

FRANCISCO DENÍSIO MUNIZ DA SILVA

FILOSOFIA E COLONIZAÇÃO, UMA RELAÇÃO QUE ULTRAPASSA O JOGO
DOS RECONHECIMENTOS

Dissertação apresentada ao Mestrado em
Filosofia da Universidade de Brasília,
como requisito parcial para a obtenção
do grau de mestre em filosofia, por
Francisco Denísio Muniz da Silva, sob a
orientação do Prof. Dr. Miroslav Milovic.

Brasília

2007

FOLHA DE APROVAÇÃO

FRANCISCO DENÍSIO MUNIZ DA SILVA

FILOSOFIA E COLONIZAÇÃO, UMA RELAÇÃO QUE ULTRAPASSA O JOGO DOS RECONHECIMENTOS

Dissertação apresentada ao curso de Mestrado em Filosofia da Universidade de Brasília, como requisito parcial para a obtenção do grau de mestre em Filosofia pela Banca Examinadora composta pelos membros:

Miroslav Milovic (Presidente)
Gerson Brea (Membro Interno)
Marly C. Soares (Membro Externo)

Aprovado
 Reprovado

Brasília, 18 de maio de 2007

Os heróis helênicos de Aristóteles caçavam escravos com consciência “tranqüila”, “boa”, da mesma forma como o herói da autenticidade moderna conquistou a América dos índios, escravizou a África e explorou a Ásia, justificando tudo com o “bem” e o “hiperbem”, exatamente como Hegel afirma ao falar do gentleman inglês.

(DUSSEL, 2005:112)

RESUMO

Contemplando a globalização como a versão mais atual da colonização, nosso desafio, em primeiro lugar, consiste em superar velhas práticas de discriminação e de isolamento, de evitar que se repita com os pobres e excluídos do sistema o tratamento dispensado a seres considerados incompletos e irresponsáveis por suas ações. Este trabalho pretende relacionar o presente às desigualdades associadas às diferenças coloniais, nesse momento em que o acordado nos termos de uma moral universal pragmática desempenha o mesmo papel de uma vontade geral que desde a Modernidade priorizou a doutrina liberal sobre as diferenças. Ao acusarem determinada mentalidade de ter usurpado o lugar da razão na Europa moderna, os que se ocupam das causas, e menos dos efeitos, do contradiscurso da Modernidade sinalizam de muitas maneiras: uma delas seria indicando esse contradiscurso como desvio; outra mostrando indiretamente que será difícil reconhecer que conceitos fundadores de toda a história da filosofia forneceram a justificativa manifesta para o projeto do colonialismo. Apesar das divergências entre saber e reconhecer que o colonialismo cumpriu o papel de filosofia da Modernidade, a importância atual desse tema reside em reconhecer que as estruturas coloniais de poder têm provado ser mais duradouras e estáveis do que se pensa. Se é objetivo de APEL fundamentar uma ética racionalmente de acordo com as atuais necessidades do mundo, cujo desenvolvimento científico e técnico ameaça a sobrevivência do planeta inteiro; para DUSSEL, essa ética à altura dos problemas atuais também poderá se constituir objetivo de uma razão pós-colonial, que funde passado e presente em uma mesma categoria universalizante.

Palavras-chave: Colonialismo. História da filosofia. Totalidade. Filosofia da Libertação.

ABSTRACT

Contemplating the globalization as the most current version of the colonization, our challenge, in first place, consists of overcoming old discrimination practices and isolation, avoiding that the treatment released to beings considered incomplete and irresponsible for their actions would repeat. This paper intends to relate the present to the inequalities associated to the colonial differences, on the moment that the agreement in terms of a pragmatic universal morals plays the same part of a general will that from the Modernity prioritized the liberal doctrine on the differences. To those who accuse certain mentality of having usurped the place of the reason in modern Europe, the ones who are in charge of the causes, and less of the effects, of the contradiscourse of the Modernity sign many sort things out: one of them would be indicating that contradiscourse as deviation; one other showing indirectly that it will be difficult to recognize that concepts founders of the whole history of the philosophy supplied the obvious justification for the project of the colonialism. In spite of the divergences between to know and to recognize that the colonialism accomplished the rule of philosophy of the Modernity, the current importance of that theme resides in recognizing that the colonial structures of being able to have been proving to be more durable and stable than anyone may think. If it is APEL's objective to base an ethic rationally in terms of the current needs of the world, whose scientific and technical development threatens the survival of the whole planet; for DUSSEL, that ethics according to the present problems would also be able to constitute object of a post-colonial reason that founds past and present in a same universalism.

key words: Colonialism. History of the philosophy. Totality. Philosophy of the liberation.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	7
CAPÍTULO I - CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES	9
I.a - Delimitação do Tema	9
I.b - Formulação do Problema	23
I. c - Ordem, Providência e Progresso	35
CAPÍTULO II - CONSCIÊNCIA E INFINITO	46
II.a - Modernidade e Colonialismo.....	46
II.b - Ética e Política: Ruptura e Abertura	55
II.c - Dussel <i>versus</i> Apel.....	68
CAPÍTULO III - DE EXCLUÍDOS A INTERLOCUTORES	77
III.a - Da Incapacidade de Velhas Categorias.....	77
III.b - Na fronteira entre o Normal e a Moral.....	90
III.c - Da Interlocução à Interpelação do Outro.....	103
CONCLUSÃO.....	112
BIBLIOGRAFIA	115

INTRODUÇÃO

O mundo contemporâneo não se caracteriza somente por um progresso tecnológico que permite soluções para questões e conflitos até então sem saídas. No mundo moderno, a tecnologia é acompanhada de novas atitudes morais e culturais que convergem no indivíduo como principal afetado.

Chamada de pluralista porque nos emancipa de um monismo antigo e excludente, a sociedade moderna vincula a transformação contemporânea ao problema dos riscos e benefícios proporcionados pelo progresso. A situação atual, resultado de uma evolução cultural e moral da humanidade sobre forças que antes determinavam valores e metas pessoais, permitiu o aparecimento de novos referenciais, distintos e, às vezes, contraditórios.

A pesquisa, da qual resultou este trabalho, teve por base o panorama ético e filosófico contemporâneo, principalmente a defesa de um novo pluralismo que desafia os efeitos secundários do monólogo e do colonialismo, nos quais um projeto unificado de civilização apoiou suas ações.

Se a colonização se reduzisse efetivamente ao ato de promover o aproveitamento de outra terra, o debate acabaria aí. Mas esta não é de certa forma a opinião dos que se ocupam desse tema. A colonização, longe de ser um conjunto de acasos, assume as condições de um sistema. Sistema que não foi colocado sozinho em ação.

Essas considerações iniciais podem e devem se constituir em referencial tanto para compreender o que tem sido proposto ao longo da pesquisa, como para aglutinar outros temas e antigos problemas já previstos dentro daquele projeto unificado.

O trabalho baseia-se em referenciais teóricos históricos, mais teóricos do que históricos, pesquisados e analisados em fontes especializadas da produção acadêmica e filosófica atual.

Este estudo enfoca o diálogo presente como variação do discurso etnocêntrico da tradição cultural-intelectual-ocidental. Neste sentido, fica restrito às conotações ideológicas dos novos discursos, com ênfase na racionalidade comunicativa que opera em oposição à razão conquistadora.

Se é difícil entender por que, depois de tantos discursos, alguns acordos se dissipam, essa é uma dificuldade que põe em questão agora o próprio princípio da solidariedade humana. Ainda quando existem profundas diferenças entre os indivíduos, esse princípio exige que se preste assistência ao próximo. Mas, quando essa solidariedade se revela como reparação, em que os incomodados pela situação do próximo se convertem de responsáveis em solidários, ainda é possível conferir um mesmo tratamento a esse princípio? Em que condições as

diferenças entre indivíduos podem ser colocadas em segundo plano? Afinal, essa assistência ao próximo já não seria própria da razão comunicativa orientada para o outro?

Ao lado dessas perguntas, a filosofia contemporânea tem se convertido em uma reflexão sobre a modernidade. Mas, por que a modernidade se tornou essa fonte de inspiração? Nem mesmo o rumo proposto pela reviravolta lingüística à razão prática parece responder sozinho a esse tipo de pergunta. É preciso avaliar primeiro se e em que sentido a racionalidade comunicativa representa de fato um rompimento com o individualismo, com a falta de diálogo que resultou na imposição de um determinado discurso.

Sabe-se que a imposição ou a preferência por um determinado discurso resulta na exclusão de outros, que restabelece o controle e as estratégias de poder que convergem no colonialismo. Em resumo, o que se questiona hoje é se a solidariedade, o reconhecimento dos que se consideram ou não responsáveis, não seria uma estratégia de habilitar uma fala em detrimento de outras, de direcionar o pluralismo, de reabilitar um discurso que opera por cima das diferenças.

Quanto à reviravolta lingüística e cultural, operada desde o século passado, ela é absorvida num discurso que procura construir o mundo na auto-imagem dos que se vêem ou passaram a se ver como pós-coloniais. A virada serviu assim para deslocar a dominação clara e a clara oposição entre colonizadores e colonizados. Como se o colonialismo e seus efeitos estivessem definitivamente terminados. Reformam-se significados e convenções, remetendo-os para outra linguagem, ou quem sabe, para outra racionalidade.

Para simplificar a compreensão do referido estudo, o trabalho foi dividido em três grandes partes. Primeiro, segundo e terceiro capítulos. O capítulo 1, contempla um panorama introdutório, pelo qual se tenta iniciar o tema da colonização e da conquista como trajeto que marca o crescimento e a renovação de uma civilização da razão, respondendo se e em que sentido conceitos fundadores de toda história da filosofia forneceram a justificativa manifesta para a razão conquistadora.

No capítulo 2, aprofunda-se como a filosofia da colonização, o colonialismo, e o projeto da modernidade atualizaram o imperativo da conquista. Esta, imposta nos termos das inovações da ciência e da técnica que vão projetando o sistema.

Capítulo 3, nele são analisadas as posições de Enrique DUSSEL e Karl APEL, cuja contribuição é confrontar um fato de ordem universal, isto é, que decorre do processo de conquista e colonização do mundo: a competição entre uma minoria privilegiada e uma maioria abandonada.

CAPÍTULO I - CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

I.a - Delimitação do Tema

Miguel REALE, para nos ajudar a pensar as relações que conectam retórica, diálogo, discurso, filosofia e colonização, dentro e fora da totalidade que se converte em controle, argumentou que enquanto o pensamento filosófico-científico planou alto no céu azul da verdade, os gregos não puderam admitir que os bárbaros com eles fossem comparados, nem compreenderam que da mesma natureza pudessem ser os vencedores e os vencidos, os senhores e os servos (REALE, 1983: 124).

Com essa palavras, é possível alargar a discussão do peso das decisões racionais, que estabelece desde o pensamento antigo a tirania da razão. Tirania na qual a relação da filosofia prática com a história das idéias garantirá as condições para o domínio.

Contudo, Manfredo OLIVEIRA, em *Ética e sociabilidade*, de 1993, argumenta:

Uma das características de nossa civilização cientificizada é ter atrofiado, na consciência comum, “a problemática ética”: as perguntas que antes eram questões da ética são hoje assumidas pelas diferentes ciências do homem.” (OLIVEIRA, 1993: 11)

Com isso desaparece a discussão da superioridade e da contribuição da filosofia prática grega sobre o restante da história. É como se a estrutura de pensamento que deslocou essa civilização mencionada por Manfredo OLIVEIRA pudesse ser separada ou tida como fonte de inspiração alheia a nós, vítimas do atrofiamento social e cultural que parece passível de demarcações arbitrárias.

Vive-se hoje o domínio do prático. Por isso se observa com desconfiança qualquer movimento fora dessa direção. Revela-se o predomínio do prático. Ameaças constantes à sobrevivência do Planeta inteiro põem a urgência do prático. Urgência que mascara de mínimos detalhes a fatos de grandezas universais, na medida que faz depender tudo do prático.

Os eufemismos e as formas de se desconversar as relações que este momento estabelece com o passado parece uma constante e cada vez menos atraente para os que se reservam aos temas sofisticados ou à moda dos últimos dias. A reflexão mais atual das conexões entre diálogo e filosofia aponta para uma situação, no mínimo, curiosa. Trata-se do condicionamento da autenticidade da filosofia pensada fora das grandes potências econômicas e científicas do Planeta a sua capacidade de dialogar com as aspirações dessas potências.

Ao invés de seguir como antes a discussão da impossibilidade de uma filosofia de acordo com as condições da periferia, essa situação faz depender o exercício filosófico da

efetivação do diálogo. Este, mantém-se dentro da imagem de uma categoria universalizante.

Outra reflexão particular decorre do diálogo entre sistema e colonização, talvez menos atual e mais abrangente. Ocupando-se do entrecruzamento da filosofia prática com a história das idéias, Leopoldo ZEA, numa publicação de 1978, é quem destaca como esse diálogo gera a cumplicidade que se converte em dominação. Dentro da preocupação pela conquista, que é o que mobiliza o sistema, cresce e se desenvolve a possibilidade da dominação.

Contudo, relacionar o apelo à consciência, que deu forma a esta civilização da razão, às decisões propostas e impostas nesse momento, pressupõe, antes de tudo, uma maneira particular de observar o mundo. Sem atentar para esse requisito básico, parece quase impossível alguém ir além da assimetria entre preocupações e posturas.

Por enquanto, é preciso nos voltar para o crescimento e para a renovação do ideal filosófico, para o que veio antes e para o que sucedeu a conversão da preocupação com a justiça na possibilidade da desvalorização da aparência e da afirmação do ser. Nesse meio termo, destaca-se a luta entre os interesses contrapostos que seduziam e ameaçavam a ordem da *pólis*, na Grécia antiga.

Na *polis* grega, a preocupação por manter a diferença ou aquilo que distanciava o homem grego dos bárbaros e dos escravos se fundamenta no domínio da palavra. O diálogo entre iguais assume as condições da força e do privilégio necessários à ação e ao discurso, que moldavam a esfera pública da polis.

Por isso, nas relações dos homens entre si, o racionalismo retórico, cujo instrumento é a linguagem, cresceu e se renovou como matriz histórica da racionalidade ocidental.

Os sofistas, quando recusam a existência de convenções ou significados comuns como elementos imprescindíveis e constitutivos do discurso, não negam, naturalmente, a existência de valores culturais compartilhados pela *polis*. Isso seria o mesmo que admitir que uma determinada comunidade compartilha os mesmos costumes. Agora, querer extrair daí conseqüências demasiado importantes para a noção de significado, essa era a questão que preocupava.

A princípio, os ideais e valores compartilhados são referenciais que atuam conforme a necessidade de se moldar o pensamento e a realidade. O equilíbrio entre a justiça e os interesses contrapostos que arrastam a opinião pública é precário e está ameaçado pela capacidade que tem a retórica de criar objetos falsos.

Como refutar a opinião de que o verdadeiro discurso reclama a adoção de um repertório comum de significados? Para responde a essa pergunta é suficiente lembrar quantas e quais foram as respostas oferecidas a ela. No discurso filosófico da Antiguidade, a maioria

dessas respostas seguiram na orientação de que não se devem preferir convenções ou significados que impossibilitam o domínio da palavra e o acesso à realidade.

A explicação para isso parece simples. Segundo a lição dos sofistas, seria muito mais importante opinar de maneira sensata sobre coisas úteis do que saber com exatidão coisas inúteis. Nesse contexto, percebe-se que a retórica apareceu unida essencialmente ao conceito de persuasão, que é obra do discurso.

Depois, na medida em que a persuasão vai sendo associada ao discurso racional, ela passou a ser interpretada como aquele fator civilizador que consegue elevar o homem por cima de um estado no qual imperam só a violência e a barbárie.

Contudo, no interesse de responder se e em que sentido a racionalidade comunicativa recupera a tese dos valores compartilhados, é fundamental lembrar como as diferenças e a relação de oposição entre passado e presente se incorporam à preeminência do *logos* desde a Grécia.

Em tese, não se pode tratar aqui exaustivamente a questão do que teve que ocorrer para que entre o pensamento grego arcaico, por uma parte, e, por outra, PLATÃO e ARISTÓTELES se produzisse um giro, uma perda da posição originária na qual os gregos da época arcaica se encontravam; não no modo de uma posição expressa, teoricamente assumida.

Os gregos eram conscientes de sua relação episódica, transitória, efêmera com a terra que habitavam. Isso é certo desde o ponto de vista dos conhecimentos atuais que nos indicam como num momento discutido, ao largo da Idade de Bronze, talvez no momento da passagem do chamado bronze antigo para o bronze médio, populações de fala indo-européia, que podem ser tratados como proto-gregos, assentaram-se no sul da Península Balcânica habitada até então por falantes de línguas diferentes, talvez algumas já indo-européias, sobre os quais terminaram se impondo ao largo dos séculos sucessivos.

Para subsistirem, os antigos gregos precisaram se inserir numa complexa rede de relações à escala, pelo menos, do Mediterrâneo Oriental. As técnicas de gestão palaciana vinham da Mesopotâmia, através de Creta ou através dos hititas, as matérias-primas para produzir ligações de bronze eficazes tampouco se encontravam na Grécia Continental nem em Creta.

Em todo caso os gregos seguiram tendo um componente itinerante, errante, que é fundamental. Com o fim traumático dos palácios micênicos, a distribuição espacial dos dialetos gregos atesta que se produziram novos deslocamentos, quase com segurança a helenização, ao menos parcial, de Chipre e, provavelmente, o que já pode se chamar colonização da costa egéia da Ásia Menor. Essa epopéia tem por trás todo um exército

empenhado numa expedição longa e distante e, depois da vitória, o doloroso regresso de seus heróis, perdidos por todos os mares.

Um componente básico do que alguns estudiosos denominam *Renascença Grega* do século VIII é a atestada presença de gregos em numerosos horizontes do Mediterrâneo, cada vez mais distantes, cada vez com mais assentamentos. Dezenas, centenas de lendas, umas muito antigas outras inventadas sobre a marcha, explicam por que razão os gregos se deslocam, por que estão assentados ora aqui ora ali.

Navegações e colonizações são um componente fundamental da civilização grega do arcaísmo e também da época clássica, quando o programa colonizador segue plenamente vigente, ainda que se nos apresente num segundo plano num panorama histórico de perfis mais marcados nas grandes cidades da Grécia Continental. Porém, componentes essenciais da história de Atenas, Siracusa, Corinto e outras cidades, nos séculos V e IV, não se compreendem sem a permanente prática da colonização.

Ao final do século V, Tucídides teoriza tudo isso e explica em sua *Arqueologia* como os gregos são um povo basicamente errante, como os gregos povoavam diferentes lugares em busca de formas de vida melhores. Quase imediatamente depois, o ateniense Jenofonte, pretende com seu exército vencedor e vencido ao mesmo tempo formar uma colônia e, desde esse projeto falido até a morte de Alexandre Magno, forma-se, como uma bola de neve, o projeto de estender a colonização para um Oriente dominado pelos persas.

Com Alexandre Magno termina a época clássica, porém não termina a colonização que, desde então, seguirá rotas do Oriente e continentais. Durante um período de tempo não menos mensurável, em paralelo com esse processo, corre a história da filosofia.

Num primeiro momento se confundem, desde os começos do século VI, as figuras dos chamados Sete Sábios e as dos primeiros filósofos, Tales de Mileto ocupa seu lugar entre os Sete e se apresenta como o iniciador da física jônica.

Das poucas coisas que se sabe com certa segurança tanto de Tales como de Bias de Pirene, outro dos Sete Sábios, é que haviam proposto aos jônios fórmulas coloniais adequadas para se defender da ameaça persa à liberdade das cidades gregas da costa da Ásia Menor. Na geração seguinte se atribui ao filósofo Anaximandro de Mileto, seguidor ou discípulo de Tales, o desempenho de uma missão como fundador da colônia milésia de Apolônia, nas costas do Mar Negro.

O final desse período tem como destaque a morte de Platão, no ano de 347/6 a. C., que nesse momento estava na redação da que seria sua última obra, as *Leis*, que consistia numa monumental organização por escrito de um projeto colonial descrito com todo detalhe. Depois

de Platão segue, obviamente, a história da filosofia grega e depois de Alexandre, a da colonização. Porém, desde então essas histórias já não se cruzam ou, pelo menos, não de uma forma tão manifesta e evidente.

Apesar da indiferença especulativa que faz com que alguns temas sejam privilegiados e outros abandonados, convém sublinhar a peculiaridade dessa situação na qual filosofia e colonização entrecruzam seus caminhos na Grécia. Em primeiro lugar é um período extenso, de uns dois séculos e meio, que se remonta ao último século do arcaísmo, o século VI, e cobre quase toda a época clássica, ou seja, da filosofia desde seus primeiros ensaios até o ápice que representa, sem dúvida, a obra de Platão.

De Tales a Platão se fala de projetos coloniais teóricos, escritos. Porém, é sabido também que Platão pretende aplicar seus modelos políticos no mundo colonial de Siracusa e fracassa. Depois aparecerão outros filósofos com distintos graus de protagonismo nas grandes conquistas ocidentais.

Se a colonização se reduzisse efetivamente ao ato de promover o aproveitamento de outra terra, o debate acabaria aí. Mas esta não é de certa forma a opinião dos que se ocupam desse tema. A colonização, longe de ser um conjunto de acasos, assume as condições de um sistema. Sistema que não foi colocado sozinho em ação.

Por isso, um encadeamento singular de processos históricos e biografias pessoais legitima um ensaio de historização das relações entre filosofia e colonização gregas. A relação entre filosofia e colonização gregas não é casual, nem representa um aspecto menor dos dois processos. Ela é uma relação essencial que mostra desde o ponto de vista dos filósofos antigos sua capacidade para unir o dizer com o fazer. A capacidade para ser de acordo com a idéia grega de homem como plenitude de pensamento e ação.

Do ponto de vista das colônias, essa relação mostra o contraste entre dinâmicas histórico-políticas assentadas na realidade histórica e as idéias luminosas de ideólogos que intervêm sobre essas realidades.

Portanto, no nível colonial a cultura do Ocidente se põe em marcha, enquanto domínio do mundo por disposição natural, que revela a preeminência do *logos*. Sua prática de autoridade se converte numa das mais significativas estratégias discursivas e físicas do poder discriminatório e da conquista.

Assim, a necessidade de se tornar hegemônico um modelo ideologicamente estabelecido, a necessidade de se estabelecer o antagonismo civilizado *versus* selvagem, configura um procedimento que extrapola o nível das relações interpessoais e grupais, sendo extensiva às relações entre os povos colonizadores e aqueles por eles colonizados.

No século XX, depois de há muito tempo o cristianismo¹ já ter sido helenizado pelo pensamento grego e com a adequação dessas estratégias a uma microfísica do poder, articulasse o colonialismo do passado às diversas formas de neo-colonialismo, que atualizam a imposição de certa imagem do homem e do mundo a respeito de cujo sentido os novos colonizados não são propriamente consultados, devendo, entretanto, a ele conformar-se.

Para Michel FOUCAULT (1989), o estudo dessa microfísica do poder supõe que o poder nela exercido não seja concebido como uma propriedade, mas como uma estratégia, que seus efeitos de dominação não sejam atribuídos a uma 'apropriação', mas a disposições, a manobras, a táticas, a técnicas, a funcionamentos:

[...] que esse poder se exerce mais que se possui, que não é o 'privilégio' adquirido ou conservado da classe dominante, mas o efeito de conjunto de suas posições estratégicas - efeito manifestado e às vezes reconduzido pela posição dos que são dominados. (Foucault, 1989: 29)

É assim que essa microfísica do poder, como numa sucessão de infinitas estratégias, renova a existência de um sujeito de poder inalienável, cuja bases têm fundamentos profundos na transmissão cultural do Ocidente. Deve-se enfatizar, agora, que a intenção aqui não é outra, senão fazer uso dessa engenharia conceitual e por ela articular uma correlação da questão do poder com as questões de fundo que se vinculam a essas posições estratégicas.

Nesse horizonte, a plausibilidade do projeto da ética discursiva não pode nem deve passar imune a esse registro. Se parece cedo para alguém admitir ou sustentar que essa ética confere mais realidade à comunidade real de comunicação do que aos participantes do discurso, o mesmo não se pode dizer quando a questão é refletir a diferença correspondente à diversidade de grupo de interesses.

São essas considerações que nos levam a perguntar com que pode ser comparado o momento presente: com um tempo no qual após a culminação de sucessivas experiências universais, a negociação assume o vazio deixado por tantas formas de controle, ou, ao invés disso, com uma etapa em que a negociação é antes o indicativo do vazio, da ausência de alternativas no presente, colocando-se a racionalidade comunicativa como uma outra possibilidade dentro da civilização da razão agora reformada?

Stuart HALL, embora refletindo noutros termos o domínio do ideológico que perpassa a transmissão cultural, lembra-nos que o significado não é um reflexo transparente do mundo na linguagem, mas surge das diferenças entre os termos e categorias, os sistemas de referência, que classificam o mundo e fazem com que ele seja apropriado desta forma pelo pensamento

¹ Como se sabe, o Cristianismo é a religião originada numa província do Império Romano.

social e o senso comum (HALL, 2003: 188).

Nesse contexto, um aprofundamento sobre esses sistemas de referência parece fazer toda a diferença. Quantos são? Por que se elevam à condição referência? Eles sobrevivem à evolução e inovação das sociedades? No centro destas perguntas está a própria discussão por que, conforme dito antes, a preocupação com a justiça se converteria na possibilidade da desvalorização da aparência e na afirmação do ser.

Na Renascença, a imitação da Antiguidade clássica, para um novo impulso nas artes, nas ciências e nas letras, guarda um forte indício de superestimação; houve mais continuidade do que descontinuidade na transição da Idade Média para a Modernidade. O conflito ideológico entre antigos e modernos apontava as contradições e dificuldades relacionadas à repetição da história.

Deixando para outros a entrada nos detalhes empíricos desse debate, importa trazer para esse relato uma questão que parece despercebida, que é o seguinte: ao lado da rejeição do espírito teocêntrico que a escolástica católica reclamava sobre a natureza, a cultura e a história, não se questionava a superioridade da Europa sobre o restante do mundo.

Essa superioridade transportada do passado para o presente, do Velho para o Novo mundo, opera como efeito que relaciona a colonização antiga ao colonialismo moderno.

A sutileza desse detalhe estava além da compreensão de muitos, inclusive dos que sofreram a colonização moderna. E mais. Percebe-se que a idéia de descontinuidade e as condições de um desenvolvimento hegemônico se misturam.

A conversão do “eu penso” num “eu posso”, conforme definiu LÉVINAS, em *Totalidade e infinito* (2000), contempla, desde a relação da colonização antiga com seus “outros”, um efeito de conjunto manifestado e , às vezes, reconduzido pela posição dos que são colonizados.

Nas colônias da América, por exemplo, o intuito de abandonar atitudes escolásticas e coloniais, para buscar novas orientações filosóficas, assume integralmente a perspectiva crítica contrária à metafísica tradicional, já encarnada na tradição filosófica ocidental católica.

Contudo, afirmar que essa reação significava o mesmo que confrontar os pressupostos do Velho Mundo, reformados para estabelecer seus novos domínios, será sempre uma tarefa difícil.

Embora assimilado pela tradição filosófica católica, o ideal de formação do homem universal, humanista e cristão procede do pensamento grego, que foi inspiração predominante tanto da filosofia escolástico-tomista como da justificação moral que resultou na conquista e colonização da América. Isso é o que confirma Leopoldo ZEA, na medida que responde como

a Grécia era a origem da cultura e do humanismo europeus:

Lo otro sería la barbarie de que ya hablaban los mismos gregos; la barbarie asiática, a la que impone el sello civilizador de un Alejandro, la barbarie sometida por Roma, o la barbarie que se humaniza en el cristianismo [...] racionalizado por Europa. (ZEA, 1978:29)

Assim são apresentados então dois conjuntos de conexões conceituais. Um é a linha conectando os princípios evidentes e de validade universal à transposição do ideal filosófico de enfrentamento do mundo em sua totalidade pelo pensamento moderno, fundado sobre uma concepção subjetivista da consciência e concedendo a primazia do eu. O outro é a linha conectando o nascimentos dos impérios coloniais europeus a um processo de homogeneização cultural.

A primeira linha, aponta para o domínio do ideológico tomado como suporte da ruptura da unidade cristã que antecedeu à ciência moderna, à reforma protestante e à concepção liberal dos direitos naturais próprios do ser humano. Apontaria a outra linha para um domínio do ideológico distinto?

Essa ruptura da unidade cristã surge como expressão das exigências sócio-culturais da renovação científica, literária e artística dos séculos XV e XVI, que reivindicam tanto sustento teórico como respaldo político. A defesa dessa renovação está associada ao abandono da estrutura escolástica. No caso das colônias ibero-americanas, esse abandono encontra ampla ressonância nos círculos de poder da sociedade de então, que logo atingirá a forma de uma burguesia em ascensão.

Nesses termos, sem entrar em contradição com certo retorno à Antiguidade, nem ameaçar a ordem social emergente da transferência de poder de uma unidade política e econômica determinada pelo religioso, é a ruptura, governada por uma sucessão de eventos universais, que implanta as condições da hegemonia do velho continente.

Como se percebe, aos poucos um mundo social hierárquico e estamental vai sendo transformado no sentido de ceder a uma superioridade quase-ontológica, expressa em conceitos como verdade, racionalidade e objetividade. A revalorização do passado marca o esforço para fugir à rigidez dos dogmas e não necessariamente da totalidade de pressupostos que têm servido ao Ocidente.

Em síntese, são as referências de construção de um novo sistema de explicação do mundo natural que viesse a ocupar o lugar da escolástica medieval, combinadas com reforços da Antiguidade clássica, o que nos levam a relacionar a transposição do ideal filosófico com o esforço de descobrimento de algo radicalmente novo da Modernidade.

Contudo, na medida em que o imobilismo ontológico medieval, onde se fundiam

passado, presente e futuro, vai sendo substituído por uma nova consciência do tempo, a reinvenção do mundo exterior marca um tempo que se submete ainda ao passado. É, nesses termos, que a transposição do significado do selvagem e do bárbaro no pensamento grego antigo para o Novo Mundo implica uma discussão particularmente significativa.

Em seu conjunto, a nova concepção do tempo, voltada para o futuro, provocando um descentramento do mundo ou desnordeando o pensamento tradicional, não veio rever as bases da hegemonia do Ocidente. Nos termos de uma síntese que minimiza aquela economia de detalhes requisitada ao paralelo da história da filosofia com a colonização grega, infere-se que o próprio helenocentrismo é pai do eurocentrismo.²

Se a ciência moderna, a reforma protestante e a concepção liberal dos direitos humanos não formam propriamente uma revolução foram, sem dúvida, um momento fundamental no desenvolvimento das idéias e dessa cultura ocidental. Para a transformação de um mundo com propósito num mundo sem sentido, da providência para o progresso, o desenvolvimento no Ocidente de formas de raciocínio lógico e da busca das leis imanentes, matematicamente formuláveis foram essenciais para o ulterior desenvolvimento da ciência e do capitalismo mercantil.

No âmbito da história das idéias não cabe supor a separação entre os discursos elaborados pelos pensadores em diversos momentos da humanidade, dos dilemas, problemas, representações e juízos prévios construídos em sua época. Tomados em seu conjunto, os valores e anti-valores de um período dado respondem a uma forma de exercer o controle social, assim como de edificar a organização social, a moral, a economia, a religião e o direito, respondem a uma forma de ver e representar o mundo.

São essas considerações que fazem difícil não se pensar num duplo papel da filosofia. Papel ou papéis que justificariam por que a visão eurocêntrica serviu de apoio para correntes distintas e contraditórias, que vão desde o intuito de justificação da suposta inferioridade do nativo americano à concepção do bom selvagem que implicou uma visão missionária, porém prepotente e carregada com um forte traço de superioridade, ainda sob um manto de bondade e ajuda ao próximo. Ao lado das idéias que atuam sobre a realidade, ocultar a colonização ou justificar a construção do mundo moderno seriam maneiras de contribuir com esse processo.

Uma denominada teoria dos climas, com base no determinismo geográfico, outorgava

² Nesse mesmo plano, ao invés de divergir na argumentação que reflete o vínculo profundo e íntimo entre filosofia e cultura ocidental, a lembrança daquilo que distingue a colonização moderna do que ocorreu no passado serve muito mais para ampliar a perspectiva de um espaço-tempo homogêneo no qual diferença e pluralidade não são incompatíveis.

uma saída fácil à explicação das diferenças culturais e sociais, às instituições políticas e às evoluções históricas diversas dos povos, que permitiu a América ser pensada a partir de duas categorias: clima e natureza. Dessa perspectiva, o Novo Mundo era só um espaço de contrariedades e obstáculos climáticos que, num estado de natureza tal, não permitia a evolução das instituições sociais, políticas e econômicas, como ocorria na Europa.

Nessa linha de explicação determinista se somou não apenas a obra do barão de Montesquieu, mas todo um tipo de racionalidade que articulou o domínio do mundo - natureza, história e cultura - à subjetividade moderna.

Assim, as teorias que postulavam a incidência climática na incapacidade dos americanos de merecer sua liberdade, foram a base legitimadora da repressão das manifestações dos povos indígenas, da negação. Com isso, entre os séculos XVI e XVII, uma visão particular da humanidade, constituída por pessoas depositárias de direitos universais, foi estabelecida, como aliada de um projeto de civilização unificado.

Em tese, essa visão, conforme a crítica de que o colonialismo moderno rejeita os direitos do homem para os homens que ele submeteu pela violência, consistiu exatamente em identificar aspectos da universalidade abstrata com êxitos da particularidade européia.

Com a emergência do modo de produção capitalista, do projeto da modernidade e do discurso liberal, produz-se o que diversos pensadores denominaram o redescobrimto da sociedade, a posição da sociedade como apoio da ordem política, e não o inverso. O culto à razão, a confiança na supremacia da ciência e a exaltação das capacidades do indivíduo, próprios de um projeto ilustrado claramente antropocêntrico, propiciavam que a participação social e política fosse exercida na praça e na rua como espaços públicos por excelência.

Em poucas palavras, isso reflete uma síntese do que resultou a combinação do apelo dos direitos naturais inalienáveis, da crença numa harmonia preestabelecida dentro de uma comunidade formada por seres independentes uns dos outros e da corrente utilitária constituída pelos interesses do empresário capitalista, do comerciante e do artesão.

Em FOUCAULT (1989), para quem o exercício do poder colonial não tem a intenção de se apropriar dos corpos dominados, mas, sim, da ideologia que norteia os valores a que se prestam, as atitudes de independência para consigo mesmo e para com os demais, em diversas circunstâncias, guardarão relação direta; de tal modo que o individualismo chegou a intensificar os valores da vida privada, ou vice-versa; que a importância outorgada à satisfação de minhas expectativas pessoais contribuiu para a exaltar a singularidade individual.

Na atualidade, observa-se um cenário marcado por certa simulação, esta, entendida como a geração de algo real sem origem nem realidade, em que já não se pode estabelecer

mais uma diferença entre o ser e o parecer.

Dito de outra maneira, a paixão de um mundo encantado é substituída; revela-se o homem medida de todas as coisas, um ser sem limites; e o império da sedução completa as condições que faltam à hegemonia dos sistema.

Tais são os dados que nos permitem rastrear as características de uma nova forma de conceber a realidade (a natureza, a história e a cultura) próprias de um momento de fundamentação e crítica da Modernidade. Esse império da sedução, a sociedade do espetáculo e o jogo das aparências primeiro liberam o real de seu princípio de realidade, depois liberam o outro de seu princípio de identidade.

Esse jogo, apesar das mudanças propostas ou impostas, representa um outro momento no qual se faz depender tudo do prático. Por isso, a relação da filosofia prática com a história das idéias ganha um novo capítulo. A questão será entender como a competição se apóia nas idéias que agora recusam o mecanicismo.

Portanto, é preciso então nos referir à exclusão e invisibilidade do outro, a partir do desconhecimento cultural, do abandono ou da transferência coletiva de crenças e de sensibilidades. Ou ainda aprofundar o entrecruzamento dos direitos iguais concedidos à dignidade humana (impostos como diferencial dessa Modernidade) com o reconhecimento cultural.

Para realizar esse objetivo, uma das maneiras possíveis seria seguir sem observar a relação efetiva e solidária que a exclusão e a invisibilidade presentes têm com o passado. Outra alternativa seria percebê-las dentro da uniformização e da indiferença impostas por uma lógica da Totalidade, em contraponto a uma lógica da Alteridade.

De acordo com o dito antes, relacionar o apelo à consciência às decisões propostas e impostas nesse momento pressupõe uma maneira particular de observar o mundo. Por trás da impossibilidade de alguém ir além da assimetria entre preocupações e posturas, está basicamente o seguinte: a autêntica abertura se encontra ali onde a pluralidade, confundida com a Modernidade, afasta-se do perigo da uniformização e da indiferença.

O problema é quando a distinção entre passado e presente se esgota na preocupação pela pluralidade. A distinção entre passado e presente, embora esteja polarizada entre Antiguidade e Modernidade, não poderia ser de nenhuma maneira para privilegiar a pluralidade libertadora em detrimento da pluralidade destrutiva nem a pluralidade destrutiva em detrimento a pluralidade libertadora.

Em resumo, é preciso pensar nas condições em que a preocupação pela pluralidade não se dirige para a sua possibilidade real. Por esse motivo, as propostas e imposições

relacionadas com a urgência do prático não poderiam ser de nenhuma maneira desprezadas.

Na evolução das sociedades, talvez seja uma tentação nossa tomar a inovação cultural não mais como uma necessidade de se tornar hegemônico um modelo ideologicamente estabelecido, para depois eliminar ou omitir paralelos que relacionam questões aparentemente distintas, mas não excludentes.

Hoje a multiplicação em sociedades antes coloniais das desigualdades associadas às diferenças coloniais pode e deve servir de base para essa discussão. Observa-se cada vez mais as dívidas históricas sendo creditadas a possibilidades futuras, o que de fato afasta a desconfiança de que é mais um modelo que se estabelece.

Por isso, é preciso nos referir à exclusão e invisibilidade do outro a partir do cruzamento daqueles sistemas de referência que classificam o mundo desde sempre. Sem isso parece impossível perceber as complicitades da razão encarnada no diálogo e na palavra.

Marcados por uma visão homogeneizadora da humanidade, tanto o racionalismo ilustrado que impõe condições elitistas ao igualitarismo como o imperialismo assegurado com maior firmeza ao aparecer como defesa universal do pluralismo, uniram-se apesar da incoerência.

Ao lado da sucessão de universais que deslocam e reformam a noção de significado, racionalismo e imperialismo atuam como dois termos que contemplam os únicos pontos de vista possíveis. Portanto, convergem nessa disposição comum de se tornarem referência.

A intervenção de rejeição, transferência ou abandono às práticas de sociedades tradicionais, ainda que a pretexto do acesso universal aos benefícios da ciência e da tecnologia modernas, é uma intromissão indevida externa. Já que essa intervenção pode gerar maior conflito ao interior do coletivo, ao desarticular práticas que combinam durante seu processo uma relação com a história, memória e ambiente local: acaso a totalidade simbólica dos índios ou a dos remanescentes de antigos quilombos reflete mais barbárie que as condições de acumulação e indignidade presentes nas modernas práticas de produção do capitalismo?

O discurso liberal se construiu a partir das dicotomias civilizado e selvagem/moderno e primitivo. Seguiu como medida de comparação e discriminação dos grupos humanos. A história da idéia do progresso linear influencia ainda os discursos do liberalismo contemporâneo.

Na medida em que só a perspectiva ou opinião melhor fundamentada terá legitimidade e subordinará suas concorrentes, essa pretensão racional atualiza na pós-modernidade o discurso colonial discriminatório. Ainda que todos sejam iguais, essa igualdade só se aplica em determinados casos e não em todos. O pressuposto presente é de que aqueles que não

preenchem os requisitos da elite ilustrada agora são atrasados ou não suficientemente racionais.

Essa teria sido a fórmula para as formas mais terríveis de tirania homogeneizante, começando com a extensão do domínio político e sobretudo da difusão de modelos culturais para terminar com o enquadramento das sociedades chamadas primitivas como objetos de um saber que está dominado inteiramente por categorias ocidentais.

Para um maior apontamento daquilo que de fato conduz à relação direta entre exaltação do individualismo e exclusão e invisibilidade do outro na ausência de um desenvolvimento cultural diferenciado, pode-se voltar a KANT, para quem ser esclarecido é deixar de ser dependente da autoridade de outros. Não há dúvida de que ele estaria aí afirmando a razão que regulará a tradição liberal do exercício da razão e da busca pelo conhecimento, para aqueles que podem usar a liberdade de uma forma responsável, e apenas para eles. É da ascensão do *modus operandi* de uma elite ilustrada sobre seres incompletos ou não responsáveis por suas ações que resultará a exclusão do ameríndio e do negro escravizado nas colônias.

Assim, o direito à igualdade e respeito pela diferença são produzidos a partir de enormes conflitos pelo reconhecimento. O liberalismo esqueceu esse último aspecto ao considerar que a luta dos povos por reivindicar suas visões, seus discursos e seus modos de ver o mundo, já estava superada e formava parte só daqueles estagnados nos estágios primitivos.

Que contradição gera um campo ideológico desse tipo? Seria a contradição principal entre antigos e modernos, em que o desmonte do aristotelismo escolástico não ocorre sem retorno ao passado? Essa cadeia de significantes foi inaugurada de certa forma em um momento histórico específico – momento em que a aspiração pela verdade e a busca marcada por pretensões universais se tornam uma só e não apenas para uma determinada época.³ É esse o esquema pelo qual se compreende, por exemplo, a inserção dos bárbaros humanizados pelo cristianismo nas relações sociais de poder no Velho Mundo.

Contudo, para se retomar o tema do desconhecimento cultural do qual resultaram as intromissões indevidas externas, deixa-se conscientemente de lado, por um momento, a questão controvertida do efeito do poder colonial manifestado e às vezes reconduzido pela posição dos que são dominados, nesse caso, os bárbaros.

³ A esse respeito, a presença de estruturas de pensamento governadas pelas evoluções socioeconômicas que organizam tanto as construções intelectuais como as produções artísticas, tanto as práticas coletivas como as idéias filosóficas, pode perfeitamente emprestar argumentos que desarticulam a nossa submissão dissimulada ou escondida ao passado.

Desconhecimento correlato da extensão da associação entre o selvagem e o outro monstruoso do pensamento grego aos fenômenos de bruscos abandonos ou de transferências de idéias e de valores desencadeadas pelo liberalismo, que vigorou como uma espécie de reabilitação da colonização clássica. Vale lembrar, para que depois se estabeleçam semelhanças possíveis e necessárias, que àqueles que tivessem valores diferentes dos gregos podia ser atribuída a crise que ameaçasse a cidade grega.⁴

É o mesmo desconhecimento cultural que, numa versão mais recente de contradições que relacionam o moderno ao antigo discurso colonial, permite que o pensamento liberal, mesmo sendo pluralista, seja também imperialista. A dissolução das relações sociais que caracterizam algumas sociedades retrata a maneira hegemônica da concepção corrente do liberalismo.

Depois a coexistência das mais diversas visões particulares, muitas vezes até incompatíveis entre si, aparece articulada a uma situação na qual o discurso se impõe sobre as diferenças. É possível então precisar como o discurso liberal enaltece os êxitos de alguns indivíduos num mundo marcado pela competição, deixando de fora as necessidades de certas pessoas de se sentirem partes de coletivos étnicos, lingüísticos ou nacionais.⁵

Frente às contradições dissimuladas ou escondidas tanto na transmissão cultural como na tradição liberal, tem sido elaborado uma forte crítica, sob a alegação de que aquilo que caracteriza o ser humano livre, como é a auto-realização, padece de uma noção vazia. Essa auto-realização, que supõe um auto-conhecimento de nós mesmos, requer superar obstáculos não só externos, senão internos.

Obstáculos internos como aqueles desejos que minimizam o indivíduo como ser humano. São eles que discutem a prioridade absoluta dos direitos individuais sobre as necessidades básicas do desenvolvimento cultural diferenciado, sobre o reconhecimento para com aqueles com os quais se tem estado e se estar vinculado, como parte do que se é realmente. Ao final, são os obstáculos internos, como requisitos de uma auto-realização plena, que confrontam diretamente o que em princípio o individualismo moral recusa – as obrigações básicas prévias que, como a expressão já indica, vem antes e não se confunde com

⁴ Nesse sentido, a humanidade plena, que era requisito dos que viviam na cidade grega, e a classificação de povos atrasados ou não suficientemente racionais se apresentam como termos de uma relação antiga, mas que resiste ao tempo.

⁵ Em linhas gerais, esta é uma descrição que reflete a subordinação das diversidades culturais às exigências do mercado. A propósito, o individualismo não se relaciona estreitamente com a passagem de uma transcendência para a imanência do mercado auto-regulado?

qualquer consequência derivada do direito.

Em sua trama discursiva, a tradição moderna que converge na defesa intransigente da liberdade individual, nos campos econômico, político, religioso e intelectual, deixa de fora a pergunta pela cultura e pela linguagem, como espaços de construção das práticas, processos e significados sociais compartilhados pelos grupos humanos. Tal registro nos remete a uma posição ética e filosófica distinta, na qual o sujeito moderno é a referência para se pensar o outro:

[...] Descartes diz somente: “penso, logo existo”, mas não diz: “penso, logo existes” ou “penso, logo alguém existe”. A certeza moderna é uma certeza sobre o sujeito, não uma certeza sobre os *outros*. (MILOVIC, 2004:77)

Correlacionado à emergência de um novo paradigma, que desloca o idealismo grego como antigo fato universal de civilização, esse sujeito como base para se pensar o outro caracteriza um processo específico de racionalização, em que as novas estruturas racionais se liberam dos pressupostos normativos da tradição e dos fundamentos do mundo vital (MILOVIC, 2004).

Agora é possível pensar em perguntas comprometedoras, que produzem incômodos ao serem formuladas, porque nos confrontam com nossos juízos de valor e modos de ver o mundo: como opera o conhecimento das coisas? como transcender a esse mundo social que nos circunda? As respostas a estas questões ficam por conta da necessidade de se desmascarar estereótipos e preconceitos ainda presentes.

I.b - Formulação do Problema

Aquela concepção subjetivista da consciência, que predominou durante todo o período moderno até praticamente o século XIX, faz-nos a perguntar hoje se teria um pensador de nossa época outra opção, senão aceitar que a crítica da chamada filosofia da consciência projetou uma nova relação entre os indivíduos e as coisas?

É fato agora que uma mudança na forma de conceber a relação entre o homem e o real desembocou numa substituição das noções de consciência e mente proposta pelo passado. A idéia de que a relação com a realidade não se dá a partir de um ato da consciência subjetiva, senão que pressupõe a existência da cultura e da inserção do indivíduo nela, tem-se projetado.

Por uma perspectiva que articula o presente à ruptura com esse modelo subjetivista, descobriu-se, ou, simplesmente, vive-se agora num mundo marcado pela preocupação de que a negação da alteridade do outro assumiu proporções insuportáveis, no pensamento e na ação.

A criação intencional de condições desiguais para favorecer as vítimas das desigualdades talvez seja já uma expressão do encontro da indiferença com a mudança.

O reconhecimento do outro das classes subalternas e oprimidas, o reconhecimento do outro regionalmente marginalizado e o reconhecimento do outro internacionalmente dependente, segundo Manfredo OLIVEIRA (1993) refletem três níveis de exigências de afirmação incondicionada da liberdade.

Em unidade com a lógica liberal que tende a garantir a identidade e a capacidade de expressão de um sistema heterogêneo de autores, a história como progresso indubitável do atraso em direção à Modernidade, para a qual foram levadas a humanidade e o mundo, passou a demandar uma posição crítica de todos.

Curiosamente ou não, na passagem da vida organizada externamente pelo sujeito moderno para uma nova relação, que superaria àquela subjetivista da consciência, a referência do critério transcendental do homem, que cria e recria o mundo, atingiu um regime onde imperam a força e o poder. A essa altura, os próprios elementos críticos da racionalidade ocidental passaram também a desempenhar novos papéis em relação ao sistema.

A mudança atual, que nos permite associar três tipos de reconhecimento a uma tomada de consciência mais recente da humanidade, demonstra que nem sempre é possível conferir nas ações aquilo que seria a garantia de muitos discursos. A luta hoje por direitos de minorias excluídas do processo global é prova de que algumas contradições foram apenas deslocadas no tempo e não superadas, como era de se esperar.

Agora, pelo estabelecimento de uma nova ordem, a aspiração é alcançar o regime normado pela justiça, que torna possível a integração universal. Dentre outras coisas, pede-se a superação dos egoísmos nacionais e a elevação da consciência nacional à consciência universal, tendo em vista o fim dos atuais mecanismos de coisificação que negam a liberdade.

Em tese, a defesa por uma outra possibilidade dentro do apelo à consciência entra em cena. Nos termos de uma nova aplicação do princípio da universalidade, o prático adquire um caráter transcendental e abstrato. Aqui, é fundamental recuperar o tema da fundamentação e da crítica da Modernidade, em que o sistema social assume as características da máquina e do jogo.

Por outro lado, o contraponto entre condicionantes internos e externos que, ao final, articulam a manutenção de uma determinada ordem social e política, em paralelo ao reconhecimento do outro excluído e marginalizado da periferia e do subdesenvolvimento, representa por si só um capítulo particular no histórico da afirmação incondicionada da liberdade.

Na tentativa de confrontar o agir humano com as exigências universais da razão, a cultura ocidental fez possível uma história que se tornou universal. Pelo que consta, a chamada Declaração Universal dos Direitos Humanos não deixou de ser uma fundamentação da ética a partir dessas exigências universais da razão. O detalhe é que essa mesma declaração termina sendo mais expressão da força e do poder, que articulam os pressupostos etnocêntricos, do que uma substituição do discurso totalizador, calcado nas categorias de centro e periferia.

Daí, aquele contraponto entre condicionantes internos e externos reflete a diferença entre o universalismo e o caráter situado da razão. Eles põem em lados opostos os que são favoráveis e aqueles que fazem objeção à adoção de medidas que de certa forma renovam o projeto expansionista da razão.

Assim, atreladas diretamente à exigência de uma consciência universal que arbitraria sobre o futuro, algumas formas de inclusão seguem sob suspeição de poderem reproduzir manifestações da hierarquia metrópole/colônia, centro/imagem, no nível da manufatura cultural e da administração das idéias.

Isso reflete a suspeita pela qual o reconhecimento do outro pode desembocar num novo colonialismo. É nesse sentido que a tensão gerada pela situação de negação da alteridade do outro não se encerra simplesmente pela emergência de projetos que supõem a superação dessa cultura da razão e anuncia o começo de uma nova civilização.

Tratar a construção de alternativas como estratégias de poder seria uma possibilidade de compreensão a mais, para pensar o quadro atual de conflitos, mudanças e aspirações. Contudo, a necessidade de se trabalhar problemas recentes não se justifica pela simples constatação de conseqüências previstas, antes, pela urgência do prático, que resulta na imposição modelos ideologicamente estabelecidos como solução.

Portanto, a Modernidade, organizada por um projeto de civilização único, implicou na necessidade de se criar categorias para se estabelecer antagonismos. Era necessária a existência do problema para se tomar uma solução como referência.

Ao final, estratégias que possibilitaram a incorporação de algumas soluções como referência guardam profunda relação com a criação de categorias, tendo em vista certos antagonismos.

Esse raciocínio é expresso na afirmação de que é o moderno que pensa ser possível excluir determinadas realidades e construir um mundo segundo as próprias preferências, à semelhança de uma determinada idéia pré-concebida. Ao assumir um determinado valor como ideal, era preciso criar o seu contrário, para que a contradição fosse estabelecida.

A exclusão de determinadas realidades é um procedimento que extrapola o nível das relações interpessoais e grupais, sendo percebido nas relações entre os povos colonizadores e aqueles por eles colonizados. A estratégia básica do processo é a formulação do estereótipo do dominado, o que se efetiva fundamentalmente pelo discurso colonial, onde estratégias discursivas e físicas do poder convergem.

Essa é uma realidade que aparece estampada no fenômeno da marginalização, que constitui um problema afeto não só à cultura de um determinado povo, fazendo-se presente, também, na relação entre as nações; como no caso da expansão imperialista que sufocou valores e costumes, sempre nutrida de justificativas universais, em nome da chamada missão civilizadora. Em função da difusão das luzes da fé, o que se promovia era a imersão dos povos nas trevas da escravatura.

Aqui a própria noção de cultura, acha-se, de uma forma ou de outra, na dependência de uma concepção evolucionista da cultura, dentro da qual os povos colonizados são necessariamente considerados subdesenvolvidos, bárbaros ou primitivos, incapazes de decidir a respeito de suas próprias vidas.

A estratégia de dominação passa, segundo esses pressupostos, pela produção e veiculação de um discurso, que coloca o dominado numa dupla condição de causa e conseqüência de tudo lhe é atribuído em função de sua condição. O único fato aparente consiste na necessidade do regime colonial que se justifica por meio das ideologias moralistas e normativas de progresso.

O exercício do poder não se restringe ao estabelecimento de leis e à criação de instituições administrativas. Ao contrário, ele é mais fortemente exercido no cenário das relações sociais, através da produção e imposição de valores. A eficácia estratégica está justamente na sutileza com que é empreendida, sendo que o ápice do seu sucesso está na incorporação e na veiculação, pelos dominados, dos valores sobre eles próprios construídos.

Em decorrência da autoridade de que é investido o colonizador, o sentido de verdade ocupa um lugar de destaque no seu discurso. A verdade constitui, assim, uma peça chave na retórica do poder.

A partir do momento em que ocorre o auto-reconhecimento dos sentidos de inferioridade e dependência por parte dos dominados em relação aos seus dominantes, pode-se afirmar o êxito do empreendimento colonial. Isso é facilmente percebido no caso da dialética do senhor e do escravo, cuja imagem social reflete justamente um aspecto negativo e passivo do escravo.

Sintetizando, muitos processos de construção e controle nada mais representam do que certa homogeneização sobre os indivíduos e que o pensamento moderno desenvolveu para tornar hegemônico um modelo ideologicamente estabelecido. Anuncia-se um novo tempo, instaura-se um novo pensar sobre a diferença, pensamento esse calcado no reconhecimento e no respeito à diversidade.

Solidária à presunção de que um determinado pensamento ou determinados valores contém a essência do pensamento civilizado e racional, antes cresceu e se desenvolveu a impossibilidade de se reconhecer a diferença. Pelo menos enquanto nenhum marco teórico ou fronteiras invisíveis apontem para o contrário, é assim que pode e deve ser percebido todo um processo de transferência ou abandono de valores e conceitos antes alimentados por pressupostos publicamente etnocêntricos.

Isso é válido não só para confrontar a trajetória cultural restrita à história da América Latina, em que o colonialismo operou, mas se estende à crítica do *modus operandi* da cultura ocidental. Colonialismo e Modernidade são palavras que, nessa fase, exprimem a forma da convivência de diferentes sistemas políticos, tendências culturais, regimes econômicos e concepções de mundo.

Como fenômeno de importância universal na vida humana, o *logos* da ação colonial seguiu fundamentado pelo seu aspecto racional. Nesses termos, a colonização se fundamentará como *logos* instrumental do mundo moderno.

Sem se perder de vista o tema da negação da alteridade, provocado sob diversas formas de dominação, é preciso compreender a inserção de uma diversidade de temas que, aqui, parece encobrir o debate dessa negação. Nesse caso, supor uma reação frente ao positivismo sem voltar a outros temas não seria a nossa meta, mas um ponto de partida.

Contudo, entre pontuar os neocolonialismos que ora dão sustentação a novas formas de dominação e destacar os conflitos desencadeados por esse processo, muitos dos pensadores que na atualidade se preocupam com problemáticas que afetam ao ser humano, no sentido mesmo de torná-lo vítima, consideram que a insistência por alternativas gerais para legislar, arbitrar e reforçar o convívio e os direitos humanos, só terá efeito se acompanhada de uma correspondente propagação de valores contrários à valoração instrumental que até agora tem imperado.

Em síntese, isso quer dizer que hoje, no tocante à questão do estabelecimento de uma nova ordem, ampliam-se cada vez mais a necessidade de se alcançar aquele regime normado pela justiça, a fim de se ultrapassar o absolutismo e o totalitarismo a serviço da dominação.

Levando a cabo um esforço teórico e prático, que compreende desde os fundamentos do racionalismo instrumental, no qual os meios estão justificados na busca de determinados fins, à construção de projetos distintos em favor desse objetivo único, uma consequência disso seria a discussão da situação de classes subalternas e oprimidas, do regionalmente marginalizado e do internacionalmente dependente, que explicam por que a mudança em substituição ao passado requer um entendimento próprio.

Cruzando essas considerações com o passado histórico, infere-se que os valores modernos da liberdade, da igualdade e da solidariedade (fundamentais tanto quanto a crítica contra a violência que ainda se comete em nome deles) se converteram em novas possibilidades de opressão. A condenação da maior parte do mundo à condição de periferia indica por si só como a emancipação real ficou reduzida a uma afirmação formal.

Por isso, frente às reinvenções do discurso dominador, trata-se agora de pensar o outro marginalizado pelas concepções dominantes da Modernidade. Sabe-se que o colonialismo, concebido como missão civilizadora, seguiu nos termos de um desenvolvimento unilinear endereçado ao resto do mundo pelo colonizador europeu.

Por esses motivos ainda, a afirmação da comunidade real não pode ser de nenhuma maneira formal e toda filosofia que aspire hoje saltar do mundo da abstração aos problemas concretos que cercam o mundo em que vive não pode ser indiferente à necessidade de esclarecer seus problemas morais e políticos.

A sobrevivência humana (como a de qualquer outra espécie) exige que o seu mundo seja estruturado à imagem de sua própria estrutura. A pretexto dessa exigência, é preciso que a visão da história como progresso em direção à Modernidade separe o acesso universal aos benefícios da ciência e da tecnologia modernas do campo minado ideológico que ela mesma constituiu.

Longe de ser uma disciplina da dispersão, ora aliada da pluralidade libertadora ora da pluralidade destrutiva, a filosofia atua em razão dos porquês que refletem os fundamentos e as contradições entre ser e consciência.

A reflexão que nos interessa fazer – e que aqui não será esgotada em sua íntegra – versa sobre o tema geral das relações entre o reconhecimento da alteridade do outro e a urgência do prático que põe em crise o projeto de um sujeito racional, auto-centrado, portador

da racionalidade⁶ histórico-social. Crise que reflete não um vazio de fundamentos, conforme análises que enquadram a mudança de paradigmas numa completa perda de referencial, mas uma crise que associa a urgência a uma desconstrução particular, pela qual o vazio de fundamentos representa um dentre os vários fenômenos a serem observados no presente.

Em linhas gerais, as condições que marcam o momento presente e a desconstrução mesma do pensamento operado pelo sujeito moderno, encontram-se num ponto específico do universo de relações funcionais das estruturas operativas: na incapacidade de velhas categorias continuar a explicar o mundo.

Essa incapacidade é que reflete o encontro entre as contradições do nosso próprio tempo e a crise provocada por uma desconstrução do passado.

Por outro lado, tanto os povos submetidos à colonização moderna, que participaram da Modernidade pela negação que esta lhes impôs, como os que procuram retomar o projeto emancipatório dessa Modernidade, de fundamentação da ética em bases racionais, encontram-se agora num lugar comum: entre as preocupações pela pluralidade e a reação ao positivismo.

Estruturada à imagem de uma totalidade excludente, a humanidade, pensada e definida em termos de consciência, é interpelada pelo reconhecimento do outro, cujo objetivo principal é superar a relação imperialista e desigual que evoluiu para o plano da exclusão.

A concessão de um tratamento preferencial, em diversas circunstâncias, a indivíduos de grupos minoritários e reconhecidamente desfavorecidos, correlaciona-se com a aspiração da justiça que deverá se contrapor ao regime da força e do poder, que parece conformar-se com o multiculturalismo das atuais sociedades.

Na identificação entre razão e dominação, o enfretamento dos sujeitos exclui o reconhecimento mútuo. Emanuel LÉVINAS, em *Totalidade e infinito* (2000), reflete sobre a lógica dessa dominação que, passando por modernos mecanismos de coisificação do indivíduo concreto, depois desemboca na contraposição entre o sujeito e o objeto.

A relação com o ser, que actua como ontologia, consiste em neutralizar o ente para o compreender ou captar. Não é, portanto, uma relação com outro como tal, mas a redução do Outro ao Mesmo [...] A tematização e a conceptualização, aliás inseparáveis, não são paz com o Outro, mas supressão ou posse do Outro. A posse afirma de facto outro, mas no seio de uma negação da sua independência. “Eu penso” redundando em “eu posso” – numa apropriação daquilo que é, numa exploração da realidade. (LÉVINAS, 2000:33)

⁶ Racionalidade que assume a concepção onto-histórica que cita os povos distantes dos diversos centros civilizatórios do Ocidente numa situação de inferioridade e posiciona o *homem ocidental* na função de salvaguarda da ordem social e do processo civilizador.

É, nesses termos, em que a subjetividade moderna rearticula de certa forma a filosofia da potência, que a humanidade, que se gera num processo de reconhecimento mútuo mediado pelo relacionamento com as coisas, confronta-se com a possibilidade que ela tem de negar a alteridade do outro. O Outro, em sua distinção, é negado como Outro e é obrigado a incorporar-se à Totalidade dominadora como coisa, como instrumento.

Por isso, o debate do colonialismo que se efetiva pela submissão de culturas autóctones a idéias e valores considerados superiores, relaciona-se com a discussão da negação da alteridade do outro, que não pode simplesmente converter-se num detalhe da ruptura entre homem e mundo, espírito e realidade, sujeito e objeto.

É preciso portanto girar o pensamento em direção a uma perspectiva diferente, uma perspectiva que interrompe a linha de raciocínio que começa com o que é mais metafísico e chega com o que é mais positivista na história da filosofia, que propõe uma abertura radical e primeira ao Outro, ontologicamente anterior à construção da identidade. É na abertura crítica que possibilita um diálogo transcultural, sustentado pela aceitação das diferenças e pela desconfiança perante um discurso totalizador, que se encontra o ponto de apoio para esse giro.

A teoria das idéias inatas, requisitadas por DESCARTES, “o fundador da filosofia moderna”, não teve em conta as limitações de nossa natureza e nos atribuiu uma espécie de conhecimento absoluto. Tal consideração basta para mostrar que a *ratio* da Europa imperialista abarca um princípio do qual a crítica à noção de sujeito constituída a partir de DESCARTES não pode prescindir.

Aqui não nos parece incompreensível nem proposital entender essa filosofia moderna como expressão acabada do “eu penso” que se converte num “eu posso”. Articulá-la à exigência da liberdade do outro das classes subalternas e oprimidas, do regionalmente marginalizado e do internacionalmente dependente seria uma maneira a mais de referendar a inversão de termos e valores que sempre conformaram o pensamento e a liberdade àquele conhecimento absoluto.

É, nesse sentido, que o pensamento filosófico contemporâneo nos permite passar do tema das reinvenções de um discurso dominador (que remontam às concepções dominantes da Modernidade) para uma relação que (tendo por fundamento aquela ruptura entre homem e mundo, espírito e realidade, sujeito e objeto) recupera a preocupação com uma totalização da história⁷.

⁷ Totalização essa que, antecipadamente mediada por uma relação de totalidade entre o Mesmo e o Outro, permitirá articular a problemática da universalidade à proposta de uma universalização da história.

Como se percebe hoje, após a conquista do Novo pelo Velho Mundo, que juntou práticas de violência e barbárie, e o desenvolvimento de uma ontologia moderna, abertamente criticada por Emanuel LÉVINAS, impõe-se o problema da sobrevivência humana contra todo formalismo abstrato e inoperante do passado (e também do presente) que aliena as convicções do indivíduo e sua liberdade.

Entre a universalidade da reflexão e a singularidade concreta da ação moral, a defesa e crítica ao universalismo refletem a frustração provocada pela não realização das promessas do progresso da ciência. A possibilidade de concepções alternativas com vistas à afirmação e reconhecimento da diferença se apresenta agora como expressão do de um novo pluralismo. Novo porque dentro do quadro atual esse pluralismo nega a posição privilegiada da ciência.

Ao lado disso, é imperioso reconhecer que as grandes conquistas ocidentais se apresentaram na história da humanidade como projetos que exaltaram a razão e realizaram uma apologia do racionalismo, assumindo um caráter universal e natural, refletido nas dicotomias civilizado e selvagem, moderno e primitivo.

Em resumo, e esta é uma conclusão que deverá se prolongar nas páginas seguintes, sabe-se que as relações desiguais sedimentadas pela filosofia do sujeito, tanto no nível do pensamento como no da realidade, foram constituídas historicamente pela solidariedade do império e da colonização que se impuseram através de uma mentalidade e forma de sociabilidade autoritária e discriminatória que permitiu a negação e o desconhecimento da diferença.

Mentalidade e sociabilidade essas que impuseram uma determinada concepção de homem e acompanharam determinadas conseqüências éticas e políticas. Daí saiu o etnocentrismo dominante responsável pela intolerância que hoje requer todo um processo de se aprender a perceber o outro, para além de uma incorporação formal que de certa forma está por trás da criação intencional de condições desiguais para favorecer as vítimas das desigualdades.

Essas considerações que abertamente vão sendo expostas aqui nos permitem visualizar o debate da sobrevivência e da convivência humana na contemporaneidade, a partir do qual o diálogo universal e a liberdade individual figuram como dois horizontes que se bifurcam, mas que não seguem por trilhas paralelas, antes se cruzam e se interceptam.

Esse enfoque permite que se indaguem e se busquem as causas da moderna filosofia do sujeito que, ao desembocarem numa universalidade impessoal, tornaram possível (quem sabe, legitimaram) o ideário do progresso linear da humanidade que, a seu tempo, traria aos povos coloniais os benefícios da civilização.

Essa universalidade impessoal, que seguiu como medida de comparação e discriminação da humanidade, correlaciona-se com a pretensão de se realizar o projeto de transformação da sociedade que não considerava nem reunia a aprovação desses mesmos povos coloniais, transformando as relações de domínio e controle no local onde todo tipo de conflito encontrava sua expressão e seu lugar.

Como consequência disso, na colônia, rompeu-se a estabilidade “primitiva”. O comportamento dos colonizadores desconheceu as necessidades (e interesses) de muitos e se criaram minorias que exerciam o poder negando aos demais atores sociais o direito de reivindicar e de realizar suas pretensões e expectativas. A força das revoluções coloniais manifestava assim suas limitações no propósito e na condução do projeto colonial.

Portanto, observar o poder como fenômeno de relação e comunicação permite compreender as mutações a que estão sujeita as instituições, tradicionais e modernas, que tornaram possível a colonização.

O processo histórico no qual se identificam razão e evolução, história e desenvolvimento, decisão e esforço coletivo, que dirige o progresso para um determinado objetivo, abre as portas para que todas as possibilidades se convertam em realidade.

O problema é quando o retrocesso não deve ser excluído como possibilidade do processo histórico, como se fosse possível usurpar da utopia que anima o esforço coletivo a tendência ao homogêneo, ao típico, à repetição e à ortodoxia. Não custa nada enfatizar aqui que práticas antigas, como o trabalho escravo, foram restauradas no movimento linear da subjetividade moderna.

Mesmo sem atingirem o patamar de um texto que condensa o objeto deste trabalho, algumas passagens da obra de LÉVINAS representam uma contribuição importante à reconstrução de um paralelo entre a Totalidade dominadora e a fabricação de um tipo ideal de homem, absorvido pela identificação da vontade com a razão, da liberdade com o poder:

O inteligível idealista constitui um sistema de relações ideais coerentes, cuja apresentação diante do sujeito equivale à entrada do mesmo sujeito nessa ordem e a sua absorção nessa relações ideais [...] O protesto contra a identificação da vontade à razão [...] Procede da certeza de que o ideal de um ser completo [...] não poderia servir de padrão ontológico a uma vida, a um devir, capazes de renovação, de Desejo, de sociedade. (LÉVINAS, 2000:194-195)

Mais adiante, os desdobramentos de uma universalidade impessoal que institui a assimetria entre a consciência individual concreta e a vontade serão retomados.

Uma maneira também de considerar o problema da negação da alteridade do outro, ou ainda, a discussão da redução da diferença à afirmação da certeza absoluta que o ego

cartesiano tem de si mesmo enquanto pensante, seria enfatizando o pensamento de que é preciso descartar as tendências que estimulam o jogo consolador dos reconhecimentos.

Paradoxalmente, a exigência da afirmação incondicionada da liberdade tem inspirado o tema do ceticismo. Isso quer dizer que, na discussão da negação do outro, a desconfiança sobre algumas práticas passa a ter um lugar de destaque, na medida em que mesmo a condenação de metanarrativas universalizantes pode se converter em novas manifestações do controle e da dominação.

Na passagem do mecanicismo para o jogo pelo qual a sociedade é representada agora, a falsa competição ou os consensos sobre pontos generalíssimos denunciam o espírito desse momento novo, em que pelas tentativas de reconhecimento do outro também se renova uma estrutura que assimila e exclui.

Por isso, a relação solidária que ultimamente teria sido orientada para as populações vítimas da exclusão e da indiferença, expressão de uma reforma permanente da sociedade, nada teria a ver com uma mudança profunda reclamada pela estrutura social. Por esse motivo, o ceticismo quanto ao reconhecimento da diferença apenas encarna a desconfiança numa estrutura que, governada por interesses socioeconômicos, assimila e exclui a alteridade do outro.

Não se trata de estabelecer paralelos estranhos com o dito até aqui. Chama-se a atenção para uma estrutura que avança em todas as direções. Dentro dos conflitos impostos pela racionalidade instrumental, a dominação da totalidade simbólica indica os passos de um novo colonialismo.⁸

Na discussão do que pode e do que não parece possível evitar com o privilégio de uma determinada forma de racionalidade, DUSSEL (2005) entende que um “mundo da vida” hegemônico ou dominador pode exercer em relação a outros mundo uma função muito parecida com a dos “sistemas” colonizadores.

Apesar da dominação invisível que opera por meio da solidariedade e do jogo consolador dos reconhecimentos, não é possível nivelar todas as tendências.

Se é fato que a tarefa de passar da crise de um sujeito auto-centrado e portador da racionalidade histórico-social para a afirmação da diferença e da alteridade divide espaço com a desconfiança contra algumas práticas que procriam o determinismo; não parece menos evidente que um nivelamento de tendências seria bastante capaz de conduzir pelas portas do fundo toda exclusão e discriminação que alguém tenha acabado de expulsar da frente.

⁸ Em resumo, é a colonização antiga tomando novas formas.

Não para reforçar o problema da colonização do mundo da vida, mas para voltar à contribuição da própria filosofia para isso tudo, vale a pena recuperar o que escreveu SARTRE (1967), de que às teorias são dadas funções práticas e delas alguns se servem como de um instrumento para destruir e para construir.

A incorporação real da razão em idéias, como aquelas que orientam a ação solidária e o jogo consolador, é o ponto pelo qual parece legítimo relacionar a filosofia prática com a história das idéias. Vista nessa perspectiva, parece difícil separar a filosofia do poder e da conquista da conversão do “eu penso” no “eu posso”.

Sendo um problema fundamental da filosofia a relação entre ser e consciência, entre pensamento e realidade, a questão do colonialismo é expressão de uma totalidade pela qual está presente a negação da diferença. E é nesse contexto que a totalização da história supõe uma relação de totalidade que desde sempre planta a desconfiança numa pretensa integração entre a história e o espírito impessoal.

Em linhas gerais, a história da filosofia reforça e confirma o sentimento de que a razão pode criar e procriar as condições de negação da alteridade do outro. Se contar que, antes disso, ela tem servido tanto à luta a favor da mudança como às reformas que preservam a estabilidade.

Essa e outras considerações também assumem proporções diversas e inspiram o sentimento de que lutar pelo fim da marginalidade e da exclusão equivale confrontar a tradição da qual a Modernidade, antes de qualquer coisa, é também sua herdeira.

Ao longo da revisão crítica das modalidades da experiência cultural, tradição e Modernidade deixaram de ser vistas como etapas epocais, para passarem a ser encaradas como modalidades distintas da experiência que coexistem num mesmo espaço e numa mesma época, fato que trouxe consigo o problema das relações que uma e outra estabelecem entre si.

A realização de uma sociedade verdadeiramente justa tem constituído desde sempre a utopia humana por excelência. Muitos têm pretendido realizá-la e diversos modelos têm sido propostos ao longo do tempo. Pouco a pouco, vai-se percebendo que são as batalhas por uma política democrática, pelo reconhecimento das diferenças raciais, sexuais e culturais que constituem e determinam a interpretação da exigência do Outro, que se constitui em dever-ser e situa, a quem a aceita, em condições de co-responsabilidade ética de construção de uma nova comunidade histórica possível.

No que diz respeito à América Latina, foram as noções européias de indivíduo, de justiça, de sociedade, de participação política, de progresso econômico, de igualdade, e até de

liberdade, as quais determinaram a compreensão do mundo a partir do qual as elites coloniais levariam depois a cabo a independência.

Sabe-se que, neste Continente, preocupações e posturas em torno da realização da justiça chegaram, às vezes, a mostrarem-se incompatíveis. Daí a necessidade de superar a relação de exterioridade que tem evoluído para a perda de toda a compreensão das fontes de nossas dificuldades.

Em suma, é preciso relacionar essas dificuldades com os fundamentos de uma consciência subjetiva que, sem pressupor a existência da cultura e da inserção do Outro nela, atualiza uma ontologia fundamental que, por sua vez, converte-se na concentração de poder e controle.

I. c - Ordem, Providência e Progresso

Nas estruturas de pensamento governadas pelas evoluções sócio-culturais que organizam tanto as construções intelectuais como as práticas coletivas, ordem, providência e progresso atuam como significados que se articulam, que assumem as condições de um movimento linear. O fascínio da conquista de outros povos, de outros eus, de outras culturas, retoma uma discussão da qual parece impossível não partir sempre: a colonização assumiu as condições de um sistema que não foi colocado sozinho em ação.

Em tese, não seria a razão encarnada no diálogo e na palavra a responsável solidária por essas condições, antes, o projeto unificado de civilização, no qual se projetam diferentes discursos.

Como não saber que discursos diferentes se projetam, quando as contradições do momento tornam essa diferença impossível? Se a meta é esta: preservar as diferenças como condição da inclusão, quando é que as tentativas de retorno ao mundo vital estarão isentas de novas versões do colonialismo e da conquista?

Para responder a essas perguntas antes de tudo é preciso interpretá-las. Voltar aos sistemas de referência que classificam o mundo e fazem com que a natureza, a história e a cultura sejam apropriadas de uma determinada maneira. São eles que determinam ainda o espaço dedicado à diferença, correspondente à diversidade de grupo de interesses.

Se a Modernidade se define como a época da superação, da novidade que envelhece e é substituída imediatamente por uma novidade mais nova, num movimento incessante que desanima toda criatividade ao mesmo tempo que a exige e a impõe como única forma de vida; logo, não se poderá sair da Modernidade pensando em superá-la.

A Modernidade, constituída não só pela categoria da superação temporal (o inevitável suceder-se dos fenômenos históricos), senão também, como consequência muito direta, pela categoria da superação crítica, reflete a necessidade de se buscar caminhos diferentes, em oposição à idéia da história como progresso indubitável.

Mas, como fazer para a diferença não desembocar numa diversidade convencional inspirada na manipulação do ser e da aparência? Numa sucessão de totalidades dialeticamente produzidas e mantidas pelo pensamento ocidental, a recusa e a negação de toda pretensão de poder explicar a realidade, em nome da afirmação integral da vida encoberta pelo universalismo, apareceram como reações que contribuíram de certa forma para que a Modernidade fizesse uma descrição de si mesma e nessa medida pudesse ocultar, na pós-modernidade, a violência matricial que teve o nome de colonialismo.

Assumindo o pressuposto de que a Modernidade é tão indispensável quanto inadequada para compreender e transformar o mundo, esta reflexão se inscreve dentro de um esforço especulativo. Esforço que articula a mudança da organização colonial/imperial do mundo à crítica de uma estabilidade conservadora.

Para tanto, a referência de que a cultura ocidental é uma cultura filosófica representa uma contrapartida essencial, pela qual se infere que, entre nós, qualquer posição adotada perante os problemas do conhecimento e da ação desemboca num paralelo que articula o processo histórico ao pensamento filosófico.

Sem chamar a atenção diretamente para esse tema, porém discorrendo sobre a própria transposição do ideal filosófico para o domínio da organização e exercício de uma teoria da ação, SARTRE, representante ilustre do existencialismo francês, confronta o vínculo profundo e íntimo entre pensamento e realidade, correlacionando a projeção do pensamento vivo dos grandes mortos à recorrência de sistemas e conquistas daqueles que hoje dão às teorias funções práticas e delas se servem como de um instrumento para destruir e para construir (SARTRE, 1967:12).

Por esse caminho, tanto o historiador da filosofia como o filósofo da história deverão reconhecer como a mediação dos princípios evidentes e de validade universal, inerentes ao ideal filosófico, concorrem para a força e eficácia de um sistema que transforma transgressões em 'falsas saídas' (DERRIDA, 1991).

Partindo do raciocínio que revela o estreitamento da relação entre cultura ocidental e tradição filosófica, SARTRE reforça a idéia - que encerra a motivação para a presente abordagem do entrecruzamento da colonização com a história da filosofia - de que toda filosofia é prática, mesmo aquela mais contemplativa.

Por outro lado, no marco da crítica da história como progresso indubitável do atraso em direção à Modernidade, a experiência grega do *logos* em sua plenitude, da realização da capacidade de pensar e dizer o que tem de ser feito, permaneceu como diferencial exclusivo. Na medida em que o maior ataque contra o pragmatismo contemporâneo tende a se converter numa defesa da razão grega que se exprimia nos discursos, esse diferencial só aumenta.

Refletindo ou não uma manifestação universal e consciente de todos quanto compreendem a filosofia antiga como paradigma do pensamento filosófico em geral, o privilégio e a primazia da razão grega, enquanto argumento para a discriminação de outras formas de racionalidade, desembocam numa discussão inteiramente nova, para não dizer conflitante com o sentido prático defendido sobre todo e qualquer filosofar.

Uma conseqüência disso, para fechar esse parêntese, será decidir entre desprezar a questão do alcance e da natureza dos discursos que, segundo se sabe, articulavam o pensamento grego à exaltação dos ideais e dos valores que deveriam inspirar e orientar a ação; ou repensar o diferencial que seria exclusivo da experiência grega ainda como expressão da retórica e da exaltação do pensamento vivo dos grandes mortos (SARTRE, 1967:12).

Apesar de tudo, a ênfase do deslocamento do ideal filosófico, pelo qual o enfrentamento do mundo em sua totalidade converteu-se num instrumental importante para o encaminhamento das realidades concretas da vida, deve servir aqui de pré-texto, no sentido de que precede a questão propriamente dita da história como progresso indubitável do atraso em direção à Modernidade.

Confrontada com os fatos da competição científica e da transformação da filosofia, a análise dissertativa que conecta linearmente passado, presente e futuro requer um entendimento básico do pensamento historicista progressista da tradição como sendo responsável pelo deslocamento da matriz cosmocêntrica.

A revolução operada na Modernidade, pela qual se deve observar a ruptura ontológica entre corpo e mente, segue a uma certa linearidade. Já a transferência da competência do sujeito moderno para o Espírito objetivo, para a *volonté générale*, para o *Volkgeist*, para a consciência de classe, para o Id, para o inconsciente coletivo, para as estruturas da linguagem e para o consenso da comunidade de comunicação nada mais revela do que tentativas de preenchimento do espaço-tempo homogêneo no qual o mundo já não é um assunto em estreita sintonia com o cosmos.

Agora é de se observar que o mundo contemporâneo, com o progresso da comunicação, plantou a convivência de diferentes sistemas políticos, tendências culturais, regimes

econômicos e concepções de mundo. As formações sociais diferem entre si, pela própria história de cada uma delas.

Entre a filosofia clássica, que pretendeu ser um saber da totalidade, e a ruptura na qual o mundo já não é uma ordem significativa emerge uma interpretação que confere especial qualificação ao pluralismo que atinge o profundo confronto entre o particularismo e o contexto civilizatório em que se inserem as realidades históricas nacionais.

Em razão disso, aquele que deseja conhecer sua época pode de certa forma iniciar-se nos pensamentos que a refletem e reconhecer a diferença entre as novas respostas a problemas antigos e os caminhos novos para abordar antigos problemas. No horizonte do progresso e da convivência, um processo de desierarquização tem possibilitado a relativização e a interseção entre valores e conceitos.

Talvez seja com base nesse descrição toda que, atualmente, a condenação da história opressiva e do desenvolvimento de um destino unificado da humanidade assumam muitas formas no pensamento filosófico. Não é mais possível um discurso da totalidade do ente, nem um sistema completo e definitivo; a razão tem-se mostrado falível, a verdade tem deixado de ser algo acessível de maneira definitiva e absoluta; e uma pluralidade de discursos possíveis passa a demonstrar tudo isso.

O que se sabe de fato, é que hoje a análise dos determinismos que pesam sobre a conjuntura social, política e econômica avança em parte à margem dos ideais de justiça distributiva e de harmonia social que suplantavam as velhas concepções de um sistema natural de liberdade. A aspiração agora é afirmar um universal ético que não nega a variedade de desejos e valores humanos, nem os põe de lado como irrelevantes ou efêmeros, mas antes os circunscreve e integra como o terreno histórico real no qual aquele universal ético deve ser estabelecido.

Contudo, a transmutação do indivíduo em trabalho vivo imposta pelo capitalismo e que tem chegado hoje a limites aberrantes com o neoliberalismo, obriga-nos a não poder considerar separadamente o fato ético do fato econômico. Como pensar hoje uma teoria da justiça e, portanto, da sociedade justa, quando a globalização permite que em frações de segundo a especulação financeira seja capaz de afundar na miséria não só a um pequeno país, senão inclusive a um continente inteiro? É possível, nas atuais circunstâncias, estabelecer uma macroética a partir da qual se possa fundamentar um conjunto de normas mínimas necessárias e de validade planetária? Pode uma racionalidade comunicativa sobrepor-se à racionalidade capitalista, em nome de um consenso efetivo e real, no sentido de universalizar os direitos

humanos básicos que devem ser satisfeitos não só para alguns privilegiados, senão para a totalidade da população do planeta?

Frente a essas perguntas, retomando a perspectiva da série irrestrita de universais e do espaço-tempo homogêneo, é preciso compreender as raízes e as singularidades do pluralismo que ocupa o lugar antes dispensado à razão una e universal, que perpassaria e integraria as diferentes esferas do real.

Tal objetivo concorre ainda para uma tentativa de responder como, na Modernidade, conceitos como individualismo e racionalismo, eliminando as complexidades de motivação, conduta e função, põem frente a frente os horizontes de interesses específicos e o pluralismo.

No intercurso da análise voltada à conjuntura que hoje implementa a dimensão globalizadora e multidisciplinar, que pressupõe a quebra de fronteiras rígidas entre os próprios ramos do saber, aparece ainda o positivismo. Ele como sendo uma doutrina elaborada a partir da situação em que se encontrava a Europa da segunda metade do século XIX, na qual a explicação do mundo como base para nos orientar eticamente já não serve mais. Não há nada mais que determinações particulares, o dado sensível que é oferecido à percepção.

Sem desprezar o tema das raízes ideológicas que vão desembocar no ambiente cultural contemporâneo, um ponto que merece destaque, por trás dessa maneira de encarar o próprio crescimento e renovação do empirismo moderno, é a própria projeção do positivismo. Os progressos decorrentes da doutrina positivista não foram entendidos como adequados somente às necessidades da burguesia européia que tendo aos finais do século XVIII adotado princípios libertadores e niveladores, precisava deter o avanço social sem, contudo, apelar às velhas noções de conceitos aparentemente opostos: liberdade e ordem.

Por isso, a projeção do positivismo estende-se à tese de que algumas histórias nacionais se iniciam nos pensamentos que refletem outra história e, por esse entendimento, infere-se por que as sociedades ocidentais modernas constituíram a imagem do futuro para o resto do mundo. Uma consequência disso é que o suposto caráter absoluto da razão moderna seguiu ocultando a sua outra face: o colonialismo.

A colonização, nos termos de uma estratégia da subjetividade moderna, contribuiu para o desenvolvimento de uma consciência que se descobre e que se sabe infinita na filosofia moderna. HEGEL (1996:451), mais preocupado em justificar essa filosofia, vai defender que o filosofar grego ainda era ingênuo e, com isso, tentará explicar o grau alcançado pela filosofia de seu tempo.

Ao final, retratada pela competição contemporânea, a filosofia moderna evoluiu para a busca, conquista e garantia de uma ética mínima que respeite os direitos de todos, sem intervir

no âmbito privado. Conseqüência: as pretensões de se poder fundamentar uma ética mínima que normativiza a vida do indivíduo são negadas.

Nesse sentido, a ética moderna toma como fundamento uma filosofia universalista que estabelece o mínimo de possibilidade de todo discurso contextualmente situado. Já a ética universalista, proposta do momento atual, que se fundamenta no paradigma da linguagem é herdeira dessa filosofia.

Desde a migração e a invasão cotidiana de idéias e valores que alimentam o processo objetivo da globalização, o fato de que a linguagem seja universal faz possível o entendimento universal e determina entre todos o que é válido e o que não é válido.

Seguindo esse modo de entender as coisas, desde a separação antiga entre sagrado, humano e natureza, passando pela transformação da metafísica tradicional, persiste um problema que confronta a todos nós e, em particular, àquele que pretende iniciar-se nos pensamentos que refletem a época atual: contrapor o autoritarismo e a violência que, apesar das alternativas da razão dialógica à razão monológica e do pluralismo ao monismo, acabam sendo conduzidos por um metarrelato que articula a totalidade de povos, tempo e espaço como parte da organização colonial/imperial do mundo.

Descortina-se assim um panorama no qual tem tudo a ver a afirmação de que a Modernidade é tão indispensável quanto inadequada para compreender e transformar o mundo atual. Aqui talvez seja um erro grave imaginar que, apesar da abstinência de sistemas repetindo o passado, o pluralismo não constitua um dos universais de subsistemas contemporâneos.

Contudo, a questão relevante aqui não é mostrar a dinâmica da razão instrumental, mas sim relacionar a indicação de outros caminhos agora com a ação comunicativa como solução dos problemas da razão. Refazer todo um percurso que desembocará nesses problemas significa o mesmo que admitir raízes mais profundas para uma racionalidade que, antes de se converter num caminho sem saída, constituiu-se como razão última.

Se não parece fácil identificar o império e a colonização como extensões da *polis*, o mesmo não ocorre quando a tarefa é relacionar as grandes conquistas do Ocidente, dentre as quais está a cidade grega, à dominação e à exclusão.

Infere-se do que foi dito – ou pelo menos do que se tentou passar até aqui – que filosofia e cultura ocidental guardam uma relação íntima e profunda. E mais. É na relação da filosofia prática com a história das idéias que estão presentes a dinâmica e os esforços que dão às teorias funções práticas.

Em *Margens da Filosofia*, de 1991, DERRIDA chama a atenção para a relação violenta do todo do Ocidente com o seu outro. Dentro da imagem pela qual essa relação é representada, cada um pode e deve pensar na situação dos países que evoluíram de antigas colônias para as condições de terceiro ou quarto mundos, sem superar com isso aqueles desníveis da relação com os impérios colonizadores e que deram origem às sociedades modernas.

Na adoção dos padrões de vida modernos, o outro que se relaciona com o todo do Ocidente contribui para a busca da “superação” de características tradicionais e pré-modernas que têm obstaculizado o progresso. Nesse termos, sociedades antes coloniais tornam-se reféns de uma objetividade universal que guarda certo projeto hegemônico. Elas representam o outro que tem sofrido a expansão da metrópole e das sociedades liberal-industriais.

Ao se naturalizar e universalizar as regiões ontológicas da cosmovisão ocidental moderna, não sem a contribuição e o apoio de um suporte teórico específico, aquele que deseja conhecer sua época tem estado impossibilitado de abordar processos histórico-culturais diferentes aos postulados por dita cosmovisão. Ao colocar manifestações culturais tradicionais, não-modernas, ou melhor ainda, *primitivas*, como expressão do passado se nega a possibilidade de sua contemporaneidade.

Na América Latina, está tão profundamente arraigada a noção do moderno que entende o passado como atraso, pelo qual o padrão cultural ocidental é reconhecido e legitimado como sendo o normal ou universal, que ultimamente esse imaginário tem determinado os debates intelectuais do continente. Apesar disso, convém enfatizar que frente à idéia do universal que transforma-se rapidamente em hegemonia, qualquer alternativa muito facilmente cai no domínio do impensável.

Desse universal se alimenta o discurso que, replicando as teorias que servem como instrumental da organização e exercício do poder, constrói os terceiro e quarto mundos como forma de exercer controle sobre eles.

De acordo com as discussões que confrontam as realidades históricas nacionais com o contexto civilizatório em que se inserem, o local com o global, que vão aos poucos percebendo a radicalidade de outras separações na ruptura ontológica entre corpo e mente, desde a instauração do cogito cartesiano que institui a primazia do eu, e a partir da progressiva identificação da filosofia com a epistemologia durante a época moderna, o discurso da Modernidade e do progresso opera a colonização da realidade.

Em última instância, é o confronto permanente entre diferentes visões de mundo, para não falar diretamente do pluralismo, que, conduzindo por um ponto qualquer a violência e o autoritarismo, inspira a urgência por uma reflexão ética abrangente. Reflexão essa que

reconheça a relação tensa e dicotômica entre opostos que tratam de superar-se ou negar-se através de cada um deles.

Por essa relação, a diferença aparece ameaçada e vulnerada pelo pluralismo e pela competição que o liberalismo incorpora à sociedade moderna. O que chama a atenção aqui é que, sem despertar crítica à alienação da convivência social à organização e exercício do poder político, a afirmação da pluralidade tende a homogeneizar-se e, por último, direcionar a heterogeneidade.

Contudo, para resumir, pode-se reconhecer tanto as vantagens do pluralismo, à medida que fornece soluções para conflitos de opinião e divergências, como sua capacidade de conduzir – e frequentemente conduz – a repressão e a intolerância na forma dos consensos que se impõem como qualquer outra forma de dominação, em nome da diferença.

Daí, infere-se que nem a libertação do pensamento da perspectiva única que o impedia de crescer nem a convivência de diferentes sistemas, tendências, regimes e concepções estão fora do campo minado ideologicamente que deslocou o cosmos para dar passagem ao mundo.

É sabido que para alguns, manipulando de certa forma uma sucessão de totalidades dialeticamente produzidas e mantidas pelo pensamento ocidental, parece mais indicado tomar as tentativas de transferência da competência do sujeito moderno para o Espírito objetivo, para a *volonté générale*, para o *Volkgeist*, para a consciência de classe, para o Id, para o inconsciente coletivo, para as estruturas da linguagem e para o consenso da comunidade de comunicação dentro da discussão da crise de fundamentos.

Ao final, por trás da preferência por determinadas análises, conclui-se que é o domínio do prático que continua ditando as coisas. O problema é quando a crise mascara a discussão da incapacidade de velhas categorias continuarem operando e tudo parece ser remetido para outro plano.

No caso das transferências do sujeito moderno, associá-las ao tema da crise de fundamentos seria o mesmo que minimizar o que ocorre. Evita-se a questão problema das conquistas e dos limites impostos a estas.

Com a análise de que toda filosofia é prática, mesmo aquela mais contemplativa, também ocorre algo particular. Sem minimizar, ela atinge à própria compreensão da filosofia antiga como paradigma do pensamento filosófico em geral. Essa compreensão requer uma discussão própria, na medida em que o privilégio e a primazia da razão grega têm sim possibilitado comparar o maior ataque contra o pragmatismo com a melhor defesa do pensamento antigo.

Vale lembrar que tanto a crise de fundamentos destacada por muitos, como o reconhecimento privilegiado dispensado à filosofia grega, em detrimento de outras, estão

intimamente ligados. Isso é o que indica a relação das grandes conquistas ocidentais com a dominação e com a exclusão. São questões que representam passagens do apelo à consciência que projetou a cultura ocidental.

Já a idéia de razão que se deve formar agora pelo diálogo, ao negar legitimidade a qualquer forma de ditadura, pretende corrigir causas e efeitos desta Civilização da razão. Essa pretensão, por sua vez, confronta-se com a universalidade que lança mão na destruição e da deformação do outro. A negação transcendental e abstrata do outro mascara a dinâmica dessa universalidade.

Portanto, no horizonte da redução do sentido e do padrão estratégico, dos efeitos da relação do todo do Ocidente com seu outro, as possibilidades de que a comunidade argumentativa se feche nela mesma têm feito difícil a necessidade de se superar de fato o passado. Se, por um lado, o reconhecimento de periferias compete com a proliferação de novos centros, por outro, parece dispensável o aprofundamento das questões por que isso ocorre.

Parece evidente também que o reconhecimento da realidade do excluído não será nunca o resultado de um ato discursivo da comunidade argumentativa já constituída. E, por essa consideração, discussão das conquistas e dos limites impostos continua na idéia de razão que se deve formar agora pelo diálogo.

Ao defender que o monólogo eurocentrista devia ser substituído pelo diálogo, na relação entre antigas colônias e ex-metrópoles, Leopoldo ZEA, ainda em 1978, lembrava que até então, todas as expressões da cultura partiam da concepção ocidental européia como doadora de sentido de qualquer outra cultura. Daí, o monólogo eurocentrista deveria ser substituído pelo diálogo entre quem tem-se expandido e quem tem sofrido a expansão (ZEA, 1978:28).

Contudo, nada parece certo quanto ao destino dos consensos elaborados no presente. Se serão apenas os bons argumentos que, em última instância, vão prevalecer no tocante à superação das condições reais sumamente adversas e precárias de uma América Latina; e se o futuro será ditado pelo encantamento dos bons argumentos, por um diálogo de alto nível, são perguntas que seguem sem resposta.

Não parece difícil concluir que a necessidade de consensos é um imperativo dos dias atuais. Enquanto a referência do pensamento colonial moderno aparece como um debate superado, as preocupações morais tendem a ser conformadas a esse imperativo. Por esse motivo, o diálogo passa a ocupar o papel antes desempenhado pelo monólogo etnocêntrico e eurocentrista.

Já a afirmação de que o significado surge das diferenças entre termos e categorias

também nos leva a inferir que essa conversão do monólogo para o diálogo não é uma manifestação qualquer, mas uma nova reapropriação do mundo.

Se é absurdo ou não, considerar que o que está exclusivamente em jogo na moral vigente é apenas aquele consenso, esse é um debate que serve muito mais para dividir os partidários da situação dos que querem mudança, mais especulativo e menos produtivo, o que não significa que se tratem aí de duas operações distintas e excludentes.

O fato a merecer realmente atenção aqui é o seguinte: esse diferencial dos nossos tempos retrata mais uma vez a diferença, acrescida agora das suas conseqüências, entre a busca de conhecimento do que é a realidade e daquilo que ela poderia, ou deveria, ser. A transformação da diferença em oposição e contradição permitiu que o conhecimento de alguns gerasse a ignorância absoluta de outros ou que o poder/saber de uma classe gerasse a dominação absoluta sobre outra.

Isso não faz sentido para a análise do senso comum nem para aqueles que agora vivem do pesadelo desencadeado pelo sonho da independência e do auto-governo que tornaram legítimo o imperialismo moderno e junto com ele um neocolonialismo. A tese de que a contradição seria de ordem ontológica, essa sim faz o maior sentido, pois foi assumida pelo pensamento social com todas aquelas implicações.

Sendo assim as necessidades fáticas de hoje guardam uma relação direta com essa transformação, ou mesmo negação, da diferença. Cabe decidir agora entre passar diretamente ao consenso moral que de certa forma retoma as conseqüências fatídicas⁹ dessa disposição ontológica da realidade ou ficar no debate se é absurdo ou não considerar acordos práticos como únicos fins em jogo na moral vigente.

Não se trata aqui de concordar ou discordar dos paradigmas da atualidade na filosofia contemporânea, mas de reter o significado de reconhecimento numa perspectiva da alteridade constitutiva da pretensão de valer como solução aos problemas vigentes.

Se pensado nos termos da abertura que vem permitindo o diálogo entre pensamentos do centro e da periferia do sistema, o reconhecimento interpretado como um jogo consolador limita-se a compensar a falta e a omissão que juntas permitiram a conquista e a colonização. As tendências que estimulam esse jogo contribuem afirmando o que não pode ser imposto, mas tem que ser negociado. Ao final, a preocupação de que o reconhecimento do outro não repita a racionalidade conquistadora nem a missão de salvar as almas dos povos colonizados evolui para a discussão das possibilidades concretas desse outro tornar-se apenas instrumento.

⁹ Conseqüências estas sobre as quais podem-se ainda implantar falsas distinções entre passado e presente.

Entre as técnicas que operam no mundo e aquelas que garantem as condições para o domínio, o que se busca é considerar o presente como um momento transcultural, onde passado e presente são interlocutores mútuos. Também não é propósito aqui introduzir esse ponto como o problema maior do pensamento atual.

Para falar de diálogo hoje, diferentes teóricos, enquanto intelectuais ocidentais, se vêem obrigados a falar de negação da alteridade. Esse é um dentre outros pontos que reflete o momento atual. Saber se a preocupação em garantir presente e futuro contempla a necessidade da superação de ditaduras que fizeram o passado, essa é uma questão que retoma o tema das posições que pretendem valer como solução dos problemas vigentes.

O testemunho da história, auto-evidente, prossegue indicando que a idéia de universalidade puramente abstrata, a base conceitual para o fascínio da conquista de outros povos, outros eus, outras culturas, só pôde firmar-se definitivamente ao recorrer à conquista, à colonização, à sujeição e à expropriação econômica, indo além de um suporte teórico de abstração.

Se a ninguém interessa agora a manutenção da filosofia da conquista, da colonização e do monólogo, como entender as situações em que o diálogo também exercita o controle sobre os que estavam fora da totalidade? Se a ninguém interessa uma legalidade que legitima a exclusão, como reagir frente a exclusões que tornam evasivo qualquer diploma legal? Se a ninguém interessa uma ordem que tem por função encobrir a realidade, como superar modelos ideologicamente estabelecidos como referenciais? Se a ninguém interessa projetar uma totalidade estabelecida e normativa, como julgar a competição entre o aperfeiçoamento da sociedade e as hierarquias estabelecidas que justificam e legitimam as exclusões reforçadas?

Alguns dos debates sobre essas questões, concentram-se principalmente sobre comunicações que sugerem um quadro de crise de valores e troca de paradigmas. Mas, aqui, pretende-se fazer uma abordagem diferente: primeiro, tomar a colonização e o império como a convergência de causas e efeitos que fundamentam as grandes conquistas ocidentais; depois, aprofundar a imagem de um sistema que se projeta através de efeitos e causas secundárias.

CAPÍTULO II - CONSCIÊNCIA E INFINITO

II.a – Modernidade e Colonialismo

Ao se propor, desde o início, que a colonização assume as formas de um sistema que não foi colocado sozinho em ação, introduz-se uma compreensão básica. Entender de que forma conceitos fundadores de toda a história da filosofia forneceram justificativas que projetaram a cultura ocidental representa uma continuação dessa compreensão básica.

Para HEGEL, em *Introdução à História da Filosofia* (1996), sob vários aspectos pode a história da filosofia suscitar interesse. Aqui, responder como a capacidade ocidental de unir o dizer com o fazer seguiu se atualizando representa uma fonte de interesse.

A defesa de uma consciência que se descobre e que se sabe infinita e o não reconhecimento dos limites da consciência individual representam faces do caráter absoluto da razão moderna. Tanto a motivação para obter uma alternativa àquelas tendências que tentam de certa forma recuperar a Modernidade, como a necessidade de destacar características que relacionam colonialismo, sistema e Modernidade continuam a discussão da dominação de uma cultura sobre outra e da negação da alteridade do outro.

A esse respeito, são significativas as palavras de Enrique DUSSEL, na medida que retratam a maneira como a racionalidade faz desaparecer a preocupação com o ético:

Os heróis helênicos de Aristóteles caçavam escravos com consciência “tranqüila”, “boa”, da mesma forma como o herói da autenticidade moderna conquistou a América dos índios, escravizou a África e explorou a Ásia, justificando tudo com o “bem” e o “hiperbem”, exatamente como Hegel afirma ao falar do gentleman inglês. (DUSSEL, 2005:112)

Num balanço de nossas experiências conjugam-se as heranças e os legados recebidos. Nossa ação transcorre entre uma totalidade que nos afirma e uma totalidade que nos nega, entre uma totalidade que nos identifica e uma totalidade que nos ignora. Nesse momento, nossa compreensão básica é a do sistema que se converte agora em máquina.

O ceticismo de HUME e a crítica kantiana, que propõem o tema dos limites da consciência individual, ao mesmo tempo que contribuem para o panorama heterogêneo do pensamento moderno, reforçam a atualidade dos princípios evidentes e de validade universal que projetaram a cultura e a filosofia ocidentais.

Nesse sentido, nem o empirismo moderno nem a filosofia transcendental, confrontados aí, representam posições que possam desmerecer o julgamento de que alargaram o movimento linear que vai desde o ideal filosófico antigo, que consistiu em enfrentar o mundo em sua totalidade, à auto-suficiência do sujeito moderno.

Antes das perguntas pelo que de fato haveria entre a colonização e o não reconhecimento dos limites da consciência individual, parece oportuno antecipar, que a moderna filosofia do sujeito se desenvolveu ao lado da percepção do outro como objeto, que conduz a empresa da exploração colonial do mundo.

Em tese, as correntes do chamado pensamento moderno, ainda que diversas e, às vezes opostas entre si, conservam um parentesco de princípios.

A suspeição de que determinados elementos assumem referência de verdadeiros universais, que depois reproduzem-se e potenciam-se, bem como a menção da história como processo indubitável em direção à Modernidade, reforçam a tese de uma efetiva solidariedade entre filosofia, colonização e sistema. Ao final, nem o sistema se põe sozinho em ação nem a experiência impede que esta ação seja silenciosa e permanente.

As idéias evocam sempre um sentido de utilidade, a serviço de algo, não se reduzem a uma dimensão especulativa, metafísica, antes, assumem as condições de um fenômeno pragmático que pretende ordenar e orientar o pensamento.

O universal, identificado como aquilo que é superior e melhor dentre as coisas que há no mundo, evoluiu para a indicação de que a universalidade e seu poder de ser deve transcender toda particularidade que participa dela. É, nessa perspectiva, que idéias e valores universais foram proclamados em teorias e muitas vezes negados na prática.

A transformação do sistema em máquina, conforme proposto antes, revela as características de um processo no qual a preocupação se converte em dominação e o que é proclamado em público é negado na prática.

A tarefa da colonização moderna, em última instância, reapropria-se daquela percepção de sujeito de poder inalienável, que é grande porque sabe manipular, submeter tudo a si. Todo conhecimento, doravante, mede sua validade pela contribuição que pode dar ao exercício do controle do homem sobre a natureza.

Por esse particular, talvez já não seja mais possível adiar uma reavaliação do próprio termo *colonização*, pela qual a periodização que sinaliza para a ocupação e o controle colonial direto se estenderia a todo intervalo entre a colonização do período clássico antigo e ao estágio denominado de pós-colonial, caracterizado pela independência e persistência dos muitos efeitos do controle colonial direto.

Essa reavaliação, a nosso ver, supera a intenção de se plantar fronteiras invisíveis que, separando as técnicas de domínio que operavam antes das de hoje, condicionam o controle colonial direto e fazem com que ele seja apropriado como fenômeno restrito ao passado e presente de sociedades coloniais de alguns séculos atrás.

A produção dos meios de vida e as relações de poder, a esfera econômica e a esfera política da Modernidade, reinterpretem a colonização totalizante do passado, na perspectiva de uma visão ideológica que divide a história, que retrata a proposta europeia de universalização da história.

Para tanto, é preciso, como consequência do esforço de se rever a história, reavaliar, dentro dos seus limites e preocupações, a razão grega que se desenvolveu da unidade do dizer com o fazer, pondo em marcha uma cultura de colonização. Se as relações dos homens entre si sublinham o que separa a razão grega da de hoje, não resta dúvida de que a colonização do Novo Mundo atuou como um grande agente modificador dessas relações e do próprio interesse de se manter o domínio da razão discursiva.

Portanto, demarcando semelhanças e diferenças entre o antes e depois de um processo que correlaciona colonização antiga e filosofia do sujeito, a Modernidade confunde-se com um novo modo do homem ser no mundo. Interpela-se o papel das estratégias de poder que, no alcance da conquista e do controle direto implicaram tanto a sujeição do outro como o confronto do sujeito com o mundo.

O processo totalizante, que caracteriza o colonialismo, recorda ainda a concepção de ciência como instrumentação da dominação e do controle da natureza. Na estrutura social, encarnada não mais na sua conexão com a natureza, a dominação cultural e o predomínio de pressupostos etnocêntricos figuram como realidades sem as quais parece impossível prever o mundo como um mecanismo desespirtualizado, que pode ser captado pelos conceitos e representações construídos pela razão.

Ao lado disso, a dicotomia entre o sentido de utilidade e a tarefa especulativa – como entre Modernidade e tradição – atende a um propósito analítico, mas não deve ser fetichizado através de uma distinção rígida e mutuamente exclusiva. Por isso, trata-se aqui de se iniciar uma discussão que permitirá superar a leitura excludente entre termos de uma relação.

Com essa atitude, não se busca suprimir alguns dualismos clássicos do tipo interior-exterior, ser-aparecer, potência-ato, aparência-essência, mas antes retomar a oposição entre sentidos que nem se confundem nem se excluem totalmente.

É, nesses termos, que a mesma mediação da filosofia no processo história que aponta para a relação entre ser e consciência, pensamento e realidade, pode também refletir a incorporação da razão em idéias que orientam a ação, fazendo importar para a distinção rígida e mutuamente exclusiva de algumas classificações certo relativismo.

Por essa maneira de ver as coisas, é o próprio saber desinteressado, a ginástica do pensamento, que confirma a perspectiva de que toda filosofia é prática, mesmo aquela mais

contemplativa. Dentro desse debate parece oportuno responder ao certo o que supõe o filosofar em sua relação com a ação, partindo das experiências de antigos filósofos, a fim de se passar oportunamente para as nossas próprias experiências.

A exigência platônica de *regressar à caverna* nos põe ante o modo como se entende a relação entre o necessário e o contingente. Não há um preferir o primeiro pelo segundo, pois, se a necessidade da idéia supõe uma garantia para a tarefa do conhecimento, a vocação se encontra na contingência. Na sua *Ética a Nicómaco*, ARISTÓTELES argumenta que os seres humanos mostram três tipos de vida: a do prazer; da vida política; e, por último, a vida teórica (o contemplativa, que é a do sábio. Esta última é precisamente aquela que se põe em ato. Unicamente da união plena que surge desse ato pode derivar a felicidade.

Assim, para ficar apenas em dois nomes que assumem o vínculo profundo e íntimo da cultura ocidental com a história da filosofia, infere-se que tomou corpo na tradição intelectual uma filosofia de expressa vocação ativa, voltada para a organização da vida e da sociedade dos primeiros filósofos.

Apesar da intenção prévia de se refletir a interferência das idéias no mundo (ou por isso mesmo), não seria correto deduzir daí toda uma subestimação do esforço da filosofia grega de haver considerado que as coisas dependem de um princípio absoluto de harmonia e de perfeição, que as dirige a um fim e dá um sentido ao universo. Como se tratasse aqui tão somente de uma repetição da história, do alcance de determinados fins por qualquer custo.

As tendências que são postas em jogo já nos gregos e que permitem que o ideal filosófico seja incorporado à ação, e não à contemplação, reapareceram com força durante o Renascimento e, posteriormente, com a Ilustração. É determinante ter presente que nossa América recebeu o filosofar europeu nessas épocas, não isentas das propostas da razão prática, verdadeiros modelos de mudança da sociedade humana.

Para compreender ainda a relação pensamento/realidade e em conseqüência poder refletir sobre ela, é absolutamente necessário aceitar o fato de que se está diante de uma relação de exterioridade. Negar a exterioridade dessa relação nos levará a ignorar outras relações, numa atitude ascética ou pior ainda numa atitude dogmática. Negá-la nos torna suscetíveis, por exemplo, à aceitação de interpretações parciais - como se fossem interpretações gerais - tais como a velha contraposição entre vida contemplativa e vida prática.

É sabido que a dicotomia entre o sentido de utilidade e a tarefa especulativa, no tocante à filosofia, atinge um momento particular na sentença na qual MARX teria acentuado fortemente a primeira: “os filósofos até agora só têm interpretado o mundo; agora se trata de transformá-lo” (11ª Teses sobre FEUERBACH). Apesar de não se tratar aqui de um estudo

propriamente dessa discussão, parece proposital a suposição de que o próprio HEGEL, o inspirador de MARX, não se encontrasse entre aqueles dedicados à interpretação do mundo, tarefa na qual tão só se perguntava pelo ser do mundo, mas nunca pelo que ele poderia ser.

Por certo, a história muda de significado junto com nossa capacidade de forçar a reflexão junto a elementos mais distantes daquilo diretamente focalizados, e de captar a complexidade das coisas. Na dependência de uma concepção evolucionista da cultura, a tarefa de tornar mais transparente possível a relação entre teoria e prática nos remete a essa mudança.

No mundo grego, havia uma oposição entre cosmos e caos, entre cidade e fora-da-cidade; e uma associação entre o selvagem e o homem monstruoso. Na filosofia, essas questões implicaram na emergência de categorias particulares, para se estabelecer os antagonismos cosmos versus caos e cidade versus fora-da-cidade; ou seja, os gregos tornaram necessária a existência de um termo excludente para se tomar uma identidade como referência.

Se a lógica da história é dada por um movimento de afastamento, o pensamento grego se constitui a partir de um jogo de proximidade e distância. Proximidade do *logos* que faz os gregos se vangloriarem de tratar com justiça aos escravos e aos bárbaros e incluir a escravidão em si só após a ter excluído pela superioridade cultural.

Ao assumir a razão própria do senhor que ordena, era preciso criar aquele que obedece, mas não manda, para que a contradição fosse estabelecida. Nesta perspectiva, torna-se possível afirmar que a escravidão constituía uma necessidade do pensamento grego, sem a qual não seria possível instituir a noção de homem por excelência.

Nesse horizonte de sentido, deverá ser entendida e pensada a transposição para o Novo Mundo de construções contraditórias já existentes no imaginário europeu e em boa medida herdadas do pensamento antigo. Pois é corroborando com certa lógica identitária inaugurada na Grécia, que o pensamento moderno irá afirmar de modo inequívoco, desde a instauração do cogito cartesiano, a primazia do eu.

Ao se concordar agora que a colonização interior do mundo da vida representa uma dominação invisível e silenciosa, ainda convém ater-se ao solipsismo cartesiano pelas mesmas razões de antes, como se as transferências do sujeito moderno não nos dissessem nada?

Como pergunta inseparável das perguntas relativas à perversão estrutural que permite o aprofundamento da dependência e do controle, esta nos remete ao efeito de conjunto das posições dominantes, reconduzido pela posição dos que são dominados pelas estratégias de poder do passado.

Por isso, talvez a filosofia ocidental seja, na maioria das vezes, uma redução do Outro ao Mesmo. Hoje, é possível concordar que se cercava de uma justificativa falsa, contraditória

e discriminatória, aquela ação colonial que resultou na violenta (numa profunda acepção literal do termo) expansão marítima européia sobre o restante do planeta. Quando na própria Europa os esforços já eram no sentido de assegurar algum tipo de lei dos mares.

Na justificação da agressiva expansão ultramarina, percebe-se um indício precoce da estrutura ideológica que poderia se chamar de regra da diferença colonial, que ocorre quando se defende que uma disposição de suposta validade universal não se aplica à colônia, em razão de alguma deficiência moral inerente a esta.

Dentro dos exemplos dados e dos testemunhos de exclusão coletados pela história, é fato que a exceção não invalidaria a universalidade dessa disposição; ao contrário, ela especificava e fortalecia as normas pelas quais a humanidade universal deveria ser reconhecida.

Aprofundar a cumplicidade que vincula o reforço de normas universais que poderiam ser mantidas em suspensão na colônia à auto-suficiência e à subjetividade moderna esse é um objetivo que guia e perpassa qualquer balanço de nossa experiência. A competição de normas propostas e impostas, que poderiam ser mantidas em suspensão na colônia, recupera o tema das teorias e valores universais, proclamados em teorias e negados na prática.

A racionalidade argumentativa que hoje vem em substituição à racionalidade colonial desempenha um significado particular para a satisfação do objetivo que está por trás dessa intenção. Agora é ela que de certa forma em tempos de crises universais e permanentes tem refletido, na ruptura de uma concepção subjetivista da consciência, uma abertura entre ética e política.

Uma das questões mais provocantes nesse contexto é compreender como a transformação da regra da diferença colonial nos possibilita falar agora de um trânsito para uma racionalidade comunicativo-consensual. Contudo, o nosso objetivo principal ainda não é esse trânsito, mas a contribuição da filosofia, que através do princípio da universalidade estabelece o mínimo de possibilidade de todo discurso contextualmente situado.

Nesses termos, tudo o que foi dito converge para a explicação e para o atrativo por uma ética discursiva que desemboca nos atos de fala e no fato da argumentação, uma forma de racionalidade que nega legitimidade a qualquer forma de ditadura e outorga sentido a uma racionalidade argumentativa que defende a Modernidade frente a si mesma, propiciando a participação ilimitada e universal na geração consensual dos princípios que governam a vida pública.

Ao insistir numa idéia de razão que deve formar-se pelo diálogo, a ética comunicativa senta as bases da democracia, a qual deveria consistir no descobrimento de ideais e valores a partir da compreensão de pontos de vista plurais.

Situação em que essa ética comunicativa redundaria numa *ética mínima*, que nada pretenderia, senão assegurar a dimensão normativa do fenômeno moral. Porém, aí também se destacaria a sua grandeza, porque isso lhe capacita para fundamentar eticamente uma concreta forma de organização política: a democracia.

Frente a uma conceituação integral de democracia são discutidas a ambigüidade e a complexidade de relações que estão por trás desse termo. A inversão que propõe a passagem do povo aos dirigentes políticos tende a supor que essa desigualdade é insuperável. Um conceito integral de democracia tem que fazer explícita a qualidade ética normativa desse tipo de organização social.

Para a ética da comunicação, isso reside em que o democrático aponta para a realização da comunicação consensual. Ao legitimar-se, a democracia exhibe sua racionalidade e a validade universal frente a toda forma de totalitarismo, o que é significativo à expansão do ceticismo ético e à oposição a toda fundamentação racional de normas proveniente da ruptura entre ética e política, que de fato não parece ter sido superada.

À luz do pensamento de APEL, os desdobramentos da ética comunicativa, que articulam a comunicação consensual à racionalidade argumentativa, levam-nos enquadrar a defesa do dissenso numa certa unilateralidade, bem como a julgar como expressão de alguma debilidade a prioridade da democracia sobre a filosofia.

Na transição dos conflitos para a democracia, o mais correto seria pensar no regime democrático como algo dinâmico e em permanente devir, que possui um desenvolvimento gradual. Dita graduação da democracia teria tudo a ver com os estágios da consciência moral e com a consciência de que a realidade social é sempre conflitiva.

Por isso, a idéia regulativa de uma comunidade ideal de comunicação, que deve ser realizada, não parece compatível com regimes autocráticos nem com nenhum tipo de abuso de poder político. Na sociedade moderna, a vontade de poder e as pretensões de dominação requerem cada vez mais uma justificação ante a opinião pública através de argumentos racionais.

Daí que a formação de uma consciência moral esclarecida acerca da validade moral do sistema democrático, e da difusão de convicções fundadas em argumentos capazes de resistir à sedução de ideologias contrárias, é uma das condições para a consolidação da comunidade ideal de comunicação. Segue a defesa da tese de que o consenso constitui o critério de

legitimação das decisões coletivas e das instituições políticas, como se fosse uma meta-instituição da crítica e a fundamentação de todas as outras instituições.

Ao lado da institucionalização do discurso como procedimento intersubjetivo, a ética discursiva, desde o início e por princípio, auto-compreende-se como uma ética política da responsabilidade solidária. Por isso, cabe averiguar até que ponto o princípio discursivo-consensual pode servir para fundamentar um sistema democrático que se baseia não só na legitimidade formal e legal, mas também no princípio de justiça.

Com relação à crise permanente de legitimidade que conduz à destruição prática de instituições democráticas, conclui-se que a elaboração de uma teoria filosófica de fundamentação das normas ético-políticas de convivência é uma contribuição modesta, porém imprescindível.

Isso porque essa elaboração pode incidir na proposta de uma legitimidade democrática do uso do poder que seja capaz de alcançar o bem-estar sem privação de liberdade, ao mesmo tempo que fomenta a participação dos afetados em todos os processos de formação democrática da vontade para a decisão pública, tendo como idéia regulativa o princípio da justiça e da responsabilidade solidária.

Assim, apesar dos direitos humanos terem sido declarados depois de quase três séculos atrás, manifestações nas ex-colônias (e no Brasil, em particular) são intensificadas no sentido de cobrar a aplicação de direitos fundamentais a determinados grupos étnicos. Nesse contexto, os alinhamentos da Ética do discurso implicam, por sua vez, uma oportunidade e um desafio.

Oportunidade porque possibilitam, no marco de um Estado de direito, a discussão responsável e, eventualmente, a solução pacífica dos conflitos pelos afetados mesmos. E desafio pelas exigências de trabalhar na institucionalização de uma ordem ético-político em condições reais sumamente adversas e precárias.

O quadro de precariedade no qual se encontra a América Latina - e que a essa altura se traduz num ponto limite da filosofia do discurso com vistas a um democratismo político - traz consigo a possibilidade de algumas perguntas. Mais do que isso, ele faz oportuno o levantamento de questões para as quais, à primeira vista, não parece ter qualquer resposta.

Essa situação adversa e precária que tornam incompreensíveis e secundários (pelo menos, agora) os consensos de uma comunidade argumentativa já constituída tem como única consequência positiva forçar uma discussão que pode avançar por uma análise das condições de sociedades que convivem com a herança da conquista e do controle externo.

Quantos às perguntas provocadas por condições reais que impedem de certa forma a projeção da racionalidade comunicativa, e que não têm a função nem preocupação imediata

de remover dilemas básicos, a fim de que um diálogo de alto nível de fato ocorra, aqui estão algumas: Como poderia ter sido contestada no passado e o que pode nos sugerir hoje a declaração de HEGEL de que a Europa moderna tem tido na Grécia a sua juventude? O que seria mais significativo para que se processasse uma descolonização real e não formal, um colapso dos impérios colonizadores?

Sem passar antes por uma série de mediações determinantes para o voltar-se da filosofia e das ciências contemporâneas aos conceitos de uma linguagem intersubjetivamente compreensível, de uma crítica discursiva e de uma razão pública, o cartesianismo sugeriu que a pessoa poderia ascender diretamente ao eu, à primeira pessoa, ao primeiro lugar, etc.

Já a imposição da razão sobre os que têm sofrido tanto o colonialismo como o descolonialismo, nos diferentes graus nos quais isso tem ocorrido, poderia ser lida nos termos hegelianos, para legitimar o particularismo como universalismo, heteronomia como autonomia, dependência como independência e dominação como emancipação.

Como se percebe nenhuma das perguntas sugeridas antes são aplicadas diretamente àquilo que de certa forma põe-se como limite da filosofia do discurso: as condições precárias não de vida, mas de sobrevivência dos terceiro e quarto mundos. Ainda a esse respeito, assim reconheceu o próprio APEL, num de seus diálogos com DUSSEL, em 1991:

“[A “experiência autêntica da miséria e excomunhão dos pobres deste mundo”] faz com que toda fundamentação ou inclusive fundamentação última (da validade intersubjetiva) de normas éticas pareçam supérfluas, ou mesmo, evasiva ideológica.” (APEL, 1994:21)

Contudo, a hegemonia do Norte sobre o Sul e a dependência do subdesenvolvimento aos países desenvolvidos, que reproduzem hoje os desníveis do passado entre as ex-colônias e suas respectivas metrópoles, expressam a assimetria das circunstâncias que o discurso universal sobre tudo poderá encobrir¹⁰.

Isso não reflete outra coisa, senão a sugestão de que, se for inspirada na transformação e no deslocamento dos desníveis já mencionados, sem o objetivo de superá-los, a Ética do discurso poderá manter sob suspensão permanente determinados conteúdos concretos da comunidade de comunicação, isso sem que a consistência e frieza de uma lógica perversa pudesse invalidar a universalidade das proposições.

Nessa tensão entre discurso e prática, põe-se uma nova hipótese que, na necessidade de mecanismos supranacionais para legislar, arbitrar e reforçar as leis globais e os direitos

¹⁰ Essa possibilidade alimenta-se de um passado no qual a promessa do progresso indubitável do atraso em direção à modernidade implantou a convicção de que a humanidade finalmente havia superado a época do mito e da superstição, representados pela metafísica e pela teologia, para ascender à época da supremacia da ciência, do discurso rigoroso e legítimo, bem como de um sólido progresso para uma maior racionalidade na vida social.

humanos, a interpelação dos miseráveis dos terceiros e quartos mundos, como deficiência física e não mais como deficiência moral, pode repetir a história, tomando a forma de um conteúdo virtual.

Agora, contando com a premissa de que essa história não pode se repetir duas vezes como tragédia, a racionalidade argumentativa e as ex-colônias podem se encontrar em cumprimento de um diálogo universal. Diálogo pelo qual a moral antes representada por conteúdos propositivos e punitivos dá lugar à rede de conversações que, por sua vez, articulam a constituição de formas de democracias radicais ao processo de entendimento intersubjetivo.

Depois, entre as condições reais sumamente adversas e precárias da América Latina e a lembrança da expansão navegadora que desembocou no triste fim da alteridade própria dos colonizados, impõe-se uma estrutura social que é a própria negação da vida: o capitalismo.

É, nesse contexto, na contínua utilização da violência ou a agressão militar pela via do caráter constitutivamente colonialista do capitalismo moderno, que a exigência de mecanismos supranacionais para legislar, arbitrar e reforçar as leis globais e os direitos humanos, requer todo um debate prévio que, ao final, retoma os limites da ruptura e da abertura entre política e ética.

Nessas circunstâncias, em que as novas possessões da Europa na América, na África e na Ásia atingem um estágio de reforma permanente, é fato que também se deram a transposição da Colônia em Periferia, da Periferia em Subdesenvolvimento, bem como a da Metrópole em Centro e a do Centro no Norte dos países desenvolvidos.

Agora não seria a deficiência moral do passado, que justificou e possibilitou a colonização moderna, uma explicação que sozinha pudesse dar conta da complexa relação entre o desenvolvimento e o subdesenvolvimento, que a racionalidade poderia evitar, mas nunca negar. Hoje, ao invés da humanidade universal que deveria ser reconhecida em detrimento da colônia, à luz da reforma daquela concepção subjetivista da consciência, todo um processo de mudança concentra a importância de haver transformado e deslocado a hegemonia e o domínio de um eurocentrismo moral.

II.b - Ética e Política: Ruptura e Abertura

Sabe-se, ou talvez agora se reconheça isto mais do que noutras datas, que as idéias de atraso e decadência projetadas sobre o passado antigo e medieval foram responsáveis pelo aparecimento de uma mentalidade que tornou necessária abandonar a compreensão estática do

homem e do mundo, proposta pela tradição, para se ter uma nova compreensão desses mesmos elementos.

Os promotores dos ideais modernos contrapunham às coações impostas pelos ideais da tradição o processo moderno de emancipação do sujeito. O homem moderno atingiria assim, finalmente, ao estatuto de sujeito do seu próprio destino, no termo de um trabalho incessante de esclarecimento, atingindo deste modo o livre domínio, tanto sobre o mundo natural, como sobre o mundo social e sobre o seu mundo interior, domínio que a tradição impediria de alcançar.

É essa concepção histórica, característica da Modernidade ocidental, que é hoje posta sistematicamente em questão e relativizada, a partir de uma concepção crítica mais serena. As chamadas filosofias críticas mostraram a coalizção dos projetos emancipatórios com a vontade de poder, com as novas modalidades de dominação sobre o mundo vivido.

Não é difícil de imaginar, assim com também não é nunca demais lembrar a repercussão que, via filosofia moderna, tivera a elevação da razão concreta e histórica do indivíduo ao nível de uma universalidade que rege a existência de todas as coisas. Trata-se de uma novidade na qual o conhecimento do mundo passará ao alcance da inteligência humana.

O termo Modernidade, para além da suposição de atraso e decadência que estaria por trás de uma nova mentalidade, articula dois sentidos que não se confundem nem se excluem: um primeiro sentido universal, em função do qual a Modernidade assume um caráter de razão determinante; e um segundo sentido, singular, em função do qual a mesma assume um caráter subordinado à condicionalidade histórica.

O fato é que esse sentido universal parece exaurir-se na reprodução racional dos fatos. Não se distinguindo a Modernidade inerente à mudança de compreensões do homem e do mundo como problema filosófico específico, privilegiando-se com isso o sentido externo dos acontecimentos. Do ponto de vista do sentido externo da mudança de compreensões, a Modernidade se imporá (ou será imposta) em confronto com as idéias de atraso e decadência em face de uma nova mentalidade, de um novo espírito, cuja origem remonta ao século XVII e cujo debate se aprofundará na continuação destas páginas.

A metafísica, quaisquer que sejam as suas manifestações, corresponde a uma exigência constante do espírito humano, com referência a determinados problemas considerados insolúveis, o que explica o seu renascimento tantas vezes quantas foi anunciada a sua morte. Tal observação tem sua razão de ser na trajetória inaugurada pela filosofia moderna, que aponta para a impossibilidade de se chegar a um conhecimento absoluto e incondicional.

O apego desmedido a determinado aspecto da realidade, em detrimento dos demais,

acaba subsumindo estes naquele, com a conseqüência de o reducionismo se equiparar ao totalitarismo, em seus resultados finais. Trata-se de um debate que se desdobra na oposição entre o estático e dinâmico na Modernidade. Assim sendo, dessa equivalência entre a visão unilateral e totalizante se infere que múltiplos antagonismos teóricos e práticos são de certa forma apenas aparentes.

Por fim, a conseqüência da tomada de um rumo evolutivo de significado e validade universais, que subsume o exercício do controle do homem sobre o mundo, é que num certo plano a Modernidade, reduzida à dimensão histórica dos fatos, pode ser enunciada nos termos da ruptura entre sujeito e objeto, homem e mundo, homem e Deus.

No caso particular do Brasil, e isto servirá depois para se demonstrar como o homem moderno conquista a sua subjetividade à proporção que faz do outro seu objeto, a Modernidade seguiu sem que a implantação de uma sociedade livre sustentada pela mão-de-obra escrava fosse abertamente acusada de uma contradição evidente.

Nesse contexto, o império do arbítrio do indivíduo em busca da satisfação de suas necessidades é de certa forma o que guarda e se guarda na ruptura da Modernidade, na qual o universo hierarquicamente estruturado cede sua posição destacada ao sujeito da filosofia moderna.

Por tudo isso, vem a necessidade de superação, ou pelo menos, de se declarar como ponto de inflexão o privilégio da condicionalidade histórica que restringe a percepção do real, subsumindo o processo que possibilitou a conquista da subjetividade moderna.

Por outro lado, até que o homem moderno se assenhoreasse de fato da natureza e manipulasse o mundo, foi preciso submeter tudo a si, para depois fechar-se em si. Destacado daquele universo ordenado hierarquicamente do pensamento clássico, ele atribuiu à mente um estatuto substancial.

Toda a tradição moderna em filosofia começa com a tentativa cartesiana de romper os limites da consciência relativa ao conhecimento individual pela afirmação da certeza absoluta que o eu pensante tem de si mesmo enquanto pensante. A par disso, a variedade de expressões do pensamento moderno não deve nos fazer perder de vista a unidade do sentimento dos limites da consciência individual.

Nessa perspectiva, o ceticismo de HUME, a crítica kantiana, as tentativas de transferir para a alçada de algum outro sujeito a responsabilidade pela garantia da veracidade e eficácia do conhecimento deverão ser percebidas como manifestações da afirmação dos limites sobre a impotência da consciência individual.

Assim, por trás da variedade e da concorrência de teorias, delinea-se um fundo de

unanimidade sobre aquilo que representa de certa forma uma negação da consciência. Noutras palavras, por trás do panorama heterogêneo do pensamento moderno, tratada como uma obviedade de maior importância ou não, a tradição moderna evoluiu com a negação da certeza absoluta do eu pensante.

Contudo, sem atrair qualquer curiosidade especial, a pergunta que não se fez em torno do reconhecimento dos limites ou da impotência da consciência moderna pode se revelar como a mais relevante de todas: como foi possível que toda uma tradição filosófica de quatro séculos tomasse como fundamento óbvio e inquestionável do conhecimento as limitações e deficiências do poder cognitivo da consciência individual, e raciocinasse sempre a partir delas, sem que, precisamente, essas limitações mesmas viessem a ser questionadas?

Enfim, entre os que defendiam como expressão fundamental a consciência individual concreta e aqueles que, afirmando resolutamente o poder do conhecimento, celebravam apenas a virtude cognitiva da razão, os caminhos da filosofia foram seguidos da absorção e da conversão da razão em faculdade abstrata pela qual a consciência individual concreta poderia ter a esperança de conhecer o que quer que fosse.

Por esse motivo, à negação da consciência individual parece corresponder a afirmação de um poder cognitivo supra-individual que, ao invés de desmobilizar o movimento filosófico, alimenta-se dessa negação. Isso se expressa na antinomia entre a pretensão de validade absoluta do pensar humano, por um lado, e a condição histórica do pensar efetivo, por outro.

Daí uma antecipação do que, sem dúvida, entrecruza o tema da Modernidade com a colonização que, em última instância, fundamenta-se na separação e na negação dos limites da consciência individual. Paralelo no qual se situará de forma ampliada o tema geral das relações entre o reconhecimento da alteridade do outro e a crise de um sujeito moderno.

Retomando a discussão, nesse plano que incorpora e personifica o entrecruzamento da razão concreta e histórica com uma universalidade que rege a existência de todas as coisas, pergunta-se: seria aquele poder uma instância superior ou apenas a parte superior da própria consciência individual, separada como entidade independente?

É sabido que esse poder, ou ainda, essa característica da concepção subjetivista da consciência refletida no salto do *eu penso* para o *eu posso* concorrem para um problema que é central para a complexidade das relações entre Velho e Novo Mundo.

Sem que as limitações mesmas da consciência individual viessem jamais a ser questionadas e sem que jamais à negação se opusesse qualquer tentativa de afirmação, o pensamento moderno estava contra a humanização própria presente em outros povos, almejando sua destruição.

Dentro do individualismo moderno, parece difícil, mas improvável a conclusão de que a negação da diferença repete um tratamento dispensado aos bárbaros pelos gregos. Se, por um lado, certa ruptura entre ética e política seguiu como diferencial da subjetividade moderna, por outro, a herança e o legado da Antiguidade aos modernos negam o abandono ao passado.

Mesmo que constitua um percurso ainda incompreensivo, nessa ordem de idéias que tenta relacionar a auto-suficiência do indivíduo (radicada em DESCARTES) com o colonialismo, é preciso insistir num paralelo entre o dito e o não-dito até agora, que propõe o domínio colonial nos termos de uma variante da razão universal e abstrata pela qual o colonizado poderia ter a esperança de conhecer o que quer que fosse.

Já entre ter esperança e conhecer o que quer que fosse, ressalta-se uma diferença que deságua na discussão do domínio pela transmissão de idéias consideradas superiores e, que de certa forma, conduz a conquista, a colonização, a sujeição e a expropriação econômica. A conquista de outros povos, outros eus, outras culturas, é percebida como uma das manifestações imediatas da afirmação daquele poder cognitivo supra-individual.

No que tange às possibilidades e limites desse poder, a filosofia moderna da subjetividade não parece ter feito outra coisa, senão projetar, com todas as suas conseqüências, a oposição entre a razão universal e abstrata e a razão individual concreta.

Contudo, não necessariamente numa tentativa de oferecer resposta à pergunta de como foi possível que uma pretensão cognitiva tivesse tantos impugnadores, sem que houvesse defensores, antes de confrontar as conseqüências da Modernidade, surgem APEL e DUSSEL que propõem, separadamente, repensar a racionalidade emergente do pensamento moderno e construir uma nova moralidade a partir do sujeito contextualizado pelo homem latino-americano e do terceiro mundo.

Enquanto o primeiro parte de um projeto de (re)construção da Modernidade; o segundo articula a afirmação de um poder cognitivo supra-individual à perspectiva de uma organização ideológica e deformante da história e relaciona certa falta de conseqüências dos limites da consciência individual com a indiferença e hostilidade dos colonizadores para com os povos da periferia.

Nesse sentido, pode-se harmonizar a intenção emancipadora de APEL e a intenção libertadora de DUSSEL? Em síntese, APEL e DUSSEL representam posições concorrentes em contraposição ao criticismo e ao positivismo, herdeiros do pensamento moderno. Por isso, justifica-se, nos termos da contribuição desses dois pensadores no debate ético e filosófico atual, articular uma análise comparativa entre a Filosofia da libertação e a filosofia do discurso que têm refletido a necessidade de uma transformação no interior da tradição

filosófica.

Até atingir a realidade que toma agora o tema da dominação cultural como conteúdo do discurso, o esforço presente por articular a necessidade de mecanismos universais para legislar, arbitrar e reforçar as leis globais e os direitos humanos à crítica de um novo universalismo, que respalda esse discurso, implicará num diálogo crítico entre a possibilidade de se reconhecer a diferença e a racionalidade comunicativa.

Assim, esta exposição seguirá na tentativa de aprofundar o problema da afirmação e da negação dos limites da consciência individual dentro do debate formulado pela exigência de reconhecimento do outro das classes subalternas e oprimidas, do outro regionalmente marginalizado e do outro internacionalmente dependente.

Não se trata, portanto, aqui, de um levantamento completo e exaustivo da obra nem de esgotar as contribuições desses dois filósofos para a reflexão ética e filosófica na contemporaneidade, mas de realizar uma análise crítica partindo de um ponto de vista claramente definido e posicionado, de que a criatividade da inteligência humana atingiu a própria humanidade, seu modo de pensar e agir.

São dados e fatos que impõem a necessidade de um novo começo, de uma nova possibilidade que supere a dinâmica do aspecto instrumental da razão. Em linhas gerais, são as diferenças atribuídas ao racionalismo retórico e ao discurso filosófico da antiguidade que nos levam a reconhecer que outro é o passo operado com a racionalidade comunicativa.

À primeira vista articular um paralelo entre transferência e abandono de idéias e valores que operaram a Modernidade com o debate filosófico contemporâneo parece um absurdo, quer pela generalidade de assuntos circunscrita nesse debate, quer pelas mudanças profundas e rápidas do mundo, que demandam certo distanciamento em relação ao passado imediato.

Contudo, o fato de que diferentes posições podem convergir para um tema comum, ou ainda, marcharem numa mesma direção, pode servir à demonstração de que esse absurdo fica apenas na aparência. No enfoque da ética da libertação e da Ética do discurso, apesar de uma e outra se filiarem a origens distintas, a alternativa que resta é pensá-las nas condições do diálogo que perseguem.

Diálogo pelo qual não se pode perder de vista o que de fato é mais central, mais do que aquilo que só aumentam as diferenças entre APEL e DUSSEL - articular o reconhecimento e a afirmação do outro, ordenado e orientado pela subjetividade moderna, à crítica do monólogo eurocêntrico.

Eis que, apesar da incorporação de assuntos diversos por força do presente itinerário,

aqui reside o nosso problema, que é refletir como a pretensão de uma realidade particular se levantar como universal e absoluta está totalmente fundamentada numa proposta europeia de universalização da história, que projeta o princípio da vontade livre e consciente do indivíduo contra os limites da consciência individual.

Nessa tentativa de se confrontar os fundamentos da Modernidade com suas conseqüências, percebe-se que, na radical separação entre mente e mundo que colocou os seres humanos numa posição externa ao corpo e ao mundo, sucessivas separações decorrentes dessa se articulam com aquelas que servem de fundamento ao contraste essencial que se estabelece a partir da conformação colonial do mundo entre ocidental ou europeu (concebido como o moderno, o avançado) e os *Outros*, o resto dos povos e culturas do planeta.

Assim se projeta uma auto-consciência que, deixando para trás a compreensão do mundo em sintonia com o cosmos, como o era para os pensadores gregos clássicos, atingirá a sua plenitude na identidade entre ser e pensar, realidade e racionalidade, que é o núcleo do idealismo absoluto de HEGEL.

Nesse sentido, na transposição dos problemas inerentes aos limites da certeza cartesiana para a racionalidade conquistadora, convergem tanto o pensamento dos que celebram apenas a virtude cognitiva da razão como o daqueles que a nível prático originaram o colonialismo.

Por isso mesmo, não haveria de se negar correspondência entre o particular se levantar como universal absoluto e a razão universal abstrata que determina a consciência individual concreta. É no horizonte dessa determinação imposta à consciência individual concreta, que de fato se problematiza a criatividade da inteligência humana, ou mais ainda, é nesse plano no qual se passa aos limites daquela conformação colonial do mundo.

Talvez, tudo o que foi dito até então, ainda represente pouco a tentativa de se estabelecer um paralelo entre as transformações e as conseqüências deflagradas no interior da racionalidade moderna.

Abstraindo o tema do conflito que marca as posições desses dois pensadores, sabe-se que os ideais básicos da Modernidade: progresso, superação e crítica, implicaram uma importação explícita do novo, do moderno, que (sem querer recuperar aquela discussão do apego a um determinado aspecto da realidade) afetava desde os valores estéticos à cultura, à sociedade e à economia.

O uso público da razão, a soberania do sujeito autônomo sobre si mesmo e a descoberta da subjetividade absoluta são alguns dos temas que refletem a significação histórico-universal da Modernidade e que, a partir disso integram certa transmutação de

valores, na qual a concepção medieval da vida cedeu lugar à visão renascentista, como numa prévia da substituição da providência pelo progresso.

Segundo se tem defendido, um fenômeno pode ser observado sob dois pontos de vista: pode-se apreciá-lo quanto aos fenômenos passados que o determinaram; ou considerá-lo quanto ao futuro, como um meio para a realização de um fim. A racionalidade do mundo ocidental fundamentado na justificativa dos fins pela ação dos meios permite desvendar em parte os princípios contraditórios da conquista da civilização.

Se a ciência cartesiana, no seu intuito de nos ajudar a elevar-se sobre o universo da necessidade natural e explicar humanamente o mundo, não podia já prever as complexas relações sociais, políticas e econômicas que endossaram o desenvolvimento do capitalismo, isso teria sido porque DESCARTES nunca pensou que se pudesse chegar a uma ciência a serviço da guerra e dos interesses econômicos mais variados?

Respondendo afirmativamente a essa pergunta, percebe-se que toda queixa ou todo juízo vão em direção aos seguidores do cartesianismo, responsáveis por uma instrumentalização inconseqüente daquilo que aconselhava o próprio mestre no *Discurso*. Caso a resposta seja um não, talvez ele se converta num atestado de comprometimento da reputação daquele que é considerado o pai do pensamento moderno, dando fôlego à suspeita de tratar-se aí de um pensador ainda medieval que, diferentemente dos demais, confronta a concepção da verdade como correspondência com o discurso científico.

Até DESCARTES ou em boa parte da metafísica clássica, vale destacar, essa concepção projetada no realismo aristotélico era a própria ciência. Por ela se pressupõe que a realidade, o mundo externo à consciência e à linguagem, é um domínio, um reino ordenado, eterno e imutável e que a tarefa do conhecer consiste justamente em levar ou conduzir a alma ou a inteligência a representar de forma correta essa realidade exterior.

Isso nos leva a pensar no cartesianismo como um paradigma novo. Paradigma de tendências profundas na sociedade moderna, cujo processo produz encantamentos e alienações dessa sociedade em seu conjunto e não somente da consciência individual.

Mas, o que chama a atenção mesmo, desde o rompimento com a idéia de uma sabedoria universal à promessa da ciência a serviço da humanidade, é que a razão permanece no entendimento de uma grandeza ontológica, agora nem mais nem menos isenta se confrontada com os elementos críticos que sustentaram a ontologia clássica, a filosofia transcendental ou a dialética hegeliana.

Outra conclusão que se soma a essa análise regressiva é que, diferentemente da Antiguidade clássica onde a ética consistia na busca da boa vida na polis, no mundo moderno

esse diferencial deu lugar a uma ruptura entre ética e política. Por trás disso se desenvolveu a empresa metafísica que trata de reduzir o mundo (e nisso, incluindo a ação humana e os fatos sociais) à objetividade mensurável.

Segundo se sabe, a ocidentalização do mundo se realizou em primeiro lugar no nível da extensão do domínio político e sobretudo da difusão de modelos culturais, porém esse aspecto cultural vai acompanhado por outro, de caráter científico e metodológico: o fato que as sociedades chamadas primitivas sejam encaradas como objetos de um saber que está dominado inteiramente por categorias ocidentais.

Disso tudo resulta agora um confronto permanente que reflete ainda os efeitos daquela ocidentalização do mundo. A exclusão de aproximadamente 75% da humanidade de quase todos os discursos relevantes no que tange às áreas da política, da economia e da cultura, que motiva a experiência da exterioridade dos direitos do outro, converte-se no flagrante por uma tomada de partido necessária e ética, que a primeira vista faz parecer supérflua qualquer fundamentação, o mesmo valendo para aquela fundamentação última das normas éticas.

Nesse contexto, segue a pertinência da Ética do discurso, a qual assume o giro lingüístico da filosofia contemporânea e leva a cabo um trânsito da filosofia da consciência monológica a uma filosofia intersubjetiva e dialógica, permitindo estabelecer pontes entre o individual e o social, entre o privado e o público, assim como entre a ética e a política.

A competição entre o reconhecimento de periferias e a proliferação de novos centros desmascara a injustiça e a ilegitimidade do sistema presente. Na medida que a máquina do poder e a subjetividade moderna dão sinais de mudança, é preciso voltar ao tema das transferências e do abandono de idéias e valores. A mudança com vistas ao outro fora da totalidade pode converter-se num horizonte para a realização ético? Quando o princípio da universalidade, desta, que lança mão da destruição e da deformação do outro, torna-se a única garantia do ponto de vista do outro excluído, como separar esse reconhecimento de uma espécie de domínio, de colonização e de fixação que resultam em práticas cada vez mais refinadas?

Conforme dito antes, vive-se hoje o domínio do prático. A urgência imposta por essa situação mascara a realidade. Na medida que tudo parece depender do prático, esse domínio tanto nos faz a observar os fenômenos passados que o determinaram, como nos permite observar os meios justificados na busca de determinados fins. Perguntas como essas propostas acima procuram indicar que tanto o passado colonial como o presente pós-colonial e neocolonial são partes de um todo envolvido por prioridades que se dividem entre o discurso e a prática.

No que concerne à alternativa de uma razão dialógica à razão monológica, Enrique DUSSEL concorda que não persistem dúvidas quanto à superação do solipsismo do eu cartesiano pelo nós intersubjetivo da comunidade de comunicação, o que não basta. Uma vez que esse *nós* guarda consigo a possibilidade de fechar-se em si mesmo, segundo DUSSEL.

Essa possibilidade do fechar-se em si mesmo nos remete ao tema dos limites da razão discursiva, que é objeto do diálogo entre DUSSEL e APEL. Em resumo, são esses limites da razão discursiva que inspiram desconfiança.

É sabido que por trás do antigo etnocentrismo, na relação solidária da racionalidade conquistadora com o colonialismo, desenvolveu-se àquela empresa metafísica que trata de recortar o real em interesses específicos e, por isso, abriu passagem para uma especialização particular do mundo.

Especialização essa que, tanto no pensamento como na ação, rearticula o princípio da negação da natureza. A rigor, isso nada mais é do que a tradução cientificista de determinadas convicções a respeito do sentido da história européia, que entendem que o sistema medieval, caracterizado pelo poder espiritual e pelo poder temporal, teria sido substituído por um sistema positivo (científico e industrial).

A idéia de que teria havido uma ruptura radical com um passado antigo e medieval - ruptura revolucionária que nos separa, nós, os modernos, dos pré-modernos, eles - era suficiente para gerar um campo de transcendência para a ordem e para o sentido do progresso social. Depois essa dicotomia básica se desdobraria numa série de outras dicotomias decisivas na caracterização das posições modernas, destacadamente: a dicotomia geral nós/eles, como nossa forma geral de trato com as diferenças (culturais, sociais, políticas etc.). Nós, os sujeitos-civilizados, eles, os objetos-selvagens.

Ao final, se, por um lado, a extensão do método empregado nas ciências naturais ao estudo dos fenômenos sociais não significou nenhuma espécie de naturalização desses fenômenos, por outro, o pressuposto de que ordem social existe unicamente como produto da atividade humana serviu para afirmar que essa ordem não faz parte da natureza das coisas nem pode ser derivada das leis da natureza. A partir disso, fundamenta-se os elementos de um racionalismo instrumental, sob um aspecto utilitarista, no qual os meios estão justificados na busca de determinados fins, fundamentados pela especialização da ação social.

Curiosamente ou não, hoje, nos desdobramentos daquela ordem social como causa de si própria, a imitação da forma de vida dos países ricos, alimentada pela mediação dos meios modernos de comunicação, mais do que um preço do divórcio completo entre ação humana e

natureza, é expressão de uma racionalidade instrumental e hegemônica que se constituiu como razão última.

Enquanto esse divórcio, que se prolonga nos caminhos cruzados da teoria e da prática, mostra o quanto a operacionalidade da razão se fundamenta como *logos* instrumental do mundo moderno, em todos os seus aspectos, a imitação, a aproximação ou o relativismo cultural que guardam e se guardam naquela convivência de diferentes sistemas políticos, tendências culturais, regimes econômicos e concepções de mundo, resume um quadro que nos leva a relacionar colonização, Modernidade e momento atual.

Objetivo esse que tem por trás toda uma tentativa de questionar não Modernidade, mas o longo trajeto que marca a redescoberta e a crítica da razão demiúrgica que constrói a história moderna.

Radicada numa sucessão de totalidades dialeticamente produzidas e mantidas pelo pensamento ocidental, a história que se repete agora, tendo como diferencial a sutileza de mecanismos atuais, tem a sua forma mais acabada naquela exclusão de aproximadamente 75% da humanidade de quase todos os discursos relevantes. Ao final, estão aí os imitadores daquelas formas de vida dos países ricos.

À fundamentação última como refutação do cético, impõe-se a questão de como superar as conseqüências a nível mundial da ciência e da técnica contemporâneas, que remontam à metódica destruição dos signos naturais como lugar do mito. Por seu turno, DERRIDA (1991) nos dá conta de que a redução do sentido e o padrão estratégico atravessaram a Modernidade.

No que concerne aos apartes que somam positivamente para contrapor a racionalidade econômica e o empirismo lógico, o desconstrucionismo derridariano traz de volta o tema da força e da eficácia do sistema, de cujos efeitos não se podem menosprezar nem nos fins nem nos meios e, particularmente, nas funções da filosofia.

Portanto, na possibilidade de continuar relacionando a metódica destruição do passado com a desconstrução do presente, se as reflexões cartesianas sobre a ciência guardam uma unidade estreita com suas reflexões sobre teologia, técnica e filosofia, a extensão do domínio político e a difusão de modelos culturais de novo põem a necessidade de se reconstruir o vínculo entre filosofia e mundo atual.

E, em razão desse objetivo, logo se atinge aquela defesa de que o que há de mal no positivismo não é a razão instrumental, senão que reduza a razão a esta. O conhecimento científico é válido, assim como sua aplicação técnica. Por isso, a realidade do trabalho

humano tem de ser entendida partir da razão instrumental, porque tem como finalidade determinados resultados e não o conhecimento da verdade.

Quanto à filosofia, essa já não pode ter pretensões de subordinar a ciência, nem de fazer seu discurso sem ter em conta o discurso científico. Uma e outra se entrecruzarão necessariamente. A filosofia não se limita a ser método científico, tampouco seria algo independente nesse processo.

Para quem lembra da definição de DESCARTES relativa à filosofia, como estudo da sabedoria pela qual se atingiria os princípios claros e evidentes, importa dizer que esse é um novo quadro que reflete mais ou menos a crítica da metafísica. Na medida em que os tempos do acesso privilegiado à verdade, por parte do metafísico, teriam ficado no passado, o filósofo atual tem que se limitar a fazer sua proposta, que será demonstrada como verdadeira ou falsa dentro do diálogo universal.

Aumentando a equação das semelhanças entre passado e presente, a ética mínima, na qual se apóia esse diálogo universal, figura como uma consequência prática que associa o objetivo de se atingir um fundamento absoluto para o conhecimento ao problema da fundamentação última das normas morais na filosofia contemporânea.

Em resumo, essa ética mínima, proposta segundo a urgência por acordos morais, põe-se como uma outra possibilidade dentro do intuito de nos ajudar a elevar-se sobre o universo. Nosso esforço agora parece ser o de reconhecer todas as implicações disso, na medida em que a exigência pelo conhecimento verdadeiro se converteu noutras exigências inadiáveis.

Contudo, a possibilidade de uma filosofia intersubjetivamente válida compreende certa redução de sentido, na qual se estampa o caráter terminal da filosofia como metafísica. A consequência disso é que algo passa a ser verdadeiro até enquanto não se demonstre o contrário. As pretensões de verdade se afirmam como verdade por consenso racional. Tal é a nova estrutura que conformará o pensamento.

Ao lado dessa filosofia intersubjetiva, que avança em parte à margem das decisões sobre questões substantivas tais como o sentido da vida humana, o problema da fundamentação da ética é um caso especial do problema da fundamentação em geral.

Se se quer condensar ao mínimo o resultado das reflexões precedentes, pode-se resumi-la da seguinte maneira: o debate sobre a possibilidade da fundamentação última foi substituído pela indagação acerca das condições do diálogo universal. As condições de possibilidade do discurso e da argumentação, na interação entre formas sociais de vida, deixam de ser aquelas condições de possibilidade no sentido da filosofia transcendental moderna. A defesa de que, entre as condições de possibilidade do discurso e da argumentação,

encontram-se também pressupostos básicos que devem constituir uma ética mínima, reflete a transformação de um universalismo que se projeta no pensamento, na linguagem e, em particular, na idéia de que os únicos universais que uma filosofia da intersubjetividade pode sugerir são de tipo procedimental.

Universalismo pelo qual a superação das alienações do conhecimento ou da argumentação e a práxis libertadora que busca construir na história uma comunidade mais justa e racional têm seguido por caminhos opostos. Por isso, a exigência de fundamentação de normas, cujo fim é a convergência de todos os discursos para aquele diálogo universal, desempenha agora um papel central. Exigência que a Modernidade frente a si mesma, estabelecendo a participação ilimitada e universal na geração consensual dos princípios que governam a vida pública.

É, nesse particular, de uma nova filosofia em ruptura com a metafísica tradicional, que se discute a expressão política do diálogo e a impressão de descontinuidade que opõe a relação dialógica ao isolamento solipsista. As pretensões de verdade se afirmam como verdade por consenso racional.

A filosofia de Enrique DUSSEL é uma Filosofia da libertação que busca contribuir para a atual libertação das vítimas e dos oprimidos, elucidando e desmascarando as fontes de dita opressão. Nessa Filosofia da libertação, a razão política e, conseqüentemente a filosofia política, não devem observar o mundo do político através das lentes do sistema, senão daquelas da vítima.

Se a maioria da humanidade presente não é nem pré-modernidade, nem antimodernidade, nem pós-modernidade, nem pode realizá-la como pretende HABERMAS, é justamente nesse ponto que DUSSEL (2005) discute os consensos gerados por uma comunidade de comunicação hegemônica.

Depois de identificar a ética da libertação com um imperativo para libertar a todas as vítimas do sistema que as converte em vítimas, DUSSEL não só tem integrado sua ética inicial com a Ética do discurso de APEL e HABERMAS, mas também estabelece que a política não é extrínseca nem estranha à ética; pelo contrário, a política se converte no horizonte para a realização do ético.

II.c - Dussel *versus* Apel

De acordo com as reações atuais por uma política democrática, pelo reconhecimento das diferenças raciais, sexuais e culturais, projetam-se novas intervenções por reconhecimento

e afirmação da diferença, não tanto em apoio àquelas reações contrárias ao mundo organizado antes externamente pelo sujeito moderno, mas também contra ações que assumiram novas formas de controle com a condenação da Modernidade européia.

Isso nos leva a reconsiderar pelos menos duas questões, que também já apareceram aqui. Reconsiderar no sentido mesmo de retomar o exame da conformidade colonial do mundo e da correlação entre a emergência de uma racionalidade comunicativa e os efeitos decorrentes dessa disposição.

Essas questões são: a aspiração ontológica do ente cultural que quer ser mais¹¹, que ameaça e impele aos diversos centros civilizatórios do Ocidente a submeter e explorar outros povos; e a revisão do esquema ilustrado do mito ao *logos*, que abre uma direção nova para pensar a proximidade entre razão e linguagem, entrelaçadas na mesma idéia do *logos* que orienta a ação e determina a ordem social.

De início, no interesse da repercussão dessas questões, cabem algumas considerações, que deverão recuperar em seguida a discussão da Modernidade européia como ponto de encontro do impulso colonial do passado e da hegemonia capitalista dos nossos dias.

APEL ou HABERMAS? No contexto da discussão atual sobre teorias éticas é costume mencionar a dupla APEL/HABERMAS sem distinguir muito bem a posição de cada um deles. Contudo, as diferenças que ambos mantêm com respeito à fundamentação da ética discursiva não são só superficiais. Lançar luz sobre essas diferenças pode nos ajudar a avaliar a plausibilidade do projeto da ética discursiva em sua totalidade.

Como se sabe, a ética discursiva recebe esse nome em razão de que com ela se tenta fundamentar um princípio ético nas argumentações. A especificidade desse estabelecimento consiste em que as questões éticas são levadas ao âmbito de uma teoria da argumentação, pois - segundo se sustenta - só nesse âmbito se pode dar conta do ponto de vista moral. De modo que a ética discursiva representa uma tentativa de fundamentar (argumentativamente) um princípio que, segundo se pretende, é um pressuposto inevitável de toda argumentação.

O problema a ser considerado aí é quando a exclusão de aproximadamente 75% da humanidade de quase todos os discursos relevantes no que tange às áreas da política, da economia e da cultura se converte nesse pressuposto inevitável de toda a argumentação. O inevitável que, em outras palavras, faz depender dessa situação de exclusão a impossibilidade de diálogos e filosofias autênticas, preocupações que param no formalismo.

¹¹ Isto nos termos de um impulso colonial que se desloca desde a exploradora expansão do discípulo de ARISTÓTELES, Alexandre da Macedônia, até a grosseira hegemonia capitalista dos nossos dias.

Nesse contexto, APEL e HABERMAS debatem duas questões, a saber: a primeira tem a ver com como se deve conceber a tarefa de reconstrução de pressupostos inevitáveis da argumentação, e constitui um problema da razão teórica; a segunda questão tem a ver com o sentido geral da empresa de se fundamentar uma ética na argumentação, e tem a ver com a razão prática. A segunda questão pode não ser absolutamente independente da primeira, ou seja, a resposta que cada autor dá à segunda questão depende de como cada um deles avalia o alcance do argumento na primeira questão.

Se, como APEL acredita, a argumentação em geral é um fato da razão, e a auto-contradição performativa auto-fundamenta a razão teórica e a razão prática num ponto único, então provar a primeira questão aí é quase provar a segunda. Se, pelo contrário, como acredita HABERMAS, não é possível fundamentação última para o princípio de universalização, aquele que satisfaz interesses generalizáveis, então provar a segunda questão exige outras teorias reconstrutivas que apoiem essa conexão entre ações e discurso.

Noutros termos, a relação APEL/HABERMAS que, ao lado da preocupação com os desdobramentos da negação da alteridade do outro, tem influenciado no debate ético e filosófico atual, deverá ser interpretada como base para uma discussão que articula a passagem do processo unilinear de verdades primeiras para um modelo transcendental que estabelece um campo democrático de respeito ao outro.

Sabe-se, e isto parece inegável, que a ética surge de nossa preocupação pelas conseqüências de nossas ações sobre os demais dentro de um marco intercultural de onde as próprias culturas devem ser vistas como redes de conversações, modos de viver no entrelaçamento dos signos lingüísticos e das emoções, posto que o ser cultural implica o viver numa tal rede de conversações.

Essas redes, precisamente por sua natureza social, estão impregnadas de valores que deverão ser configurados intersubjetivamente e aceitados de maneira universal pelos atores sociais para ser legítimos, em função de seu interesse pelo bem comum, sem nenhum tipo de exclusões.

Contudo, o que se pretende com isso é rever elementos que fundamentam a ética discursiva, percebida dentro do enfoque da racionalidade comunicativa desenvolvida por APEL, e suas implicações: primeiro num nível de definição, sócio-histórico e normativo; e em segundo lugar, de um ponto de vista político.

A pragmática transcendental de APEL, considerada ou não uma deformação da filosofia transcendental de KANT, destaca que a Ética do discurso não tem de oferecer conteúdos, senão promover condições de racionalidade, ou seja, deve preocupar-se mais pelo

discurso prático do que pelo teórico, estar definida por questões procedimentais e normativas antes que propositivas ou punitivas.

APEL manifesta sua preferência por falar de uma ética discursiva. Esta denominação remonta ao discurso argumentativo como meio de fundamentação concreta das normas consensuais e à circunstância de que o mesmo contém também o a priori racional de fundamentação para o princípio da ética.

Isso significa que deve ser a cooperação solidária a base normativa de uma ética da co-responsabilidade e que serviria como fundamento ou justificação das normas jurídicas e morais a partir da geração de discursos argumentativos. Todo isso partindo do pressuposto de que todos os seres capazes de comunicação lingüística devem ser reconhecidos como pessoas:

“posto que em todas suas ações e expressões são interlocutores virtuais, e a justificação ilimitada do pensamento não pode renunciar a nenhum interlocutor e a nenhuma de suas contribuições virtuais à discussão.” (APEL, 2000:380)

Para APEL, a configuração da Ética do discurso encontra bases no formalismo kantiano e na dimensão pragmática da linguagem. A partir daí a ética formal de KANT torna-se um ponto de referência no que tange ao seu imperativo categórico, reformulado no projeto da filosofia do discurso.

Ao invés de propor a todos como válida uma máxima que se quer que opere como lei universal, é preciso apresentá-la à consideração dos outros a fim de se comprovar discursivamente sua aspiração de universalidade. Assim, segundo os representantes da filosofia do discurso, as condições se invertem, desde aquilo que cada um pode querer como lei general ao que todos de comum acordo querem reconhecer como norma universal.

Portanto, inspirado no imperativo categórico kantiano, surge um princípio mediador que possibilita o consenso sobre aquelas normas que não expressam uma vontade geral, o que o converte num princípio que busca a generalização de formas de ação e interesses guiados pelo pré-requisito do bem comum.

Em resumo, é a filosofia moderna assumindo novas formas. Aponta-se para uma perspectiva que articula a busca de argumentações, para a efetivação do discurso, com uma capacidade de se fazer convergir todas as decisões derivadas do ato comunicativo.

Deduz-se com isso que o princípio fundamental da ética discursiva é que uma norma unicamente pode aspirar a ter validade quando todas as pessoas às quais ela afeta conseguem pôr-se de acordo enquanto participantes de um discurso prático no qual dita norma é válida.

Depois HABERMAS destaca outro princípio, o de universalidade, como norma de argumentação que possibilita o acordo nos discursos com igual consideração para todos os

participantes. Daí, define-se uma ética universalista que se fundamenta no paradigma da linguagem e, dessa maneira, o imperativo categórico de uma ética discursiva é duplo: implica universalização e busca das condiciones efetivas de sua aplicação.

O princípio da universalidade é ponte para chegar a uma ética discursiva sob proposições de ações comunicativas e não monológicas, já que esse princípio implica um esforço cooperativo e de que as argumentações morais figurem, na mediação do consenso, como expressão de uma vontade conjunta.

Em tese, o princípio de universalidade resultaria de um processo de entendimento intersubjetivo que pode conduzir a um acordo que seja de caráter reflexivo e, só então depois disso, pode-se falar de um conjunto de participantes que têm-se convencido de algo. A isso acrescenta Karl APEL que o postulado da formação do consenso para a ética discursiva tem uma solução procedimental que, de certa forma, tem seu lugar entre o comunitarismo-coletivismo e o autonomismo monológico da consciência. Para o filósofo:

[...] La autonomía de la conciencia del individuo entiende su autonomía desde un principio - en el sentido del paradigma de intersubjetividad o reciprocidad - como correspondencia posible y planteada para el consenso definitivo de una comunidad ideal de comunicación. (APEL, 1991:162)

Em resumo, o que tudo isso reflete é que só aquelas normas de ação que incorporem interesses suscetíveis de universalização tenham relação com a idéia de justiça, levando em conta, por sua vez, que esse princípio de universalização se encontra implícito nos pressupostos de qualquer argumentação, pois este tipo de discurso gera estruturas contrárias à desigualdade e à repressão, fomentando a simetria nas situações comunicativas.

Portanto, toda pessoa que participa nos pressupostos comunicativos gerais e necessários do discurso argumentativo, e que sabe o significado que representa justificar uma norma de ação, tem que propor como boa, indiretamente, a validade do postulado de universalidade (HABERMAS, 1989).

Seguindo essa linha argumentativa, pode-se dizer que, na visão de HABERMAS, a fundamentação da ética discursiva exige: (I) a presença de um princípio generalizador que atue como regra da argumentação; (II) a identificação de pressupostos da argumentação em geral, inevitáveis e de conteúdo normativo; (III) a representação explícita desse conteúdo normativo; e (IV) a prova de que se efetiva uma relação de implicações materiais na justificação de normas.

Assim, a Ética do discurso tem como base um procedimento de comprovação discursiva das pretensões normativas de validade do discurso prático, sem ignorar que os

valores culturais representam por si só uma pretensão de validade intersubjetiva. Nessa perspectiva, APEL esclarece qual deve ser a finalidade da Ética do discurso:

Con la comprensión de la diferencia entre la situación condicionada históricamente de la comunidad real de comunicación y la situación ideal, anticipada ya siempre contrafácticamente, en la que se darían las condiciones de aplicación de la Ética discursiva - comprensión inevitable en el plano filosófico del discurso - se ha reconocido también, en mi opinión, que se está obligado a colaborar en la supresión aproximativa y a largo plazo de la diferencia. (APEL,1991:183)

Noutras palavras, é como se essa ética discursiva, na opinião de APEL, não pudesse partir de uma visão abstrata, ahistórica, da eticidade, sem que isso tampouco lhe impedisse de proporcionar uma fundamentação última do princípio ético de universalização, e sem perder de vista o que é da própria ética discursiva, cujas ações devem ajustar-se também aos condicionantes contextuais, dos quais derivam os postulados para uma ética da responsabilidade e para uma ética política.

Retomando aquele ponto no qual o problema ético surge de nossa preocupação pelas conseqüências de nossas ações sobre os demais, nessa perspectiva que de certa forma aprofunda aqueles três níveis de exigências da afirmação incondicionada da liberdade, renova-se aqui a discussão das conseqüências de ações humanas, ou ainda, das dificuldades lógicas de uma práxis orientada para a emancipação.

Como originária em muitos sentidos da Teoria Crítica de tendência neomarxista iniciada pelos membros principais da denominada Escola de Frankfurt, a Ética do discurso se inscreve dentro de um projeto de (re)construção da Modernidade através de sua inter-relação com a Teoria da Ação Comunicativa, como teoria crítica da sociedade.

Tal descrição inevitavelmente faz que a vinculação dessa ética com um modelo político concreto ou as possibilidades que abre normativa e praticamente para a convivência democrática tenham sido objeto de múltiplos debates.

Com respeito a esse modelo político há de se dizer que nem HABERMAS nem APEL têm falado em nenhum momento de modelos políticos no sentido clássico e que, depois, têm definido sempre o propósito das ações comunicativas e da construção de comunidades comunicativas desde uma posição procedimental e não reduzida a fins de poder.

No que tange às possibilidades que a Ética do discurso abre normativa e praticamente para a convivência democrática, a democracia, como aproximação de certa exigência ideal, é mais que um conjunto de procedimentos particulares, que teria sua fundamentação etico-normativa na ética da comunidade ideal de comunicação.

Essa concepção de comunidades de comunicação rearticula o princípio ativo de participação implícito na convivência democrática e a relação entre o real e o possível. Contudo, ainda que o princípio da ética discursiva seja uma transposição do princípio de legitimação política que se expressa na idéia de contrato social, não pode ser aplicado diretamente à política nas sociedades complexas, que têm sofrido um processo de transformação naquele horizonte de uma práxis orientada para a emancipação.

Por fim, aquele debate entre as duas questões distintas propostas antes serve não só para fazer justiça às posições que APEL e HABERMAS mantêm com respeito à fundamentação da ética discursiva, senão porque essa parece ser a forma mais indicada para se entender o diálogo APEL/DUSSEL.

É preciso provocar processos de reflexão em todos e por tudo, porque a sociedade não pode se emancipar sem a emancipação da totalidade dos indivíduos. E nessa observação parece convergir o pensamento dos dois. Contudo, como se verá, nem APEL nem DUSSEL assumem ou defendem da mesma maneira os esforços que ora têm catalisado as transformações dos nossos dias, que perfazem as reações por uma política democrática, pelo reconhecimento das diferenças raciais, sexuais e culturais.

Enrique DUSSEL nasceu na Argentina em 1934. Depois de concluir sua graduação em filosofia, viajou para a Europa, onde se especializou em filosofia, história e teologia. Estudou na França na Alemanha, e viveu em Israel durante um ano. Desde 1975 tem residido no México, onde chegou como exilado argentino. Um itinerário intelectual que se estende a meio século, a vários continentes e a muitas crises nacionais e globais, tem-lhe submetido a múltiplas e profundas transformações. (ALCOFF e MENDIETA, 2000).

Em *A Razão do Outro: a "Interpelação" enquanto ato-de-fala*, tese apresentada em 1991, no México, aparece de forma direta o diálogo da Filosofia da libertação com a Ética do discurso. Nessa oportunidade, Enrique DUSSEL não só expressa que o pensamento de APEL é saudável para a América Latina, por sua posição crítica à *linguistic turn*, mas se atem à coincidência entre ambas: a importância da superação do solipsismo.

DUSSEL nos informa também, na continuação dessa tese, que mais ou menos a partir de 1970, com a descoberta da *comunidade de comunicação* como pressuposto transcendental e ético de toda a linguagem e argumentação, surge o APEL definitivo. E, simultaneamente à problemática de uma *semântica transcendental*, em polêmica com o intencionalismo semanticista, ele acrescenta que vai surgindo a necessidade de uma mediação entre as normas básicas da Ética do discurso e o problema de sua aplicação a uma ética da responsabilidade.

Portanto, retoma-se aí aquela primeira questão. Contudo, no que concerne à necessidade de mediação entre as normas da Ética do discurso e o problema de sua aplicação, torna-se fundamental lembrar que DUSSEL condiciona essa exigência à responsabilidade a posteriori pelas conseqüências ocorridas nos *atingidos* pelos *acordos ou arranjos* a que se chega através do discurso.

Em poucas palavras, pode-se afirmar que, deixando cada vez mais de lado a relação APEL/HABERMAS, esses termos assumem a forma de um diálogo crítico entre a Ética do discurso e a Filosofia da libertação, cuja apresentação se estende aos próprios estágios do pensamento de Enrique DUSSEL.

No pensamento de Enrique DUSSEL existem três períodos ou estágios intelectuais. O primeiro estágio se circunscreve por sua trajetória da ontologia até a metafísica. Essa fase cobre os primeiros anos da produção filosófica de DUSSEL, a década dos anos sessenta. DUSSEL se estabeleceu na Europa, sobretudo na França e na Alemanha. Nos seus trabalhos desenvolvidos durante a década dos anos setenta, o pensamento ocidental é considerado como a sucessão de totalidades dialeticamente produzidas e mantidas, cuja mesma constituição e preservação tem sido predicada sobre a exclusão de uma alteridade: o outro explorado e aniquilado.

O segundo estágio do itinerário filosófico de DUSSEL se circunscreve pela trajetória da metafísica ao marxismo. Apesar da mudança da ontologia para a metafísica que se tem descrito anteriormente, DUSSEL seguiu lendo MARX como outro funcionário da totalidade¹². Na terceira fase, ele vai do marxismo ao discurso. Poder-se-ia dizer que essa fase começa em 1989, quando DUSSEL iniciou um longo debate de uma década com APEL, o fundador da Ética do discurso.

No movimento linear das ações que assumiram novas formas de controle com a condenação da Modernidade européia e das reações atuais por uma política democrática, pelo reconhecimento das diferenças raciais, sexuais e culturais, cabe tomar esse debate como expressão da necessidade de mediação entre as normas da Ética do discurso e o problema de sua aplicação.

Nesses termos, a tematização filosófica da proximidade entre razão e linguagem, a partir da transformação filosófica contemporânea, permite repensar a universalidade prática

¹² A este respeito não nos parece necessário somar novos argumentos aos fatos, senão ficar com aquilo que de certa forma já refletia essa perspectiva. Leopoldo ZEA, que se antecipou a DUSSEL em muitas coisas, introduziu o pensamento de que tanto em HEGEL como em MARX e ENGELS, o projeto de libertação de uma determinada classe, como o projeto de libertação de toda humanidade, serão expressões do projeto ocidental, o projeto de todo um sistema.

da razão, núcleo da filosofia ocidental, uma orientação para a unidade não supressora da alteridade. No passado, o querer saber e o racional saber escolher, em sua condicionalidade mútua, constituem a unidade de pensar e agir, tal como a refletiam os gregos.

Por outro lado, o saber teórico dos gregos não era igual ao saber teórico dos modernos, nem o saber prático era uma mera racionalidade, pois incluía a razão ética que sabe o eticamente correto. Com a Modernidade, a transformação de um mundo com propósito para um mundo sem sentido articula essa comparação. Contudo, a conversão para um mundo sem sentido não representou uma supressão da preeminência do *logos* ocidental, antes, um deslocamento do pensamento grego.

Uma época marcada pelo fantasma do relativismo e historicismo de um lado, e pela pretendida perpetuação da *vontade de poder* da metafísica, que parece querer impor a todos seu modelo de racionalidade, reprimindo assim totalitariamente a individualidade e a diferença, reclama à filosofia pensar hoje a herança ontológica que ameaça e impele à negação da alteridade do outro.

Essa negação, no entanto, não é mais que efeito de superfície do devir do Ocidente na cultura planetária, posto que o principal agente de articulação orgânica das diversas tramas culturais que conformam a historicidade ocidental é o *logos*, isto é, uma forma peculiar de racionalidade que opera enquanto posicionamento reformador do ente e reflexo mundano correspondente daquilo que produz, preserva e dota de coerência, desde sempre, o mundo. A vontade de poder, a técnica e a encarnação do devir do absoluto não são outra coisa que simples dispositivos funcionais do sistema de racionalidade que organiza a experiência cultural do Ocidente.

Não seria o caso de se pensar que *colonização* e *globalização* são termos que simplificam o circuito transcendental que representa numa expressão mais acabada a preeminência da civilização ocidental, que se explica por sua vontade de domínio, desenvolvimento de uma técnica mais eficiente de exploração ou como resultado *natural* de uma implacável dialética histórica?

Para DUSSEL, sem se ater diretamente a essa pergunta, quanto mais vítimas produza um sistema, e quanto mais cego e surdo seja esse sistema a seus sofrimentos e interpelações, mais ele se converte em injusto e ilegítimo. Nessa perspectiva, DUSSEL recupera e direciona a aspiração ontológica de um ente cultural que quer ser mais para a discussão da racionalidade comunicativa, ou mesmo, da filosofia prática que parece articular o diálogo inter-cultural Norte/Sul.

CONCLUSÃO

Se, por um lado, ninguém parece indisposto a reconhecer entre mundo social e filosofia uma relação fundamental, por outro, a comunhão recíproca, em contraponto à inclinação para o encobrimento, deve considerar-se como uma crítica ao idealismo em geral, em virtude de que a crítica se faz contra os fundamentos mesmos da ocultação das contradições reais entre mundo social e filosofia, realidade e pensamento.

No capítulo nove do primeiro livro da *Metafísica*, ARISTÓTELES tenta reconstruir o caminho inicial da filosofia. Aí, no estudo das doutrinas filosóficas da época, percebe-se que o pensamento aristotélico nasce da luta entre idealismo e materialismo.

Mais do que articular as condições para uma nova recapitulação, por cima da que converteu ARISTÓTELES no primeiro historiador da filosofia, essa discussão tem por fim articular um parentesco da luta entre materialistas e idealistas, que adquiriu características violentas, com o esforço presente para suplantar o saber totalizante, o essencialismo tradicional e a consciência alicerçada na idéia do sujeito transcendental.

Como Hegel reflete, a História da Filosofia expressa os interesses materiais de classes que, desde a filosofia grega, seguem representando uma causa fundamental de dominação. Ao se tentar refletir sobre o significado que tem para nós o mundo antigo, logo nos virão à mente uma infinidade de idéias, algumas de significado muito além da polis grega.

O mundo, conceito que engloba tanto a cultura humana como a realidade natural, tal como é concebido atualmente começou a gestar-se na Grécia antiga. Ali se produz a deificação da realidade, processo que evoluiu para uma subjetivação do mundo, para uma redução da externalidade do mundo à imanência da consciência do ser humano. A policromia do existente fático se reduz à tonalidade do pensado.

Essa esquematização do real como resultante de tal abstração substitui toda autonomia do empírico. Assim, o valor prático dos conceitos universais resulta do acesso teórico a uma dimensão mais real que o meramente empírico. O resultado disso foi a edificação da mais densa, persistente e convincente ontologia: a que postula que o ser, do qual participam a humanidade e o mundo, é imutável e imortal.

A existência fática acabou sendo vista como um estágio defeituoso do ser; e sob seus ombros se ergueu um mundo de arquétipos imunes à instabilidade e conflitos. Daí então a essência ficou divorciada da existência: a primeira se reservou para referir ao que não muda; a segunda para aludir ao que só pode e deve ser pensado como contingente.

Progressivamente, o verdadeiro ser se identificou com tudo aquilo que somente é acessível à razão. Desse modo, o ser racional não ficou só restrito ao tema da verdade, mas também se estendeu à dimensão ética.

Colonizada a realidade por um verdadeiro esquema conceitual, a humanidade se apropriou de um acesso metódico, progressivo e seguro ao ser real de todas as coisas: as idealidades assumiram a representação oficial e exclusiva do mundo. A matéria, o corpo e os sentidos se viram fortemente desvalorizados enquanto instâncias que se obstinam na reivindicação da complexidade do real, relutante à simplificação abstrata do conceito universal.

Contrário à subordinação da vida social a preconceitos que terminaram por substituir a participação pela adequação, no Ocidente, DUSSEL introduz o tema da libertação da filosofia, já inaugurado bem antes por Leopoldo ZEA (1976).

Entre o passado cristão e o futuro moderno, o ocidental, segundo a argumentação de ZEA, ficou com o futuro para regressar depois e modernizar seu passado, criando, inclusive, um cristianismo a serviço de seu futuro. Trata-se agora de libertar a filosofia da falácia reducionista, que identifica universalidade com europeísmo (DUSSEL, 2000). Esse é mais ou menos o horizonte no qual se inscreve a crítica da relação entre mundo social e filosofia.

O pensamento, filosofia, e cultura herdados da dominação estrangeira deveriam ser iluminados das sociedades antes coloniais, por implicação da própria independência política dessas sociedades dos centros de poder. Contudo, impõe-se como condição primeira, a libertação da filosofia: a filosofia expressão de um determinado sistema, que alcança a libertação para seus criadores e a dominação para seus imitadores (ZEA. 1976).

Com isso, não se pretende defender o isolamento nem fazer uma defesa da filosofia da periferia em relação à filosofia do centro. Para os representantes da Filosofia da libertação, a Modernidade, com todas suas contradições e ambigüidades, não deixa de ser uma conquista de toda a humanidade, e tanto o contra-discurso gerado no centro como o discurso gerado pelo outro da periferia são como os dois lados da mesma moeda. O reconhecimento do discurso silenciado e oprimido do outro seria o primeiro passo dessa libertação da filosofia.

Enquanto a experiência não prescindir de uma totalidade que abarca o mundo da vida cotidiana, a universalidade dos sentidos e das práticas, e enquanto não se ponha em seu lugar as exigências de justiça e emancipação dos oprimidos de todos os tempos e lugares, a exigência de reconhecimento universal não adquirirá a legitimidade que necessita para fazer frente aos grandes desafios contemporâneos.

Na medida em que a defesa e o compromisso com o aperfeiçoamento da sociedade

serviram tanto para projetar a democracia como para inspirar a tirania, nossa meta pode ser deslocar a racionalidade comunicativa de outra, da que orienta e ordena a separação do pós-colonial dos seus outros: colonialismo, neocolonialismo, Terceiro Mundo, imperialismo, etc. Em que deslocar significará impedir que o pensamento social e o senso comum continuem a se alimentar de uma sucessão de universais, na qual transformar termina sendo o mesmo que assimilar.

BIBLIOGRAFIA

ALCOFF, Linda Martín e MENDIETA, Eduardo. Thinking from the Underside of History: Enrique Dussel Philosophy of Liberation. Lanham, NY: Rowman & Littlefield Publishers, 2000.

ARISTÓTELES. Metafísica; edição trilingue de Valentin García Yebra, em dois volumes. Espanha: Editorial Gredos, 1970.

_____. Ética a nicomacos. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1992.

AVRITZER, Leonardo. A Moralidade da democracia: ensaios em teoria habermasiana e teoria democrática. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1996.

APEL, K.O. Transformação da filosofia II: o a priori da comunidade de comunicação. São Paulo:Loyola, 2000.

_____. Teoría de la verdad y Ética del discurso. Barcelona: Paidós, 1991.

BAUDRILLARD, Jean. Simulacros e simulação. Lisboa: Relógio D'Água, 1991.

_____. Crime parfait(le). Paris: Galilee, 1995.

CHATTERJEE, Partha. Colonialismo, modernidade e política. Salvador: EDUFBA, 2004.

DERRIDA, J. Os fins do homem. In: Margens da Filosofia/tradução de Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Campinas, SP: Papyrus, 1991.

DUSSEL, Enrique. Ética da Libertação. Na idade da globalização e da exclusão. Petrópolis, Editora Vozes, 2000.

_____. Filosofia da Libertação: crítica à ideologia da exclusão. São Paulo: Paulus, 2005.

FOUCAULT, Michel. Vigiar e punir: história da violência nas prisões. Petrópolis: Vozes, 1989.

HABERMAS, J. Consciência moral e agir comunicativo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HALL, Stuart. Da diáspora: identidades e mediações culturais. Organização Liv Sovik; tradução Adelaide La Guardiã Resende... [et al]. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HEGEL, G. W. F. Introdução à história da filosofia. São Paulo: Nova Cultural, 1996. Os Pensadores.

LÉVINAS, Emanuel. Totalidade e infinito. Lisboa: Edições 70, 2000.

_____. Humanismo do outro homem. Petrópolis: Vozes, 1993.

KANT, Immanuel. Crítica da razão pura. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os pensadores)

MARX, Karl; ENGELS, Friederich. Ideologia alemã. 2. ed. São Paulo: M Fontes, 1998.

MILOVIC, Miroslav. Comunidade da diferença. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Ijuí, RS: Unijuí, 2004.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Ética e racionalidade moderna. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1993.

REALE, Miguel. Atualidades de um mundo antigo. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1983.

RÖD, Wolfgang. O problema da fundamentação última na filosofia contemporânea: o debate entre racionalismo crítico e pragmática transcendental. In: Paradigmas filosóficos da atualidade, organizado por Maria Cecília Maringoni de Carvalho. Campinas, SP: Papyrus, 1989.

SARTRE, J.P. Questões de método. São Paulo: Difel, 1967.

SIEBENEICHLER, Flávio Bueno. Jürgen Habermas: razão comunicativa e comunicação. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

ZEA, Leopoldo. Filosofía de la Historia americana. México: Tierra Firme, 1978.

_____. El pensamiento latino americano. Barcelona: Ariel, 1976.