

Ética da Libertação de Enrique Dussel: caminho de superação do irracionalismo moderno e da exclusão social

5

*Ethics of liberation of Enrique Dussel: path of overrun
of modern irrationalism and social exclusion*

Ivanilde Apoliceno Oliveira*
Alder Sousa Dias**

Resumo: Este estudo, realizado por meio de pesquisa bibliográfica, tem como foco a Ética da Libertação de Dussel, com o objetivo de refletir sobre a relação entre o *Eu* e o *Outro* no campo social, debatendo a questão da exclusão social. A partir de sua ética analisa-se criticamente o discurso eurocêntrico moderno e a possibilidade de superação do irracionalismo moderno, por meio da razão crítico-libertadora. Está estruturado em duas partes: na primeira, apresentamos o olhar de Dussel sobre a modernidade, focando o debate para o *eu* e o *outro* no pensamento moderno e, na segunda, tecemos reflexões a partir da Ética da Libertação de Dussel sobre a possibilidade de superação do irracionalismo moderno, por meio da razão libertadora.

Palavras-chave: Dussel. Ética da Libertação. Irracionalismo moderno. Exclusão social.

Abstract: This study, structured on literature research, focuses on Dussel's Ethics of Liberation, in order to reflect on the relationship between Self and Other in the social field, debating the issue of social exclusion. From his ethics, it examines critically the modern eurocentric speech and the possibility of overcoming the modern irrationalism, by the critical-liberating's reason. It's structured in two parts: first, we present Dussel's vision on modernity, focusing on the debate on self and other in modern thought and, second, we reflect from Dussel's ethics of liberation the possibility of overcoming the modern irrationalism, by the reason of liberation.

Keywords: Dussel. Ethics of Liberation. Modern irrationalism. Social exclusion.

* Doutora em Educação. Professora no Programa de Pós-Graduação em Educação da Uepa. Professora Titular na UEPA.

** Mestre em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Uepa.

Introdução

O filósofo argentino Dussel notabilizou-se pela gênese e sistematização da Filosofia da Libertação, a partir da leitura crítica e subsunção das filosofias de Ricoeur, Emmanuel Levinas, dentre outros. Formulou, ainda, uma filosofia política latino-americana (DUSSEL, 2006a) e a Ética da Libertação. (DUSSEL, 2000).

A origem da Ética da Libertação tem forte relação com o itinerário de vida de seu autor. Ainda estudante de filosofia na Universidade Nacional de Cuyo (Mendoza – Argentina), cursou o programa de ética por sete ocasiões, estudando o pensamento de Aristóteles, Santo Agostinho, São Tomás de Aquino, Descartes, Leibnitz, Scheler, Heidegger e Mounier. O seu primeiro doutorado despertou-lhe a importância de estudar a filosofia política, e o segundo tratou de um olhar hermenêutico sobre a história da cultura latino-americana. (DUSSEL, 1995).

Esses estudos foram passos importantes para fundamentar teoricamente o que havia visto e sentido na miséria de seu povo e para suscitar um pensamento filosófico a partir dessa realidade sofrida:

A descoberta da miséria do meu povo, percebida desde a minha infância no campo quase desértico, levou-me à Europa e à Israel. Ia, assim, descobrindo, como frisava o filósofo mexicano Leopoldo Zea, em sua obra *América en la historia* (1957), que a América Latina se encontra fora da história. Era preciso encontrar para ela um lugar na História Mundial, partindo da sua pobreza, e, assim, descobrir a sua realidade oculta. (DUSSEL, 1995, p. 14).

Considera o sofrimento do *outro* a consequência dessa realidade oculta em que sujeitos subjagam outros (entendidos como inumanos, inferiores, não civilizados (DUSSEL, 1992)), por meio de relações assimétricas e opressivas de poder. Nisso consiste a experiência fundamental da Filosofia da Libertação, que é anterior a qualquer reflexão de cunho intelectualista e subjetivista.

Porque a experiência inicial da Filosofia da Libertação consiste em descobrir o “fato” opressivo da dominação, em que sujeitos se constituem “senhores” de outros sujeitos, no plano mundial (desde o início da expansão europeia em 1492; fato constitutivo que deu origem à “Modernidade”), Centro-Periferia; no plano nacional

(elites-massas, burguesia nacional-classe operária e povo); no plano erótico (homem-mulher); no plano pedagógico (cultura imperial, elitista, versus cultura periférica, popular, etc.); no plano religioso (o fetichismo em todos os níveis), etc. (DUSSEL, 1995, p. 18).

