

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

WILTON BORGES DOS SANTOS

**O SUJEITO CAMPONÊS: SUBJETIVIDADE CORPORAL, COGNOSCENTE E
COMUNITÁRIA, UMA PRÁXIS DE AUTO-SUJEIÇÃO**

CURITIBA

2006

WILTON BORGES DOS SANTOS

**O SUJEITO CAMPONÊS: SUBJETIVIDADE CORPORAL, COGNOSCENTE E
COMUNITÁRIA, UMA PRÁXIS DE AUTO-SUJEIÇÃO**

**Dissertação apresentada como requisito parcial à
obtenção do grau de Mestre em Direito, Curso de
Pós-graduação em Direito, Setor de Ciências
Jurídicas, da Universidade Federal do Paraná.**

Orientador: Prof. Celso Luiz Ludwig

CURITIBA

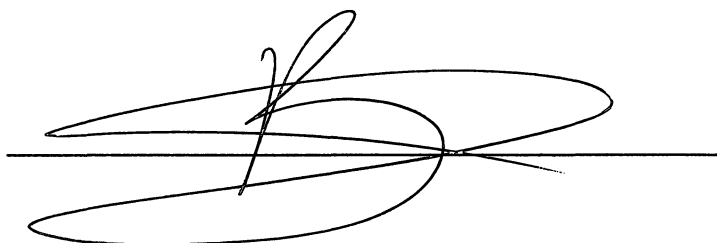
2006

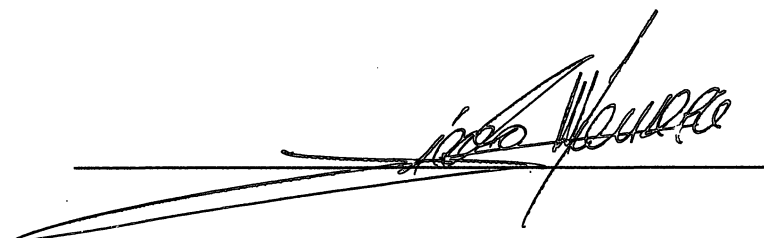
WILTON BORGES DOS SANTOS

**O SUJEITO CAMPONÊS: SUBJETIVIDADE CORPORAL, COGNOSCENTE E
COMUNITÁRIA, UMA PRÁXIS DE AUTO-SUJEIÇÃO**

Dissertação aprovada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Direito no Programa de pós-graduação em Direito da Universidade Federal do Paraná pela comissão formada pelos professores:

A handwritten signature in cursive script, appearing to read "Adilson Luiz Busby", is written over a horizontal line.

A large, stylized handwritten signature in cursive script is written over a horizontal line.

A handwritten signature in cursive script, appearing to read "Wilton Borges dos Santos", is written over a horizontal line.

Curitiba

2006

A Dorotéia e João Borges
que atravessaram forçadamente, como muitos,
os limites do campo em direção à cidade,
sem nunca perder a fé na terra,
da qual comungam ainda seus doze filhos.

Agradeço à CAPES, pela bolsa concedida.
Ao meu orientador, Prof. Celso Ludwig,
pela espera, pela compreensão,
pelas inúmeras e elevadas contribuições.
Ao Prof. Antônio Gediel, pelo incentivo.
Aos amigos e amigas da CPT,
pelo apoio e pelo tempo.
A Luzia Borges, pela leitura
e pelas sugestões.

“A vida humana nunca é ‘o outro’ que a razão,
mas é a condição absoluta material intrínseca
da racionalidade.”
(*Enrique Dusse*)

“E quando os dentes brancos do arroz sorriem,
não é verdade que a terra está feliz?
Não é verdade que o trigo e a carne,
não é verdade que a escola,
a casa limpa, o trabalho assegurado e justo,
a paz para os filhos, o amor,
o livro em que a alegria e a sabedoria se juntaram,
não é verdade que são estas as conquistas do homem,
e estas simples verdades compõem nossa esperança?”
(*Pablo Neruda*)

