

DA LIBERTAÇÃO À LIBERDADE CRÍTICA INTERNA DE ALGUNS PONTOS DA ÉTICA DE DUSSEL

José Luiz AMES
UNIOESTE - CAMPUS de Toledo - PR

A prática e o discurso de libertação assumiram, nas últimas décadas, importância significativa na América Latina. Isso é compreensível se tivermos presente que esse continente sofre a dominação e a conseqüente alienação de seu povo, desde a sua conquista, no século XV, pelos europeus. Contudo, esse mesmo continente conheceu também através dos séculos, inúmeros movimentos de libertação. Atualmente sentimos cada vez mais agudamente a necessidade de uma fundamentação mais sólida dessa práxis de libertação.

A necessidade de apresentar um trabalho escrito para a conclusão do Curso de Mestrado em Filosofia, foi a ocasião que me lançou o desafio para examinar a consistência dessa fundamentação em um dos filósofos mais ilustres do nosso continente, preocupado com a questão da fundamentação ética da libertação latino-americana (e terceiro-mundista): o argentino Enrique Domingo Dussel.

É preciso, porém, ressaltar que a nossa crítica à Filosofia Ética de Dussel não tem por objeto o questionamento do arsenal lingüístico-conceitual do filosofar de Dussel, nem sua interpretação da tradição filosófica ocidental. Servindo-nos das palavras do nosso orientador, prof. Dr. Sírio Lopez

Velasco, diríamos que “o nosso enfoque supõe assumido “ex-hipótese” o edifício dusseliano para submetê-lo à interrogação **desde dentro** de sua estrutura e de seus próprios objetivos” (Veritas/32/127, p. 392). Quer dizer, nosso objetivo é contribuir, a partir de uma crítica interna e num clima de diálogo, para a depuração das idéias expostas por Enrique Dussel em sua obra ética.

Isso exposto, partimos para uma síntese de nosso trabalho, seguindo-se, num segundo momento, a discussão de alguns pontos mais problemáticos.

I - LIBERTAÇÃO PARA A LIBERDADE OU OS FUNDAMENTOS DE UMA ÉTICA DA LIBERTAÇÃO

Dussel pretende fundamentar filosoficamente a necessidade da libertação. Para tanto, faz uma “re-leitura” crítica da tradição filosófica ocidental, mostrando que o fundamento da ética por ela apontado (a Virtude em Aristóteles e Tomás, a Lei em Kant, o Valor em Scheler, o Projeto em Heidegger) presta-se apenas para um critério intra-sistêmico. Quer dizer, mostra o que é ser “bom” e “mau” dentro de uma Totalidade dada, mas não mostra (nem pode mostrar) como fundamentar a necessidade de superação dessa Totalidade (Cf. Concilium 170, p. 82-3)

Como Dussel tem necessidade de elaborar um discurso não só de questionamento das Totalidades morais históricas, mas também de tentar construir novas Totalidades utópicas, analógicas e à serviço do povo libertado, necessita de um novo critério. Este critério é, para Dussel, o OUTRO (cf. Concilium 170, p. 83). O Outro é o pobre, entendido como o oprimido (individual - a pessoa e coletivo o povo) “Tal critério, diz Dussel, justifica teoricamente a suprema dignidade do gesto dos mártires e mostra, destruindo a boa-consciência, a perversidade idolátrica das morais vigentes, dos sistemas dominadores” (Concilium, 170, p. 85).

Cabe aqui a pergunta: libertar da onde para onde? A hipótese que procuramos verificar e fundamentar a partir da obra ética de Dussel é: a libertação é a passagem da situação de alienação para a situação de liberdade. Cabem aqui algumas esclarecimentos:

Entendemos que *libertação* é processo, passagem. Por isso, não pode ser um fim em si mesma. Qual é, então, o fim que a libertação procura realizar? Com Dussel, entendemos que é a liberdade. Ele o formula assim: "**A passagem da alienação** (que ocorre quando alguém deixa de ser 'o Outro' distinto e passa a ser só a diferença interna da Totalidade totalitária) **à liberdade** produz-se sempre pela *libertação*" (EL,I,135 - grifos nossos).

Liberdade é aqui entendida como a incondicionalidade do Outro (como pessoa, classe ou povo) em relação ao mundo no qual sempre sou centro. Liberdade é, pois, a afirmação da exterioridade radical do Outro.

Libertar é, assim, o processo de reconstituição da liberdade do oprimido. Por oprimido entende-se a pessoa, classe ou povo que é parte funcional numa totalidade alheia. É preciso, porém, ressaltar que a liberdade, tomada como fim do processo de libertação, não deve ser entendida como "fim último". Antes, diríamos que se trata de um "fim intermediário" que é concreção parcial na história da Liberdade Plena.

Isso fica mais claro se tivermos presente que a Totalidade vigente, uma vez superada, deixará lugar à nova Totalidade. Esta passagem da "antiga ordem" à "nova ordem" (que é propriamente o processo de libertação) é a inclusão do Outro numa de suas dimensões. Contudo, o Outro, que clamava por justiça desde a exterioridade da antiga ordem, "retira-se" novamente como exterior na nova ordem. Esta passagem indica a escatológica posição do Outro como livre e a possibilidade do avanço futuro da história (Cf. EL, II, p. 74).

Esse processo realiza-se, para Dussel, nas três dialéticas fundamentais da existência humana: entre va-

rão-mulher (erótica); entre pais-filhos, mestre-discípulos, direção-libertadora-povo (pedagógica) e entre irmão-irmão, classes dominantes-classes dominadas, países cêntricos-países periféricos (Política). Estas três dialéticas podem ser refletidas desde a Ontologia da Totalidade e desde a Metafísica da Alteridade.

“Ontologia da Totalidade” é chamada por Dussel a tradição filosófica ocidental que, segundo ele, parte da afirmação de um Todo que nega qualquer realidade além dele. “Metafísica da Alteridade”, ao contrário, é a tradição filosófica que se fundamenta no “ethos” semita que parte justamente do “nada”, do não-ser. Confrontando sinteticamente as duas tradições, temos.

a) Enquanto na Ontologia da Totalidade o ponto de partida é a identidade primigênia (“o Ser” em Parmênides: “a Alma” em Aristóteles, “o Uno” em Plotino, “Ego cogito” em Descartes, “o Absoluto” em Hegel), na Metafísica da Alteridade parte-se da distinção originária (cf. EL,I,119).

b) Na Ontologia da Totalidade fala-se em “diferença interna”. Todos os entes são diferentes, mas dentro da Identidade do Mesmo, do Todo. Na Metafísica da Alteridade, ao contrário, o Outro é radicalmente distinto, sem unidade, nem identidade prévia (cf. E.L. I,114).

c) Enquanto na Ontologia da Totalidade o Ser é o “visto”, o compreensível, o abarcável pela razão, na Metafísica da Alteridade, porque se parte do Outro como o “não-ser”, o nada da Totalidade, não pode ser “visto”, mas somente “ouvido”: não pode ser “sabido racionalmente” e sim crido (EL,I,115).

d) Enquanto a Ontologia da Totalidade cai na circularidade bipolar do “eterno retorno do Mesmo”, na Metafísica da Alteridade, porque conhece a noção de criação, temos a linearidade, o avanço histórico (não necessariamente perfectível).

e) Enquanto a Ontologia da Totalidade fundamenta a práxis de dominação, a Metafísica da Alteridade, fundamenta a práxis de libertação.

Vejam agora resumidamente como se exerce essa "práxis de dominação" e a "práxis de libertação" em cada uma das três dialéticas fundamentais da existência humana:

1 - A Erótica: a relação varão-mulher

1.1. A práxis de dominação erótica é, historicamente, o processo de alienação da mulher pelo varão. Na medida em que o "ego fálico" é constituído como fundamento da Totalidade, a mulher fica definida como "não-falo", como "não-ser", portanto. A mulher, destituída de sua exterioridade, é reduzida a mero objeto de prazer do varão.

1.2. A práxis de libertação erótica parte da afirmação da distinção sexual, superando a univocidade da sexualidade concretizada pela redução ao "ego fálico". Agora estão face-a-face o Outro clitoriano-vaginal e o Outro fálico. Duas alteridades que se enfrentam como Totalidade e Exterioridade. Para que haja uma erótica liberta é preciso que se cumpram algumas condições:

a) uma relação durável, o que implica na abstenção sexual pré-matrimonial e na constituição de família.

b) a fecundidade: é o aparecimento do Outro pedagógico (o Filho) que impede a totalização erótica do casal e sela a sua união.

c) a vivência de autênticas virtudes que busquem realizar o desejo do Outro e não a auto-satisfação.

2 - A Pedagógica relação pais-filhos, mestre-discípulos; direção libertadora-povo

2.1. A práxis de dominação pedagógica aliena o discípulo (filho, povo) ao considerá-lo como "ente orfanal" ou "tábula rasa" no qual o pai ou mestre deve inscrever seu saber, saber este identificado com a natureza.

2.2. A práxis de libertação pedagógica parte da afirmação da exterioridade radical do filho-discípulo. Por isso, o pai-mestre não pode pretender unicamente “depositar” conhecimentos. Antes, o primeiro passo da libertação pedagógica é o pai-mestre reconhecer a exterioridade do filho-discípulo, “ouvindo a sua palavra”. Somente quem ouviu a palavra do discípulo pode constituir-se, num segundo momento, em exterioridade crítica em relação ao filho-discípulo exercendo a tarefa específica. O discernimento entre o introjetado pelo sistema e o autenticamente popular.

3 - A Política: relação irmão-irmão, classes dominantes-dominadas, centro-periferia

3.1. A práxis de dominação política parte da totalização do Outro político (pessoa e povo) pela introjeção do projeto da ordem vigente no oprimido. Essa alienação é mascarada: no nível internacional por conceitos como “interdependência” (todas as nações são livres, mas mutuamente dependentes). No nível nacional, por conceitos como “harmonia capital-trabalho” (pelo qual se esconde a raiz da exploração que é justamente a extração da “mais-valia” do trabalho pelo capital). Com isso, a dominação não é sentida como tal pelos oprimidos.

3.2. A práxis de libertação política parte da afirmação da exterioridade nacional e popular. A libertação política precisa ser nacional, mas esta só será alterativa se for hegemônica pelo povo (os oprimidos das nações). O processo de libertação, que se faz a partir de um projeto histórico de libertação, compreende três momentos principais:

- a) um diagnóstico da situação pré-revolucionária;
- b) a luta de libertação que, pela revolução, rompe a ordem repressora;
- c) a tomada do poder e a organização da “nova ordem” que, uma vez afastados os inimigos internos e exter-

nos, se estabiliza e torna a se absolutizar, iniciando-se novo ciclo.

4 - Arqueológica: Fetichismo e Anti-fetichismo

4.1. O Fetichismo: todo sistema histórico (erótico, pedagógico e político) tende a totalizar-se. A totalização é a absolutização da Totalidade, sua afirmação como única e última num tempo dado. À Totalidade totalizada presta-se culto como divindade: erótica, o falo; pedagógica, a cultura imperial ou cêntrica; política, as ditaduras. Assim, o fetichismo religioso fundamenta as opressões práticas dos fetichismos parciais: erótico, pedagógico e político.

4.2. O anti-fetichismo: diante da divindade que legitima a dominação da Totalidade vigente, é preciso ser ateu. Trata-se de um ateísmo revolucionário (e não meramente humanista) que não somente nega a falsa divindade da Totalidade vigente e afirma o homem, mas afirma também a Exterioridade plena do Outro absolutamente absoluto (Deus). Somente assim se poderá visualizar os sistemas históricos (erótico, pedagógico e político) como apenas "históricos", isto é, contingentes e transitórios, essencialmente transformáveis. Esse "Outro absolutamente absoluto" tem no pobre sua epifania. Por isso, servir o pobre na práxis de libertação, é prestar culto ao Absoluto.

Creemos que ficou evidenciado que a preocupação de Dussel é mostrar a necessidade ética de libertação do oprimido para torná-lo um livre. Para tanto, é preciso negá-lo como máscara, como instrumento, como parte funcional de uma Totalidade dada e afirmá-lo como rosto, como pessoa, como liberdade. As limitações desse intento, as lacunas e contradições na obra ética de Dussel, procuraremos sistematizar nesta segunda parte do trabalho através de alguns pontos fundamentais.

II - QUESTIONAMENTOS ENDÓGENOS À ÉTICA DUSSELIANA

Nesta segunda parte de nosso trabalho pretendemos discutir alguns aspectos da obra ética de Enrique Dussel que a nosso ver são problemáticos. É preciso repetir aqui o que já dissemos no início: não pretendemos, com a nossa crítica submeter a um questionamento o arsenal lingüístico-conceitual de Dussel. Nosso propósito é submetê-lo à interrogação "desde dentro" de sua estrutura e objetivos. Didaticamente, apresentaremos nossos questionamentos em pontos sintéticos.

1 - Distinção e relação

Nosso primeiro questionamento poderia ter esta formulação: Como pode haver proximidade, face-a-face, encontro (diálogo) se o Outro é "originariamente distinto sem unidade, nem identidade prévia" (EL,I,117).

Numa entrevista que tivemos com ele, respondeu-nos nestes trechos: "O Outro não é um Outro Absoluto. O Outro Absoluto pode ser a Transcendência, o Absoluto, Deus. Deve haver sempre um campo de analogia, de semelhança, de modo que não pode ser 'absolutamente' Outro no sentido que não haja nenhum tipo de possibilidade de intercâmbio, de comunicação"(*).

Em nosso entendimento, não fica claro *como* pode haver um "campo de semelhança" ou de "analogia" quando entre Eu (Totalidade) e o Outro (Exterioridade) não há *nenhuma* unidade (exatamente a base da analogia, embora esta também suponha a diversidade). Não basta afirmar categoricamente que há um campo de "analogia" sem mostrar como ele é possível quando o Outro "é originariamente distinto, sem

(*) Cfr. entrevista oral gravada, concedida em Pelotas (RS), em setembro de 1986 durante o VII Encontro Estadual de Filosofia. A fita gravada desta entrevista encontra-se em nosso poder.

unidade nem identidade prévia” (EL,I,117), como Dussel sustenta.

2 - A liberdade e a compreensão do poder-ser

Se a liberdade depende da compreensão do poder-ser adveniente, e esta compreensão é atemática, cotidiana, é possível a liberdade? Na existência ingênua, cotidiana, é possível uma compreensão profunda do poder-ser (do que depende basicamente a liberdade) sem uma deliberação explícita?

Nesta mesma entrevista citada acima, Dussel respondeu assim: “Na perspectiva hedeggeriana, a liberdade é a posição do sujeito no mundo para escolher desde um projeto. O projeto é o que não pode ser tematizado; o projeto é o que é compreendido cotidianamente, mas não pode ser tematizado; mas o que digo pode ser tematizado. A liberdade depende da compreensão do poder-ser adveniente e esta compreensão do mundo é atemática, mas o que falo é tematizado. O que não posso tematizar é como me compreendo poder-ser. Por exemplo, se pergunto: ‘o que você quer ser?’ Eu quero ser filósofo. ‘Por que você quer ser filósofo’ Porque eu quero a vida vivida dessa maneira. Isso é atemático, o projeto, porque eu sou assim, me compreendo assim, quis ser filósofo. Atemática é a compreensão e não a eleição”

Dussel conclui sua resposta dizendo que “atemática é a compreensão e não a eleição”. Quando examinamos a noção dusseliana de liberdade, encontramos a afirmação que liberdade é um deixar ser às possibilidades. Para tanto, não apenas a compreensão, mas também a eleição é atemática, conforme o próprio Dussel sustenta:

O homem nunca tem uma mediação que se imponha como necessária. Ao contrário, apresenta-se-lhe intramundaneamente uma multiplicidade de possibilidades (...). A possibilidade que se assume (na escolha existencial e não temática) determina a impossibilidade das outras possibilidades (EL,I,70. O grifo é meu).

A sua resposta na entrevista não corresponde, portanto, às suas posições no texto citado. De modo que deveríamos perguntar se ele mantém o que escreveu no vol. I da "Ética" (e, neste caso, nossa pergunta não foi respondida); ou se ele corrige o que escreveu, mantendo o que nos disse na entrevista (e, nesse caso, a nossa posição estaria certa ao suspeitar da possibilidade de uma livre escolha na escolha existencial (atemática), pois, como Dussel mesmo diz, "atemática é só a compreensão e não a eleição".

3 - O problema da compreensão e revelação do Outro

Se, como Dussel afirma, o Outro é incompreensível, incognoscível, tanto temática quanto atematicamente (cfr. EL,II,112), é negatividade radical em relação ao mundo no qual sou centro (Totalidade), como então revelar-se? Ou em outros termos, como é possível que o Outro se revele em meu mundo (Totalidade) se é radicalmente distinto, extrema exterioridade (Cfr. EL,I,119)? Poderíamos ainda acrescentar: como é possível a práxis libertadora da Totalidade sem uma prévia compreensão (mesmo atemática) do Outro? A práxis não se dirigiria ao vazio?

Na entrevista referida, Dussel disse-nos:

Enquanto Outro, é liberdade, é incognoscível e esse incognoscível por certo se revela, é cognoscível, pois posso conhecer o Outro a partir de sua revelação. Assim, o problema não é a "compreensão do Outro". O problema é a "incompreensão do Outro" e chegar a compreender a sua palavra. E chegar a começar a compreender o Outro, porque jamais vou compreendê-lo todo, porque, se o compreendo todo, não é mais Outro; é um dominado.

Segundo o nosso entendimento, o que Dussel busca salvar a qualquer preço é a liberdade. Esta só é possível havendo incondicionalidade, indeterminação de meu mundo (Totalidade) em relação ao Outro (Exterioridade). Para isso, é

preciso que o Outro seja exterior, seja nada de meu mundo. Contudo, quer salvar com a mesma ênfase o diálogo, o encontro, a convergência. O problema é: Como garantir o diálogo, o encontro, ou ainda, como sustentar um “campo de analogia” quando se insiste apenas na diversidade (O outro é nada de meu mundo, cfr. EL,II,114), negando-se praticamente a “unidade”. Não é possível falar em “analogia” sem supor ambos os aspectos.

Pensamos entender a preocupação de Dussel. O que ele nega é a possibilidade de compreender o Outro como compreendo um ente intramundano. E, quando eu disser que compreendi Fulano de Tal, não é mais alguém (pessoa, rosto), mas algo (coisa, ente). Quer dizer, nega que eu (Totalidade) possa, desde o meu centro pessoal, abarcar o Outro (como Exterioridade). Quando o faço, eu o alieno, o domínio. Afirma, contudo, a possibilidade de o Outro revelar-se desde o seu centro pessoal e irromper em meu mundo. Essa revelação do Outro dá-me certa compreensão (compreensão por semelhança, como diz Dussel). Essa compreensão, porém não a obtenho pela razão, e sim pela fé (cfr. EI,I,115): aceito o que o Outro me revela não por sua evidência, mas porque atrás de sua palavra está Alguém.

Estaria se expressando aí um certo “irracionalismo” em Dussel? Ou como compreenderíamos sua afirmação de que o Outro se revela, e que é pela fé que aceitamos como verdadeira sua revelação? OU estaríamos, ao contrário (como prefere Dussel) diante do “supremamente racional e a manifestação da plenitude do espírito humano” (EL,II,210)?

4 - O critério da eticidade: o sim-ao-Outro (=Bem) e o não-ao-Outro (=Mal)

Para Dussel, o que permite discernir o projeto eticamente justo do injusto é a práxis: se for de fechamento ao Outro, é má; se for de abertura ao Outro, é boa (cfr. EL,II,119).

O critério, embora de validade incondicional, é, porém, muito amplo e, por isso, muito vago. Não há dúvida que, em certas situações, pode-se discernir uma práxis de abertura de uma práxis de fechamento ao Outro. Contudo, na cotidianidade, as ações não são tão tematizadas, tão clarividentes. Movem-se antes num “claro-escuro” onde se faz muito difícil dizer até que ponto é de fechamento ou de abertura.

5 - O problema do mal e sua superação

Dussel, fiel à tradição hebraico-cristã, entende que o “mal não é originariamente divino (...), mas humano, nascido da liberdade e como clausura da dialética da Alteridade” (EL,II,25). Isto é, o mal é histórico porque foi um ser histórico (o homem) quem lhe deu, dá origem (DHE,48). Por isso, resta “a esperança sempre renovada de uma libertação final na história futura” (DHE,50). Só assim pode fundar uma ética da libertação que obrigue ao compromisso com o Outro.

Contudo, vimos que para o próprio Dussel nenhuma Totalidade pode pretender ser a superação definitiva do mal (a libertação absoluta). Se isso ocorresse, haveria um novo fechamento, o que seria eticamente mau (é o caso da “sociedade sem classes” de Marx). A razão disso é que sempre há um resto escatológico (a negatividade primeira) que não se deixa totalizar. O Outro é sempre exterior. O amor-de-justiça (o serviço) é o que constantemente destotaliza as Totalidades. É o que move a dialética histórica. Em outras palavras, a superação do mal é o fim da história. É o Reino definitivo instaurado (a afirmação da superação definitiva do mal na história é a totalização da história).

O problema, como vemos, é: Se o mal é humano, deve ser humanamente superável; mas, quando uma Totalidade se afirma superadora do mal, ela nega o Outro; portanto, não é o fim do mal e sim, sua plenitude. Parece, pois, que o mal não é superável no horizonte da história.

Decorrem daí dois outros problemas. Primeiro: o raciocínio acima parece contraditório com a afirmação da origem do mal. Ele é humano. Por isso, finito como tudo o que é humano. O que o homem faz deve ter condições de desfazer. Mas, de outro lado, dizer que pode superá-lo definitivamente, é permitir a totalização da Totalidade.

Segundo: Como fundar uma ética da libertação se o mal é insuperável no horizonte da história? Poder-se-ia contra-argumentar: Embora nenhuma Totalidade histórica sugere, definitivamente, as novas Totalidades, estas, na medida em que se abrem ao Outro, são momentos históricos que realizam a justiça em maior grau. Por isso, podemos fundar, mesmo assim, uma ética da libertação. Entretanto, surge daí uma nova questão: Não cairíamos, com isso, na ideologia iluminista e positivista do “progresso indefinido”?

6 - A questão da violência e do opressor

De um lado, Dussel sustenta que “não se pode libertar o homem sobre o cadáver de outro homem” (EL,II,46;60). De outro lado, reconhece a inevitabilidade do emprego da violência “defensiva” contra o opressor, que se torna moralmente justa. Como conciliar isso?

Respondendo essa questão na entrevista referida antes, Dussel nos disse:

Eu nunca quero matar; não pretendo matar, mas, diríamos, para contra-atacar e para a defesa do pobre. Então a violência é quando eu uso a força contra a vontade do outro como o mal. A libertação, ao contrário, deve ser realista e devo poder construí-la na sociedade. Aí devo distinguir o sentido ético. É um tema tradicional. É o problema da “Igreja justa” da Idade Média. Tomás de Aquino mesmo a justifica (a violência) no caso do tiranicídio: “quando um príncipe deixou de cumprir a justiça e se transforma num tirano e se esgotarem

todos os meios para o reconciliar, pode-se usá-la". Isto é Tomás de Aquino.

Eu não elimino o Outro como outro; elimino a Totalidade como totalizada. Elimino o outro como Totalidade que suprime a possibilidade de superação. Neste caso, a eliminação como última possibilidade de que totaliza a Totalidade. É o caso de Pinochet. É tiranicídio. Já estão esgotados todos os meios de reconciliá-lo.

Seguramente terá (o povo chileno) que ***eliminá-lo fisicamente***, não como Outro, mas como totalização da Totalidade.

Há uma frase nessa resposta que queremos comentar. Diz Dussel: "eu não elimino o Outro como outro. Elimino a Totalidade como totalizada. Elimino o outro como Totalidade que suprime a possibilidade de superação". Esta redução do opressor Outro ao opressor-Totalidade é muito problemática. Primeiramente, parece não fechar com a própria "lógica" do pensamento de Dussel da forma como está expresso em sua "Ética": ninguém está de tal modo totalizado que não haja um mínimo de Exterioridade. Ou nas palavras textuais do autor:

Certamente todo homem adulto, no uso normal de suas faculdades, conserva sempre o âmbito de liberdade, de responsabilidade pessoal, de consciência lúcida. É nesse nível concreto, irredutível ao condicionamento que a distinção de eu-mesmo como Outro se manifesta como ser humano no ato voluntário, onde o pecado institucional de dominação se faz pessoal (EL,II,97).

Fica claro, neste texto, que nunca ocorre uma identificação total do opressor com a Totalidade, como Dussel nos respondeu na entrevista. O âmbito de liberdade que todo homem sempre conserva é sua Exterioridade. Por isso, dissemos que a resposta que nos deu na entrevista parece não "fechar" com a lógica de seu pensamento.

Em segundo lugar, dizer que não se mata o Outro como outro e sim como o mal (a Totalidade totalizada), serve perfeitamente para justificar as maiores atrocidades. O que mata dirá que não está matando uma pessoa (o Outro como outro). Esta matando o mal (a Totalidade totalizada). A mesma razão que pretende justificar a luta de libertação pode servir também para a repressão dominadora. Um Pinochet (exemplo dado pelo próprio autor) pode justificar sua tirania, que reprime e mata, argumentando que não mata pessoas e sim o mal.

7 - O perdão ao opressor e a viabilização da libertação

Como dissemos acima, também o opressor possui certa Exterioridade. Não está plenamente totalizado, porque o ser humano possui, como nota constitutiva, a intotalização do ser (que é pode-ser). Pode, por isso, ser responsabilizado pelo mal. "O amor de justiça" do oprimido que se liberta é capaz de perdoar o opressor. "O perdão deixa de atribuir ao Outro o castigo merecido; esquece o mal sofrido e nega a possibilidade de vingança" (EL,II,128). O amor de justiça que perdoa é a condição de possibilidade da conversão à justiça do opressor e da abertura e exposição do oprimido à Alteridade. O problema põe-se na prática: esquecer o mal sofrido e perdoar o opressor é taticamente viável? A nova ordem se sustentará deixando livres os antigos opressores? Não é permitir o constante risco de desestabilizar a nova ordem? De outro lado, é "legítimo" lutar (e eventualmente matar) o opressor e os seus "instrumentos" (soldados)?

A resposta de Dussel, na entrevista, foi a seguinte: É o problema. Os comandantes sandinistas perdoaram muitos somozistas e eles se tornaram "Contras". Foram bondosos no perdão e eles continuam matando depois. Agora se pergunta: "Deveríamos deixá-lo na prisão ou deveríamos eliminá-los?" Os sandinistas foram misericordiosos e

muitos deles eram culpados e os deixaram livres e estão agora na forneira matando ao povo. Então a pergunta que me fazes também me faço: não teria sido mais justo eliminá-los? Esta pergunta não é fácil de ser respondida porque se eu sei que eles vem matar-me, eu os teria matado. E se sabia que vinham assassinar o povo, os teria matado. E se os tivesse matado, todos diriam que tínhamos virado carneiros. Nenhum disse que eram bondosos quando os libertaram. Agora estão a sofrer as consequências quando vão matar o seu povo. É difícil isto. A ética não é tão rápida que se pode lavar as mãos.

Como podemos notar, Dussel mesmo reconhece a dificuldade. O que fazer com o opressor, quando a revolução é vitoriosa e põe os oprimidos no poder? Na prática histórica, os opressores não se “convertem à justiça” com o perdão dos oprimidos. Ao contrário, buscam retomar o poder perdido (como mostra muito bem o exemplo da Nicarágua, na luta dos “Contras”: antigos opressores e instrumentos dos opressores, perdoados que buscam retomar o poder).

Assim, parece-nos que o problema de Dussel é o de equacionar sua postura ético-antropológica (que exige o perdão ao opressor para que o oprimido realize uma libertação alterativa) e o nível estratégico-político (onde o opressor perdoado torna a matar, instabilizando a nova ordem em construção).

8 - A função da sexualidade e o celibato

No entender de Dussel, o exercício da sexualidade é a perfeição humana, porque é a realização plena do face-a-face (cfr. EL,III,135), pois o grau de alteridade, máximo antes do encontro (são dois sexos opostos), é mínimo depois (cfr.EL,I,124).

A pergunta que lançaríamos a Dussel é: como fica, diante disso, o celibatário (religioso, particularmente)? Está ele excluído da possibilidade de alcançar a perfeição humana? Em outros textos Dussel dá ao celibato consagrado o sentido de “serviço profético”. Isto é, “o celibato não é uma mera ‘virtude de pureza’ e sim uma consagração a uma perigosa atitude profética” (CdL,II,129). Quer dizer, o consagrado alcança a perfeição no serviço profético: político e pedagógico.

Sem dúvida, dá-se aí um “sentido” ao celibato que não é negador da sexualidade (ao contrário do que muitas vezes na tradição da Igreja se fez: o celibato como virtude de pureza; a sexualidade como má em si mesma). Contudo, se o face-a-face erótico é a realização da perfeição humana, como pode o serviço profético-político e pedagógico proporcionar a perfeição ao celibatário? Afirmar isso, não é muito mais contornar um problema prático (o compromisso institucional de Dussel com a Igreja Católica)? Admitindo-se a tese dusse- liana, pode-se fundamentar a legitimidade do celibato? Ao não viver a proximidade erótica (realizadora da perfeição humana) não nega o celibato uma dimensão essencial ao ser humano?

9 - É a durabilidade que torna a relação erótica humana?

No entender de Dussel, a relação sexual, para que seja humana e plena, é necessário que seja *durável* (cfr. EL,III,132). Durável se torna a relação quando se constitui em *família*. Mas não é suficiente constituir família para que a relação durável seja humana e plena. É preciso que “cada pessoa que a constitui continue sendo sempre um mistério para os outros” (EL,III,133).

O que Dussel não explica o suficiente é *porque* uma relação temporária coisifica, aliena, nega a exterioridade. pensamos que não é suficiente a razão que ele aponta (tomada de W. Reich) de que a ligação passageira não permite uma

adaptação sexual do casal e conseqüentemente, uma satisfação sexual tão completa como uma relação durável (cfr. EL,III,132). Será que a adaptação e satisfação sexual estão ligados primariamente ao tempo?

10 - Sobre a função do filho na relação erótica

Para Dussel, a fecundidade é o momento essencial da destotalização erótica, porque é a abertura do casal alterativo à novidade que é o filho (cfr.EL,III,136). Além disso, é a fecundidade que torna a união do casal indivisível, indissolúvel (cfr. EL,III,134-5). Isso nos faz levantar uma série de questionamentos:

a) *Por que* a fecundidade, enquanto tal, é alterativa? Invertendo a formulação da tese, teríamos que os casais sem filhos caminham para a totalização erótica. Tem isso sustentação na experiência vivida dos casais e das famílias? O que é decisivo para a destotalização do casal: o filho ou a atitude prévia e permanente de abertura como modo de viver a relação erótica?

b) Além disso, *por que* é a fecundidade que torna a relação indissolúvel? Novamente, formulando a tese ao inverso, poderíamos dizer que um casal infecundo vive uma união dissolúvel. Qual o fundamento ontológico (filosófico) dessa tese?

Parece-nos que Dussel assume, na erótica, muitas posições da Igreja Católica Institucional (o casamento como instituição reguladora da sexualidade, rejeição das relações pré-matrimoniais, indissolubilidade da união matrimonial, procriação como finalidade do matrimônio, a legitimidade do celibato religioso, só para citar as principais), mas não encontra, para elas, a suficiente fundamentação ontológica. Com isso, acaba por repetir dogmaticamente teses que podem ter fundamentação a nível da fé, do teológico, mas que a um nível estritamente filosófico (na Ética de Dussel) carecem da necessária fundamentação filosófica.

11 - Dominação e libertação pedagógica: questão de método ou projeto?

Temos em Dussel duas posições extremas (e excludentes na sua formulação) quanto a esse aspecto. No # 19 ele diz textualmente que a passagem da alienação à liberdade,

se produz sempre pela libertação pedagógica. Tudo está em saber que método pedagógico empregar: há métodos que lutam contra a Totalidade pretendendo instaurar uma nova dominação; outros que negam a Totalidade fechada e tentam abri-la à Alteridade (EL, I, 135).

Já no # 52 ele diz textualmente o contrário:

É no tempo da pedagógica que se formam os operadores da dominação, os dominadores e os libertadores. Depende tudo dos métodos empregados? Não. Tudo depende, em última análise, do projeto que um sistema pedagógico tem (EL,III,213 - grifos nossos)

A discussão que aqui se pode estabelecer é: O projeto, por ser futuro, é pre-conceitual; a partir desse horizonte, pode-se formular projetos ônticos e modelos. Estes são mediatizados, na prática pedagógica, pelos diferentes métodos pedagógicos. A pergunta é: Um projeto pedagógico de libertação é realizável com métodos pedagógicos autoritários? Basta ter bem claro o objetivo, a meta (o projeto) da educação, sem preocupar-se com as mediações?

De outro lado, é suficiente também um método apropriado para abrir a Totalidade à Alteridade? Não deveríamos antes dizer que a formação de "dominadores" e "libertadores" depende do projeto (que é como o farol que indica o rumo) e dos métodos (que são como a luz que ilumina o imediato, o cotidiano)?

12 - A tarefa do mestre: o discernimento

No entender de Dussel, “discernir o pior (o introjetado pelo sistema) do melhor (o âmbito de exterioridade), é a tarefa essencial do mestre. Todavia, é tarefa dura, difícil que exige um *critério* firme e uma *teoria* real e clara” (EL,III,244).

A nosso ver, sua “pedagógica da libertação” deveria conter esse “critério firme” e essa “teoria real e clara”. *Como* discernir o que é autenticamente “popular” e o que é introjetado pelo sistema? Qual a teoria e qual o critério?

Além disso, sendo a tarefa do mestre o “discernimento”, poderíamos perguntar: o intelectual (o “Mestre”) que cresceu no sistema não está também ele “contaminado” pelo próprio sistema? Não pode, por isso, na sua tarefa de discernimento a respeito do sistema, ser “infel” ao Outro tal como o concebe Dussel, ou seja, como “Exterioridade”? É possível um lugar “não ideológico” desde onde o Mestre possa fazer a crítica do sistema?

Enfim, Dussel propõe uma “pedagógica da libertação”. Nós perguntamos: É possível uma pedagógica sem dominação? A resposta à interpelação do Outro pedagógico não é “transferência” ou algo do “Mesmo” (pai-Mestre) ao Outro (filho, discípulo) e desse modo sua incorporação à Totalidade (mesmo que só parcialmente)?

Os pais, quando ensinam as primeiras palavras aos filhos, quando inculcam hábitos, já não estão introjetando valores na criança? O Mestre, ao proferir sua palavra ao discípulo (mesmo por meio de um método dialógico, e desde um projeto de libertação), está revelando algo de seu mundo (Totalidade) ao Outro (Exterioridade). A incorporação do dito pelo discípulo não é sua totalização? O Outro continua sendo em sua exterioridade ao escutar minha palavra? Não aceita algo do meu mundo?

13 - A visão otimista do Estado

Dussel concebe o Estado como “a totalidade política dos aparatos quanto ao exercício do poder” (EL,IV,100). Enquanto, no Estado Imperial (ou do “centro”), o poder é exercido violenta e repressoramente sobre o povo oprimido (como nação dependente ou classe dominada), no “Estado novo”, naquele que segue à destruição da ordem imperial, o poder é serviço. Na nova ordem o Estado “seria a instituição que *serviria* a fim de que o povo crescesse naquilo que recebeu, naquilo que é: sua própria cultura distinta” (EL,III,190).

Isso nos faz levantar inicialmente duas questões. A primeira pode ser assim formulada: Pode o exercício do poder pelo Estado deixar de ser instrumento de classe? Parece que para o próprio Dussel, não. Vejamos esta passagem:

As classes oprimidas, os trabalhadores, camponeses, marginalizados, são o *povo* de nossas nações. A libertação latino-americana é impossível se não chegar a ser libertação nacional, e toda libertação nacional depende, em *última análise*, da libertação popular, isto é, dos operários, camponeses, marginalizados. Se estes últimos não chegarem a exercer o poder, a Totalidade política dos Estados do “Centro” recolonizará as nossas nações e não haverá nenhuma libertação (EL,IV,101).

Como entender essa passagem? Pelo dito, parece que podemos entender isso do seguinte modo: na “nova ordem”, o exercício do poder do Estado será exercido pelas classes oprimidas da ordem antiga. Continua sendo, pois, um instrumento de classe. Segue daí nossa primeira interrogação: É este exercício do poder (pelos antigos oprimidos na nova ordem) isento de dominação, como Dussel para acreditar? (“O poder se exerce contra o povo - como oprimido - quando é injusto, isto é, como poder da Totalidade opressora; *ao passo que o povo é a origem do poder na justiça, do poder da pátria futura*” - os grifos são nossos - EL,IV,101).

Uma segunda interrogação consiste numa suspeita que levantamos a partir do que constatamos acima: Ao conceber o Estado como exercício do poder por uma classe e ao pôr como “conditio sine qua non” da libertação popular o exercício do poder pelas classes oprimidas, não cairia Dussel na “circularidade bipolar” própria da Ontologia da Totalidade que ele tanto critica?

Sabemos da gravidade da nossa suspeita, mas, para compreendê-la melhor, deve-se levar em conta o seguinte: As classes oprimidas, para ter o *real* exercício do poder (que até o momento é exercido apenas pelos Estados do Centro - cfr. EL,IV,100), precisam submeter o antigo opressor. O que é feito dele? Pode-se simplesmente supor (ou crer) que ele se “converta” e aceite a “nova ordem” e poder? Ou, ao contrário, a experiência histórica não nos diz que o antigo opressor, ao perder o poder, se organiza em força contra-revolucionária, o que exige que os antigos oprimidos (e atuais detentores do poder) exerçam o poder repressivamente contra eles? Lembremos apenas a experiência nicaraguense, onde os sandinistas (antigos oprimidos e atuais detentores do poder) precisam reprimir os “Contras” (antigos opressores e atuais contra-revolucionários) para garantir o real exercício do poder e organizar a “pátria nova”!

14 - A visão cíclica do processo político

Para Dussel, todos os sistemas políticos passam por quatro momentos (análogos, nunca iguais): a ruptura revolucionária, a organização da nova ordem, a estabilização e a decadência (cfr. EL,IV,151-5). No período da estabilização (ou época clássica) surge a nova dominação e, no período da decadência, a luta contra os novos oprimidos (cfr. EL,IV,146-7). Nas palavras de Dussel, **“toda ordem em sua etapa clássica tende a divinizar-se”** (EL,IV,156). Essa concepção do processo político nos faz levantar algumas interrogações:

a) Como entender o paradoxo: De um lado, o Estudo da “ordem nova” como instituição a serviço do povo e, de outro, a tendência à totalização inerente a todo sistema político?

O problema do “progresso histórico”: Como pode haver “avanço futuro da autêntica história” (EL,II,74), se a totalização (divinização) dos sistemas políticos é inevitável? A história seria mesmo *linear* para Dussel? A análise do processo político não dá a impressão de que seja *cíclica*, uma vez que todos os sistemas políticos possam por estes quatro momentos (embora não iguais e sim analógicos) e todos tendem a divinizar-se? Numa visão linear de história, podemos falar em “progresso histórico”. Mas podemos falar também na “*necessária* totalização dos sistemas políticos”? Não parece isso antes um “eterno retorno do Mesmo”?

c) Isso nos faz levantar novamente a suspeita que já enunciamos na observação anterior: Ao conceber deste modo o processo político, rompe Dussel realmente com a Ontologia da Totalidade? (ao menos, no que tange à compreensão política). Sendo o processo político cíclico, onde está a Exterioridade como nada radical da Totalidade? A “negatividade” não é também aí passar de potência a ato?

15 - A univocidade da cultura universal versus analogicidade de uma cultura mundial

As questões acima levantadas talvez se respondam se for pertinente a noção de uma “cultura analógica mundial” que Dussel propõe. No seu entender, a libertação será *plena* quando tivermos uma “*nova humanidade*”, *uma só cultura*. Mas essa cultura *não* deve ser a dominação unívoca de uma cultura regional que se impõe a todo mundo e sim a “convergência daquilo que cada uma tem de mais rico nas culturas regionais vigentes” (EO,IV,156). Essa Totalidade nova ou mundial (e não “universal” como o projeto hegeliano) não seria, pois, fruto da expansão e imposição de uma parte sobre o todo (o que tem sido até hoje). Contrariamente, seria “o mútuo enri-

quecimento da Totalidade vigente desde a Exterioridade daquilo que é tido como inculto, selvagem, não-ser" (EL,IV,158). Em resumo, em vez da "cultura universal unívoca", uma "cultura mundial analógica". Comentemos brevemente o exposto.

Uma "humanidade nova" é o grito profético dos utópicos e revolucionários de todas as eras (mas que ressoa particularmente forte desde Marx!). Desde essa perspectiva, Dussel seria um entre os muitos utópicos de nosso tempo. Mas nossa preocupação é de outra ordem, "epistemológica", se o termo cabe: podemos falar uma "analogia cultural periférica", ponto de apoio para "a libertação mundial", e a construção da "nova humanidade"? Podemos aproximar o "ethos" de um asiático oprimido com o de um latino-americano e um árabe? Por ser o continente latino-americano colonizado por europeus, não se poderia falar antes numa "cultura analógica" entre o latino-americano e o europeu? Além disso, mesmo admitindo a possibilidade de uma "cultura mundial periférica", seria ela possível como fruto da convergência das culturas regionais periféricas, sem a hegemonia de algumas delas? Onde se estriba essa certeza?

Outra interrogação que cabe levantar: A "nova humanidade" corresponderia ao "Reino de Identidade" de que Dussel fala na "Arqueológica" (cfr. EL,V,103;106), como realidade sem dominadores, nem dominados? Como pode ser conferido nos pontos seguinte, nº 22). Dussel não deixa claro se o "Reino da Identidade" é realidade intra-histórica ou meta-histórica.

16 - "Povo" é nação ou classe?

Nas palavras de Dussel, "povo" "é, de um lado, a multidão ou totalidade da população como conjunto (a nação), *mas e em sua essência, são as classes oprimidas*, as que, sendo maioria, são negadas pelos dominadores" (EL,IV,101,grifos nossos). Ou, como ele diz com ainda maior precisão em outra obra: Se povo é a nação oprimida, o é

inequivocamente se na nação se entender por povo as classes oprimidas” (FdL,76). Ou então: “a nação periférica como totalidade não é povo, mas o é por suas classes oprimidas” (FdL,77). Em resumo, “as classes oprimidas, os trabalhadores, camponeses, marginalizados são o povo de nossas nações” (EL,IV,101).

A interrogação que levantamos é simples: *Por que* a nação (o conjunto da população) só é “povo” por suas classes oprimidas? Novamente é a questão “epistemológica” que se impõe. Como fundamentar isso? Dussel o afirma categoricamente, sem fundamentar. Evidentemente, entendemos sua preocupação *ética*. Para ele, o Outro (exterior), o pobre é o oprimido (embora o opressor também conserve um âmbito de liberdade, de exterioridade, cfr. EL,II,97). Sendo o oprimido que tem maior Exterioridade em relação ao “sistema” (por ser negatividade radical, primeira), podemos entender porque Dussel insiste que o povo de uma nação é essencialmente a classe oprimida. O que não é tão simples de entender é a pertinência epistemológica dessa afirmação. Por que o opressor, na nação, não é “essencialmente” povo? (leve-se em conta que, como dissemos acima, ele possui também um âmbito de exterioridade, tal como o oprimido).

17 - O pobre como epifania de Deus

Para Dussel, Deus, sendo o Outro *absolutamente* absoluto, não deixa senão “pegadas de Sua Ausência” (EL,V,60). Onde encontramos essas “pegadas”? Dussel não tem dúvidas: “é no pobre que se revela o Infinito” (EL,V,61).

O que poderíamos questionar a Dussel é: *Por que* justamente o *pobre* é a revelação do Infinito? Ou, antes disso deveríamos perguntar-lhe: Quem é o pobre para que nele se revele o Infinito? Dussel não responde essa questão na *Ética*. Encontramos elementos de resposta em outra obra onde diz:

O “pobre” é realidade e igualmente “categoria”: é a nação dominada, a classe dominada, a pessoa do-

minada, a mulher oprimida, o filho domesticado enquanto *exterior* à estrutura de dominação. Neste sentido, o "pobre" (bíblico) não se identifica com o oprimido *como alienado* no sistema, mas possui muitas das notas do pobre socio-economicamente falando (CdL,II,205).

O texto que reproduzimos não nos permite uma resposta conclusiva. O máximo que podemos é depreender uma resposta com base nos elementos que aparecem no texto transcrito e com base na "lógica" de sua obra. Ao nosso ver, para Dussel o "pobre" é a revelação do Infinito porque guarda maior exterioridade em relação à Totalidade vigente. O pobre é o nada do sistema e Deus é o "Nada" Absoluto (por ser plenamente exterior à Totalidade histórica e humana; o pobre é apenas parcialmente exterior à realidade histórica). Isso a "lógica" da argumentação de Dussel nos permite escrever.

Contudo, temos também uma "suspeita" que nasce do fato de Dussel assumir sua fé cristã: Ao falar no Outro absolutamente absoluto, Dussel pensa em Jesus Cristo. Jesus Cristo é o Outro absolutamente absoluto que se encarnou assumindo, no sistema, a posição do oprimido como oprimido. Assemelha-se, em sua alienação, ao índio, ao africano, ao asiático; à mulher usada, ao filho reprimido, ao povo dominado. Cristo, em companhia dos oprimidos, cumpre a práxis libertadora. Assume a posição do profeta: ouvindo a voz do Outro (o pobre), deixou-se levar por sua provocação. Ao responder ao apelo do "pobre" (como exterioridade), manifesta-se para o sistema como aquele que anuncia o novo sistema e, por isso, também o fim da antiga ordem dominadora. O sistema transforma, então, a simples dominação em repressão violenta, em morte para o profeta. Sua morte, porém, é "redentora": Num sacrifício de expiação paga na própria carne a libertação do Outro (Cfr.CdL,II,205-9).

Compreende-se, assim, porque Dussel afirma ser o "pobre" a Epifania do Infinito. O Infinito é, na verdade, Jesus Cristo. No sofrimento do "pobre" revive-se o sofrimento de

Cristo. O pobre é o dominado pelo sistema que, quando toma consciência de sua dominação, é reprimido em sua “vontade de liberdade” e morre na luta de libertação. Sua morte, como a de Cristo, não é o fim. É um nascer de novo, porque de seu sangue derramado na luta de libertação nascerão as novas Totalidades realizadores de mais justiça. A “história” do pobre é, assim, semelhante à história de Cristo: Alienação, dominação, luta de libertação, repressão, morte, vida nova.

A expressão “é no pobre que se revela o Infinito”, pode ser compreendida se tivermos presente que o “Infinito”, para Dussel, é Jesus Cristo. A “tese” pode adquirir, assim, uma legitimidade teológica. E no nível puramente filosófico, qual a sua validade?

18 - Do ateísmo do fetiche à fé no Deus-Criador

Como comentamos na questão anterior, para Dussel, o “pobre” é a epifania de Deus. E inversamente, “a negação do Outro absolutamente absoluto realiza-se praticamente ao absolutizar fetichisticamente o sistema” (EL,V,65-6). Isto é, a negação do pobre (por sua alienação ou morte fática) é negação do Deus-Criador. Assim, um ateísmo do “deus-fetiche” (a Totalidade que se diviniza pela negação do pobre), seguido de uma prática revolucionária libertadora e de serviço ao pobre, “deverá chegar um dia à afirmação do Outro absolutamente absoluto como exterioridade inalienável do Sagrado, além de todo sistema possível” (EL,V,66).

O que deveríamos perguntar ao autor é: Esta sua “esperança” se funda na experiência histórica (onde os ateus do “deus-fetiche” e servidores do pobre chegaram efetivamente à afirmação do Deus-criador) ou se trata apenas de uma “conclusão lógica” (a consciência que o ateu do fetiche tomará da necessidade de um “horizonte” suficientemente radical para poder estabelecer a crítica a todo sistema histórico possível)?

19 - Deus como necessidade ética

Dussel não cansa de insistir que seu intento “não é provar teoricamente a existência de Deus (...). Nossa intenção, diz ele, é um mostrar qual é o caminho real (...) para aceder ao Outro anterior a toda anterioridade” (EL,V,61-2). Em outras palavras (como ele diz em outra passagem), o caminho que se pretende bosquejar “é a ortopraxia e não a ortodoxia: trata-se de uma via meta-física para aceder à realidade do Outro absolutamente absoluto, e não de uma via ontológica para demonstrar a sua existência” (EL,V,65).

Isso permite-nos suspeitar que a preocupação é *ética*: É preciso (o “deve” kantiano?) que se afirme o Divino como Outro, diferente de todo sistema; do contrário se permitiria que um sistema futuro (a burocracia russa, pretensamente atéia, por exemplo) se julgasse o momento insuperável. Isto é, “o Outro absolutamente absoluto é a única garantia radial e definitiva de que todo sistema histórico-econômico é somente histórico, isto é, transitório, possível, contingente” (EL,V,67).

A leitura desta e de outras passagens dá-nos a nítida impressão que “Deus”, para Dussel, é um “postulado ético”, à semelhança de Kant. Com efeito, Kant, buscando o fundamento último da moral, afirma que a razão prática constata como um factum a *lei* que obriga. Por isso, a determinação integral da moralidade é que toda máxima deve concordar com um Reino possível de fins, um “mundo inteligível”, crido por convicção, mas não sabido com ciência (cfr. DHE,114). Assim como para Kant a “ordem noumenal *deve* existir (é objeto de fé, não de saber) porque a lei obriga a vontade livre a cumprir o exigido num Reino de fins (ordem noumenal), no qual o bem supremo é a coincidência da virtude e felicidade depois da morte, graças ao Deus remunerador (Cfr. DHEM,117), para Dussel, Deus (ordem noumenal) *deve* existir como horizonte radicalmente exterior à história, garantia da transitoriedade de todo sistema vigente e possível.

A preocupação é, pois, ética: Se o que preocupa é a libertação do pobre, do oprimido, é preciso “desdivinizar” as Totalidades vigentes. Tal desdivinização (anti-fetichismo) só será suficientemente radical se afirmar o divino como o totalmente exterior, o *absolutamente* absoluto. Assim, *Deus deve existir* para que as Totalidades históricas possam ser perene-mente destotalizadas.

20 - Sobre a necessidade ou contingência do ser

Sendo o ser o fundamento do sistema, tende-se a começar o discurso ontológico desde o ser, e desta maneira se justifica a dominação. Se, pelo contrário, se precisa ir além de um sistema vigente, é necessário visualizá-lo como possível e contingente. Assim, “destituído o fundamento, o ser, de sua divindade, eternidade, consistência, a práxis de libertação origina um discurso teórico que destrói a ontologia ideológica que justifica a eternidade do sistema na eternidade do ser e que justifica a realidade da libertação desde a possibilidade de um novo sistema *na historicidade do ser. Se o ser é possível e contingente, muito mais serão os entes, as coisas*” (EL,V,75 - grifos nossos).

As passagens grifadas põem-nos diante de um problema novo: a historicidade e, por isso, a contingência e possibilidade do ser. Precisamos nos perguntar: De que “ser” se fala? Se o “ser” é, como Dussel diz, “possível e contingente”, em que se distingue do “ente”? Não parece também aí que o autor precisa destruir a eternidade do ser por uma necessidade ética?

Tratar-se-ia da necessidade ética de mostrar a totalidade das coisas (=o ser?) como essencialmente histórica, para tornar possível uma “práxis de libertação” transformadora do vigente?

A partir disso, impõe-se uma pergunta mais radical: Se o que dissemos é correto (o ser deve ser histórico para tornar o cosmos transformável), qual a vitadade disto? Ex-

pliquemos: o que interesse não é o problema teórico da necessidade ou contingência do ser, mas o problema prático de “des-eternizar” o sistema para fundar uma práxis de libertação (e, para isso, afirma a historicidade do ser, porque é o fundamento do sistema). Isto não representaria um risco de cair na armadilha da “metafísica da subjetividade moderna” que Dussel tanto critica? Vejamos.

O sujeito destitui o ser de sua eternidade e institui a práxis de libertação como uma necessidade imperiosa. O que exige essa “necessidade imperiosa” de uma práxis de libertação? Em outras palavras, por que é preciso libertar o oprimido? O que há no viver oprimido que exija sua libertação?

Parece que o oprimido precisa (deve) ser libertado se algo em seu+ *ser* (humano) está sendo negado ao viver como oprimido, de tal modo que o viver oprimido o reduza em sua “humanidade”, ao ser negado como “rosto” e coisificado como ente, coisa, útil à mão. Se este “ser” é histórico (e, portanto, precário, contingente, modificável), como vamos saber se está sendo negado ou não? Se as “notas constitutivas” do ser humano (individualidade, liberdade, racionalidade, abertura ao mundo) perdem sua necessidade e universalidade (ao historicizar o ser), torna-se impraticável um juízo ético que avalie a eticidade ou não da negação de alguma dessas “notas constitutivas”.

21 - O culto perfeito

Para Dussel, a Deus, porque é o radicalmente exterior, não se pode prestar um culto adequado. O que se pode, então oferecer ao Outro absolutamente absoluto? O que poderia servir como oferta Àquele que, na verdade é transcendente de toda necessidade possível? No entender de Dussel, na Metafísica da Alteridade, presta-se culto ao Outro absolutamente absoluto pelo Outro antropológico. Desse modo, o culto a Deus é a práxis de libertação com relação ao oprimido no qual se reconhece a epifania da Exterioridade Infinita. Sendo a “práxis

de libertação” o próprio culto a Deus, o culto autêntico “seria permitir que o fruto do trabalho, objetivado no produto do trabalho, fosse vivido e apropriado pelo trabalhador” (EL,V,98).

Isso é problemático em dois níveis: Primeiramente, devemos questionar acerca da viabilidade histórica de um culto autêntico nestas condições. Evidentemente, na formação capitalista, isso nem entra em cogitação. Por outro lado, mesmo numa formação social socialista, é possível a apropriação plena do fruto do trabalho pelo trabalhador? O Socialismo histórico não tem mostrado que é inevitável a apropriação de um excedente, de uma “mais-valia”, pelo Estado para viabilizar a produção? Se o trabalhador se apropriar da totalidade do produzido por ele, como se dá o avanço produtivo? Entra aí a questão da modernização tecnológica, que necessita de recursos os quais sempre deverão vir do que é produzido pelo trabalhador, mas não apropriado por ele.

O outro problema está no nível teológico. Na sociedade capitalista, o pobre é o dominado, o expropriado estruturalmente do fruto de seu trabalho. Desse mesmo produto “tirado” do pobre é confeccionado o “pão” do culto eucarístico. É possível que este “pão” tirado do pobre se torne o próprio “corpo” de Deus? Pode o mesmo pão que foi roubado do pobre (e, por isso, não saciou sua fome) ser “pão da vida”?

Isso nos faz levantar a seguinte suspeita: Estando correta a tese dusseliana acima exposta, até que ponto o culto na sociedade capitalista não está intrinsecamente “contaminado”, sendo, por isso, idolátrico? De que forma o pão roubado do pobre pode ser oferecido como “pão eucarístico”? O “pecado estrutural” não mancha todo o pão e o impede de ser um pão de justiça que possa ser oferecido? Além disso, sendo correto o que dissemos sobre a sociedade socialista, é possível um “culto perfeito” na sociedade humana? Não parece que a exploração (como sendo a apropriação do excedente por um grupo no capitalismo; pelo Estado, no socialismo) é inevitável? Sendo inevitável, é possível o “culto perfeito” como o

descreve Dussel (“permitir que o fruto do trabalho, objetivado no produto do trabalho, fosse vivido e apropriado pelo trabalhador”)?

22 - O Reino da Identidade: realidade intra ou meta-histórica?

Para Dussel,

a eticidade de todo projeto erótico-pedagógico-político se funda no horizonte de exterioridade da utopia absoluta de um Reino, de uma Época, da Identidade, da plena Proximidade de um face-a-face sem dominação (EL,V,103). Assim, também a moralidade da práxis de libertação se julga a partir do projeto de um Reino de Identidade onde não haja dominadores, nem dominados, a partir do face-a-face absoluto e sem retorno (EL,V,106).

O que não fica claro em Dussel é se ele concebe esse “Reino de Identidade” como uma possibilidade intra-histórica ou meta-histórica. À primeira vista, parece que não pode ser concebido como possibilidade intra-histórica, pois a “utopia absoluta”, por ser “absoluta” é (e *deve* ser) um horizonte radicalmente exterior à história, desde onde os sistemas históricos, concretos, possam ser criticados. É o âmbito que continuamente lembra que as Totalidades são apenas históricas, isto é, transitórias, temporais. Funcionaria como “mola propulsora” do “progresso histórico”: as Totalidades históricas teriam como perceber sua insuficiência sob o horizonte da “Utopia absoluta” do “Reino de Identidade”. Assim teria como sempre se destotalizarem e construir novas Totalidades, sempre mais realizadoras da justiça plena.

De outro lado, temos a impressão que o “Reino de Identidade” seria uma possibilidade histórica, como transparece quando Dussel diz que “o culto ao Absoluto é um dar de comer ao faminto, um *construir sistemas históricos* de justiça e fraternidade onde *não haja dominadores nem do-*

minados" (EL,V,109). Parece que deste modo ele situa a "Utopia absoluta" como uma possibilidade intra-histórica, mesmo que seja a última.

Essa suspeita fica ainda mais reforçada com a indicação que encontramos no final da Política, onde Dussel propõe uma "nova humanidade mundial" como momento assuntivo de todas as culturas periféricas (Cfr. EL,IV,156-9). Seria essa "nova humanidade mundial" uma Totalidade sem dominadores, nem dominados"?

III - Conclusão

Começamos o trabalho caracterizando sinteticamente duas grandes tradições filosóficas. Trata-se do que Dussel denomina "Ontologia da Totalidade" e "Metafísica da Alteridade".

A Ontologia da Totalidade se identifica com a tradição filosófica ocidental que afirma o "Todo" como único, fechado, universal. Contrapõe-se a esta tradição filosófica ocidental (eticamente totalitária que justifica a dominação, o mal), uma outra tradição fundamentada no "ethos" semita, que Dussel chama de Metafísica da Alteridade. Esta parte justamente do ponto de partida oposto à Ontologia da Totalidade: em vez da "identidade original" (Totalidade), postula a "distinção fundamental" (Alteridade).

Uma vez explicitadas as noções fundamentais, procuramos mostrar sua concreção nos três níveis antropológicos fundamentais (erótica, pedagógica e política) bem como sua fundamentação arqueológica. Estes distintos níveis foram situados na Ontologia da Totalidade (como fundamento da práxis de dominação) e na Metafísica da Alteridade (como fundamento da práxis de libertação). Por último, apresentamos uma série de pontos críticos os quais procuramos discutir dentro da própria lógica do autor.

Estes comentários a certos pontos da *Ética de Dussel* não pretendem ser a última palavra a respeito. São interpretações pessoais que nem sempre coincidem com a "intenção" do autor da *Ética* (nem sempre nossa interpretação coincide com aquilo que Dussel "quis dizer"). Com estas observações críticas à *Ética de Dussel*, não queremos, em momento algum, negar a profundidade de seu pensamento. Nosso objetivo é fazer uma crítica "positiva": contribuir para o aprofundamento da reflexão filosófica latino-americana pelo debate de questões mais problemáticas abordadas por um de seus filósofos mais ilustres.

LISTA DE ABREVIATURAS UTILIZADAS

- CdL = Caminos de Liberación latinoamericana
 DHE = Para una de-strucción de la historia de la etica
 EL,I = Para uma ética da libertação latino-americana I: acesso ao ponto de partida
 EL,II = Para uma ética da libertação latino-americana II: eticidade e moralidade
 EL,III = Para uma ética da libertação latino-americana III: Erótica e Pedagógica
 EL,IV = Para uma ética da libertação latino-americana IV: Política
 EL,V = Para uma ética da libertação latino-americana V: uma Filosofia da Religião Anti-fetichista
 FdL = Filosofia da Libertação na América Latina

BIBLIOGRAFIA BÁSICA

1. *Para una de-strucción de la historia de la ética*. Mendoza, Ser y Tiempo, 1972, 207p.
2. *Para uma Ética da Libertação Latino-Americana I: acesso ao ponto de partida*. São Paulo, Loyola 1982, 189p.

3. *Para uma Ética da Libertação Latino-Americana II: Eticidade e Moralidade*. São Paulo, Loyola, 1982, 241p.
4. *Para uma Ética da Libertação Latino-Americana III: Erótica e Pedagógica*. São Paulo, Loyola, 1982, 281p.
5. *Para uma Ética da Libertação Latino-Americana IV: Política*. São Paulo, Loyola, 1982, 213p.
6. *Para uma Ética da Libertação Latino-Americana V: uma Filosofia da Religião Antifetichista*. São Paulo, Loyola, 1982, 176p.
7. *Filosofia da Libertação*. São Paulo, Loyola, 1982, 281p.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

1. *Ética Comunitária*. Petrópolis, Vozes, 1986, 285p.
2. *Método para uma Filosofia da Libertação*. São Paulo, Loyola, 1986, 285p.
3. *El Humanismo Semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*. Buenos Aires, Eudeba, 1969, 177p.
4. *Caminos de Liberación latinoamericana I. Interpretación histórico-teológica de nuestro continente latinoamericano*. 3ª ed. Buenos Aires, Latinoamerica, 1975, 176p.
5. *Caminos de Liberación latinoamericana II. Teología de la liberación y ética*. Buenos Aires, Latinoamerica, 1974, 221p.
6. *América Latina y Consciência cristiana*. Quito, IPLA, 1970, 104p.
7. *América Latina: dependência y liberación*. Buenos Aires, Fernando Garcia Gambeiro, 1973, 231p.
8. Respondiendo algunas preguntas y objeciones sobre la filosofía de la liberación. *Em Reflexão* (Campinas) 26(1983)... pp. 15-24.

9. Dominação-Libertação: um discurso teológico diferente. Em *Concilium* 96 (1974) pp. 714-734
10. Pão da Celebração: signo comunitário de justiça. Em *Concilium* 172 (1982) pp. 196-208
11. Ética da Libertação (hipóteses fundamentais). Em *Concilium* 192 (1984), pp. 213-224
12. Um relatório da situação na América Latina. *Concilium* 171 (1982) pp. 74-81
13. Arte cristã do oprimido na América Latina: hipóteses para caracterizar uma estética da libertação. Em *Concilium* 152 (1980), pp. 202-217
14. Pode-se legitimar "uma" ética diante da "pluralidade" histórica das morais? Em *Concilium*, 170 (1981) pp. 1335-45
15. Cultura latinoamericana y Filosofía de la Liberación. Em *Reflexão* (Campinas) 30 (1984) pp. 5-50
16. Hacia una Mitología de la Femeineidad. La mujer ser oprimido Em Anderess, Ezequiel (org.), *Opresión y marginalidad de la mujer en el orden social machista*. Buenos Aires, Humanitas, 1972, pp. 175-206
17. A cristandade moderna diante do Outro. Em *Concilium* 150 (1979) pp. 56-68
18. A designação de Bispos no 1º século do "padroado" na América Latina. Em *Concilium* 77(1972) pp. 945-52
19. A "exterioridade" no pensamento de Marx Em Zimmermann, M., *América Latina - o não ser*. Petrópolis, Vozes, 1987, pp. 231-8
20. Desafios atuais da Filosofia da Libertação. Em Zimmermann, M., op. cit. pp. 217-29

BIBLIOGRAFIA SOBRE DUSSEL

1. DIAS CASALI, M. A. A "pedagógica" de Enrique Dussel: elementos para um estudo crítico. Em *Reflexão* (Campinas) 14(1979) pp. 89-91

2. GRAMCKO, Orlando. La Antropología de la liberación en E. Dussel. Em *Anthropos* 2(1982) pp. 29-47
3. PASTORE, Corrado. Hacia una Antropología latinoamericana. Em *Anthropos* 1(1981) pp. 42-57
4. PASTORE, Corrado. Libertad y liberación. Em *Anthropos* 2(1982) pp. 4-28
5. RODRIGUEZ, J. & GRAMCKO, O.. E. Dussel: Hacia una Metafísica de La Alteridad. Em *Anthropos* 2(1981) pp. 4-18
6. ZIMMERMANN, Roque. *América Latina - o não-ser; uma abordagem* filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976). Petrópolis, Vozes, 1987