Assim, por meio de sua Filosofia da Libertação analisa o processo opressivo da dominação, em que uns se tornam *senhores* de outros no plano mundial, questionando o discurso da modernidade.

Tanto a sua filosofia quanto a sua Ética da Libertação possuem clara opção política pelas vítimas do sistema-mundo, compreendido como o processo de ampliação da influência cultural de um sistema inter-regional (alta cultura ou sistema civilizatório) a outras culturas. (DUSSEL, 2000).

Neste artigo o foco está na Ética da Libertação de Dussel, com o objetivo de refletir sobre a relação entre o *eu* e o *outro* no campo social, debatendo a questão da exclusão social. A partir de sua ética, analisa-se criticamente o discurso eurocêntrico moderno e a possibilidade de superação do irracionalismo moderno, por meio da razão crítico-libertadora, considerando que a ética de Dussel está para além de uma sistemática racional de constatação da negação do sujeito humano, porque se constitui em uma ética crítica, ou seja, “da transformação como possibilidade da reprodução da vida da vítima e como desenvolvimento factível da vida humana em geral”. (DUSSEL, 2000, p. 564).

Este estudo realizado por meio de pesquisa bibliográfica está estruturado em duas partes: na primeira, apresentamos o olhar de Dussel sobre a modernidade, focando o debate no *eu* e no *outro* no pensamento moderno e, na segunda, tecemos reflexões a partir da Ética da Libertação de Dussel e a possibilidade de superação do irracionalismo moderno, por meio da razão libertadora.

O olhar ético de Dussel para o discurso da modernidade

Para Dussel (1992, p. 29), o acontecimento fundante da modernidade foi o descobrimento da América, que foi essencial na “constituição do ‘ego’ moderno, porém não somente como subjetividade e sim como subjetividade ‘centro’ e ‘fim’ da história”.

A experiência europeia do descobrimento se reveste na forma de negação e de encobrimento do *Outro*, encoberto em sua alteridade. O índio não foi descoberto como *Outro*, mas reconhecido como *o mesmo*, mas diferente.

Reconhecimento que pressupõe o já conhecido e a negação do *outro* como *Outro*, como alteridade.

O ego moderno apareceu em sua confrontação com o não-ego; os habitantes das novas terras descobertas não aparecem como Outros, e sim como o Mesmo a ser conquistado, colonizado, modernizado, civilizado, como “matéria” do ego moderno. E é assim como os europeus (ou os ingleses em particular) se transformaram [...] nos “missionários da civilização em todo o mundo”, em especial com “os povos bárbaros”. [A] Europa constituiu as outras culturas, mundos, pessoas como ob-jeto: como o “arrojado” (-jacere) “ante” (-ob) seus olhos. O “coberto” foi “descoberto”: ego cogito cogitatum, europeizado, porém imediatamente “en-coberto” como Outro. (DUSSEL, 1992, p. 46).

Na visão de Dussel (1992), a palavra *modernidade* apresenta ambigualmente dois significados:

1.a *modernidade é emancipação* (visão positiva). Superação da imaturidade por um esforço da razão como processo crítico, possibilitando um novo desenvolvimento histórico do ser humano; e

2.a *modernidade é justificação de uma práxis irracional de violência* (negativo-mítico). A civilização moderna se apresenta como a mais desenvolvida e superior, cuja superioridade se dimensiona como uma exigência moral, que obriga os superiores a desenvolverem os mais primitivos. A Europa é vista como a civilização que determina o processo de desenvolvimento, podendo ser o processo civilizador exercido pela violência, que é considerada como necessária.

A modernidade é vista como processo de emancipação da razão humana, por meio do processo civilizatório da cultura europeia, caracterizando-se como um fenômeno eurocêntrico, cujo discurso é o de que “a Europa teve características excepcionais internas que permitiram que ela superasse, essencialmente por sua racionalidade, todas as outras culturas”. (DUSSEL, 2000, p. 51). Além disso, a Europa, na visão eurocêntrica hegeliana, “nada

tem que aprender de outros mundos, outras culturas. Tem um princípio em si mesma e é sua plena realização”. (DUSSEL, 1992, p. 26).

Do ponto de vista da *eticidade*, a Europa se apresenta como *o mundo* humano por excelência, constituindo-se o mundo dos outros, as culturas não europeias, a *barbárie*, a *marginalidade*, o *não-ser*. Existe no eurocentrismo moderno uma “simplificação da complexidade”, já que abarca a totalidade do mundo da vida, da relação da natureza diante da própria subjetividade e comunidade.

O paradigma moderno está pautado no dualismo *corpo e ego-alma*, com a valorização da subjetividade solipsista do cogito cartesiano e da razão instrumental, dimensionando-se para Dussel (1992) como um pensamento eurocêntrico e uma falácia desenvolvimentista, na medida em que:

- a) a cultura europeia é considerada como a mais desenvolvida, isto é, superior às outras culturas (tese eurocêntrica);

- b) as outras culturas causam seu próprio subdesenvolvimento, por isso o progresso é um bem para elas. O progresso considerado como um processo emancipador (falácia do desenvolvimentismo);

- c) a dominação da Europa sobre as demais culturas é uma ação pedagógica ou uma violência necessária, sendo justificada por ser uma ação civilizadora e modernizadora, e, também, pelos sofrimentos causados às pessoas de outras culturas. Esse sofrimento é visto como custo necessário ao processo civilizador a ser pago por uma “imaturidade culpável”;

- d) o europeu, ou o colonizador, é inocente, sendo vista a sua ação pedagógica como um mérito ou violência necessária; e

- e) as vítimas conquistadas são as culpadas também de sua própria conquista e da violência que recebem, já que poderiam sair da barbárie sem o uso da força. Elas são também vistas como culpadas quando se rebelam contra a ação emancipadora/conquistadora.

Esses argumentos são vistos por Dussel (1992) como *mito da modernidade* porque: (1) oculta o processo de *dominação* ou *violência*, que exerce sobre outras culturas; (2) o bárbaro não possui propriedade nem herança pessoal nem liberdade subjetiva; (3) o sofrimento produzido no *outro* é justificado pelo discurso da salvação. Salvam-se muitos *inocentes*, vítimas da barbárie dessas culturas.

Nesse sentido, o *mito da modernidade* é uma inversão. A vítima inocente é transformada em culpada, e o vitimador culpado é considerado inocente, caracterizando-se como uma forma de irracionalismo.

O *mito da modernidade* consiste no discurso de como uma cultura se autodefine como superior, e a outra, como inferior, rude e bárbara, sendo o sujeito dessa outra cultura o culpado de sua imaturidade. Caracteriza-se, também, pelo fato de ser o sofrimento do conquistado (colonizado, subdesenvolvido) interpretado como um sacrifício e um custo necessário ao processo de modernização: “É um vitimar o inocente (o *Outro*) declarando-o causa culpável de sua própria vitimação e atribuindo-se ao sujeito moderno, plena inocência em relação ao ato de vitimá-lo.” (DUSSEL, 1992, p. 86).

O sofrimento das vítimas da violência no processo civilizador é interpretado como ato inevitável, e o bárbaro, ao se opor ao processo civilizador, é considerado culpado, sendo justificada a ação modernizadora e emancipadora. O sofrimento do *Outro* é considerado como o custo da modernização em função de serem atrasados, débeis, etc.

O eurocentrismo traz um solipsismo representativo da cultura europeia: o ser *racional, livre e produtivo*.

O olhar para o *Outro* é demarcado pela lógica do *ethos* moderno, cuja referência epistemológica é o *eu racional*, a referência ético-política, o *eu racional livre*, e a referência sociocultural, o *eu racional produtor*. (OLIVEIRA, 2005).

Para Kant (1999, p. 20), “a razão manda como se deve agir”, devendo o ser humano utilizar-se da razão como instrumento e guia do seu viver. Nesse sentido, o *racional* define a capacidade do ser humano de ser livre e cidadão. Com isso, o *eu* referente é o indivíduo: (1) *que pensa racionalmente*, ou seja, o que tem a possibilidade de desenvolver um raciocínio lógico-matemático e, portanto, ser instruído e escolarizado; (2) *o que utiliza a razão para agir moralmente* (sendo responsável pelos seus atos) e politicamente

como cidadão; e (3) o *que produz econômica e culturalmente na sociedade capitalista*. (OLIVEIRA, 2005).

A ilustração é definida por Kant (1997, p. 25) como a “liberação do homem de sua culpável incapacidade”, significando que a causa da culpável incapacidade do indivíduo reside na falta de decisão e valor para se servir por si mesmo da razão, sem a tutela de outro.

Nesse sentido, é olhar para o sujeito como o culpado de sua própria situação de incapacidade, pelo fato de não ser capaz de decidir e agir de acordo com a sua razão e que implica, também, sua não participação política como cidadão.

A racionalidade, como fundamento cognitivo, ético e produtivo humano, se estabelece como referência para diferenciação e depreciação do *outro*, como também a classe social, a etnia, o gênero e a cultura dominante.

A origem da diferença dos entes é a determinação do ser do sistema do mundo. A diferença dos entes indica, com respeito ao fundamento, dependência; com respeito aos outros entes, negatividade: um não é o outro; são diferentes. (DUSSEL, 2001a, p. 45-46).

A diferença, então, é demarcada por atributos pessoais físicos, mentais, morais, culturais em torno de um *Eu* autorreferente, sendo o *Outro*, nesse sistema de unicidade dual, visto como menor ou inferior.

Jodelet nomeia a diferença como *alteridade de dentro*, porque se refere aos indivíduos que

marcados com o selo da diferença, seja ela física (cor, raça, deficiência, etc.) ou ligada a uma pertença de grupo (nacional, étnico, comunitário, religioso, etc.) se distinguem no seio de um conjunto social ou cultural e podem aí ser considerados como fontes de mal-estar ou de ameaça. (1998, p. 48).

Nessa perspectiva, a diferença está representada pela negação, depreciação e exclusão, por ser causa de ameaça ou mal-estar ao seu grupo social de pertencimento.

Dussel questiona: que direito tem o sujeito dessa cultura eurocêntrica de se considerar autorreferente e superior ao *Outro*, de outra cultura, etnia, gênero, classe, capacidade ou idade?

O mito da modernidade nega o *Outro* e a sua cultura, apresentando-o como culpado, e o vitimador, como inocente, bem como legítima a violência para compelir o *Outro* a fazer parte da civilização. A cultura do *Outro* é negada porque é vista como barbárie, mas sua cultura não precisa ser destruída e sim melhorada e aperfeiçoada.

Ética da Libertação: superação do irracionalismo moderno (da razão emancipadora para a razão libertadora)

A *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão* de Dussel, escrita entre os anos de 1993 e 1997, 20 anos após a sua *Ética da Libertação latino-americana*, de 1973, sustenta suas reflexões no contexto da globalização, no processo de exclusão de vítimas do sistema-mundo e no desenvolvimento da filosofia na Europa e nos Estados Unidos. (OLIVEIRA, 2005).

A *Ética da Libertação* é para o autor um segundo passo em relação àquela ética, pela presença maior do negativo e material e com uma arquitetura racional de princípios muito mais elaborada, bem como uma ética necessária em face da “miséria que aniquila a maioria da humanidade no final do século XX”, junto com a incontível e destrutiva contaminação ecológica do planeta Terra. (DUSSEL, 2000, p. 15).

A *Ética da Libertação*, conforme Oliveira (2005), trata-se de uma ética do cotidiano, delineada a partir da contribuição do debate travado com filósofos como Levinas, Apel, Hinkelammert, Kant, Marx, Habermas, entre outros e que tem como referência a vítima do sistema-mundo, isto é, o sujeito negado, excluído e desrespeitado em seu direito fundamental à vida.

Dussel, contrapondo-se ao cognitivismo teórico, para o qual a razão constitui-se na realidade, compreende a racionalidade como uma dimensão da vida humana, que lhe permite viver mais e melhor. (OLIVEIRA, 2005). Elege a vida como critério último de valor e princípio material. Assim, “vale o que tem relação com a vida, não vale o que não tem relação com a vida. Vale mais o que mais tem relação com a vida”. (DUSSEL, 2001b, p. 9). A ação ética, então, tem como imperativo a produção, a reprodução e o desenvolvimento da vida humana em comunidade. (DUSSEL, 2000).

Além da valorização da vida humana, estabelece Dussel, como princípio formal, o consenso obtido por meio de uma posição racional, livre e autônoma do sujeito.

Aceitar o argumento do outro supõe aceitar ao outro como igual, e esta aceitação do outro como igual é uma posição ética, é o reconhecimento ético ao outro como igual, quer dizer, aceitar o argumento não é somente uma questão de verdade é, também, uma aceitação da pessoa do outro. (DUSSEL, 2001c, p. 8).

A ética de Dussel fundamenta-se também na criticidade. Utiliza a inevitabilidade da existência de vítimas como critério para julgar criticamente a totalidade de um sistema de eticidade. Isso significa que, a partir da presença de vítimas, a verdade começa a ser descoberta como a não verdade, o válido como o não válido, o factível como o não eficaz e o *bom* pode ser considerado como *mau*. (DUSSEL, 2000).

A razão crítica em Dussel permite o (auto)reconhecimento das vítimas do sistema-mundo (dominados: operários, índios, escravos, etc. e discriminados: mulheres, idosos, incapacitados, imigrantes, etc.), bem como o descobrimento de suas alteridades e autonomias, negadas pelo sistema-mundo vigente.

A partir do critério de criticidade, deduz-se o princípio ético da factibilidade ou o Princípio-Libertação: “A comunidade crítica deve desconstruir efetivamente no sistema sua negatividade e transformá-lo (ou produzir outro novo), para que as vítimas possam viver, participando simetricamente nas decisões.” (DUSSEL, 1997, p. 29). Princípio-Libertação cujas ações transformadoras são denominadas por Dussel de *práxis* da libertação:

Quem reconhece responsabilmente que as vítimas não podem reproduzir-desenvolver sua vida nem participar simetricamente na discussão daquilo no qual estão afetadas, está obrigado/a: (a) negativamente desconstruir realmente as normas, ações, instituições ou estruturas históricas que originam a negação material da vítima; e (b) positivamente, transformar ou construir as normas, ações, instituições ou as estruturas necessárias para que a vítima possa (b.1) viver humanamente, (b.2) com participação simétrica, (b.3) efetuando realmente as exigências factíveis ou alternativas que consiste em transformações, sejam parciais ou estruturais. (DUSSEL, 1988, p. 17).

Vê-se na Ética da Libertação um claro movimento de transformação, pressupondo-se que transformar

é mudar o rumo de uma intenção, o conteúdo de uma norma; modificar uma ação ou instituições possíveis, e até um sistema de eticidade completo, em vista dos critérios e princípios éticos enunciados, no próprio processo estratégico e tático. (DUSSEL, 2000, p. 539).

Nessa perspectiva, para Dussel (2000, p. 566), libertar significa não apenas quebrar as cadeias, mas também desenvolver a vida humana, exigindo-se que “as instituições, o sistema, abram novos horizontes que transcendam a mera reprodução como repetição de ‘o mesmo’ – e, simultaneamente, expressão e exclusão de vítimas”.

Assim, o Princípio-Libertação pressupõe a passagem da vítima de “não-poder-ser-vivente” a dever-ser-vivente libertada diante de um sistema de poder, que subsume todos os princípios anteriores e é pautado na esperança e na construção efetiva da utopia possível, da utopia viável.

Oliveira (2005) identificou cinco momentos no movimento de possibilidade de crítica, proposto por Dussel, quais sejam:

1) experiência monológica ou reconhecimento da dor do outro

A experiência monológica sensível da dor ou o reconhecimento da vulnerabilidade traumática e do sofrimento corporal do *outro*. É o reconhecimento da igualdade do *outro* sujeito, da vítima como ser vivente;

2) consciência crítica da negatividade da vida como vítima

Descoberta crítica da negatividade das vítimas, como seres afetados, não participantes, oprimidos e excluídos do direito de viverem como sujeitos, constituindo-se no fato material negativo a impossibilidade de reprodução e desenvolvimento das vítimas;

3) consciência crítica sobre o sistema como causa da negatividade da vítima

Consciência crítica sobre o sistema (não verdade, causa originária da negatividade da vítima) e sobre a sua negatividade material primeira, isto é, vítima do sofrimento de sua corporalidade (explorada, encoberta, excluída);

4) consciência ético-crítica do sujeito (Outro) negado pelo sistema

Momento em que se processa a tomada de consciência do *Outro* como oprimido/excluído e como sujeito ético digno, não só como igual, mas como o *Outro* (alteridade) que a comunidade hegemônica nega. É a afirmação da dignidade do sujeito autônomo do *outro* como *outro*. Implica, também, a responsabilidade pela vida do *Outro* e a responsabilidade mútua. A própria comunidade constituída pelas vítimas deve se autorreconhecer como digna e se afirmar como autorresponsável por sua libertação. A partir de sua própria responsabilidade como sujeitos históricos, efetiva-se uma solidariedade primeira entre os vitimados, afetados.

É a passagem do não-poder-ser-vivente do outro, da vítima, diante de um sistema que a nega, ao dever-ser-vivente da vítima libertada sob a responsabilidade pela vida do outro e diante de um sistema de poder. [...] A crítica é o começo da luta. (DUSSEL, 2000, p. 378-381).

5) compromisso ético-crítico com a transformação da realidade causadora de vítimas.

A luta pela *participação* plena das vítimas na comunidade, mediada pela organização e construção de um projeto de libertação. O desenvolvimento de ações criativas e libertadoras, por meio da *transformação* das causas da opressão e da existência de vítimas, de uma *práxis da libertação*, efetivada por ações factíveis eticamente, que possibilitem a transformação das vítimas em sujeitos éticos. Luta a ser efetivada, em primeiro lugar, pela comunidade de vítimas.

Esse movimento ético-crítico é caracterizado pela dialética *afirmação-negação*, que tem como suporte o momento *analéptico*, que demarca o caminho da revelação positiva do *outro* como *outro*.

A passagem da totalidade ontológica do outro como outro é analéctica: discurso negativo a partir da totalidade, porque pensa a impossibilidade de pensar o outro positivamente partindo da própria totalidade; discurso positivo da totalidade, quando pensa a impossibilidade de interpretar a revelação do outro, a partir do outro. [...] O próprio do método dialético positivo que assume corretamente o momento [...] ana-lético é ser *intrinsecamente ético*. [...] A aceitação do outro como outro significa já uma opção ética, uma escolha e um compromisso moral. [...] O saber-ouvir é o momento constitutivo do próprio método. (DUSSEL, 1986, p. 198).

Dussel (2000, p. 374) pressupõe que a negatividade das vítimas é descoberta a partir da positividade: “A condição de possibilidade de conhecer a ‘negação’ originária sofrida pela vítima consiste numa ‘afirmação’ prévia a partir da qual se recorta a negação.”

A razão crítica nesse movimento ético-libertador exerce uma *ação crítico-desconstrutiva* (conscientização) e uma ação construtiva, através de ações fáticas de transformação, de normas, atos, subsistemas, instituições e de sistemas completos de eticidade.

A ação ético-crítica, na perspectiva da Ética da Libertação, tem seu fundamento na transformação e não na reforma. Isso se explica porque seu horizonte não é o aspecto formal do sistema, mas a realidade da vida das vítimas (a vida concreta negada pelo sistema). Considera Dussel (2000, p. 543) como ação reformista a que “cumpre com os critérios e os princípios de um sistema vigente formal”, isto é, uma ação como meio nos marcos dos fins do sistema econômico capitalista. O reformista é o que atua adaptando-se aos critérios do sistema formal hegemônico ou dominante (capitalismo).

A Ética da Libertação de Dussel (2000), portanto, é uma ética da transformação, que se efetua por meio de ações críticas cotidianas e tem como ponto de partida a vítima, o *outro* em algum aspecto *negado-oprimido* e *afetado-excluído*. Assim, a crítica ao processo de exclusão social se constitui num movimento dialético que parte da afirmação ética radical da vida negada às vítimas, essa expressa pelo desejo e a luta para viver, assim como do reconhecimento da dignidade da vítima como *outro*, a qual é negada pelo sistema.

Esse movimento passa pela constatação da existência do oprimido, em sua condição de ser que tem negado o direito à vida; o seu reconhecimento

como ser humano, constituindo-se num *dever ético*, a crítica ao sistema, apontando à necessidade de se transformarem as causas que originam a exclusão social. A crítica ao sistema excludente existente só é possível com o reconhecimento do *outro* (vítima) como sujeito autônomo, livre e “distinto” (não só igual ou diferente). O reconhecimento do *outro* como ser vivente.

Nesse cenário, há necessidade de se estabelecer a solidariedade com as vítimas, que vai além da tolerância da modernidade, cujo significado é o de afirmar os direitos subjetivos do cidadão, mantendo certa indiferença e passividade ante o destino do *outro*.

Para Dussel (2006b) a intolerância é uma posição de intransigência em relação aos oponentes. É dogmática porque indica a unidade entre certa teoria da verdade e o poder político. O intolerante é aquele que afirma “‘possuir’ a verdade ou encontra-se em um acesso privilegiado a respeito do que se conhece como verdadeiro”. (p. 1).

A tolerância seria para Dussel (2006b) uma atitude de “dar tempo ao outro no processo de fazer aceitável uma pretensão de validade por meio do consenso teórico, prático e político”. (p. 3). O tolerar consiste no consenso com o *outro*, mesmo que não se tenha ainda encontrado os argumentos ou as circunstâncias propícias para a aceitação da própria pretensão universal de verdade. Nesse sentido, para Dussel a atitude tolerante é própria de um sujeito racional.

A tolerância, na visão desse autor, exige a opção de agir perante o oponente por uma posição negativa (meio irracional) ou se abster de atuar por outros meios que não sejam racionais. O uso de um meio não racional (violência e intolerância) põe em questão a honesta pretensão de verdade.

Dussel (2006b) considera que Bartolomé de las Casas, ao distinguir dois tipos de pretensão: da verdade (como referência ao real) e da validade (como referência intersubjetiva à aceitação do *outro*), na qual se funda a tolerância, elaborou uma teoria racional universal da tolerância, que afirmando o direito à “pretensão de verdade” de si próprio, afirma igualmente o direito do *outro* à sua não aceitação.

Bartolomé de las Casas, conforme Dussel (2006b, p. 4), em termos do discurso religioso distingue “pretensão de verdade” (ter um Deus como verdadeiro) de “pretensão de validade” (conceder ao *outro* o direito de não aceitar o dito Deus do *outro* até que lhe sejam dados “argumentos mais convincentes” que “demonstrem que a religião cristã seja [a] mais digna”).

Assim, o *tempo* de não aceitação do *outro* da verdade própria é o tempo da tolerância.

Entretanto, considera Dussel (2006b) que, em relação às vítimas do sistema social, a tolerância não tem sentido, porque se tolera o membro oposto do mesmo sistema, ainda que se ponha em questão a sua hegemonia. Porém, não tem sentido para ele tolerar a vítima do sistema cujo poder se exerce. Do ponto de vista da Ética da Libertação, a vítima não se tolera, se colabora com o deixar de ser vítima, por um processo de solidariedade.

A solidariedade é compreendida por Dussel (2006b) como uma atitude de responsabilidade pelo *outro*, porque se assume, coloca-se no lugar, respeita-se e se responsabiliza pelo *outro* como *outro*. Considera a solidariedade como universal porque se refere a todas as diferenças: de gênero, etnia, classe, idade, entre outras.

A solidariedade é universal, em referência a todas as diferenças (a alteridade da mulher violada, das raças discriminadas, das classes exploradas, dos países periféricos pós-coloniais oprimidos, a terceira idade excluída nos asilos, as gerações futuras que receberam uma terra exterminada...). (DUSSEL, 2006b, p. 7).

A solidariedade com as vítimas é o tema de sua filosofia e de sua Ética da Libertação.

Por *solidariedade* entendo uma pulsão de alteridade, um desejo *metafísico* (E. Levinas) pelo outro que se encontra na exterioridade do sistema onde reina a tolerância e a intolerância. É um *hacerse-cargo* (isso significa *re-spondere*: tomar a carga [*spondere*] do outro, reflexivamente [*re-*] ante o tribunal do sistema que acusa porque se assume a vítima da injustiça e por isso, aparece denominado como o injusto, o culpado, o réu e refém no sistema em nome do outro. (DUSSEL, 2006b, p. 5).

A ética de Dussel, portanto, constitui-se num contradiscurso tanto ao eurocentrismo quanto ao pensamento moderno. A tese de Dussel para superar o discurso da modernidade é tratar como irracional a violência da modernidade, afirmando a razão do *Outro*. Para isso, torna-se necessário “negar a culpabilidade do mito da modernidade”, ou seja, a vítima da modernidade deve descobrir-se como *vítima inocente*. Ao se descobrir como

inocente, julga a modernidade como culpada da violência e descobre a outra cara oculta e essencial à modernidade: o mundo periférico, o índio sacrificado, o negro escravizado, a mulher oprimida, etc. vítimas de um ato irracional (contradição do ideal racional da modernidade).

Para Dussel, quando se nega o mito civilizatório e a inocência da violência descobre-se o eurocentrismo e a falácia desenvolvimentista; eticamente, a dignidade do *Outro* e se declaram inocentes as vítimas com a afirmação de sua alteridade e identidade de sujeito (negado pela modernidade). Com essa desconstrução do discurso da modernidade, pode-se superar a razão emancipadora (estratégica e instrumental) pela razão libertadora.

Dussel (2000, p. 52) defende a tese de que “a centralidade da Europa não é fruto só da superioridade interna acumulada na Idade Média europeia sobre as outras culturas, mas também efeito do descobrimento, da conquista, colonização e integração (subsunção) da Ameríndia”.

Assim, em Dussel, a superação do pensar eurocêntrico moderno passa pela crítica ao seu irracionalismo e às causas da vitimação, bem como pela construção de uma nova eticidade que afirme a razão do *outro*, através de relações intersubjetivas solidárias. E essa ação está pautada em uma Ética da Libertação.

Palavras finais

No *corpus* deste artigo, apresentou-se a Ética da Libertação, elaborada pelo filósofo Dussel. Ética que se torna indispensável por apresentar perspectivas críticas concretas de transformação de um sistema excludente, a partir do horizonte das vítimas e da luta pelo reconhecimento desses sujeitos históricos na sociedade, no atual contexto de globalização.

A Ética da Libertação constitui uma referência na materialidade, isto é, na necessidade concreta de produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana e na possibilidade ético-crítica de transformação dos sujeitos e dos diversos condicionantes pertencentes ao sistema vitimizador.

A reflexão de Dussel sobre o *ethos* moderno coloca-nos face a face com o problema da diferença e da exclusão social. O olhar para o *outro* sob a lógica da modernidade é de negação, de vitimação, de discriminação, de marginalização e de exclusão, definindo o *eu* identitário eurocêntrico como a demarcação da diferença.

A *exclusão social* se constitui num problema ético e político, o que implica, a partir do olhar de Dussel, não apenas reconhecer a existência de vítimas ou de oprimidos ou de abstrair conceitos e valores que reforçam a solidariedade, a justiça social, os direitos humanos, mas há necessidade de se problematizar as causas da exclusão a partir do reconhecimento do *outro* não só como excluído, mas também como sujeito, assumindo-se um compromisso ético com o *outro*, denunciando a exclusão e se apontando perspectivas de mudança.

Nesse sentido, a consciência ético-crítica é necessária para que se compreendam as causas da opressão e da exclusão sociais para intervir e transformar as realidades educacional e social.

Referências

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

_____. Filosofia de la Liberación desde la praxis de los oprimidos. In: _____. Libertación Liberación. *Revista de Filosofía*, Campo Grande: Cefil, ano II, n. 1, p. 33-49, 1991.

_____. *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid: Nueva Utopía, 1992. Conferências de Frankfurt.

_____. *Filosofia da Libertação: crítica à ideologia da exclusão*. Trad. de George I. Maissiat. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. *Filosofia de la Liberación*. 7. ed. México: Primero, 2001a.

_____. *Seminário de ética*. México: Unam, 2001b.

_____. *Seminário de ética*. México: Unam, 2001c.

_____. *20 tesis de política*. México: Siglo XXI, 2006a.

_____. *Deconstrucción del concepto de "tolerancia": de la intolerancia a la solidaridad*. México: UAM-Iz, 2006b. Disponível em: <<http://www.afyl.org/info.html>>. Acesso em: 22 out. 2006.

JODELET, Denise. A alteridade como produto e processo psicossocial. In: _____. *Representando a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 47-67.

KANT, Immanuel. ¿Qué es la ilustración? In: _____. *Filosofía de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997. p. 25-38.

_____. *La metafísica de las costumbres*. 3. ed. Madrid: Tecnos, 1999.

LOCKE, John. *Ensayo sobre el gobierno civil*. Barcelona: Orbis, 1985.

OLIVEIRA, Ivanilde Apoluceno de. *Saberes, imaginários e representações na educação especial: a problemática da “diferença” e da exclusão social*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

Recebido em 30 de dezembro de 2011.

Aprovado em 14 de fevereiro de 2012.