

Filosofia e Libertação

homenagem aos 80 anos
de Enrique Dussel

Paulo César Carbonari
José André da Costa
Lucas Machado
Organizadores



Coleção **T**
Temáticas
Filosóficas 8

ifibe
editora
FILOSOFIA BERTHIER

© 2015 Instituto Superior de Filosofia Berthier (IFIBE)

Instituto Superior de Filosofia Berthier – IFIBE
Mantido pelo Instituto da Sagrada Família

Coleção Temáticas Filosóficas

Editor: Itomar Siviero

Co-Editora: Nilva Rosin

Diretor Geral: José André da Costa

Diretor Pedagógico: Paulo César Carbonari

Diretor Administrativo: Moacir Filipin

Vice-Diretor Administrativo: Itomar Siviero

Vice-Diretor Pedagógico: Valdevir Both

Edição: Editora IFIBE

Coordenação Editorial: Paulo César Carbonari

Capa e Projeto gráfico: Diego Ecker

Diagramação e Normatização: Elias Fochesatto e Wanduir R. Sausen

Impressão e Acabamento: CTD - Cia de Impressão Digital

Rua Senador Pinheiro, 350 – Vila Rodrigues

99070-220 – Passo Fundo – RS

Fone: (54) 3045-3277

E-mail: <editora@ifibe.edu.br>

Site: <www.ifibe.edu.br>

CIP – Catalogação na Publicação

F488 Filosofia e libertação: homenagem aos 80 anos de Enrique Dussel /
organização Paulo César Carbonari, José André da Costa e
Lucas Machado. – Passo Fundo: IFIBE, 2015.
368 p. ; 17x 25 cm. – (Coleção Temáticas filosóficas ; v. 8).

Inclui bibliografia.

ISBN: 978-85-8259-032-4 (impresso)

1. Dussel, Enrique D., 1934-. 2. Filosofia – Ensaios.
I. Título.

CDU: 1(8)

Catalogação: Bibliotecária Marina Miranda Fagundes - CRB 10/2173

2015

Proibida reprodução total ou parcial nos termos da Lei.
Instituto Superior de Filosofia Berthier – IFIBE

FILOSOFAR A LIBERTAÇÃO DESDE A EXTERIORIDADE DO OPRIMIDO

Euclides André Mance

A obra de Enrique Dussel é vasta e transita por diferentes campos epistêmicos, entre os quais filosofia, história e teologia. No pensamento do autor, até onde sabemos, a autonomia da filosofia é respeitada, sustentado-se de maneira racional e dialógica os critérios adotados na argumentação das suas teses filosóficas. Na base de suas elaborações parece haver um quadro comum de postulados metafísicos que confere coerência ao conjunto de suas reflexões em distintos campos epistêmicos. Parece-nos, igualmente, que a formação cristã por ele recebida deixou marcas profundas em sua trajetória, visão de mundo e opções filosóficas.

A questão de fundo de seu trabalho teórico é a *libertação dos oprimidos* e a sua realização desde a abertura ética à alteridade de cada Outro, que se revela Outro em sua face, se manifesta Outro por sua palavra e que é sujeito de sua libertação no seio da história¹. Em sua reflexão, o autor busca desenvolver categorias analíticas e estratégias teóricas que possibilitem articulá-las nos diferentes campos epistêmicos de sua atuação, tornando possível a confluência dos conhecimentos neles elaborados. Exemplos disso poderiam ser a opção por uma abordagem *analógica* que permite tratar como *alteridade* tanto a Deus – filosoficamente suposto como

1 Nos escritos de Dussel, este *Outro*, com “O” maiúsculo, indica a alteridade em sua condição de existir, como realidade, fora da consciência de quem a percebe e que, por isso mesmo, não pode ser reduzido ao *outro*, com “o” minúsculo, que indica o *ente* determinado que lhe é correlato na consciência de quem o pensa. Dussel, entretanto, abdica dessa técnica de grafia em alguns contextos em que o termo *outro* fica claramente determinado como *alteridade*.

condição do anti-fetichismo² – como a qualquer pessoa, povo ou cultura; e a postulação de uma *pulsão de alteridade* ou *amor de justiça*, que moveria o ser humano à vivência da *proximidade* com a *alteridade* na relação *face-a-face*. Tal proximidade é caracterizada de muitos modos, entre os quais: a responsabilidade pelo Outro, particularmente pelo oprimido; a alegria do estar juntos, que confere sentido ao tempo e ao espaço na esperança de reencontro futuro; ou ainda como realização da festa de libertação.

Grosso modo, podemos dizer que um dos principais problemas peculiares à obra filosófica de Enrique Dussel é a relação entre dialética e exterioridade. Na arquitetura de sua filosofia, não se pode abdicar do movimento dialético, seja de elaboração do conhecimento seja de transformação histórica da realidade. Porém, frente à consciência que conhece e que medeia a transformação do mundo está a realidade do Outro, que não se reduz ao que dele pensamos e que se manifesta como alteridade por meio de sua palavra. Dado que a totalidade do conhecimento encontra o seu limite ante o mistério do Outro, a proximidade com Ele comporta o risco do estar exposto à sua liberdade, pois a mão que acaricia é a mesma que pode agredir. Assim, embora o Outro seja exterioridade à minha totalidade e eu não possa reduzi-lo ao que penso dele, necessito de uma dialética para compreender o que ele me diz e situar historicamente suas palavras e suas ações, para reconhecê-lo em sua condição de oprimido ou em sua condição de opressor, para distinguir a práxis de libertação e a práxis de dominação. Necessito, igualmente, de uma dialética adequada para transformar a realidade histórica e superar as relações de opressão, efetivando a máxima libertação possível, rompendo as totalidades de dominação existentes. Porém, como toda dialética – integrando lógica, ontologia, gnosiologia, epistemologia e práxis – necessita de um movimento de *totalização* conceitual e histórico-prático, coloca-se ainda o problema de como evitar que essa totalização redunde em novas formas de opressão, mesmo que tal movimento seja realizado com vistas a efetivar uma pretensa ideia de liberdade ou de libertação daqueles que o realizam.

Dussel, à sua maneira, solucionou esses problemas recorrendo *metafisicamente* ao expediente da *analogia*, compreendida ao mesmo tempo como: a *palavra* que vem do Outro que está mais além do mesmo (*aná-logos*); como possibilidade de modelar teoricamente, com um mesmo jogo de categorias analíticas, distintas realidades de opressão e de libertação; como a possibilidade de referir-se conceitualmente ao Outro sem com isso reduzi-lo ao ente correlato que se pensa dele; e como possibilidade de atuar em relação ao Outro na práxis de libertação, preservando sempre a abertura à sua palavra (*logos*), como condição de compreender transontologicamente a realidade a ser superada, de projetar a realidade nova a ser afirmada e de efetivá-la concretamente com sua participação. Surge assim, no final dos anos 60 e início dos anos 70, a *Dialética Analógica da Alteridade*, também explicitada

2 “[...] a ciência repousa sobre este simples princípio de um Deus criador. Porque a partir deste princípio é que se pode desmitificar o universo [...]” (Dussel, 2006, p. 168).

como *Dialética Positiva*, isto é, aquela que preserva o momento *analético* de crítica à totalidade ontológica a partir da palavra do Outro, para relançar o movimento dialético da própria práxis de libertação a novos e sucessivos patamares de criticidade e de realização.

Da Fenomenologia do Desejo à Dialética Analógica da Alteridade

Diferentemente de Emmanuel Levinas, que buscou – a partir de uma fenomenologia do *Desejo* (Desejo do invisível, Desejo do infinito, Desejo metafísico) que nos moveria à proximidade com a alteridade – explicitar um *outro modo que ser* como solução para superar a totalização ontológica, Dussel preferiu, em sua filosofia da libertação, sustentar a *analogia* como um modo de transcender a relação totalizante entre o *ser* e os *entes* em sua relação com a *realidade* a ser dialeticamente compreendida e transformada. Não tardou muito para perceber a grande dificuldade em que se havia posto a si mesmo com essa solução *metafísica* ante as exigências concretas da práxis de libertação dos oprimidos.

Ao longo de muitas obras o autor buscará solucionar as dificuldades que essa opção lhe trouxera, tratando do movimento dialético nos âmbitos da natureza e da história, em seus aspectos teóricos e práticos, buscando equacionar elementos lógicos, ontológicos, epistemológicos, metafísicos, metodológicos e históricos. Sua intuição inicial será explicitada, ao longo do tempo, com diversas variações, formulações e nomenclaturas, tais como método analético, momento analético do método dialético, método dialético positivo e método anadialético entre várias outras. Por fim, Dussel passou a explicitar o conceito de exterioridade nos próprios textos de Marx, em que elementos contraditórios, subsumidos em totalidades ontológicas, não seriam completamente redutíveis a elas – como o *trabalho vivo* em relação ao capital –, o que tornaria possível a superação dessas mesmas totalidades sistêmicas pelos sujeitos nelas subsumidos, os quais, em alguma extensão, não estariam por elas completamente determinados.

Seguindo com atenção o desenvolvimento desse tema pelo autor pode-se mesmo acompanhar uma espécie de “epopeia” da exterioridade ante a totalidade no seio da dialética, atravessando a história da filosofia, de Aristóteles a Marx, seguindo por Levinas e chegando à crítica do caráter de totalidade da *comunidade de comunicação* peculiar à Ética do Discurso e à fragilidade dessa vertente da ética em enfrentar a atitude do cínico, que argumenta movido pela razão estratégica, negando desde o princípio a alteridade do oponente, visto como coisa a ser vencida. Na argumentação sobre como refutar o cínico, Dussel retomará os três níveis de exterioridade do trabalho vivo ante o capital, que havia identificado na abordagem dialética de Marx, e os re-situará agora frente às comunidades reais de comunicação, afirmando o *afetado*, o *dominado* e o *excluído* como fonte de crítica e de superação dos acordos hegemonicamente validados em seu interior.

A investigação da tensão dialética entre totalidade e exterioridade foi para Dussel um grande aprendizado na arte de organizar o pensamento, na busca do

rigor, na manutenção da coerência e na persistência com suas intuições iniciais. Mas, ao longo do tempo, essa investigação produziu um discurso filosófico intrincado, pela remissão interna de significados em diferentes âmbitos analíticos, tornando-se para muitos um discurso quase hermético e de difícil compreensão, como se percebe pela leitura de seus críticos, alguns dos quais não entenderam várias sutilezas de sua formulação metafísica dos anos 60 e 70.

Focado como estava em seu tema basilar e em responder as críticas recebidas, o autor passou nos anos seguintes pela leitura da obra de Marx, nos textos originais em alemão, recolhendo valiosos elementos articuláveis às suas teses sobre a exterioridade do oprimido, sem perceber, entretanto, a maneira como Marx empregou recorrentemente, de maneira propriamente filosófica e com diferentes modelações teóricas, a categoria central de *libertação* (*befreiung*), que muito poderia ter agregado à sua própria filosofia da libertação.

Dialética e Exterioridade

Nos anos 70, a investigação que Dussel realiza sobre a dialética expressa-se em um metadiscurso filosófico, que possibilita analisar criticamente várias dialéticas, antigas e modernas, que não eram redutíveis umas às outras em seus próprios termos. Porém, mais do que uma crítica de filosofias, ele buscava formular uma filosofia crítica desde a periferia latino-americana, articulada à práxis de libertação, razão pela qual voltava-se à desconstrução dessas diversas dialéticas precedentes. Nesse trajeto acabou considerando como alternativa de superação da totalidade ontológica o caminho proposto por Levinas de abertura à alteridade e à sua palavra interpelante, conquanto as categorias de totalidade, exterioridade e proximidade fossem reelaboradas para operar analogicamente com as categorias de mediação, alienação e libertação conectadas à práxis de transformação da realidade histórica. Afirmava-se, assim, como exigência ética, abrir o projeto fundante de qualquer totalidade ontológica desde o diálogo com o Outro negado, para realizar, por meio da práxis de libertação, a superação da sua negação e a afirmação de sua alteridade.

Para tanto, não bastaria, pois, a dialética da totalidade fechada em si mesma, que remetia o sentido dos entes ao fundamento ontológico, mas era necessária uma dialética que possibilitasse a abertura da totalidade à provocação da exterioridade metafísica, relançando a totalidade a um novo fundamento, agora transontológico, pois aberto dialogicamente à alteridade. Tal abertura deveria estar presente na origem da responsabilidade do eu frente ao Outro e na dinâmica constante de toda práxis libertadora.

Isso, que inicialmente parecia simples, acabou revelando-se um trabalho penoso e complicado, que ensaiou vários caminhos na categorização do método e de seus momentos constitutivos, sem chegar a alguma formulação isenta de dificuldades, embora os resultados alcançados constituam indubitavelmente um marco crítico para as diferentes práxis de libertação.

Dialética analógica da alteridade

No início dos anos 70, como alternativa ou complemento à dialética, explicitando a abertura da totalidade à alteridade, Enrique Dussel (1972b) e Juan Carlos Scannone (1974) propuseram, então, cada qual a seu modo, uma nova metodologia, que denominaram *analética*³.

Na elaboração de Dussel, tratava-se, a princípio, do método de uma *ética da libertação latino-americana*. Mas, por afirmar a ética como filosofia primeira, a analética tornar-se-ia, para o autor, o método precípua da *filosofia latino-americana de libertação* que ele buscava desenvolver. Não sem problemas, contudo, será compreendida também como momento necessário da própria dialética inerente à *práxis libertação*.