SUMÁRIO

RESUMO	vii
ABSTRACT	viii
INTRODUÇÃO	01
1 NOÇÕES DE SUJEITO A PARTIR DA MODERNIDADE	07
1.1 A SUBJETIVIDADE MODERNA	07
1.1.1 O sujeito puro do conhecimento	12
1.1.2 A razão na medida do homem	15
1.1.3 A razão (ou sujeito) como conquista histórica	22
1.2 O ECLIPSE DO SUJEITO E A EMANCIPAÇÃO DAS DIFERENÇAS NA PÓS MODERNIDADE	26
1.3 O SUJEITO TRANSMODERNO: A PROEMINÊNCIA DA VIDA.....	43
1.3.1 A vida humana como critério e princípio ético	47
2 A UNIDADE COMPLEXA DO SUJEITO ÉTICO	59
2.1 CORPORALIDADE, COGNIÇÃO E COMUNIDADE	59
2.1.1 O sistema avaliativo-afetivo	65
2.1.2 Linguagem e comunidade	68
2.2 INTERSUBJETIVIDADE E FORMALIZAÇÃO.....	77
2.3 A SUBJETIVIDADE PRÁTICA: O SUJEITO ATUANTE E TRANSFORMADOR.....	87
3. CORPORALIDADE, COGNOSCÊNCIA E COMUNIDADE: O SUJEITO CAMPONÊS, UMA PRÁXIS DE AUTO-SUJEIÇÃO	95
3.1 A TENTATIVA DE CONCEITUALIZAÇÃO DO CAMPONÊS: A PROCURA DE UMA MEDIÇÃO FACTÍVEL.....	96
3.1.1 Corporalidade e comunidade como afirmação da subjetividade camponesa	110
3.2 O MOVIMENTO DOS PEQUENOS AGRICULTORES COMO ESPAÇO DE EFETIVAÇÃO COLETIVA DA SUBJETIVIDADE CAMPONESA	120
CONSIDERAÇÕES FINAIS	128
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	132

RESUMO

Pretende-se analisar o conceito de sujeito camponês em sua unidade complexa que compreende as dimensões da corporalidade, da cognoscência e da comunidade, enquanto elementos de uma práxis de auto-sujeição. Para isso analisar-se-á as noções de sujeito a partir da modernidade (principalmente a partir de Descartes, Kant e Hegel), bem como a crítica implementada na pós-modernidade (seguindo o pensamento de Gianni Vattimo) e a afirmação do sujeito transmoderno (na filosofia de Enrique Dussel). A partir daí explicitar-se-á as dimensões deste sujeito transmoderno a partir da proeminência da vida, para a reconquista das noções de corpo, cognição e comunidade, as quais fundam o critério de verdade material e remetem à intersubjetividade, na qual reside a complexidade do sujeito ético, rumo a uma subjetividade prática que produz a auto-sujeição. Finalmente, analisar-se-á as possibilidades de efetivação do conceito de sujeito camponês como vivência dos elementos resgatados anteriormente.

Palavras-chaves: sujeito, subjetividade, auto-sujeição, ética, campesinato.

ABSTRACT

This research intends to analyze the concept of the small farmers' subjectivity as a complex unit that includes the dimensions of the corporality, of the cognition and of the community, while elements of a self-subjection practice. For that, to present investigation analyzes subject's notions starting from the modernity (mainly starting from Descartes, Kant and Hegel); the critic implemented in the postmodernity (following Gianni Vattimo's thought) and the affirmation of the subject transmodern (in Enrique Dussel's philosophy). Since then explicit the dimensions of this subject transmodern starting from the prominence of the life, for the reconquest of the body notions, cognition and community, which found the criterion of material truth and send to the inter-subjectivity, in the which the ethical subject's complexity lives, heading for a practical subjectivity that produces the self-subjection. Finally, it will be analyzed the possibilities to execute of the concept of the small farmers' subjectivity as existence of the elements rescued previously.

Key-Words: subject, subjectivity, self-subjection, ethics, small farmer.

INTRODUÇÃO

“Os seres humanos são no fundamental feitos de argila, a qual, como as enciclopédias prestimosamente nos explicam, é uma rocha sedimentada detrítica formada por fragmentos minerais minúsculos, do tamanho de um/duzentos e cinquenta e seis avos de milímetro. Até hoje, por mais voltas que se dessem às linguagens, não se conseguiu achar um nome para isto”. É assim que José Saramago, pela língua da literatura d’*A Caverna*, explicita o sentimento particular que revela a dificuldade de que a palavra ou o conceito traduzam a vida em sua plenitude. Essa desilusão em relação à palavra, do que nela há de dificuldade em traduzir o “humanamente experimentável e sensível” soa no mínimo estranho porque vinda daquele que experimenta da palavra a sua potência. E seu limite – teríamos de agora acrescentar.

É nesse limite que nos encontramos na tentativa de resgatar o sentido e a materialidade do conceito de sujeito: de tal forma se apresenta o objetivo principal deste trabalho. Partimos primeiro, justamente, da aceitação desse limite, já que, enquanto conceito, a noção de sujeito absorveu inúmeras e variadas interpretações ao longo da história da filosofia, nem todas, como veremos, afeitas à afirmação da vida, ela mesma não um conceito, mas uma *verdade* ética de primeira grandeza.

Pretende-se demonstrar que, por detrás das formalizações conceituais, ou ainda, das interpretações dessas mesmas formalizações de sujeito, há uma comunidade de vida, a partir da qual se estabeleceria o auto-reconhecimento, auto-sujeição ou libertação. Assim, a hipótese deste trabalho parte do ponto de vista de que somente o processo de auto-afirmação do sujeito poderia conduzi-lo a um curso real de emancipação. Para tanto, cabe, então, discutir as possibilidades dessa auto-afirmação, desvelando os “lugares” onde o debate do conceito encontre seu real significado, a sua própria materialidade. Não se trata portanto, nem do abandono da possibilidade de conceitualização e nem de abrir mão dos processos de formalização do próprio conceito de sujeito mas, antes, de verificar as suas formas de construção a fim de detectar em que medida elas favorecem ou desfavorecem a sua eficácia no tempo e no espaço.

Esta análise tem como intuito verificar as possibilidades de conceitualização de uma particularidade subjetiva, o sujeito camponês, não se pretendendo, apresentar *um* conceito de camponês, mas justamente verificar as possibilidades de

sua construção e de seu funcionamento em relação aos sujeitos reais, os sujeitos da ação. Também não se pretende realizar um resgate histórico detalhado do ponto de vista da discussão sobre o conceito de camponês na teoria política, econômica, social, jurídica ou mesmo, filosófica, em vista do estabelecimento de um *único* conceito puro e retilíneo. Pretende-se, ao contrário, estabelecer as *possibilidades* de que *algum* conceito seja efetivado. Isso porque, se pretende mostrar que a conceitualização do sujeito camponês não é apenas uma demanda política ou econômica, como muitas vezes é apresentada, mas uma condição para que o *sujeito* enquanto tal encontre uma mediação apropriada para os seus processos históricos de emancipação e libertação.

A relevância deste trabalho se evidencia sob duas perspectivas: de um lado pelo fato de que os muitos debates que têm sido realizados sobre o campesinato dentro e fora da academia, com ou sem a participação dos sujeitos reais, comprovam a necessidade de re-significação do conceito de camponês, de tal forma que o conceito se torne *factível*, ou seja, se realize em sua função de “revelador” da realidade camponesa, sob pena de não se saber como direcionar ações estratégicas em vista da emancipação da comunidade camponesa envolvida.

De outro lado, a análise de tal conceito explicita que qualquer sistema ou empreendimento cooperativo exige, antes, o reconhecimento dos sujeitos da ação: além de pensar no âmbito produtivo e econômico, os camponeses são identidades que se constituem a partir de uma visão de mundo, de um modo de vida específico, tendo como horizonte várias dimensões: étnicas, religiosas, políticas, sociológicas, etc. Plurais, portanto.

Para discutir a subjetividade camponesa em questão, far-se-á necessário percorrer, antes, algumas noções fundamentais de sujeito a partir da modernidade. Esse é o tema do **primeiro capítulo** deste trabalho, no qual realizar-se-á uma análise panorâmica de algumas teorias sobre a subjetividade *moderna*, *pós-moderna* e *transmoderna*. A subjetividade moderna será considerada como o ponto de partida da reflexão, cuja noção de sujeito está pautada pela universalidade e racionalidade, enquanto expressões do ideal moderno de emancipação humana. Analisar-se-á tal perspectiva a partir do pensamento dos filósofos René Descartes, Immanuel Kant e Georg Hegel, como teóricos da modernidade, sem pretensão de esgotar a

complexidade do tema no pensamento filosófico moderno mas, simplesmente de destacar algumas noções importantes para a sua discussão.

A seguir, discutir-se-á a perspectiva crítica tal como formulada no pensamento de F. Nietzsche. Este sub-capítulo não tem, entretanto, como objetivo, investigar minuciosamente os meandros da filosofia nietzschiana, mas ater-se à abertura crítica por ela iniciada na perspectiva do que se chamará de eclipse do sujeito na pós-modernidade. Nesse contexto, toda a análise calcar-se-á na interpretação do filósofo italiano Gianni Vattimo, “herdeiro” de Nietzsche e Heidegger, posto no rol dos filósofos que pretendem uma crítica radical ao projeto emancipatório moderno, em cuja *racionalidade* o ser humano se viu em vez de emancipado (como queriam os filósofos da *ilustração*), dominado por um sistema tecnológico que ele mesmo criou. Vattimo, teorizando a respeito do *niilismo* e generalizando-o *ontologicamente*, afirmará que a emancipação seria a dissolução do pensamento do fundamento, da idéia de história unitária, de progresso, do ideal unitário de humanidade – de sujeito. