

**O DESVELAMENTO DO OUTRO: CONTRIBUIÇÕES PARA A
INVESTIGAÇÃO DO CONCEITO DE LIBERTAÇÃO NA FILOSOFIA DA
LIBERTAÇÃO EM ENRIQUE DUSSEL**

Vital Ataíde da Silva*

Resumo: Esse artigo objetiva investigar a filosofia da libertação de Dussel. A sua investigação se dirige à realidade latino americana, invertendo a lógica dos estudos filosóficos em nosso contexto. Ele busca nas origens da colonização europeia as razões para compreender, filosoficamente, o grande atraso sócio-político que atravessa a nossa história, os “nós problemáticos”. Para o estudo, tomei por base a obra *1492 - O encobrimento do outro: a origem do "mito da modernidade*, a qual aponta as raízes de nossa histórica exclusão. Daí a exigência de um processo de libertação, onde o Outro desvela sua Alteridade.

Palavras-chave: Mito da modernidade. Encobrimento do outro. Libertação. Desvelamento. Alteridade.

**LA DEVELACIÓN DEL OTRO: CONTRIBUCIONES A LA INVESTIGACIÓN
DEL CONCEPTO DE LIBERACIÓN EN LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN
EN ENRIQUE DUSSEL**

Resumen: Este artículo tiene como objetivo investigar la filosofía de la liberación de Dussel. Su investigación se dirige a la realidad latinoamericana, invirtiendo la lógica de los estudios filosóficos en nuestro contexto. Busca en los orígenes de la colonización europea las razones para entender filosoficamente el gran atraso sociopolítico que atraviesa nuestra historia, los “nudos problemáticos”. Para el estudio, tomé como base la obra *1492 - El encubrimiento del otro: el origen del "mito de la modernidad*, que apunta a las raíces de nuestra exclusión histórica. De ahí la exigencia de un proceso de liberación, donde el Otro desvela su Alteridad.

Palabras clave: Mito de la modernidad. Encubrimiento del otro. Liberación. Desvelamiento. Alteridad.

Introdução

O objetivo desse artigo é trazer alguns aspectos de uma importante abordagem filosófica que se desenvolveu na América Latina, no bojo da Teologia da Libertação¹³⁷,

* Professor Assistente da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB, Departamento de Ciências Humanas e Letras – DCHL, Campus de Jequié-BA, doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia Contemporânea da Universidade Federal da Bahia – UFBA. E-mail: vitalesperanca@hotmail.com

“[...] que repercute nos documentos do CELAM de Medellín (1968) e de Puebla (1979), cuja linguagem tem um caráter profético diante do profundo sofrimento da maioria do povo oprimido na América Latina. São monumentos pelos quais a América Latina faz sua interpelação ética diante da comunidade mundial” (SIDEKUM, 2015, p. 62) e de uma historiografia engajada e emancipatória, da qual é testemunha a criação da CEHILA¹³⁸ (Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina). Trata-se da Filosofia da Libertação, tendo como um dos principais expoentes Enrique Dussel. Portanto, ela “[...] é um movimento filosófico [...]” (ORTIZ; ZÚNIGA; GALINDO; MELCHOR, 2009, p. 399)¹³⁹, tendo como palco de fundação um contexto de crise em diversos campos como o filosófico, o cultural, o político e o econômico e que fez eclodir o movimento de 68. Para eles - em concordância com Dussel que, por exemplo, em *Para uma ética da libertação latino-americana I* (1977a) e em *Para uma ética da libertação latino-americana II* (1977b), reclama o papel da filosofia latino-americana, como um pensar que pensa a partir de nossa realidade contra um pensamento que não se ocupa com as nossas problemáticas - a Filosofia da Libertação

[...] é o surgimento na periferia de um pensamento crítico que se desenvolverá até o presente. Se trata da tomada de consciência da realidade no mundo periférico, no horizonte dos países que foram colônias da Europa, onde as ciências em geral, e as ciências sociais e a filosofia em particular, tiveram igualmente um caráter colonial, de repetição do horizonte categorial e metódico das ciências metropolitanas (ORTIZ; ZÚNIGA; GALINDO; MELCHOR, 2009, p. 399).

Esse texto trata de alguns elementos que possibilitam compreender o que é a Filosofia da Libertação e seu estreito vínculo com o processo de libertação. Inicialmente é mister afirmar que essa filosofia parte de uma ética da libertação, que no dizer de

¹³⁷ Uma primeira justificativa para a discussão que trago de modo incipiente nesse texto, embora não avalie como a mais fundamental, é muito pessoal. A minha formação acadêmica inclui, além da filosofia, a formação em teologia. Fiz o curso de Teologia (realizado no ISTA, em Belo Horizonte, e concluído em 1993) na época em que os debates em torno da Teologia da Libertação ainda estavam em plena efervescência, no alvorecer do processo de redemocratização e na perspectiva da emancipação e das lutas em favor da libertação das condições de opressão que marcam a América Latina. A perspectiva de retomar essas discussões, integrando-as ao debate filosófico me pareceu bastante animadora, figurando como uma das razões do meu interesse por esse tema.

¹³⁸ “Em janeiro de 1973, na cidade de Quito (Equador), um grupo de teólogos, com proximidades no estudo histórico, sob a liderança do argentino Enrique Dussel, fundam a Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina (CEHILA), um organismo autônomo, sem nenhum vínculo com a hierarquia católica, apesar de seus primeiros associados serem todos católicos e, alguns, membros do clero” (COUTINHO, Sérgio Ricardo. ABHR e CEHILA-Brasil: uma parceria acadêmica de 20 anos. In: PLURA, Revista de Estudos de Religião, ISSN 2179-0019, vol. 10, nº 2, 2019, p. 36-48).

¹³⁹ Doravante a tradução dos textos em espanhol é de minha autoria.

Dussel se dá “[...] a partir do exercício da crítica ética [...] onde se afirma a dignidade negada da vida da vítima, do oprimido ou excluído” (DUSSEL, 2002, p. 93). O princípio fundante dessa filosofia é sua vinculação ética, pela qual Dussel assegura que toda abordagem ética nela expressa se coaduna com um interesse dirigido às vítimas em suas condições reais e de vida. De acordo com Sidekum (2015, p. 64):

Por um lado, a Filosofia da Libertação tem como opção a práxis político-ética do pensar a serviço do pobre, do oprimido, do excluído, do explorado, tanto na sua dimensão pessoal quanto comunitária como povo. Por outro lado, como filosofia da história, vai questionar o pensamento que é inerente ao sistema do totalitarismo opressor e negador da alteridade do outro.

Esse tema surgiu, portanto, a partir do meu interesse em investigar a Filosofia da Libertação em Enrique Dussel e nela o conceito de libertação que ele desenvolve em suas investigações, tomando por base os apelos que nascem da constatação de que na América Latina o Outro como substrato da alteridade fora negado em sua constituição de sujeito, como o Outro, desencadeando o processo de encobrimento, desenvolvido de modo consistente por Dussel em: *1492 - o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Nessa obra subjaz o tema do desvelamento do outro. A crítica realizada na obra mencionada é preâmbulo para o tema da libertação, de onde recolho a tese do desvelamento do outro, como contestação ao encobrimento do outro e como ponto de chegada do processo de libertação. Ou seja, o Outro desvelado é o mesmo Outro ocultado que revela seus rostos marcados pela opressão e, enfim, se liberta.

O desvelamento do Outro, pressupondo um processo de libertação, é o labor precípua da Filosofia da Libertação, que implica uma ética da libertação, segundo a qual “[...] necessita de uma compreensão unitária do ser humano” (DUSSEL, 2002, p. 105). Embora ele esteja tratando aqui dos preâmbulos de uma ética da corporeidade em contraposição a uma ética formal, é compreensível que só nesse âmbito é possível pensar num reposicionamento do sujeito oprimido com o desvelamento de sua condição humana eclipsada pelos processos colonizadores exaustivamente denunciados por Dussel (encobrimento do outro). Essa “compreensão unitária” oferece desdobramentos éticos e políticos fundamentais, quais sejam: a compreensão de que sendo o ser humano um todo unitário nele não se distingue numa bipartição a sua alma, de um lado, e o seu corpo, de outro, podendo aquela ser salva em detrimento deste, como quisera os colonizadores, justificando a opressão por considerar essa solução cabível em vista da

salvação das almas desses oprimidos em um tempo futuro. Contra essa solução, a filosofia da libertação, tomando o ser humano em sua unidade, decreta que o homem só pode ser concebido na integralidade de sua condição humana, geradora de uma identidade pessoal e que se constitui numa Alteridade legítima que reclama integral e irrestrito reconhecimento.

Os objetivos desse trabalho, partindo de um conjunto de discussões que Dussel empreende em sua obra: *1492 - O encobrimento do outro: a origem do "mito da Modernidade"*(1993), são, de um lado, investigar o projeto colonizador como um processo de subjugação das populações nativas, a escravização dos africanos aqui trazidos e a montagem de uma estrutura de desigualdade - que marca a civilização de grande parte do novo mundo, cujo investimento Dussel designa como o processo de encobrimento do Outro e, de outro, descobrir os meios de desvelar esse outro mediante um processo de libertação, cujo conceito desejo investigar. Esse projeto de libertação já sinalizado tem como fundamento e fim uma ética da libertação, enquanto condição de possibilidade e alternativa de superação da opressão. A ética da libertação se configura como pano de fundo de todo o pensamento dusseliano, desenvolvido tanto em obras específicas como disseminado em suas outras obras. Nesse sentido, embora tomemos um texto base para levantar as discussões, necessariamente há que se recorrer a outras tantas obras suas que compõem a estrutura de seu pensamento e de sua filosofia.

Outrossim, é bom lembrar que a escolha de um texto indicativo se deve à necessidade de um ponto de partida para a discussão do tema da libertação e do desvelamento do Outro, dado a vastidão da obra de Dussel e a presença do tema da libertação em toda ela, a partir da condição de possibilidade do reposicionamento do sujeito, do Outro frente à modernidade, na perspectiva que Dussel aponta. Ora, o texto *1492 - o encobrimento do outro: origem do mito da modernidade*, segundo meu parecer, reúne, de modo particular, esses dois aspectos da questão. Essa minha observação preliminar se deve ao fato que essas duas temáticas perpassam praticamente toda a obra do autor. De modo que a direção que pretendo dar ao trabalho é de um diálogo entre essa obra e outras tantas que de certa forma retomam o tema do encobrimento do outro, e mais: apontam para a libertação, para o reconhecimento da Alteridade e para o que propositalmente indico como desvelamento do outro.

1. O ocultamento/encobrimento do Outro e os seus rostos revelados

O encobrimento, denuncia Dussel, foi possível e é resultado do “ego” europeu. Resulta ainda do “mito da modernidade” que tendo seu fundamento numa racionalidade emancipatória se fetichiza, enquanto “mito” numa irracionalidade justificadora da violência (DUSSEL, 1993, p. 7). Dussel em sua tarefa de denúncia do “mito” da modernidade aponta a guinada operada pela modernidade que passa de razão emancipatória para o “mito” irracional de justificação da opressão, nesses termos:

A modernidade se originou nas cidades europeias medievais, livres, centros de enorme criatividade. Porém “nasceu” quando a Europa pode confrontar-se com “o Outro” e controlá-lo, vencê-lo, violentá-lo; quando pode definir-se como um “ego” descobridor, conquistador, colonizador da Alteridade constitutiva da própria Modernidade. De todas as maneiras, esse Outro não foi “des-coberto” como Outro, mas foi “en-coberto” como “o Mesmo” que a Europa já era desde sempre. De maneira que 1492 será o momento do “nascimento” da Modernidade como conceito, o momento concreto da “origem” de um “mito” de violência sacrificial muito particular e, ao mesmo tempo, um processo de “en-cobrimento” do não-europeu” (DUSSEL, 1993, p. 8)¹⁴⁰.

O texto em foco é emblemático para o sentido que Dussel dá ao encobrimento. Nele (texto) encontramos os principais elementos constitutivos do conceito em questão, tendo como primeiro elemento a ideia de que o europeu saindo para fora de seus domínios se confronta com um “Outro”, mas não o reconhece como outro, impondo-lhe toda sorte de violência. O segundo elemento, por conseguinte, é aquele em que o conquistador diante desse outro prefere se resguardar em sua egocidade, acreditando

¹⁴⁰ Dussel nessa citação está perfeitamente alinhado com Adorno e Horkheimer quando na obra *Dialética do esclarecimento* (ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985) trata de *O conceito do esclarecimento* em que os autores retratam de como a racionalidade desde tempos imemoriais se lhe impôs a tarefa de dominar as forças da natureza transformando-se em razão instrumental que a tudo domina, desde a natureza externa até a natureza interna, utilizando-se para tanto até mesmo da violência; haja vista a sua interpretação do mito de Ulisses no Mar das Sereias, onde a racionalidade instrumental para fazer frente às forças da natureza se lhe impõe violência: “Ulisses se faz amarrar no mastro do navio” (p. 64) e impõe aos outros também violência: “Ulisses tapa os ouvidos dos remadores”(p. 64). A conclusão é que a razão que se instrumentaliza eclipsa a razão reflexiva e com isso domina a natureza externa e interna, trilhando um percurso que vai de conquista em conquista até a dominação, como um caminho natural. Assim sendo, tanto quanto Dussel, os frankfurtianos denunciam o esclarecimento como um “mito” do “desencantamento do mundo”. Ou seja: “O saber que é poder não conhece nenhuma barreira, nem na escravização da criatura, nem na complacência em face dos senhores do mundo” (p. 20). A dialética está justamente no fato que a racionalidade que pretendia libertar o homem do “mito” recai novamente no mito da racionalidade técnica, na razão instrumental que resvala para a dominação, ou seja: “O horror mítico do esclarecimento tem por objeto o mito” (p. 41).

que o melhor a ser feito é garantir a sua própria posição de vencedor. Um outro elemento é aquele da negação da alteridade desse outro, não o reconhecendo, produzindo como primeiro ato o seu encobrimento, o seu ocultamento, uma vez que este tendo a sua identidade negada, se reduz a um puro instrumento em função do sistema colonizador. O outro ocultado é razão suficiente para perpetrar variadas formas de violência. Aliás, o encobrimento já é a violência por excelência, porque é dele que advêm todas as outras violências. O último elemento que se pode colher da fala de Dussel e que alimenta o seu conceito de encobrimento é o fato de ele se abrigar num “mito”, qual seja: o de que o homem europeu emancipado está em condições de dominar um outro não é afeito às suas condições, a ponto de - não sendo adequado nem possível dominar um outro reconhecido como tal - lançar mão do recurso do encobrimento, em franca contradição com o que se pretendia realizar, a descoberta. Esta passa a ser então razão para aquele (encobrimento).

Dussel, na parte III, sob o título *Da “invasão” ao “des-cobrimento” do outro*, na qual apresenta as conferências 7 e 8, é particularmente incisivo em sua denúncia do processo colonizador como um processo de opressão mediante o encobrimento do outro. Nessas duas conferências ele se esmera em descrever, com apoio de vasto testemunho documental, o modo pelo qual os colonizadores lograram êxito em sua empresa conquistadora e de como tramaram contra os nativos, ocupando todos os seus espaços, material e espiritual, não poupando esforços para satisfazer seus interesses. Para tanto fazem uso de todo tipo de violência e até mesmo quando a resistência era vencida não se davam por satisfeitos, impondo ainda assim grande violência física e espiritual, como ilustra em certo momento, no contexto de sua exposição sobre a resistência, o próprio Dussel (1993, p. 143):

[...] na Venezuela, entregue logo aos comerciantes alemães Welzer (Ambrósio e Alfinger), A “invasão” será mais feroz do que em outras regiões, [...]; na Colômbia, onde os pescadores de pérolas no norte (Santa Marta e Cartagena) e Sebastián de Belalcazar no sul (desde pasto e Cáli até Popayán) destruíram tudo em sua passagem em busca de riquezas e ouro, desenterrando as múmias dos antepassados dos chibchas pra tirar-lhes as jóias; [...].

O comportamento dos invasores segue um ritual odioso, como se obedecesse a um plano arditosamente arquitetado, em que perpetra uma destruição geral e irrestrita, como fica claro nas palavras extraídas do *tópico O “diálogo” inconcluso*:

Conta-se que “três tlamatinime de Ehécatl, de origem tezcocana, foram comidos pelos cães. Vieram apenas trazer seus papéis com pinturas. Eram quatro, um fugiu; três foram atacados, lá em Coyoacán”. Somente hoje podemos imaginar a humilhação, a falta de respeito, a tragédia daqueles sábios que pretendiam entregar aos “invasores” [...] a maior preciosidade de sua cultura, de sua visão mística da existência, como era sua tradição. Estas culturas não tiveram a vantagem da helenista ou romana, que o cristianismo “trabalhou” por dentro e, sem destruí-las, as transformou nas culturas das cristandades bizantina, copta, georgiana ou armênia, russa ou latino-germana desde o século IV dC, as culturas ameríndias foram truncadas pela raiz (DUSSEL, 1993, p. 146).

As duas citações expressam emblematicamente o juízo de Dussel a respeito do processo colonizador, como resultado da modernidade recém inaugurada e que se configura como “mito”, pondo a Europa como centro, o “Ego europeu”, cuja marca em nossas terras é o encobrimento, com todas as nefastas consequências acima reproduzidas. Há um “pecado original” na modernidade e este é o “Ego” europeu de onde brotam as raízes do encobrimento (“*Desde o ‘Ego’ europeu: o em-cobrimento*”). A modernidade embute em si uma irracionalidade que se transforma em violência sacrificial, contradizendo os seus princípios, o que seguramente se deu no episódio da “descoberta” da América:

A humanidade, em seu núcleo racional, é emancipação da humanidade do estado de imaturidade cultural, civilizatória. Mas como mito, no horizonte mundial, imola os homens e as mulheres do mundo periférico, colonial (que os ameríndios foram os primeiros a sofrer), como vítimas exploradas, cuja vitimação é encoberta com o argumento do sacrifício ou custo da modernização (DUSSEL, 1993, p. 152).

O “Ego” europeu, para Dussel (1993, p. 36), constituiu o outro encoberto como “O Si-mesmo”¹⁴¹, transformou a sua particularidade europeia em Universalidade. Poderíamos, então, dizer que esse ego universalizado não é capaz de reconhecer um Outro, diferente de si, identificável como um diferente, detentor de identidade própria. O Outro é engolido pelo projeto de conquista. A Europa, como centro, opera em movimento centrípeto, no qual tudo converge para o centro que é ela.

¹⁴¹ Em uma nota (nota 64), Dussel faz longa explanação do sentido que ele deu ao “Si mesmo, expondo como desde os anos 70 se ocupara do tema, apresentado reiteradamente em diversos textos seus escritos em espanhol, sendo o tema original da Filosofia da Libertação, e em obras como Para uma ética da libertação latino-americana. Acrescenta ainda que “A questão do aparecimento e negação do Outro como “en-cobrimento” foi o ponto de partida original [do seu] pensamento desde 1970 [...]” (DUSSEL, 1993, p. 41).

Além disso, no tópico *epílogo*, sob o título de *Os rostos múltiplos do povo uno*¹⁴², exposto logo após a conferência 8, demonstram de modo evidente o que ele entende por en-cobrimento ao apresentar os rostos daqueles que a conquista teimou em ocultar de seus olhos e, mais ainda, de sua consciência. A descrição dos rostos e de como eles foram afetados é particularmente significativa para tratar da opressão de ontem e da exclusão de hoje, como sendo as duas faces da mesma moeda: a colonização:

A “invasão”, e a subsequente “colonização”, foram “excluindo” da comunidade de comunicação hegemônica muitos “rostos”, sujeitos históricos, os oprimidos. Eles são a “outra face” [...] da Modernidade: os outros en-cobertos pelo des-cobrimento, os oprimidos das nações periféricas (que sofrem então uma dupla dominação), as vítimas inocentes do sacrifício (DUSSEL, 1993, p. 159).

Embora pareça sombria a visão de Dussel a respeito do processo colonizador em sua relação com os ameríndios e outros povos que vão compor doravante o cenário humano e social do nosso Continente, não resta dúvida que esse cenário reproduzido hoje em faces variadas demonstram a assertiva do autor em sua análise histórica e sócio-política, pois os frutos maus que colhemos hoje são produtos daquelas sementes ruins que fora plantadas. Razão pela qual podemos tomar como recomendação necessária, na linha da Filosofia da Libertação, o que diz Zanotelli (2015, p.11): “Que precisávamos ver o Outro em seu rosto concreto de excluído que clama por justiça. Era preciso pensar desde a América Latina cujo “pecado” desumano era a injustiça e a exclusão, como diziam os bispos em Medellín”.

Para expor com maior fidelidade o que Dussel chama de “rostos” vou me manter próximo do seu texto, intercalando com alguns breves comentários, senão vejamos: “O primeiro protagonista da história latino-americana posterior ao “choque” cultural de 1492 invisível para a Modernidade, são os índios, cuja história posterior já dura 500 anos” (DUSSEL, 1993, p. 160). Aqui, apesar do autor aludir a um processo de resistência indígena ao longo desse tempo, reporta as variadas transformações ocorridas na vida desses povos, tais como: a oferta de instrumentos de ferro para o trabalho cotidiano; a submissão ao trabalho forçado, “as encomendas”, a submissão aos

¹⁴² A Conferência de Puebla (1979), consoante isso, elenca entre os nn. 31 e 49 uma série extensa daquilo que denomina de “feições concretíssimas” de pobres e excluídos, que vivem em “[...] situação de extrema pobreza generalizada” (n. 31).

“repartimentos” agrícolas e mineiros e, por fim, o trabalho mal assalariado nas fazendas. Frente a isso, o autor, assevera que eles tiveram que “[...] recompor totalmente a sua existência para sobreviver numa opressão desumana: as primeiras vítimas da Modernidade, o primeiro holocausto moderno [...]” (DUSSEL, 1993, p. 160). Esses fatos deixaram sequelas, embora pudessem usar da terra comum. O processo de destruição permaneceu e tudo piorou no séc. XIX, com o liberalismo e a propagação da propriedade privada, gerando conflitos graves.

No elenco de “rostos” aparece em segundo lugar os escravos. Estes surgidos no ciclo econômico da produção do açúcar ocupará praticamente todo o Continente (“[...] o mapa se tingiu de negritude [...]”). Sem descrever todo o cenário no qual se ambienta a cruel história do africano no Continente, assinalada pelo autor, me valho apenas de duas emblemáticas citações:

O “tráfico” imolará ao novo deus do Sexto Sol, o capital, cerca de treze milhões de africanos. Não é este o segundo “holocausto” da Modernidade? Em 1504 apareceram os primeiros escravos em Santo Domingo, trazidos da Espanha. Em 1520 termina na hispaniola o ciclo do ouro e começou o “ciclo do açúcar”. Com a produção tropical do açúcar, do cacau e do tabaco, começa exploração da mão-de-obra africana, de escravos trazidos para viver e morrer nos engenhos, no trabalho que se objetivará no valor original do capital (DUSSEL, 1993, p. 162).

Descrevendo as cenas cruéis que acompanhavam o comércio dos escravos, Dussel (1993, p. 163) sentencia: “Depois eram marcados com ferro em brasa. Nunca na história humana, em tal número e de tal maneira coisificados como mercadorias, foram tratados membros de nenhuma raça. Outra glória da Modernidade!”. As citações dão o tom do processo no qual foi implicado o africano no Continente e de como isso forjou uma multidão incalculável de oprimidos de ontem¹⁴³ e de excluídos de hoje.

¹⁴³ Em 1986 a Rede Globo exibiu a novela *Sinhá Moça*, 1ª versão, de autoria de Benedito Ruy Barbosa, baseada na obra homônima de autoria da escritora Maria Dezonne Pacheco Fernandes. Nela apareceu, dentre outros temas, nas entrelinhas uma crítica social correspondente àquilo que poderíamos identificar como o ocultamento/encobrimento, nos moldes da crítica de Dussel. A cena final daquela novela foi marcada por uma imagem bastante representativa dessa condição a que são submetidos muitos sujeitos. O que se viu nessa cena? Uma vez consumada a libertação dos escravos os vemos partir pelas estradas, envoltos numa penumbra, com suas trochas com quase nada de pertences, se indo sem direitos e sem rumo. O resultado disso se conhece muito bem até hoje. Os negros libertos se refugiaram nas periferias das cidades e produziram as cenas grotescas de exclusão que teimam em permanecer como uma denúncia da história. A mesma cena apresenta uma outra situação, não menos significativa para a compreensão do trágico destino dos negros libertos e da estrutura social que se formou desde então, ou seja, enquanto eles iam pelas estradas chegavam às fazendas de café os imigrantes italianos, recebidos com festa e em meio a

Para Dussel, há ainda em terceiro lugar o “rosto” dos mestiços, identificados como os filhos e filhas de índias e espanhóis, que em sua opinião representa a ambiguidade própria da América Latina (histórica, cultural e política):

O mestiço viverá em seu corpo e sangue a contraditória figura da Modernidade – como emancipação e como mito sacrificial. Pretenderá ser “moderno”, como seu “pai” Cortês [...] mas fracassará sempre ao não recuperar a herança de sua ‘mãe’ Malinche. Sua condição de ‘mestiço’ exige a afirmação da dupla origem – ameríndia, periférica e colonial: a vítima, a “outra face” da modernidade: e moderno pelo “ego” que se “assenhoreia” na terra de seu pai Cortês (DUSSEL, 1993, p. 166).

E para justificar a presença desse rosto entre as vítimas do sistema colonial e como sujeito sócio-histórico da práxis de libertação ele completa:

[...] o projeto de libertação levará em conta a cultura e a figura histórica do mestiço. Trata-se do ‘terceiro rosto’ a ‘outra face’ da Modernidade. Não sofreu como o índio ou o escravo africano, mas é igualmente um oprimido dentro do mundo colonial, dentro da situação estrutural de dependência Cultural, política e econômica – tanto na ordem internacional como nacional (DUSSEL, 1993, p. 166).

Dussel ainda relata a existência de outros tantos “rostos” como resultado das relações sociais e políticas que se foram constituindo ao longo da história, cuja matriz é o processo de colonização realizado pelo branco europeu, a saber: os “crioulos”, um tipo social destacado dos demais grupos, “[...] os antigos pobres da colônia [...]” (DUSSEL, 1993, p. 169), a partir da primeira metade do século XIX “[...] aparecem agora como que com nova roupa”, pois a partir de então “[...] os crioulos eram os dominadores [...]” (DUSSEL, 1993, p. 169). Um outro “rosto” é o dos *camponeses*, os quais reúnem uma variedade de identidades étnicas, culturais e sociais, sofrendo o domínio de uma “oligarquia crioula latifundiária”. Essa situação marcará em grande medida a realidade social no continente. Aparece além desses, o rosto dos operários, “[...] são a parte mais explorada do capital mundial, são os miseráveis de nossa época [...]” (DUSSEL, 1993, p. 171). E por fim, revela-se o “rosto” dos “marginais”, os marginalizados do sistema que engrossam as periferias das grandes cidades do Continente, representando, segundo o autor, “[...] talvez o rosto mais injusto e violento

danças e folguedos. A penumbra que cobria os negros vagando pelas estradas revela a triste sina do ocultamento ao qual foram submetidos e que estendem seus rastros até hoje na imensa exclusão a que estão submetidos os seus descendentes, de conhecimento explícito de toda a sociedade.

no capitalismo periférico como fruto da sociedade chamada por muitos de ‘capitalismo tardio’” (DUSSEL, 1993, p. 172).

2. A realidade latino-americana e o anseio de libertação

Quando se pensa a realidade latino-americana desde os seus primórdios até nossos dias sempre se é instado a averiguar a complexidade das suas relações sociais, tentando entender como foi possível que a nossa história tenha enveredado por caminhos tão tortuosos e de como se construiu uma sociedade tão desigual e injusta, a ponto de num mesmo território conviverem realidades sociais e humanas tão díspares. Frente a isso, pode-se dizer que Dussel identifica o “pecado original” que forjou tantas mazelas humanas e sociais e tão grande escárnio com a condição humana, qual seja: o ocultamento do outro (o indígena, o negro africano, as populações despossuídas e todos os que deles se originaram, engrossando as fileiras dos ocultados). O outro ocultado é invisibilizado em sua identidade e em suas necessidades e assim sendo não é objeto de interesse e menos ainda de preocupação do sistema de produção. Em função disso, o autor sentencia:

A “conquista” é um processo militar, prático, violento que inclui dialeticamente o Outro como o “si-mesmo”. O Outro, em sua distinção, é negado como Outro e é sujeitado, subsumido, alienado a se incorporar à Totalidade dominadora como coisa, como instrumento, como oprimido, como “encomendado”, como “assalariado” (nas futuras fazendas), ou como africano escravo (nos engenhos de açúcar ou outros produtos tropicais) (DUSSEL, 1993, p. 44).

Vê-se, dessa forma, que aquelas condições de vida que ainda perduram tornam atuais os debates em torno do tema da libertação, movimento iniciado tanto Teologia da Libertação quanto pela Filosofia da Libertação. Em consonância com isso, Dussel sustenta que a filosofia da Libertação é antifetichista enquanto se opõe a todo fetichismo como sendo o “[...] processo pelo qual uma totalidade se absolutiza, se fecha, se diviniza” (DUSSEL, 1977c, p. 102). Ele em seguida oferece uma série de exemplos de como a fetichização se realiza na prática política e cultural, grosso modo, o que se poderia entender como a fetichização dos sistemas. Em razão disso, o antifetichismo dos sistemas se apresenta como categoria libertadora:

O antifetichismo, noção negativa que quer velar intencionalmente sua infinita afirmação metafísica, é a garantia da perene dialética da história, da destotalização que a libertação produz em todo sistema

fossilizado. O ateísmo do sistema vigente é a condição da práxis inovadora, procriadora, libertadora. (DUSSEL, 1977c, p. 103).

O ateísmo do sistema abre caminho para a afirmação do Outro absoluto, condição de possibilidade de superação do sistema e estabelecimento da justiça. Denunciar o fetichismo do sistema é anunciar a justiça que vem da religião verdadeira, da divindade do Outro absoluto, fonte e “[...] origem de todo sistema mais justo” (DUSSEL, 1977c, p. 106). E mais:

O ateísmo do fetichismo é a condição negativa; a afirmação da Exterioridade absoluta é a condição afirmativa e definitiva da revolução. Ambas as condições são práticas. É na ação que se nega o fetiche e se afirma a Exterioridade, ao ser responsável pelo oprimido. Agora, vamos considerar a condição teórica da libertação (DUSSEL, 1977c, p. 107).

Transparece na citação uma justificativa da pertinência da crítica ao sistema que Dussel denuncia como encobrimento e negação do outro pela Modernidade que reconhece possuir uma racionalidade emancipatória, mas que paradoxalmente constituiu o sistema de dominação e mando, como assegura, ao discutir a origem do “Mito da Modernidade”:

A modernidade tem um “conceito” emancipador racional que afirmaremos, que subsumimos. Mas, ao mesmo tempo, desenvolve um “mito” irracional, de justificação da violência, que devemos negar, superar. Os pós-modernos criticam a razão moderna porque é uma razão do terror; nós criticaremos a razão moderna por encobrir um mito irracional. A necessidade da “superação” da Modernidade é o que procuramos mostrar nestas conferências. A “Trans-modernidade é um projeto futuro” [...]. (DUSSEL, 1993, p. 7).

Penso que com isso se justifica sucintamente a vinculação do conceito de libertação com o desvelamento do outro como alteridade reconhecida. Nesse sentido, abre-se para o homem latino-americano um desafio de enorme monta. Num mundo globalizado e passado tanto tempo de exclusão sistêmica a libertação já não deve mais ser pensada como rompimento ou embate com o europeu colonizador e opressor. A libertação que agora se deve buscar e o desvelamento do Outro em nosso contexto se refere à criação de condições de vida para vasta população do Continente que amarga a exclusão; ou pior, a exploração. De certa forma, o mal trazido se instalou e se constituiu no sistema de organização sócio-política, de maneira que a realidade dos séculos XV e XVI criou problemas estruturais que foram se metamorfoseando ao longo da história da América Latina até nossos dias, compondo o cenário de nossa atual constituição social.

Portanto, a exclusão de outrora, embora com novos matizes, se fez permanente. Trata-se agora de propor uma transformação da realidade para que aquele sujeito negado de então venha à luz, num desvelamento libertador em sua autêntica identidade de sujeito, como quer Dussel, enquanto Outro, um Outro qualificado. O sistema vigente estruturou as condições sociais, econômicas e políticas de tal modo que transformou irmãos em algozes de seus próprios semelhantes, reproduzindo a estrutura e a mentalidade de lá.

A conferência 8, sob o título de *Da “resistência” ao “fim do mundo” e do “sexto sol”* (DUSSEL, 1993, p. 140-157), ilustra bem o desejo de libertação do povo latino americano das amarras do colonizador. Esse texto, como de resto toda a obra em questão, acompanhado de farta documentação histórica, ao mesmo tempo em que aponta a crueldade da destruição dos invasores (e seus heróis) de tudo o que é caro aos povos da terra (suas terras, suas culturas, suas crenças e religiões, suas vidas, etc.) em todo o continente, ressalta ainda mais a resistência em todos os cantos e a força dos seus heróis, embora tenha indicado a vitória dos colonizadores e em muitos casos a aceitação resignada da dominação, como diz: “Os que vieram, vieram para ficar. Os dominados, os ameríndios, compreenderam que com eles deveriam conviver no futuro, no ‘novo katum’” (DUSSEL, 1993, p. 151). E anteriormente ele já havia dito: “Terminada a corajosa resistência aceitou-se com trágica resignação o ‘fim do mundo’. Agora era preciso enfrentar a nova situação” (DUSSEL, 1993, p. 146). Isso, contudo, não nega a perenidade de uma resistência latente, como insinua no tópico *O “diálogo” inconcluso*, no qual relata diversas situações em que toda tentativa de alguma interação entre os ameríndios e os invasores resultara, em virtude da indiferença desses, no bloqueio da comunicação. O diálogo interrompido não impediu o sonho de liberdade que perdura entre os oprimidos do Continente, o sonho de um desejável diálogo em favor da defesa da vida. Nessa perspectiva, ou seja, na direção do anseio de liberdade que figura na constituição profunda da alma latino americana, encontra-se a contribuição do pensamento de Dussel (1977a, p. 9) “A filosofia da libertação ou meta-física da Alteridade propõe-se, para além da modernidade europeia e da dependência cultural própria da nossa América Latina, descobrir um caminho que vá sendo traçado na própria práxis libertadora do povo latino-americano”.

3. O desvelamento do Outro e a Alteridade

O desvelamento do Outro, conforme sugiro, é parte da compreensão do tema da libertação, enquanto recusa ao encobrimento ou ocultação do Outro, sujeito negado pelo regime colonizador. A liberdade, fruto da luta de libertação, resulta no desvelamento do Outro, enquanto processo de contraposição ao encobrimento do Outro. Esse processo visa o resgate da Alteridade, o reconhecimento do outro em um diálogo que se deve realizar entre as culturas, diálogo inter-cultural, coisa que a Modernidade nascida no 1492 não o fez, propositalmente. Dussel, diante disso, critica severamente o processo colonizador da modernidade por manifestar-se frente o outro como negação: “Desde o outro como outro, o pobre, liberdade incondicionada por quanto se despreza sua exterioridade como nada (como incultura, analfabetismo, barbárie), como o nulo, é que surge na história o novo” (DUSSEL, 1977c, p. 51).

Investigar o que vem a ser o desvelamento do outro, visando compreender o conceito de libertação na Filosofia da Libertação de Enrique Dussel, alimenta a nossa discussão. O outro ocultado é a ferramenta fundamental para a sua negação como outro e para a sua instrumentalização material e ideológica. O processo se inicia com o seu ocultamento e se completa com a sua subjugação aos interesses de quem se lhes havia negado. Ocultar é negar a sua existência como sujeito, sem o que ficaria muito difícil justificar qualquer atitude de submissão. Ocultar é dizer-se ao outro você não está presente, você não pertence aos nossos, você não é visto pelo sistema, você não é alcançado pelo sistema de justiça, você não é sujeito de direitos, mas você é força braçal que nos interessa em nosso sistema de produção. Descobrir uma relação hermenêutica entre a crítica empreendida em *o encobrimento do outro* e uma proposta de libertação como desvelamento do outro deságua na afirmação da alteridade do homem, do homem latino-americano. A libertação se inicia com o desvelamento de quem estava oculto, com todo o peso desse conceito, e se conclui com a afirmação da sua alteridade. O outro é aquele a quem não cabe negação. Assim sendo, Dussel contextualizado no âmbito sócio-político-econômico e cultural da América Latina em que historicamente se formulou uma política dos poucos “muito visíveis” e dos muitos ocultos engrossa o cordão dos que imbuídos do desejo de ver acontecer a vida em plenitude se inserem nos movimentos de libertação. Dessa forma, esse trabalho quer encontrar o tema da libertação que subjaz na obra *o encobrimento do outro*.

O que aqui denomino de desvelamento, para efeito de argumentação contraposta ao encobrimento, conforme o conceito de Dussel, e em favor do seu conceito de libertação é denominado por Dussel de trans-modernidade, como sendo o processo pelo qual as vítimas da modernidade eurocêntrica tomam consciência de que são vítimas inocentes do ritual sacrificial e se colocam em condições de julgar aquela modernidade, naquilo que ela tem de justificativa irracional, pois “[...] pelo caráter ‘civilizatório’ da ‘Modernidade’, são interpretados como inevitáveis os sofrimentos ou sacrifícios (os custos) da ‘modernização’ dos outros povos ‘atrasados’ (imaturos), das outras raças escravizáveis, do outro sexo por ser fraco, etc.” (DUSSEL, 1993, p. 186). Nessa perspectiva, a Filosofia da Libertação se ocupa de uma tarefa fundamental, qual seja: aquela de tornar claro a inocência das vítimas e denunciar a violência do “*mito da modernidade*”, que é preciso suplantar:

A modernidade nasce realmente em 1492: essa é nossa tese. Sua real superação [...] é subsunção de seu caráter emancipador racional europeu transcendido como projeto mundial de libertação de sua Alteridade negada: a “Transmodernidade” (como novo projeto de libertação político, econômico, ecológico, erótico, pedagógico, religioso, etc.). (DUSSEL, 1993, p. 188).

A “Transmodernidade”, como processo de libertação, projeta, traz à luz o Outro, revela a Alteridade como a identidade desse Outro que fora solapada pelo processo civilizatório/modernizante. Essa Alteridade revelada denuncia o seu ocultamento no processo de Totalização do agir colonial, do “*mito da modernidade*”. Essa perspectiva é ressaltada por González González (2007, p. 6) ao apontar dentre três perspectivas do Outro uma que se adequa à proposta de tomar o Outro como fundamento da ética, uma ética da libertação que Dussel cola à sua Filosofia da Libertação. Vejamos:

A partir da perspectiva da alteridade, do outro, que é a que tratamos aqui. A partir desse último ponto de vista, a noção do outro se refere à existência de um sujeito distinto de meu eu ou – como disse Sartre – à existência de “um eu que não sou eu”. E esta constatação do outro levanta dois tipos de problemas: a) O do conhecimento do outro eu, entendido não como objeto, mas como outro sujeito b) O da comunicação intersubjetiva entre eu e o outro (GONZÁLES GONZÁLES, 2007, p. 6).

Em relação à citação acima encontramos consonância em Dussel. Quanto ao processo de encobrimento do outro, a abordagem se espalha por praticamente toda a obra (*1492 – o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*), embora

possamos apontar como espaços onde a crítica é mais incisiva a I e a III parte, além do epílogo. Em referência ao segundo problema, por sua vez, poderíamos apontar na obra em questão o tópico 3 (O “diálogo” inconcluso) da Conferência 8. Ora, o que podemos perceber da citação acima e do texto de Dussel, aqui referido? Quando González González levanta os dois problemas, ou, poderíamos dizer, as duas questões, ou os dois requisitos para um natural reconhecimento de um outro alguém, está pressupondo que esse alguém que se apresenta a mim desperte o meu desejo de conhecê-lo em sua condição de sujeito, com tudo o que isso implica. De outro modo, esse primeiro movimento que deve se aprofundar conduz necessariamente a um diálogo entre as partes, uma comunicação intersubjetiva de que fala o autor. Os colonizadores imbuídos do projeto de conquista, delata Dussel, desde o início pensavam e agiam como se os povos da terra (ameríndios) e depois os africanos, etc., não pudessem ser considerados como gente, como sujeitos, como Outro. O seu desvelamento, o reconhecimento de sua alteridade é o que visa a Filosofia da Libertação. E isso é libertação!

4. O processo de libertação: o conceito de libertação em Dussel

Para tratar do conceito de libertação, deve-se partir do processo de libertação sem o que não se alcança aquela (libertação), como demonstra o empenho da Filosofia da Libertação, olhando para as realidades concretas, abundantemente ressaltadas por Dussel em suas obras. Nessa mesma linha de raciocínio Vieira (2016, p. 90) aponta para a necessidade de que na abordagem sobre o homem se tenha o cuidado de fazê-lo de forma apropriada:

É necessário recuperar o sentido do conceito de homem. O que significa, propriamente, o discurso sobre os homens e não sobre o homem? É a discussão sobre a essência. Antes de tudo, a filosofia se distinguiu pela busca de compreensão do que é a coisa, em sua essência². Portanto, ao se falar da essência do homem, sem tomar como referencial o homem concreto, seria o mesmo que inscrever o discurso sobre a essência num sistema de conceito idealista, ao qual a realidade teria, forçosamente, de se adequar (VIEIRA, 2016, p. 90).

O que parece claro para o autor, tanto quanto o é para Dussel, é que o processo de libertação implica tomar o homem concreto em suas variadas circunstâncias sociais e políticas, só para falar de alguns dos seus aspectos, a partir de onde é possível traçar um plano de interrupção da opressão, que no nosso Continente tem sido a condição natural (naturalizada) desde o início do processo colonizador até nossos dias, onde qualquer

tentativa de compreender quem é o homem se faz necessário repensar a sua condição, as situações de empobrecimento e de exclusão. Sem isso, a busca pelo conceito de homem cai num ideal vazio. Frente a isso, é mister que a recuperação conceitual do homem assuma um processo de libertação em que os homens sejam tomados em sua pluralidade de situações, visto que um puro conceito formal de homem esconde os excluídos e negados pelos programas de desenvolvimento econômico, pautado na busca do capital. Esses são os homens encobertos, o Outro ocultado pelo sistema colonial e que perenizou-se no tempo e no espaço latino-americano, um tempo e espaço multiplicado na dor de milhares de indivíduos e populações em todos os rincões do Continente. É um tempo e espaço estendido!

O “projeto libertador” [...] é ao mesmo tempo uma tentativa de superação da Modernidade, um projeto de libertação e “transmodernidade”. Um projeto de racionalidade ampliada, onde a razão do Outro tem lugar num “comunidade de comunicação na qual todos os humanos [...] possam participar como iguais, mas ao mesmo tempo no respeito a sua Alteridade, ao seu ser-Outro, “outredade” que sabe que está garantida até no plano da “situação ideal de fala” (para falar como Habermas) ou na “comunidade de comunicação ideal” ou “transcendental” (de Apel).” (DUSSEL, 1993, p. 173).

Para abordar o tema da libertação em Dussel, me pareceu válido tomar o capítulo 6, sob o título de “O Princípio-libertação” de sua obra *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão* (2002), na qual ele considera que “A ética atual, do final do século XX e começo do terceiro milênio, tem alguns ‘nós problemáticos’ que devem ser desatados [...]” (DUSSEL, 2002, p. 11). E nesse capítulo, especificamente, o parágrafo 6.5, sob o título: *O critério ético da factibilidade e o “princípio-libertação*. É na perspectiva desses “nós problemáticos” que me parece pode ser inserido o debate proposto pelo “Princípio-Libertação”, objeto desse capítulo. Começemos por citar Dussel:

O questionamento dos sistemas políticos a partir do pro-jeto de libertação nos permitirá, por sua vez, pensar a complexa questão da “construção” de uma nova ordem por meio de uma práxis não só de destotalização, mas também, essencialmente, de produção ou construção (não já de-struição) política concreta, onde o nível estratégico vem fundar o tático, mas ambos se justificam ou desqualificam a partir do pro-jeto libertador (DUSSEL, 1979, p. 32).

Para Dussel (2002, p. 558), “A práxis de libertação é a ação possível que transforma a realidade (subjéctiva e social) tendo como última referência sempre alguma

vítima ou comunidade de vítimas”. O que chama a atenção é que a ética da libertação tem como referência as vítimas: “A possibilidade de efetivamente libertar as vítimas é o critério sobre o qual se funda o princípio mais complexo desta ética – que subsume todos os outros princípios num nível mais concreto, complexo, real e crítico” (DUSSEEL, 2002, p. 558). O homem enredado pelo sistema se vê na condição de vítima, da qual precisa se libertar. Segundo ele acredita, é a própria vítima que torna claro a fraqueza do sistema, como podemos ver na sua exposição sobre os rostos das vítimas revelados (DUSSEL, 1993). O que se vê ali é a revelação em sujeitos históricos concretos daquilo que o sistema produziu, mas queria ocultar como estratégia de conquista. Ou seja, a contradição de que fala Dussel (2002) está nisso: encobrindo o Outro revela seus rostos como vítimas, querendo esconder as vítimas do sacrifício sistêmico produzido, as revela. Frente a isso:

[...] o princípio-libertação enuncia o dever-ser que obriga eticamente a realizar a dita transformação [libertação das vítimas do sistema], exigência que é cumprida pela própria comunidade de vítimas, sob sua re-sponsabilidade, e que se origina, prático-materialmente, como normatividade a partir da existência de um certo poder ou capacidade (o ser) na dita vítima” (DUSSEL, 2002, p. 559).

Dussel insiste na capacidade das vítimas de promover a sua libertação. O processo de libertação, sustentado no *princípio-libertação*, se dá no âmbito da vítima. Isso significa dizer que não se pode esperar a transformação do sistema por dentro dele. O sistema não sofre com a dor das vítimas; aliás, o que importa são os seus empreendimentos, ainda que promova sacrifícios e vítimas. Haja vista o sistema escravocrata no Brasil, baseado na tese de que a economia dependia da escravidão, base da economia do Brasil colonial e imperial. O certo é que a transformação precisa acontecer a partir da mobilização das vítimas. Nessa perspectiva, a teologia da libertação adotou o método de ação sustentado no tripé Ver-Julgar-Agir. As vítimas devem ser capazes de reconhecer a sua realidade para daí poder julgá-la, a partir de onde é possível julgar as contradições do sistema, como diz Dussel (2002). Uma vez feito isso estarão em condições de empreender ações visando a libertação. As CEBs e os movimentos sociais encarnaram essa ação transformadora (Ex. CPT, Comissão de Justiça e Paz, movimentos sindicais, Escolas de Fé e Política, Teologia da Enxada, etc.), mediada pelo trabalho de formação da consciência cidadã, e em muitos casos na consciência cristã/profética, acreditando na força transformadora do povo. A luta por

libertação parte da consciência de que é preciso minar as bases de sustentação do sistema de dominação, como podemos ver nas palavras de Vieira (2016, p. 2): “Enquanto não forem abaladas as bases econômicas da sociedade, as movimentações das classes exploradas são permitidas”. Esse movimento em direção à transformação de que fala o autor deita suas raízes no processo de conscientização:

O problema da conscientização, aplicada às condições sócio-político-econômicas do povo latino-americano, pode ser analisado sob três prismas diferentes: a) conscientizar de que? b) conscientizar pra quê? c) conscientizar por quem? A primeira pergunta indica a realidade histórica latino-americana na qual o homem latino-americano está inserido. A segunda apresenta as alternativas de modificação da estrutura vigente; enquanto a terceira apresenta os objetivos que norteiam as duas anteriores. A pergunta “como se dá o processo de conscientização?” Supõe, portanto, duas anteriores: “conscientizar de que?” e “quem conscientiza?” (VIEIRA, 2016, p. 91-92).