A rigor, Dussel encontra em Martin Heidegger a necessária fundamentação ontológica existenciária da cotidianidade, que torna possível a elaboração de uma totalidade compreensiva do mundo. Contudo, ao mesmo tempo, percebia como necessária uma crítica metafísica da *ontologia do mesmo* a partir da *palavra (logos)* que vem de mais-além, da *exterioridade metafísica*, como propusera Levinas, em 1961, em sua obra *Totalité et Infini*. Além disso, buscava formular uma filosofia que brotasse das exigências da *práxis de libertação dos oprimidos*. Como resposta a esses desafios, buscou elaborar um método apto colocar em crise o sentido da totalidade fechada, por sua abertura à palavra interpelante da alteridade – abertura essa que moveria o interpelado a um compromisso ético que resultaria na *práxis de libertação*. Eis o sentido inicial do *método analético*, ponto de partida e complemento do *método dialético*, cabendo a este tratar das demais mediações da *práxis de libertação*.

Em 1970, na obra *Dialética Hegeliana*, Dussel investiga a reformulação conceitual da dialética moderna, desde seus antecedentes até às críticas levinasianas às totalidades ontológicas.

De princípio distingue a dialética em três níveis: natural, histórico e metódico. O primeiro refere-se ao próprio movimento dialético físico-real de constituição e evolução dos seres vivos, em especial, do ser humano. O segundo é a dialética do acontecer histórico e de sua compreensão existencial. O terceiro é a dialética como método, como caminho do pensar que explicita o que as coisas são. Seu movimento, segundo Dussel, tanto pode partir do *factum*⁴ e realizar uma involução imanentista para o mais-aqui da subjetividade que põe o ser, como também, partindo do *factum*, pode ir mais-além dele, chegando ao ser que se impõe, à transcendência da exterioridade. Dussel salienta que a teoria nunca dá conta do real em seu todo, e que não se pode igualar, portanto, o pensar ao ser. Realça, também, a

3 Esse mesmo termo fora anteriormente empregado em 1955 por Bernhard Lakebrink em sua obra intitulada *Ontologia Dialética de Hegel e Analética Tomista [Hegels Dialektische Ontologie und die thomistische Analektik]*. Köln, J. P. Bachem, 1955].

4 Por *factum* Dussel entende o *fato primigênio* a partir do qual principia o movimento do método nas diferentes dialéticas formuladas ao longo da história (Dussel, 1974, p. 16).

distinção entre um *método dialético ôntico* que estabelece o sentido do ente a partir da dedução do ser fundamental, e um *método dialético meta-físico*, que, ao partir da finitude como exterioridade do absoluto totalizado, afirma a abertura da totalidade à alteridade, implicando, portanto, em opor à ontologia emanatista do ser como “o visto” uma metafísica criacionista do ser como “o ouvido” – pois, ao que se ouve, segundo o autor, não se poderia incluir dentro de uma totalidade totalizada.

Assim, nessa formulação inicial, o método dialético do pensar, início originário do filosofar, permitiria a passagem da cotidianidade à descoberta do fundamento, tendo dois momentos – negativo e positivo – como necessários.

Negativamente, por negar a aparente segurança do óbvio cotidiano – o sentido de ser das coisas determinado por uma tradição inautêntica, encoberta e encobridora –, pondo em dúvida a faticidade do ser-no-mundo. Nesse momento dialético, as coisas são tratadas negativamente ao serem referidas ao horizonte a partir do qual são compreendidas. O mesmo acontece com os próprios horizontes compreensivos, que são sucessivamente negados até chegar-se ao ser como horizonte último do mundo que, segundo o autor, poderia ser conciliado com a aceitação da exterioridade do Outro, em sua finitude cósmico real, em sua liberdade histórica e em sua palavra como manifestação de seu mistério inabarcável (Dussel, 1970, p. 153).

Positivamente, compreender-se-ia o que é englobado pelos horizontes, que vão sendo desdobrados no pensar. O âmbito dos últimos horizontes, entretanto, não poderia ser pensado em seus conteúdos, mas apenas formalmente como ser, limite ou horizonte transcendental-ontológico – e não como ser compreendido efetivamente em nível existencial, histórico.

No ano seguinte, Dussel (1972, p. 53-105) contrapõe a ontologia da totalidade fechada à meta-física da alteridade e distingue duas dialéticas, a dialética da totalidade e a dialética analógica da alteridade.

Salienta que a libertação, quando considerada sob a dialética da totalidade, que não está aberta a um âmbito *mais-além*, é o processo de negação da diferença e de afirmação da identidade no seio da própria totalidade. Em outras palavras, há, nessa dialética, uma bipolaridade (dominador-dominado) que se funda na identidade e na diferença estabelecidas como polos em tensão no seio da mesma totalidade de dominação. A libertação, nesse caso, é compreendida como suprimir as diferenças, afirmando-se a mesma igualdade da identidade, fundada no ser do próprio sistema opressor, não havendo, pois, a superação da totalidade de dominação. Para Dussel é equivocada essa compreensão de libertação.

A *dialética analógica da alteridade*, por sua vez, parte do face-a-face, do rosto do Outro que aparece no mundo do mesmo como um ente. Nessa dialética, o Outro, mais-além, é afirmado como exterioridade infinita que não se esgota no ente compreendido no âmbito dessa totalidade ontológica. No face-a-face, para Dussel, não há razão, fantasia ou palavra. A abertura ao Outro, que lhe é peculiar, é movida pelo Desejo, como amor de justiça ou amor gratuito. Como não se pode estabelecer ao Outro algum sentido que o esgote a partir da totalidade, a compreensão ontológica que dele se tem como outro – isto é, como ente do mundo – é, pois,

uma forma de incompreensão. A compreensão termina no rosto que vemos e que afirma o Outro que não conhecemos. Somente a palavra que dele ouvimos pode, segundo Dussel, manifesta-lo. A libertação, portanto, exige a afirmação histórica de distinção do Outro, requerer a escuta de sua palavra e a superação, a partir dela, da totalidade de dominação.

A *dialética analógica da alteridade* propõe, assim, a abertura da totalidade à alteridade, transcendendo o âmbito do logos do mesmo. O logos, como razão ontológica, encontra seu limite no mundo e não pode avançar mais além da totalidade. O logos que metafisicamente o transcende é um *aná-logos*, mais além do logos, *analogia* que se articula na dialética *voz-ouvido-ouvir*, *ouvir a voz*. Assim, para Dussel, o logos chega ao seu limite, e confia no que ouve do Outro pela fé metafísica, pois sem a confiança no Outro, não se pode *escutar* sua voz. Meta-física significa, pois, para o autor, ir mais além do horizonte da *physis*, ir mais além do horizonte da ontologia do mesmo, afirmando uma ontologia da negatividade, isto é, a ontologia negativa do mesmo, pois o Outro não se origina no idêntico, sendo distinto dele, irrompendo como o que é ouvido. O Outro é âmbito ao qual a totalidade pode abrir-se, possibilitando a mudança de seu estatuto ontológico e sua constituição como ontologia negativa (Dussel, 1972, p. 66-67). Nas palavras de Dussel, assim é descrita a passagem para o *mais além do fundamento ontológico* da totalidade:

[...] a *physis* significa a totalidade ou o fundamento no sentido dos gregos e *metà-* significa o que está “mais além”. O método meta-físico, que não é somente ontológico, opera de outra maneira. Esta outra maneira é o descobrir um mais-além do mundo, que é dado quando o Outro provoca e [...] sua palavra vem de “mais além” do horizonte do mundo. Em grego, “mais além” e “mais alto” se expressam por *aná*, e a “palavra” por *lógos*; de tal maneira que *aná-lógos* significa (em seu sentido etimológico, no sentido radical: “ana-lógico”) “a palavra que irrompe no mundo desde mais além do mundo”; mais além do fundamento. O método ontológico-dialético chega até o fundamento do mundo; ainda como futuro, porém, se detém ante o Outro como um rosto de mistério e liberdade, de história “dis-tinta” e não “di-ferente” (Dussel, 1972b, p. 126).

O *método analético* – que é outra denominação dada pelo autor a esse *método meta-físico* – seria, pois, distinto do método dialético por seu movimento originar-se desde a exterioridade da totalidade.

Este último [o método dialético] vai de um horizonte a outro até chegar no primeiro de onde esclarece o seu pensar; dialético é um “a-través-de”. Em troca, ana-lético quer significar que o *lógos* “vem de mais-além”; isto é, que há um primeiro momento no qual surge uma palavra interpelante, mais além do mundo, que é o ponto de apoio do método dialético porque passa da ordem antiga à ordem nova. Esse movimento de uma ordem a outra é dialético, porém é o Outro como oprimido o ponto de partida. [...] O método ana-lético 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, implementa dialeticamente todas as mediações necessárias para responder a essa palavra, se compromete pela fé na palavra histórica e dá todos

esses passos esperando o dia distante em que possa viver com o Outro e pensar sua palavra, é o método ana-lético. *Método de libertação*, pedagógica analética de libertação (Dussel, 1972, p. 127-128, grifos nossos).

Assim, o que surge como método da *ética* e depois passa a ser formulado como método da *filosofia da libertação*, agora é afirmado, igualmente, como *método de libertação*.

Dois anos depois, Dussel (1974, p. 183) explicita os cinco momentos constitutivos desse *método analético*: 1) parte, dialética e ontologicamente, da cotidianidade para o fundamento; 2) demonstra os entes como possibilidades existenciais; 3) abre a totalidade ontológica ao Outro enquanto outro – abertura analética; 4) recebe a revelação do Outro – criação de um novo âmbito ontológico fundamental aberto ao ético; 5) julga o nível ôntico das possibilidades a partir do fundamento ético em função de uma práxis analética como serviço ao Outro.

Vê-se, assim, que algumas etapas anteriormente associadas à dialética ontológica são agora integradas na própria dinâmica do método analético, que poderia ser compreendido, na linguagem de Dussel, como um *método dialético positivo* por preservar a abertura da totalidade ontológica à exterioridade metafísica da alteridade. O movimento desse método, com suas diferentes passagens, é descrito pelo autor como *ana-dia-lético*.

Nestas passagens entre o ontológico, o metafísico e a práxis histórica de libertação há um problema de fundo na harmonização dos postulados assumidos nesses diferentes âmbitos. Se, *lógica e metafisicamente*, podemos contrapor absolutamente a totalidade e a exterioridade – concebendo, pois, o Mesmo e o Outro, como radicalmente separados e distintos –, *historicamente*, entretanto, a alteridade, quando oprimida, está objetivamente subsumida no seio de uma totalidade opressora; e, aquele que no seio de uma totalidade de dominação atua historicamente como opressor, ainda assim, seria metafisicamente exterior a essa mesma totalidade de dominação.

Talvez seja esse o motivo pelo qual, em 1977, na obra *Filosofia da Libertação*, Dussel explicita a categoria de *exterioridade* como *transcendentalidade interior à totalidade*. Afirmo o autor que *não se deve pensar que*

[...] o que está “além” do horizonte do ser do sistema o é de maneira total, absoluta e sem nenhuma participação no interior do sistema. Para evitar este mal-entendido dever-se-ia compreender a exterioridade como transcendentalidade interior à totalidade. Nenhuma pessoa enquanto tal, é absolutamente ou só parte do sistema.⁵ Todas, mesmo no caso das pessoas membros de uma classe opressora, têm uma transcendentalidade com relação ao sistema, interior ao mesmo. [...] Esta transcendentalidade interna é a exterioridade do outro *como outro*; não *como parte* do sistema (Dussel, 1977, p. 53).

5 Na terceira edição lê-se “absolutamente y sólo parte del sistema” [*Filosofia de la Liberación*. Bogotá, Editorial Nueva America, 1996, p. 56]. Pode ter ocorrido algum equívoco na tradução brasileira da primeira versão, substituindo-se o conectivo lógico *e*, pelo disjuntivo *ou*.

Isto, de certo modo, abre espaço a um novo momento no desenvolvimento do tema. Se o Eu e o Outro estão *metafisicamente separados* – vigendo para a distinção de ambos o *princípio de não-contradição*, em que algo não pode ser e não ser ao mesmo tempo sob o mesmo aspecto –, por outro lado, é pelo fato de ambos estarem *essencialmente unidos* pela mediação de uma contradição historicamente realizada, que os determina mutuamente, que eles podem existir como opressor e oprimido no seio de uma mesma totalidade, na qual estão ambos subsumidos. Mais do que uma mera oposição de funções, compreendidas desde um projeto ontológico fundamental, trata-se de uma contradição histórica que institui a ambos como polos opostos, sem a qual eles não poderiam realmente existir nessa mesma relação como *opressor* ou *oprimido*, pois – como se depreende do *princípio de contradição dialética* – a existência do opressor requer a existência oprimido, e vice-versa, no âmbito da mesma relação essencial de opressão que os afirma como polos em mútua contradição. A busca por harmonizar os dois postulados com o recurso da noção de *transcendentalidade interna* ao sistema, evitando que se compreenda a realidade histórica apenas sob o *princípio metafísico de não-contradição* ou sob o *princípio ontológico de contradição* parece concluir-se, em Dussel, com os resultados que ele obtém nos anos seguintes a partir de seus estudos da obra de Karl Marx.

A exterioridade dialética do trabalhador ante o capital

A partir do exílio no México, Dussel começa uma leitura atenta de Marx, cuja elaboração se lhe revelava agora um “pensamento fino, preciso e deslumbrante”, muito diferente do materialismo objetivista e economicista que lhe associava anteriormente⁶ e descobre passagens que lhe parecem coerentes com sua própria abordagem filosófica, as quais são agregadas na terceira edição de sua obra *Filosofia da Libertação*, em 1985.

Afirma, a partir desses estudos, que o *trabalhador livre* é exterioridade ante o capital quando não vende a ele sua força de trabalho e, igualmente, quando, desocupado pelo capital, torna-se *pauper*, expulso do “mundo” do capital. Assim, como pleno nada, o trabalhador é não-capital e não estaria pois subsumido na totalidade do capital: “É ‘nada (*nichts*)’, tanto para Marx como para nossa metafísica da libertação” (1985, § 2.4.6.4), afirma Dussel. Igualmente destaca o autor que

[...] o povo é exterior e anterior ao capitalismo, por exemplo, enquanto massas empobrecidas pela dissolução de seus modos de apropriação antigos; é exterior no presente por uma economia “submersa” e oculta de subsistência [...]. São os pobres que não podem ser subsumidos pelo capital: “fantasmas de outro reino” – como dizia Marx (Dussel, 1985, § 3.1.3.2)

6 A partir de suas pesquisas, Dussel afirma que, em Marx, “a relação pessoa-pessoa ou relação prática, ética, se encontra à base de toda sua reflexão econômica. Seu materialismo não é cosmológico ou ontológico [...] mas produtivo: o *sujeito de trabalho constitui a natureza como matéria*. A ‘matéria’ é um momento constituído pelo sujeito produtor” (1982, p. 19).

Também na contradição absoluta entre capital e trabalho, em seu nível essencial, Dussel afirmará, a partir de sua leitura de Marx, a permanência da exterioridade como tensão libertadora, dado ser o trabalho vivo a fonte criadora de todo valor:

[...] o trabalho será sempre, enquanto sujeito livre (trabalhador), o outro que o capital, exterioridade subsumida, temporalmente mas não naturalmente, historicamente, mas não “eternamente”. O trabalhador não tem valor (se valor é, no capitalismo, a “produtualidade-intercambiável” da mercadoria, ou o caráter de “intercambiabilidade-de-produzida” do produto do capital), porque é a fonte criadora de tal valor: é a exterioridade essencial a todo sistema econômico de exploração (Dussel, 1985, § 4.4.4.4).

Assim, o trabalhador não se reduz a um polo de reprodução da contradição absoluta entre capital e trabalho na totalidade do sistema capitalista. Mais que isso, é sujeito potencial da criação de um outro sistema econômico, político e social – que, abolindo a exploração do trabalho e a contradição entre classes, torna possível a realização de um “outro mundo”, a *comunidade de homens livres*, em que os produtos do trabalho são compartilhados eticamente em favor do bem de todos (Dussel, 1985, §2.5.2.4; §2.6.9.5).

Em *Os Grundrisse e a Filosofia da Libertação* – igualmente comentando textos de Marx –, Dussel destaca conceitos que poderiam ser compreendidos sob a categoria de *exterioridade*, tais como *ausser* (exterior, à margem), *pauper* (pobre) e *jenseit* (“mais-além” do sistema), entre outros:

O “mais-além” (*jenseit*) do sistema (do “ser” ou fundamento do sistema, nesse caso do capital) pode sê-lo de diversas maneiras. Pode ser um “mais-além” ou “fora” do sistema como anterioridade histórica: o *suposto* de sua existência no tempo, aquilo que por dissolução deu origem ao sistema (ao capital, por exemplo). Pode ser um “mais-além” ou “fora” por sua própria natureza: exterioridade propriamente dita, metafísica, como o trabalho vivo é o *outro* do capital, sempre, sincronicamente (e de qualquer forma é plenamente outro antes do intercâmbio entre capital-trabalho, *ante rem*). Em terceiro lugar, a exterioridade pode se realizar *post festum* (como o trabalhador *pauper*, desempregado que, pela redução do tempo necessário de trabalho, ficou “fora”: sem-trabalho) (Dussel, 1986, p. 257).⁷

7 Afirmar o *trabalho vivo* – por sua natureza ou pela exclusão *post-festum* do trabalhador – como *exterioridade* ao capital é uma abstração metafísica que não explicita as condições histórico-materiais requeridas à manutenção da *vida do trabalhador*, sem as quais ele não poderia existir como *trabalho vivo* ante o capital. Pois, se o que é consumido na manutenção de sua vida – ainda que seja recebido como esmola pelo trabalhador excluído – foi anteriormente comprado no mercado capitalista, então, a reprodução de sua vida está condicionada pela troca do *produto* (a ser consumido) por *dinheiro*, troca que assegura a conversão do valor *particularizado* na mercadoria à sua forma *universal*, liberando o valor econômico nela investido para um novo ciclo de reprodução do capital. Por outra parte, o consumo de produtos pelos *trabalhadores desempregados* – assegurando a manutenção de suas vidas e, portanto, de sua existência como *trabalho vivo* –, possibilita, por isso mesmo, a manutenção de um *exército de trabalhadores de reserva* que, oferecendo sua *força de trabalho* no mercado

Assim, para o autor, a dialética de Marx seria distinta da dialética de Hegel, pois, a contradição sistêmica entre o capital e o trabalho a ele submetido, embora essencial à realização histórica de ambos os polos em permanente contradição, não reduziria a potencialidade do *trabalho vivo* a essa essencialidade ou ao já realizado intra-sistemicamente em sua contradição com o capital, afirmando-se igualmente o trabalho vivo, para além do realizado nessa contradição essencial sistêmica, como a fonte histórica de um outro sistema possível, no qual poderia ser abolida a própria contradição entre classes com a supressão da exploração do trabalho.

A exterioridade dialética do oprimido ante a comunidade de comunicação

Em seu diálogo com Karl-Otto Apel, Dussel salienta que para a Ética da Libertação não basta a refutação do *cético*, como a realizada pela Ética do Discurso, sendo necessário igualmente o adequado enfrentamento do *cínico*. Pois quando o *cético* entra na argumentação, ele afirma praticamente o outro como interlocutor, ao passo que o *cínico* nega o outro desde o princípio, mesmo quando argumenta. O cinismo, nas palavras de Dussel, é a

[...] *afirmação do Poder do Sistema como fundamento* de uma razão que controla ou governa a razão estratégica como mediação de sua própria realização (como Poder absoluto). Tem um sentido ontológico (o Ser como Vontade-de-Poder). O *cínico* não é o militar quando descobre um argumento para fugir à morte em um ato de covardia na batalha [...], mas quando, *enquanto militar e como valentia*, define o Inimigo como “a coisa a ser vencida”, e ante a qual não cabe exercício algum de uma razão ético-discursiva (1992, p. 35).

Para o enfrentamento do *cínico*, segundo Dussel, seria preciso, pois, retornar ao momento anterior ao próprio argumento, chegando-se à *condição ética ilocucionária* que torna possível a *argumentação ética* na comunidade de comunicação. Conforme o autor, a posição ética do momento *ilocucionário* do ato de fala é o *face-a-face* com a alteridade. Como encontro entre pessoas, trata-se do momento primeiro da comunidade de comunicação, o entrar na argumentação. O *cínico*, contudo, nega o *face-a-face*, pois o Outro é tratado por ele como um meio para a realização de

(posto que são desempregados), contribuem em pressionar para baixo o valor dos salários pagos aos trabalhadores empregados. Assim, no primeiro caso, o capital mantém-se como uma das condições de reprodução do *trabalho vivo*. E, no segundo caso, a manutenção da vida do trabalhador desempregado que oferece sua *força de trabalho* no mercado contribui para ampliar o lucro do capital, contribuindo para reduzir ou conter a elevação dos salários pagos aos trabalhadores contratados. Desse modo, se *metafisicamente* pode-se reconhecer a exterioridade do *trabalho vivo* ante o *capital* como potencialidade de superação do sistema capitalista – potencialidade que extrapola a essência instituída pela contradição entre *força de trabalho* e *capital* no seio da totalidade capitalista –, *historicamente*, entretanto, o *trabalho vivo* e o *capital* estão mutuamente determinados no seio de uma mesma formação social capitalista condicionando-se reciprocamente em sua mútua reprodução.

seu projeto, como mediação para a consecução de interesses econômicos, políticos, militares, educativos, etc. O Outro, portanto, é tratado pelo cínico como uma *coisa*, cuja serventia se identifica sob o domínio da razão estratégica que sempre é manejada como mediação de Poder.

O problema que passaria despercebido à Ética do Discurso é que seu enfrentamento do cético se realiza em um sistema, em uma totalidade, onde impera a razão cínica. Para Dussel,

[...] frente ao cínico nada pode argumentar a Ética do Discurso com sua pretensão de fundamentação última, porque, sem contradição (nem lógica, nem pragmática), o *cínico* não entrará jamais em alguma argumentação ética. À sua “razão estratégica” somente interessa entrar em uma argumentação de negociação, de Poder a poder, de força, de eficácia [...]. Desde o Poder se estabelece, por meio da razão estratégica como instrumento, a “moral” do sistema [...] (Dussel, 1992, p. 36).

Assim, o enfrentamento da razão cínica exige afirmar o momento ético ilocucionário do face-a-face, anterior ao próprio discurso; momento que se firma como princípio do processo de libertação, ao tratar-se o Outro como alguém, como exterioridade que jamais pode ser reduzida ao papel de mera mediação. A responsabilidade ética frente ao rosto do Outro que se revela Outro no interior de um sistema histórico dominado pela razão cínica é, pois, para o autor, anterior a toda argumentação discursiva, a toda fundamentação última e a toda responsabilidade posterior.

Conforme Dussel, desde essa anterioridade e responsabilidade, a filosofia da libertação pode lançar mão da Pragmática Transcendental contra o cético. De outra parte, segundo o autor, a Ética do Discurso, limitando-se a refutar o cético, é incapaz de enfrentar o cínico e acaba por ocultá-lo. Pretendendo-se uma formulação de validade universal, a Ética do Discurso leva, conforme Dussel, os que estão submetidos às estruturas de poder fundadas na razão cínica a uma atitude equivocada frente às ações necessárias de enfrentamento da razão estratégica, considerando as inúmeras instituições sociais reais como aproximações progressivas de uma comunidade ideal de comunicação, sendo que as decisões tomadas em muitas dessas esferas, aparentemente democráticas, são regidas por uma razão cinicamente estratégica que renega a racionalidade ética.

A crítica da razão cínica não significa, pois, o abandono da razão argumentativa, mas a sua afirmação desde a positividade de sua *fonte*, a exterioridade do Outro, ante o movimento de totalização das comunidades reais e dos consensos nelas estabelecidos. Essa exterioridade do Outro que, para Dussel, é a *fonte* originária da razão, não deveria ser confundida com o *fundamento* racional e argumentativo do consenso no interior dessas comunidades. Assim, segundo o autor, para a crítica da totalização da razão dominadora não basta realizar somente a negação da negação no interior da totalidade, mas cumpre realizar a afirmação da positividade da alteridade que, metafisicamente, por sua condição de exterioridade, preservaria a potencialidade de libertação, de superação dos consensos estabelecidos no seio das instituições sociais realmente existentes:

[...] não se partirá desde “o Outro que a razão”, mas desde “o Outro” que a razão *dominadora*, opressora, totalizada totalitariamente. Isto é, não se partirá do momento dominador de tal racionalidade. Ademais, quando a “crítica” parte desde a “Exterioridade” do “pobre” explorado e excluído (excluído da distribuição *da vida*), desde a “mulher” objeto sexual, etc. (isto é, desde a “positividade” da *realidade* do Outro que para o sistema é o “Não-ser”, o que se nega), tal crítica, e a práxis que a antecede e consequentemente segue, não é só negação da negação (dialética *negativa*), mas é a *afirmação* da Exterioridade do Outro, “fonte (*Quelle*)” – e não o “fundamento (*Grund*)” – “desde-onde” se parte, (do “trabalho-vivo” ante o capital em Marx; desde a subjetividade ativa da corporalidade feminina como constitutiva do eros e não como “objeto”; como subjetividade do Édipo, da juventude, da cultura popular como criadores de “nova” ideologia, etc.). Desde a “positividade” de tal *afirmação* é que se pode “negar a negação”. [...] A este movimento mais além da mera “dialética *negativa*” denominamos o “momento *analético*” do movimento dialético – essencial e próprio da libertação como afirmação de uma “nova” ordem, e não meramente como negação da “antiga” (Dussel, 1992, p. 13).

A afirmação dessa nova ordem supõe a *utopia* dos que, como não-ser, não-tem-lugar (*ouk-topos*) na totalidade dominadora, embora sejam reais: os explorados, excluídos e dominados. Trata-se, pois de

[...] saber descobrir na Exterioridade transcendental do oprimido a “presença” vigente da utopia como realidade atual do impossível, sem o auxílio do Outro, impossível para o sistema de dominação. Daí o sentido da “analogia” da nova ordem de libertação futura [...]; daí deriva-se o sentido específico do “pro-jeto de libertação” (Dussel, 1992, p. 13).

Assim, ao que parece, retomando analogamente os três níveis de exterioridade anteriormente levantados em seus estudos sobre Marx, Dussel considera agora a condição do afetado, dominado e excluído ante os acordos assumidos nas comunidades reais de comunicação, para salientar, em seguida, a necessária abertura ética dessas comunidades ao Outro que se encontre nessas condições, para que não se reproduzam novas formas de opressão.

Precisando os conceitos, esclarece o autor que o *afetado* é o que sofre os efeitos de um acordo válido alcançado. Ter consciência que é afetado é já resultado de um processo de libertação. Assim, o ponto de partida radical é “[...] a situação na qual o/a afetado/a *não tem consciência de ser afetado/a*. Tal é o escravo que acredita ser por ‘natureza’ escravo” (Dussel, 1994, p. 155). O *dominado* é o afetado intra-sistêmico, como a mulher sob o machismo, a classe operária sob o capitalismo. Por fim tem-se o *excluído*: “[...] há afetados que estritamente estão ou não em *relação* de dominação, e que são *excluídos* (há, efetivamente, graus de exterioridade e sub-sunção)” (Dussel, 1994, p. 155), como o pobre que, excluído do processo produtivo, não tem como obter com seu trabalho os meios de satisfazer às suas próprias necessidades.

Comenta Dussel que a análise *ontológica* deve ser aplicada ao mundo do afetado, dominado ou excluído e que não se deve vê-los somente como *negatividade*

pura ou *exterioridade formal*, sendo necessário prestar uma atenção *positiva* à sua realidade, pois, em sua exterioridade cultural, a alteridade deve ser autêntica. Mas esse momento ontológico deve ser ultrapassado por uma *afirmação analética*, pela passagem à *razão ética originária*, da qual se deduz a *razão moral*:

É evidente que “ética” (*ethische*) aqui [...] é o uso originário da razão desde onde a própria razão “moral” (*moralisch*) universal ou discursiva é deduzida. Por isso agregaremos sempre “originária” à denominação “razão ética” (Dussel, 1994, p. 168).

Para Dussel, essa passagem de abertura ao afetado, dominado e excluído é possível, pois

[...] o Outro, os pobres, constituem comunidades *empíricas* fora do sistema, onde *experimentam eticamente* relações humanas que lhes são negadas no sistema. É a partir dessa utopia (*ouk-topos*: o que não-tem-lugar-no sistema) desde onde a “razão ética” começa seu trabalho (Dussel, 1994, p. 168).⁸

A relação com o *Outro*, na proximidade do face-a-face, abriria assim um tipo específico de racionalidade que é a *razão ética originária*, distinta da razão discursiva, estratégica, instrumental, emancipatória, hermenêutica, etc.⁹ Esta razão ética originária é, para o autor, o momento racional primeiro, a responsabilidade *a priori* pelo Outro, pressuposta na expressão linguística proposicional ou argumentativa, em toda comunicação ou práxis, momento ilocucionário na origem de todo ato-de-fala, intenção constitutiva anterior ao ato-de-trabalho, a toda pretensão de serviço ao Outro ou a toda divisão do trabalho:

8 Essa afirmação, sobre os pobres constituírem *comunidades empíricas fora do sistema*, revela novamente a mesma problemática de articulação dialética dos níveis lógico, ontológico, metafísico e histórico anteriormente referida. Tais *comunidades empíricas* podem realizar-se *fora da lógica* do sistema histórico que está efetivamente constituído. Mas, se são empíricas, são igualmente históricas e, portanto, perdem em algum lugar, estando, em alguma medida, determinadas pelo próprio sistema que as nega. O fato de seus membros experimentarem eticamente relações humanas que são negadas pelo sistema só é possível porque tais comunidades existem, real e historicamente. Assim, são *ontologicamente utópicas*, por estarem negadas no âmbito da totalidade ontológica do sistema, mas são *historicamente reais*, pelas relações humanas que integram seus membros. É a partir da experiência ética dessas relações humanas, vividas na proximidade inequívoca com o oprimido como *pauper*, que a razão ética começaria seu trabalho. Em outro contexto o autor define como *utopia real* o Outro, desde o qual, nega-se, metafísica e historicamente, os sistemas de dominação.

9 A definição dessa razão, Dussel a recupera de Levinas: “A proximidade indica então uma *razão* anterior à tematização da significação do sujeito pensante, anterior ao referir-se a termos no presente, uma *razão pré-originária* não procedendo de nenhuma iniciativa do sujeito, uma *razão an-árquica*. Uma *razão* anterior ao começo, anterior a todo presente, pois minha responsabilidade pelo Outro me move antes que toda decisão, antes que toda deliberação [...]. Entretanto, a razão da justiça, do Estado, da tematização, da sincronização, da representação do logos e do ser não chega a absorver em sua coerência a inteligibilidade da proximidade na qual ela se desdobra” (Levinas apud Dussel, 1994, p. 157).

É o “Dizer (*Dire*)” antes de todo “o dito (*le dit*)” [...]; é um “estar-exposto” na própria pele ante-o-Outro o momento primeiro da “razão ética originária”, na qual consiste “a racionalidade mesma da razão” (Dussel, 1994, p. 158).

Assim, a razão discursiva, para Dussel, se funda e se deduz dessa razão ética originária:

[...] a razão discursiva é um momento fundado na “razão ética originária” (o “para-o-Outro” da razão prática como fonte primeira, anterior a todo argumento e a toda comunicação) (1994, p. 158).

Como anterioridade, a razão ética originária abre a possibilidade da ação comunicativa e da argumentação a partir da capacidade de estabelecer o encontro com o Outro; ela re-conhece o rosto como pessoa, como

[...] *Sujeito* possível do processo de “libertação” para chegar a ser “livre”, participante pleno da *nova* comunidade de comunicação real, possível, futura. A afirmação analética (mais além do horizonte do mundo e da comunidade de comunicação hegemônicos) é fruto da “razão ética originária”, cujo primeiro sujeito é o Outro mesmo dominado ou excluído, que se reconhece comunitariamente como o Outro afetado [...] (Dussel, 1994, p. 159).

Partindo, pois, da alteridade, na condição de afetado que se reconhece como dominado ou excluído, a constituição de uma nova comunidade de comunicação possui três momentos: afirmação, negação e superação:

À “afirmação” (sabedoria popular afirmada, tomada-de-consciência, organização, interpelação à comunidade de comunicação vigente, hegemônica) segue a negação da negação, como des-construção prática [...] do sistema, que se supera pela “passagem” (*Uebergang*) dialético-positiva (Dussel, 1994, p. 161).

Comentando esse processo, escreve o autor:

Se a afirmação é do que está “mais além” da Totalidade (*anó*); e a negação da negação é subsunção (*Subsumtion*) também do necessário para a construção do novo sistema; a passagem (*Uebergang*) (*dia-*) mais além da Totalidade 1 (*-lógon*) para a Totalidade 2 (nova comunidade de comunicação) é: ana-dia-lética. A pura “dialética *negativa*” não é suficiente. “O Outro” é já sempre *a priori* a utopia real (não a “fantasia” ou a criação estética de Marcuse ou Adorno desde o sistema). Trata-se, pelo contrário, de uma “dialética positiva”: desde a *positividade* afirmada do Outro “fonte” do movimento dialético (ana [*affirmatio*] – dia [*negatio*] – lético [*eminentia*] (Dussel, 1994, p. 170).

Por fim, para Dussel, a passagem a um novo sistema se realiza como práxis construtiva de libertação. A desconstrução da totalidade não basta, sendo necessário construir um novo sistema, resultado de uma razão ético-discursiva, estratégica

e instrumental que se articulam respeitando a autonomia e as funções próprias de cada qual. É o momento da criação de instituições. Insiste Dussel que

[...] a participação dos não-participantes não se efetua por simples “inclusão” na *mesma* comunidade, mas por criação da *nova*, onde os antigos “afetados-dominados-excluídos” são agora parte plena [...] Por isso não se trata nem de mera afirmação ontológica da *Lebenswelt* (seja hegemônica como em Taylor, seja popular como em Scannone), nem de mera transcendentalidade (Apel) ou universalidade (Habermas) do dado, que é afirmação reflexiva do “Mesmo”, mas da *afirmação da exterioridade* (do afetado-dominado-excluído) na relação com o sistema que o nega, e, desde a potência dessa afirmação do Outro, a *negação da negação* (ana-lética), para culminar na superação a uma nova situação de justiça e igualdade (*eminentia ana-dialética*) (Dussel, 1994, p. 163).

Conclusão

A seu modo, refundando a dialética em bases metafísicas, Dussel desenvolveu a ideia de superação da totalidade opressora a partir da exterioridade oprimida. Frente ao entendimento equivocado da *exterioridade* em relação a um sistema real de dominação (entendimento que leva a pensar o Outro como estando, de maneira total e absoluta, fora desse sistema) e frente ao entendimento igualmente equivocado da *totalidade* em relação a esse sistema (que leva a pensar o Outro como estando absolutamente e só no interior desse mesmo sistema), o autor salienta que, realmente, há graus de exterioridade e de subsunção do oprimido em relação às totalidades de dominação. Assim, logicamente, deve-se compreender que o oprimido possa estar, realmente e simultaneamente, negado e afirmado sob aspectos distintos, tratando-se, pois, ao mesmo tempo, de um *ser negado* pela subsunção opressora, mas que resiste a ela e que a nega ao *afirmar-se* em sua própria capacidade de libertação.

Com isso, sua *metafísica analógica* possibilita evidenciar aspectos da contradição dialética frequentemente despercebidos. Assim, pois, não é o *desenvolvimento* das forças produtivas do capitalismo o que engendra a libertação dos oprimidos, mas a ética organização dos oprimidos em sua luta por construir uma nova sociedade; que a libertação, sob o aspecto ético, não é um processo que redunde na dominação de uma nova classe ou pessoa por sobre outras, mas avança na superação da sociedade de classes e das diferentes formas de opressão desde a potencialidade dos oprimidos em construir novas sociedades, compostas de comunidades reais onde se possa viver a proximidade da *feita*, na relação face-a-face na justiça; que a existência de afetados, dominados e excluídos ante essas novas sociedades indicará, negativamente, que o processo de libertação redundou em novas formas de dominação, exigindo a abertura dessas totalidades a novos graus de relançamento crítico, para a superação desses estágios de dominação que se constituíram na organização dessas novas sociedades.

A constituição desse marco teórico, aqui resenhado em poucas linhas, é, sem dúvida, uma das grandes contribuições de Dussel à filosofia universal bem como à práxis dos oprimidos em todo o mundo.

Todavia, sob uma perspectiva *semiótica*, cabe observar que se podemos falar da alteridade humana *logicamente* como exterioridade, essa mesma alteridade humana somente pode, *realmente*, constituir-se ou manter-se em sua condição de pessoa humana como resultante de inúmeros e contínuos fluxos *sígnico-materiais*, de poder e de conhecimento que preservam seu acoplamento aos ecossistemas naturais e humanos sem os quais ela não poderia existir como ser humano. Na *realidade*, a consistência natural e cultural de nossas corporeidades e subjetividades é justamente isso: *con-sistência* (*ser-com*). Nenhum humano poderia ser humano na condição de exterioridade real ante os fluxos *semióticos* indiciais da teia natural da vida – que nos conecta aos ecossistemas naturais – e dos fluxos *semióticos* indiciais, *icônicos* e *simbólicos* que nos conectam às comunidades humanas. Não há como um ser humano real emergir ou permanecer na exterioridade da natureza ou das comunidades humanas. Não há como haver alteridades humanas fora de comunidades humanas.

Sob essa mesma perspectiva *semiótica*, nenhum signo pode representar totalmente qualquer objeto *dinâmico* e, portanto, jamais poderia ou poderá haver um conceito que esgotasse ou esgote qualquer realidade, como Dussel também advoga em sua *metafísica*. Mas, como toda ação humana é mediada por *signos*, também o *face-a-face* é igualmente um ato *cognitivo*, pois implica em reconhecer algo fora da consciência como sendo uma pessoa. Em tal ato *cognitivo* operam *interpretantes* mentais, emocionais e *energéticos*, sem os quais a *semiose* do reconhecimento da alteridade e da proximidade para com ela não poderiam ocorrer. Os *interpretantes* humanos que aplicamos na *semiose* do reconhecimento humano são fruto das culturas das comunidades humanas que, em medidas diversas, modelizam, mas também transcendem, a *zoosemiose* e a *biossemiose* peculiares à nossa espécie. Assim, se o *face-a-face* é anterior ao *discurso* que ele torna possível, não é, todavia, anterior às *antroposemioses*, *zoosemioses* e *biossemioses* sem as quais ele próprio não poderia ocorrer.

Parece-nos que afirmar a Exterioridade do Outro como fonte da ética e o acordo comunicativo fundado no seio de uma comunidade de comunicação como forma de estabelecer as normas de conduta, não asseguram que tais normas sejam éticas, mesmo que um consenso aparentemente válido fosse universalmente alcançado com a anuência de todos, sem qualquer dominação ou exclusão percebidas ou interpelação em contrário ao decidido. Parece-nos pertinente investigar para efeito dessa validação – com base em *signos* indiciais – os patamares de asseguramento das condições do *bem-viver* de todas as pessoas e como se retroalimenta o exercício das liberdades públicas e privadas em sua realização. Pois, em condições desfavoráveis de informação e de interpretação, o oprimido poderia anuir a um projeto em que ele próprio venha a ser prejudicado ou solidariamente aceitar como justos os argumentos em favor de quem, *cinicamente* ou de boa fé, se diga oprimido, embora de fato possa ser, consciente ou inconscientemente, opressor.

Referências

DUSSEL, Enrique. *La Dialéctica Hegeliana*. Supuestos y Superación o del Inicio Originario del Filosofar. Mendoza: Ser y Tiempo, 1972.

_____. Para una Fundamentación Dialéctica de la Liberación Latinoamericana. *Stromata*, a. 28, n. 1-2, p. 53-105, jan./jun. 1972.

_____. El Método de Pensar Latinoamericano; la Analéctica como “Ruptura Teórica”. In: *Introducción a Una Filosofía de la Liberación latinoamericana*. México: Extemporâneos, 1977 [1972b]. p. 117-138.

_____. *Método para una Filosofía de la Liberación*. Salamanca: Sígueme, 1974.

_____. *Método para uma Filosofia da Libertação*. São Paulo: Loyola, 1986.

_____. *Filosofía de la Liberación*. México: Edicol, 1977.

_____. Momento analéctico del Método Dialéctico. In: Respondiendo Algunas preguntas y objeciones sobre Filosofía de la Liberación. *Reflexão*, a. 8, n. 26, p. 15-24, mai./ago. 1983 [1982].

_____. *Filosofía de Liberación*. Buenos Aires: La Aurora, 1985.

_____. *Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación*. México, 1992, mimeo.

_____. Ética da Libertação. In: SIDEKUM, Antônio. *Ética do Discurso e Filosofia da Libertação*. Modelos Complementares. São Leopoldo: Unisinos, 1994.

_____. *Filosofía de la cultura y la liberación: ensayos*. México: UACM, 2006.

LAKEBRINK, Bernhard. *Hegels Dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*. Bachem: Köln, J. P., 1955.

SCANNONE, J. C. El Itinerario Filosófico Hacia el Dios Vivo. *Stromata*, a. 30, n. 3, p. 231-256, jul./set. 1974.