmar seus projetos reais.

DEBATE 1 ¹⁰⁴

As perguntas foram formuladas pelos assistentes ao finalizar a quarta conferência.

Como situa a violência dentro da práxis libertadora da América Latina?

Resposta:

Isto foi mais ou menos abordado, não somente no que se refere à América Latina, mas no geral. O fato da violência, da guerra, é muito antigo. Também é um tema muito antigo, por isso que Heráclito disse: “a guerra é a origem de tudo”. Quando Marx disse que “a luta de classes é a origem da história”, é heraclitiano. Heidegger também volta a Heráclito e só nisso entre Marx e Heidegger não há ontologicamente ou formalmente muita diferença (digo isso para os heideggerianos e também para os que não são).

A guerra não é a origem de tudo, tampouco a violência o é. A violência é inevitável, porque o homem usa de sua liberdade para dominar. Isto é muito distinto ao que disse todos os dias, porque se afirmo que a guerra é a origem, me situo na totalidade. A origem da guerra é a tomada de consciência de alguém oprimido que inicia um processo de libertação e ao querer passar de uma ordem injusta à ordem justa, põe em perigo a estabilidade do dominador. Primeiro, há um *amor de liberdade* e uma *vontade de liberdade* (Nietzsche fala o contrário: há *vontade de poder*). Essa *vontade de liberdade* não pode deixar de cumprir-se no homem, porque é ele próprio; mas, ainda se pode mostrar pelas guerras a existência da liberdade humana. Se o homem não fosse livre, suportaria como os cachorros ou as formigas, a necessidade da espécie e se o fizesse, não desejaria expandir esta totalidade, que aquietada, não faria história, muito menos guerras contra a mesma espécie. A guerra intra-específica só

104 Debate ocorrido no dia 23 de novembro de 1972, após a quarta conferência (capítulo IV).

acontece entre os seres humanos; não só lutamos contra os insetos, mas também contra os homens. Por quê?

Ainda que um homem domine a outro e o dominado se creia um nada, não há violência, está tudo em paz. A essa paz chamam “a paz das águas podres”; a água está estancada, não se move e por isso está podre. Quando se põe em questão a totalidade dominadora, a água começa a mover-se. Assim, se um ladrão rouba dinheiro porque seu ideal é *estar na riqueza*, me é apresentado o seguinte problema: O ladrão põe em questão só um aspecto, mas não a totalidade. Ao passo que o herói libertador põe em questão *todo* o sistema. Quando surge este tipo de questionamento, a dominação se transforma em repressão para não permitir a libertação. Os espanhóis, por exemplo, organizaram exércitos para reprimir aos patriotas, a Bolívar, que sustentando a ideologia de Miranda pediu a liberdade da Nova Granada. A coexistência pacífica dos grandes se dá junto à injustiça pacífica. Quando o oprimido tenta libertar-se, o dominador lhe declara guerra e, ante ela, ao dominado restam duas alternativas: se deixa matar ou responde. Opta-se pela segunda, começa a guerra.

Existem, então, duas violências *eticamente distintas*. A violência do dominador que é injusta, perversa e a do oprimido que é justa porque é defesa. San Martín ou Hidalgo, por exemplo, eram virtuosos e *o realista* era o injusto. Nas guerras se enfrentam dois homens, que são heróis para suas respectivas pátrias, mas não tem a mesma qualidade. Na Segunda Guerra Mundial, por exemplo, os alemães (os que foram pintados de maus) porque lutam? Inglaterra se industrializou mais ou menos em 1775; Alemanha começou a industrializar-se em 1890 mais ou menos e Japão em 1900; Itália depois, em 1920. Já era muito avançada a industrialização dos Estados Unidos, França e Inglaterra, quando Alemanha, Japão e depois Itália querem entrar no mercado internacional. Mas não os deixam entrar, não lhes dão colônias, não lhes dão nada; por isso declaram guerra, para poderem entrar no mercado. No fundo, a guerra alemã é a guerra do fraco que disse: “eu sou igual a vocês”. Quem ganhou esta guerra, ao contrário do que muitos pensam, foram Estados Unidos, Rússia, Japão e Alemanha e quem a perdeu foi Inglaterra. O que mais ganhou, na verdade, foram os Estados Unidos.

Não importa quem ataca primeiro, às vezes pode fazê-lo o dominador, outras o dominado. Há que se ponderar qual é a origem e quais fins perseguem cada um. A violência vem de *vir, vis* que significa *força*, os que temem a força, temem as paixões, como por exemplo, os budistas. Os budistas dizem que há que abster-se de amar, porque quando amamos algo, se une a pluralidade e quando isso ocorre, o mal se torna presente (Plotino

também afirma isso). Quem afirma ao outro, não pode considerar a violência má porque ela é força. Se eu, por exemplo, *violentamente* saca uma faca da mão de meu filho que quer ferir sua irmãzinha, essa violência é justa. Ou seja, a violência como as paixões são indiferentes; o assunto é para que as usamos e esta é a questão.

Vocês sabem o que ocorreu nas reduções jesuítas. Quando as mesmas começaram a produzir riquezas, os paulistas vinham desde São Paulo para saqueá-las. Frente a esta situação, os jesuítas pediram armas ao rei, mas este as negou. Apesar disso, os jesuítas as fabricaram, os índios aprenderam a usá-las e dessa maneira puderam manter longe o inimigo e subsistir. Quando foram expulsos em 1767, deixaram os índios com armas. É evidente que o uso de armas por parte dos índios era justo, porque eram os oprimidos.

Não significa que tudo é permitido, mas que não podemos julgar eticamente sem analisarmos primeiro os fatos e suas causas. Sei que ao decidir isto me exponho a despertar protestos de vocês; este problema não é nada fácil, é duro. As forças são como o amor, boas ou más, segundo o uso que faça delas.

A questão é muito delicada e, portanto, exige uma explicação consciente, que não dê lugar a interpretações equivocadas.

Queria que ninguém ficasse tranqüilo, que o tratamento desta questão nos deixasse com certa intranqüilidade; com certo estado de dúvida para que nos questionássemos positivamente. Quem diz que *não se mete*, já está defendendo um ponto de vista; ao não dizer nada, apóia o regime em vigência.

Não há três opções, somente duas; ou com o atual, ou com o outro. Se eu não penso os problemas políticos a fundo, corroboro com o dado; é inevitável.

O que opina da guerrilha na Argentina?

Resposta:

O que me pergunta é uma questão política que como filósofo, não me compete. É possível que a guerrilha, em um momento determinado, seja prudente, mas se eu opinar acerca da guerrilha em nosso país o faria como comentarista de café, não como filósofo. Posso opinar fora daqui, como um cidadão, mas não o posso fazer desde a filosofia. Teria que ser político, para falar com fundamento da conveniência ou não desta guerrilha. Nisto o filósofo deve saber quando termina sua tarefa, seu campo de atuação. Não posso opinar como político ou como economista sendo filósofo. Posso oferecer os critérios para distinguir o que é

eticamente mau ou bom. E se me permitem, quero propor-lhe um juízo que mais depende da *arte militar* que da filosofia. Atrevo-me a dizer que hoje, nossos exércitos são absolvidos pelos Estados Unidos para lutar contra nosso povo, com o pretexto de acabar com as guerrilhas. Não deveriam ser nossos exércitos *nacionais* juntos ao povo os agentes da libertação? Não deveria fluir para que nossos exércitos voltassem às origens como libertador, assim como foram os exércitos da emancipação contra a Espanha? É necessário não esquecer igualmente a influencia que as multinacionais fabricantes de armamento têm sobre nossos exércitos, tendo contato com eles enquanto estados dependentes. A questão é árdua, mas merece a atenção do filosofo em algo como uma *filosofia da arte militar* – que inclui, evidentemente, uma ética de libertação -.



DEBATE 2¹⁰⁵

Perguntas formuladas pelos assistentes ao finalizar a sexta conferência.

Doutor, o princípio de libertação vem da totalidade, tal como você explicou?

Resposta: O que você entende por princípio de libertação?

- Você disse que há de ir até o outro, para depois voltar-se contra a totalidade e criticá-la. Mas o homem que pretende situar-se com o outro surge desde a totalidade, já que atravessa a fronteira da cidade e corre perigo de morrer. Então, é verdadeiro afirmar que a origem da libertação está dentro da totalidade?

Resposta: Teria que pensar qual é a origem primeira. A origem primeira do processo é a exterioridade do outro, que é quem interpreta a totalidade e a põe em movimento. O movimento que parte desde a totalidade, seria a segunda.

Mas, então temos dois momentos: um é a alteridade e outro a totalidade. A libertação, então, pode surgir do submetido ou do que submete e logo reflete?

Resposta:

Na realidade, não surge nem do submetido, nem do que submete, mas de qualquer um que esteja na exterioridade. Porque o submetido, enquanto tal, nunca dirá outra palavra que não a tautológica, a palavra do todo; e o dominador como tal, dirá sua palavra enquanto tal. Ao contrário, enquanto exteriores ao sistema, tanto que reconhecem a possibilidade de algo distinto, qualquer um dos dois pode ser o outro.

105 Debate ocorrido no dia 24 de novembro de 1972, após a sexta conferência (capítulo VI).

Martín Fierro, que estava dentro do sistema, é o submetido?

Resposta:

O velho Vizcacha é um submetido que se converte para sobreviver no sistema, aceitando-o. Ao contrário, Martín Fierro protesta por estar abaixo e critica:

Desde criança ganhei
A vida com meu trabalho,
E ainda que sempre estivesse abaixo
E não saiba o que é subir
Também o sofrer intenso
Tende a cansar-nos, caramba!¹⁰⁶

Fierro protesta, porque sabe que poderia não estar abaixo; no momento em que diz “caramba” é o outro que grita. “Caramba!” é uma interpretação, mas quando Fierro diz “em minha ignorância sei que nada valho”, está dentro da totalidade. Portanto, a exterioridade se dá, quando alguém é livre e se considera além do sistema. Pode ser o dominador o que interpele, mas é muito difícil que o faça porque está muito mais identificado com o sistema que o dominado. Este pode ver o sistema desde fora mais facilmente; como no caso do pobre que está na rua e observa através de uma janela alguém que se esquentava numa lareira em pleno inverno. O morto de frio contempla melhor o mundo do dominador que ele mesmo. Por outro lado, o desamparado não se preocupa se o sistema morrer, porque ele está fora e, neste sentido, está livre e é futuro. O pobre é futuro porque está mais próximo ao novo, devido a que no antigo não tem nada a perder. O outro é escatológico porque é sempre o que vem, não somente se dá conta, mas ainda profere palavras novas. O que ocorre é que, na maioria das vezes, nós não escutamos essas palavras. O pobre, ao passo que se sabe oprimido, lança sua palavra de protesto: “Tenho fome!”.

Vocês recordam do exemplo que ocorreu ontem do índio que estando bêbado insultou ao patrão, mas este apenas adotou sua atitude normal de prepotência e o índio recordou-se de que era oprimido e voltou a calar-se? Isto nos mostra que na maioria das vezes, o pobre interpela ao dominador, mas quando se dá conta do risco que corre, volta (por estar educado na opressão) ao *natural*. Ao que está à intempérie não só não o escutamos quando nos interpela, como sequer lhe damos instrumentos de comunicação para que grite; ainda que fale, não escreve. E se escreve, quem o publica? E se o publica, quem o lê? E ao não poder usar a rádio, a televisão, nem a imprensa, é considerado como inculto; suas palavras se limitam a ir

¹⁰⁶ NT: A expressão original é Barajo!

de boca em boca, mas de boca em boca como algo que não tem valor. Porque o que tem valor está no jornal, rádio e na televisão.

Dizemos *não* ao outro e dizemos *não* a sua palavra. Deste modo, não há silêncio, há ruído; é a palavra dominadora que cala a palavra do outro.

A questão é assim: a origem exterior, nova e criadora vem do outro. É claro que o processo *efetivo* vem também da totalidade; na realidade, o *eficaz* é a totalidade; o outro ao contrário é negatividade metafísica ou o momento *desestruturante* de toda estrutura possível. A totalidade é o real enquanto é o efetivo, portanto não se pode ignorá-la, e se a ignoramos caímos no que caem aqueles que nega a técnica por exemplo; voltar a lavar nossas roupas com nossas mãos é uma forma de negar a totalidade e querer partir da opressão até *não sei onde*, conduz a um niilismo absurdo.

Há que contar com a realidade. Sempre estou na totalidade e o outro é o que me interpela desde fora. Eu sou o outro também com respeito aos outros, no entanto sou outro que os interpela criativamente. Daí então, que não é nada fácil o começar a pensar. Tanto sou totalidade, que a única coisa que faço é produzir ou servir, mas não acredito no outro. Há que acostumar-se a ver esse fato que é a liberdade do outro.

Isto tem relação com o problema da metafísica?

Resposta:

Todos os conceitos sociológicos se explicam a partir disto. O que significa massificação? Massificar é fazer de um homem parte de um todo, sem reconhecê-lo como exterioridade. De tal modo que há certos padrões que são para todos, são tautológicos. Mas é o homem que forma parte de um todo, sem exterioridade, e foi educado para que não se mova, para que não tenha consciência crítica; a propaganda, a escola, etc. vão *formando* a todos os homens da mesma maneira. E é bom para o sistema que seja assim, para que o homem não grite, para que não chegue o dia em que se considere outro e ponha em questão o sistema. As culturas de massas são culturas totalitárias, ou totalizantes, são também ideologias encobridoras da dominação.

O que isso tem a ver com Marcel?

Resposta:

Tem muito a ver com Marcel. Lévinas, quando era jovem, ia aos *sábados filosóficos* de Gabriel Marcel. Este, em seu *diário metafísico*, fala do *tu* e, da mesma maneira que Heidegger e muito antes que este, em 1913, fala de que é necessário superar o sujeito. Marcel tratando de superar a questão do sujeito moderno, pensa no corpo e analisa o problema da corporalidade descobrindo que a corporalidade do outro é o relevante. Não usa, todavia a noção de *autrui* como a usará Lévinas, mas usa a palavra *tu* que também usa Buber (Du). Marcel, Buber e outros mais estão nessa tradição, mas quem a desenvolveu enquanto categoria metafísica e da maneira mais coerente foi Lévinas. È por isso que o tomo como referência preferentemente. Não obstante, isso tem muito a ver com essa tradição de Marcel, tem a ver com Blondel e com muitos outros.

Você enquadra seu pensamento dentro de um sistema?

Resposta:

Se o filósofo parte de um sistema, está constituindo as coisas desde este sistema. O outro, como categoria negativa, tem essa fantástica capacidade de por em questão o sistema. O que penso é que não se deve partir ou ter o sistema; a que saber abrir-se ao outro como o outro. Paradoxalmente, seria um princípio de *assistematicidade* radical; ou seja, que a negatividade do outro é a negatividade suprema, metafísica. Por exemplo, em Hegel, a negatividade lhe permitia avançar de um horizonte de objetos até outros horizontes e chegar ao último que era afirmativo e, por tanto, sistematizado. Ainda que coloque ao outro como a primeira origem, este outro se converte em um obstáculo real de sistematização, que me impossibilita, *a priori*, pensar em um sistema. É o outro o que me dará o conteúdo do que eu posso pensar e, deste modo, não sei aonde vou porque a história é que vai definir.

È verdade que afirmo certas categorias, mas no fundo são todas categorias *negativas*. Teríamos que ver de quês tipos de categorias se trata, mas de todas as maneiras é a tentativa de um pensar assistemático. Há um discurso racional, mas é um discurso da negatividade que permite que me abra ao outro, que não lhe implante em um sistema, que é o que ocorre

sempre. E ocorre, sobretudo com o homem Latino-americano, cuja voz não temos escutado. Repito, é a tentativa de um discurso metódico, sem sistema fechado, totalizado.

Um filósofo pode estar seguro de que sua posição é absolutamente certa ou a correta?

Resposta:

Cuidado, não acredito que *absolutamente certa* signifique o mesmo que *correta*. Dizer que é absolutamente certa seria propor o que pretendeu Hegel, que falava do *saber absoluto*, que não pode ser outro que o saber que Deus tem de si mesmo. Creio que é uma pretensão absurda, que não a deve ter nenhum cientista, tampouco nenhum homem são, porque no homem não há nada absolutamente absoluto. Afirmar algo como absoluto é negar o futuro. Se aceitamos como absoluto o que disse o homem presente, negamos a possibilidade de um homem novo. O homem da nova ordem poderá descobrir os erros da ordem antiga e o da ordem futura apontará os erros do homem da ordem nova. Este é o movimento próprio da história humana. Quer dizer que a certeza é histórica e, portanto, não se pode pretender uma certeza absoluta.

Quer dizer que o pensamento pode aspirar só a uma verdade relativa?

Resposta:

Não. Colocando-me nesta situação, o que me é revelado, é o que descobriria *todo homem* que estivesse em meu lugar, em minha situação. Mas o que não devo esquecer é que esse descobrimento é relativo a uma época; que em sucessivas épocas e frente a situações novas podem se descobrir outros aspectos da mesma coisa. O que descubro desde uma situação e momentos determinados, não esgota o ser da coisa, porque descubro apenas o que agora constituo: um certo sentido. Não posso ter pretensão de uma interpretação absoluta. O homem não pode abordar todos os aspectos, nem sequer o de uma barata, e, portanto, sempre esta aberta a possibilidade para que o sentido interpretado seja superado. E mais, é impossível que não seja assim. E é por isso que o mestre diz ao discípulo: “Eu sei que vai superar-me, quando ver os supostos impensados do meu pensar”, porque se pensa com base em supostos

que não se pode pensar porque ninguém pode morder seu próprio rabo. Não se pode ver a luz que a tudo ilumina; e, viram outros que a verão.

Romero, por exemplo, não pôde ver que o sujeito era o fundamento de todo o seu pensar, porque se o tivesse visto, teria pensado desde outro fundamento. Eu, ao contrário, um pouco depois dele já o posso pensar. De certa maneira, superei a Romero; mas a mim também superarão.

Não há que pretender descobrir toda a verdade, mas ser fiel a palavra da época a que se vive e tentar a reflexão plena com o método mais correto, ainda que não seja com absoluta certeza. Daí que disse ao começo que ia propor-lhes uma introdução a filosofia desde uma opção ética. E se há opção ética é possível descobrir o discurso ideológico. Se opto por uma posição, descubro certas coisas; se opto por outra opção, descubro outras coisas. O pensar não é nem universal nem eterno, mas está sempre situado.

Depois de haver optado pela libertação do oprimido elegi estar com ele; só então pude começar a pensar tudo o que lhes estou explicando. Porque se nego ao pobre, me considero a totalidade, divinizo a mim mesmo; meu pensamento e meu pensar se fecham em uma ontologia. Ou seja, se há um reconhecimento da liberdade na base do pensar, porque o homem é história, é impossível a objetividade pura - no sentido dos positivistas - e absoluta do pensar. A objetividade pura, por outro lado, encerra uma contradição. Objetividade pura quer dizer que algo foi conhecido acabadamente como objeto; mas para que algo seja conhecido de todo não pode ser objeto porque deveria ser objeto do ato do criador, como dizia Kant. Se é objeto significa que o interpreto em um sentido e não em outro. Ou seja, que a objetividade implica numa subjetividade; portanto indica uma referência ou que é relativa a uma perspectiva. De modo que temos que aceitar que não somos deuses e ficarmos com a simples verdade histórica situada, social e saber que podemos progredir no conhecimento objetivo das coisas.

Hegel, ao contrário, não pensou assim; disse “eu penso” no começo e ao terminar a *Enciclopédia* afirmou saber absoluto como deus. A esta pretensão desmensurada Kierkegaard chama de “a soberba suprema do pensar racionalista de Hegel”.

Você, como filósofo, considera que em nosso país se pode distinguir alguma voz interpelante? E nesse caso, quem seriam os que interpelam?

Resposta:

Acredito que sim. Sobre isso seria muito interessante fazer um seminário interdisciplinar; começar a ver junto com o sociólogo, o político, o historiador e demais, qual é esse povo oprimido que quer expressar-se e não tem conseguido, porque o sistema tem calado sua voz. Sim, penso que é possível. Isto permitiria classificar certas categorias para que esse pensamento histórico, sociológico, político, etc. pudesse alcançar metafisicamente maior clareza em sua expressão.

No suposto caso de que a América Latina, Ásia e África fossem consideradas como outro por parte do centro, por parte dos outros, esses outros poderiam converter-se em totalidade? Sua filosofia lhe permite pensar uma co-existência de outros, ou é uma filosofia pessimista a ponto de não poder impedir que se constituam novas totalidades?

Resposta:

Não, não é pessimista, nem tampouco otimista, é analética. O discurso, ou o método deste discurso, exige o saber mudar de perspectiva. Pode se partir da reflexão dos sistemas filosóficos. Tomo a filosofia européia e estando fora a destruo e abro a possibilidade a outro pensar. Se tomo como ponto de apoio a Europa, América Latina é o outro, é a exterioridade. Mas se me situo na América Latina estaria dentro de nossa totalidade.

É necessário saber situar-se em distintos momentos. Só a categoria de negatividade permite respeitar a uma outra história, a uma outra vida, a outro homem livre que não eu. De modo que se pode usar ao nível da família, do bairro, da nação, de todo horizonte. Isto permitiria manejar o princípio de negatividade que afirma como um fator real a liberdade do outro, porque os sociólogos, os investigadores de todas as ciências humanas, freqüentemente, se acostumam a criar sistemas, a estruturá-los descartando assim a liberdade. Então se descarta assim, a possibilidade que desestremem o sistema que investigam.

O que pretendo é que haja um fator, um momento, que sendo nada menos que o primeiro, se encontra fora da estrutura do sistema e que deve ser considerado em todo o processo. Este é o fator que devemos situar ao começo de toda a reflexão, porque freqüentemente o deixam em último lugar, quando não o deixam de lado. O que não sei é se pensarei isso dentro de três ou cinco anos, porque pode ocorrer que se verifique não praticável ou que tenha que ser corrigido em muitos aspectos. Por hora serve, tanto que permito esclarecer o que esta acontecendo e me facilita a reformulação das coisas. Mas repito, não tem a pretensão de certeza absoluta.

Tenho ouvido você citando frequentemente a Lévinas. Como distinguiria seu pensar ao do filósofo francês?

Resposta:

Sua pergunta me permite esclarecer uma questão que tem pra mim importância máxima. O pensar de Lévinas se remonta à *Filosofia da Revelação* de Schelling, à proposta de Fuerbach sobre o *diálogo entre eu e você* de 69 dos *Princípios Fundamentais da Filosofia do Futuro*, e em especial ao pensar de Rosenzweig em sua obra *Der Stern der Erlösung*. Poderia dizer que a *Filosofia da Revelação* é como uma metafísica da *passividade* (como a de Fuerbach que é todavia contemplativo e que dá importância à sensibilidade para superar o racionalismo hegeliano), enquanto que a nossa é uma *filosofia da criatividade* ou a libertação (como a de Marx que supera o pensar feuerbachiano agregando à passividade da sensibilidade a atividade do trabalho produtor). Com efeito, Lévinas permanece na escuta da voz do outro, mas efetivamente não pode fazer nada, produzir, criar. A filosofia da libertação, ou a metafísica da criatividade, descobre e descreve a atividade libertadora da mulher, do filho e do irmão. E em especial é o nível político do irmão onde se pode observar a diferença fundamental de nosso pensamento, na política da libertação mundial, nacional, das diversas classes. No terceiro e quarto tomos de minha obra *Para uma ética da Libertação* estudo em detalhe estas diferenças indicadas.