Trata-se de construir um processo de conscientização que engloba tanto o ver a situação em direção à busca de saída da situação da qual se tomou consciência quanto um envolvimento de quem não aceita a condição imposta; neste caso poderíamos falar de agentes de transformação. Dussel (2002), na mesma direção, fala de um processo de negação da “[...] negação anti-humana da dor das vítimas, intolerável para uma consciência ético-crítica”¹⁴⁴, como sendo a “[...] questão da factibilidade crítica da práxis do ‘poder’ transformar a realidade contando com a ‘possibilidade’ fática ou empírica, com as condições (técnicas, econômicas, políticas, culturais, etc.) para efetuar uma tal mudança” (DUSSEL, 2002, p. 559). Dussel menciona na estrutura de sua exposição, em primeiro lugar, “O critério crítico-factível de toda ‘transformação’” (DUSSEL, 2002, p. 559) que, segundo ele, “Trata-se da confrontação entre um movimento social organizado das vítimas e um sistema formal dominante [...]” (DUSSEL, 2002, p. 559). E nesse sentido, ele fala de uma capacidade estratégica das vítimas para enfrentar o sistema que oprime e faz vítimas, mediante uma espécie de “[...] razão estratégico-instrumental ou de factibilidade crítica” (DUSSEL, 2002, p. 560). Esse processo, no entanto, comporta um certo percurso que vai do “[...] juízo crítico acerca do poder da ordem dominadora”, passando à “[...] auto-avaliação da

¹⁴⁴ Esse posicionamento de Dussel lembra bem a posição de Adorno, no seu texto *O que significa elaborar o passado* (ADORNO, Theodor W. *Educação e emancipação*. Tradução Wolfgang Leo Maar. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995a), no qual o autor discute um processo em curso que pretendia pensar os acontecimentos do extermínio dos judeus dando por encerrada a questão, se possível, diz ele, apagando da memória. O que evidentemente ele considera descabido, pois o gesto de perdão não pode vir dos que impuseram a violência, mas apenas das vítimas. Elas é quem podem elaborar esse passado.

capacidade prática da comunidade das vítimas” e ao reconhecimento da “[...] conjuntura objetiva da factibilidade da transformação” (DUSSEL, 2002, p, 560).

Em relação ao primeiro passo Dussel considera que todo sistema deixa aberturas que geram crises, a partir de onde a crítica se constitui, descobrindo suas contradições (do sistema de dominação). Por exemplo, a produção da miséria sempre mais crescente nas periferias do mundo no sistema capitalista torna-se uma ameaça ao próprio sistema. Tais contradições se convertem em força propulsora da luta das comunidades das vítimas pela transformação, como ressalta: “A impossibilidade de que o sistema dominador não tenha contradições [...] deve encorajar o pesquisador a encontrar tais fissuras por onde deverá penetrar com factibilidade objetiva a práxis de libertação” (DUSSEL, 2002, p. 563). Como segundo passo, ele propõe “A auto-avaliação da capacidade prática da comunidade das vítimas” (DUSSEL, 2002, p. 563). O que isso significa? Ele diz que “[...] a comunidade crítica organizadora das vítimas” deve ser capaz de avaliar as suas condições de partir para a ação. Nesse caso, a melhor forma de agir é gerar um movimento de resistência duradouro, com estratégias seguras, uma espécie de enfrentamento não direto que incorpora a formação de uma consciência clara e um conhecimento da conjuntura. Para o autor, “[...] a comunidade é o sujeito sócio-histórico da ação” (DUSSEL, 2002, p. 563). Feito isso, é possível conhecer “A conjuntura objetiva da factibilidade da transformação”.

A Teologia da Libertação insistiu muito na ação profética de denúncia da injustiça e de anúncio da libertação, dando voz e vez a quem não as tinha, dando formação política e organizando o povo nas CEBs em vista da ação em defesa da justiça e da libertação. Esse processo encarnado pela Teologia da Libertação parece bastante compatível com o que Dussel chama de conjuntura da transformação, é algo que resulta da organização da “comunidade das vítimas”, ou como diz: “[...] será a comunidade democrática das vítimas [...] que operará essa análise e programará os passos do processo” (DUSSEL, 2002, p. 564). Em segundo lugar, Dussel trata do próprio “princípio-libertação”, cuja missão é formular “[...] o dever ético-crítico da transformação como possibilidade da reprodução da vida da vítima e como desenvolvimento factível da vida humana em geral” (DUSSEL, 2002, p. 564). Esse princípio obriga a todos a promover a vida, começando pela crítica das condições de vida que torna a vida humana negativa em muitas realidades históricas e concretas, o

que ele chama de “negatividade da vítima”. Esse processo de transformação passa pela “[...] desconstrução negativa e nova construção [...]” (DUSSEL, 2002, p. 564). Ele considera que, embora seja tarefa comum a todo ser humano participar dessa transformação, costumeiramente essa responsabilidade cabe aos “[...] participantes da comunidade crítica das vítimas [...]” (DUSSEL, 2002, p. 564). Para ele, “O momento negativo do ‘princípio-libertação’”, implica que como primeira tarefa da práxis de libertação cabe a “[...] desconstrução real das causas da negatividade da vítima” ou o enfrentamento do sistema promotor da violência e da opressão e isso não é tarefa fácil, como reconhece Dussel, pois enfrentar o poder opressor implica enfrentar a força e a violência, numa relação de forças desigual, ou seja, é a “Práxis negativa, desconstrutiva, necessária, que limpa o terreno para cavar os fundamentos e construir depois sobre eles as paredes (as instituições) da casa onde se produz, reproduz e cresce a vida” (DUSSEL, 2002, p. 566). O momento negativo do “princípio-libertação” deve gerar “O movimento positivo” como parte necessária da libertação, ou seja, deve “[...] ‘desenvolver [...] a vida humana [...]’, mediante o que é possível “[...] tornar livre o escravo; é culminar o ‘processo’ da libertação como ação que chega à liberdade efetiva do anteriormente oprimido” (DUSSEL, 2002, p. 56).

Por fim, no último tópico sob o título de “Aplicação do princípio e realização do ‘*novum*’: o novo ‘bem’”, Dussel afirma “[...] a necessidade de reconhecer concreta e positivamente o *sujeito* ético vivente e comunitário; com maior razão é necessário reconhecê-lo como sujeito quando irrompe como as vítimas de um sistema auto-referencial que as nega (material e formalmente) [...]” (DUSSEL, 2002, p. 567). Para Dussel, a Ética da Libertação, na qual se insere seu projeto de libertação se inscreve no esforço por descobrir o processo de produção de vítimas dos sistemas econômico-políticos, implicando ao mesmo tempo “[...] a construção (*o desenvolvimento*) do novo projeto [...]” (DUSSEL, 2002, p. 569). Esse projeto é de libertação, reconhecido como “[...] o bem ético por excelência [...]”. E mais: “[...] a ação ética é dramática, é luta pelo re-conhecimento, guerra de movimentos para a libertação” (DUSSEL, 2002, p. 569). Em outro momento do texto ele dissera que uma das estratégias na luta de libertação é saber se movimentar, mudando de lugar para confundir o opressor, dado que não é sempre possível enfrentá-lo de peito aberto, em razão da força do sistema que é capaz de usar todos os recursos de violência à sua disposição. Frente a isso cabe à comunidade

das vítimas organizada em luta saber se esquivar das ameaças para garantir suas conquistas, se movimentando estrategicamente entre as brechas deixadas pelo sistema (DUSSEL, 2002, p. 566).

Dussel, embora concorde que a práxis de libertação leve à realização do bem, o desenvolvimento da vida humana, diz que, “A ‘ação boa’ é a atualidade do ‘bem’ mas não o próprio bem” (DUSSEL, 2002, p. 569). Nessa linha de abordagem a sua opinião é que

[...] o “bem” é um momento do próprio sujeito humano; é um modo de realidade pelo qual sua vida *humana* encontra-se plenamente realizada segundo os pressupostos da própria realidade humana: é uma obra fruto do auto-re-conhecimento, auto-re-sponsabilidade, autonomia, portanto, comunitária, tendo alcançado validade intersubjetiva [...], motivada pela ordem pulsional reprodutiva [...] e inovadora [...], mas que poderia ser resumida em seu momento especificamente ético e crítico: o “bem” supremo – que mede todo outro bem – é a *plena reprodução* da vida humana das vítimas (DUSSEL, 2002, p. 570).

Esse bem, porém, não se realiza plenamente, mas apenas parcialmente, uma vez que “[...] todo *novum* humano, finito, histórico é falseável, é moral, é bom [...]” (DUSSEL, 2002, p. 579). E ainda mais: “No ser humano não há ‘eternidade’, mas história; o novamente emergindo não pode ser ‘retorno’ e o novo [...] não pode ser eterno nem pode retornar. Não. Trata-se da ‘histórica emergência do outro’ dentro de uma concepção transformadora do ‘*progresso qualitativo*’ da humanidade” (DUSSEL, 2002, p. 571). Sendo assim, não há uma vitória definitiva nem conquistas eternas, o que equivale a dizer que na luta por libertação é mais possível alterar o *movimento* e não tanto a *posição*, sabendo que conforme o próprio Dussel a conquista do bem é mais um fato histórico do que um ato eterno. Isso, no entanto, não nega a importância da práxis de libertação, tendo presente que “A responsabilidade pelo outro vulnerável e sofredor transforma-se na ‘própria racionalidade da razão’, na ‘luz vermelha’ que nos indica que algo deve ser transformado para que se converta em ‘luz verde’ (DUSSEL, 2002, p. 572). Transparece na citação aludida uma contraposição à racionalidade moderna que em 1492 se instituíra como “mito” da racionalidade totalizante, em cujo lastro se consolidou o sistema colonial opressor e violento contra os povos aqui encontrados.

Dussel intui que a “Ética da Libertação” tem como escopo subsidiar a práxis de libertação das muitas vítimas esculpidas nos muitos rostos ocultados e que

teimosamente se revelam diante dos olhos atônitos e das consciências acomodadas dos que comungam com o sistema de exclusão. A contradição do sistema é que toda exclusão se revela nos rostos dos excluídos. Uma ética de libertação põe em evidência tal situação e age em função do princípio universal: “[...] o dever da produção e reprodução da vida de cada sujeito humano” (DUSSEL, 2002, p. 573). Em síntese: “[...] a ética torna-se o último recurso de uma humanidade em perigo de extinção. Só a co-responsabilidade solidária [...] talvez possa nos ajudar a sair com dignidade no tortuoso caminho sempre fronteiro [...]” (DUSSEL, 2002, p. 574). Esse processo de libertação exige antecipadamente um “movimento de conscientização”, compreendido por Vieira (2016, p. 92) como

[...] aquele que permite a compreensão de determinada situação: há a passagem para outra situação à medida que o viver não se resume apenas ao estar no mundo, mas dele participativamente (sic). Nesse sentido, o homem antecipa, espera e luta por algo novo: para isso, é necessário compreender a própria lógica de estrutura social opressora fim (sic) de poder não apenas compreendê-la, mas desestruturá-la.

Considerações finais

À guisa de considerações finais, pode-se dizer que o trabalho de Dussel nos oferece a oportunidade de um movimento em dupla direção: De um lado, ele nos força a pensar criticamente a nossa história, nos levando às origens do horror que é a opressão vivida nesse nosso Continente, o que ele chamara de momento negativo, “tarefa negativa”, porque revela o ocultamento que fora promovido em nome dos nobres interesses da Colônia, da colonização; de outro, nos instiga à busca da transformação, que na sua compreensão passa pelo desvelamento desse Outro encoberto, pela redescoberta de sua alteridade, pela afirmação de sua liberdade, pela luta por libertação, coisa que não se constitui em tarefa simples. E isso pela razão também simples de que a opressão produzida lá nas origens gerou frutos poderosos, qual seja: o sistema de injustiça que perdura até nossos dias. O Outro encoberto de outrora se multiplicou em milhares de milhares de homens, mulheres, crianças, idosos, negros, indígenas, sem-terra, sem-teto, sem-trabalho, sem-salário, sem-saúde, favelados, moradores de encostas, moradores das margens de rios, moradores de rua, sem-escola; enfim, os “despossuídos”. Todos esses, categorizados como escórias da sociedade são os frutos maduros de um sistema injusto e excludente que vem de longa data. E não adianta

encontrar justificativas para essa plêiade de mazelas, pois elas estão aí, gritando socorro, esperando auxílio, apontando para as feridas dessa sociedade sistematicamente desigual. Os encobertos estão revelados em sua miséria, resta desvelar sua dignidade. A filosofia da libertação se ocupa dessa tarefa. Esse indivíduo precisa ser revelado como o Outro da libertação por ser tão outro é idêntico a mim em sua Alteridade. A afirmação dessa Alteridade é o processo de libertação que significa trazer o Outro à condição de Outro, revelando a sua identidade.

A tarefa na qual se engaja a Filosofia da Libertação de modo algum é desprezível, uma vez que o nosso Continente tem se esmerado em arquitetar os processos de exclusão, de pobreza e de miséria. Não se pode tomar isso com naturalidade, como se fizesse parte da paisagem, embora se mostre como pano de fundo da estrutura de nossa sociedade. Em algum momento e de algum modo a consciência social tem que despertar para as realidades gritantes que invadem as nossas ruas e campos, como uma “geena” que queima noite e dia, levando uma multidão a um sofrimento perene, sem fim. São aqueles que Dussel identifica nos variados rostos (“Os rostos múltiplos do povo uno”).

Naturalmente o nosso texto não aprofunda e nem esgota a investigação em torno da filosofia de Dussel, pela sua vastidão e pela profundidade de que é possuidora, mas teve apenas o intuito de provocar uma aproximação a esse autor de tão significativa presença na filosofia latino-americana e de tanta força denunciativa e profética. A sua dimensão profética reside exatamente, como define a tradição profética de cunho bíblico, na denúncia do mal que reina em meio ao povo e no anúncio de libertação; respectivamente, “momento negativo” e “momento positivo” da práxis de libertação, os quais culminam com o reconhecimento do Outro, o seu desvelamento, o reconhecimento de sua identidade e a afirmação da Alteridade do Outro. O mérito de Dussel está em que ele faz filosofia a partir das condições de vida do povo oprimido, a quem ele chama de “vítima” ou de “comunidade de vítimas”, elevado à condição de sujeito sócio-histórico de transformação. Pensar a partir do contexto real latino-americano responde à indagação sobre a quem cabe conscientizar as vítimas em vista da ruptura com o sistema opressor e excludente (VIEIRA, 2016).

Referências:

DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen, Lúcia M. E. Orth. 2. Ed. Vozes: Petrópolis, 2002.

DUSSEL, Enrique *1492 – o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

DUSSEL, Enrique *Filosofia da libertação*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola; Piracicaba: UNIMEP, [ca. 1977c]. (Coleção Reflexão Latino-Americana – 3, I).

DUSSEL, Enrique. *Para uma ética da libertação latino-americana I: acesso ao ponto de partida da ética*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola; Piracicaba: UNIMEP, [ca. 1977a]. (Coleção Reflexão Latino-Americana – I, 1).

DUSSEL, Enrique. *Para uma ética da libertação latino-americana II: eticidade e moralidade*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola; Piracicaba: UNIMEP, [ca. 1977b]. (Coleção Reflexão Latino-Americana – I, 2).

DUSSEL, Enrique. *Para uma ética da libertação latino-americana IV: política*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola; Piracicaba: UNIMEP, [ca. 1979]. (Coleção Reflexão Latino-Americana – IV, 2).

GONZÁLES GONZÁLES, La filosofía de la Liberación de Enrique Dussel. *A Parte Rei*. Revista de Filosofia, n. 49, Enero, 2007).

SIDEKUM, Antônio. O desafio da filosofia da libertação. In: CARBONARI, Paulo César; COSTA, José André da; MACHADO, Lucas (Orgs.). *Filosofia e libertação: homenagem aos 80 anos de Enrique Dussel*. Passo Fundo: IFIBE, 2015 – (Coleção Temáticas filosóficas, v. 8)

VIEIRA, Antonio Rufino. Libertação latino-americana: utopia concreta e socialismo. In: *Problemata: Revista Internacional de Filosofia*. v. 7. n. 3 (2016), p. 90-105. In: https://periodicos.ufpb.br/setlocale/NEW_LOCALE. Acesso em 02 de abril de 2021.

ZANOTELLI, Jandir João. Prefácio. In: CARBONARI, Paulo César; COSTA, José André da; MACHADO, Lucas (Orgs.). *Filosofia e libertação: homenagem aos 80 anos de Enrique Dussel*. Passo Fundo: IFIBE, 2015, pp. 9-11. – (Coleção Temáticas filosóficas, v. 8).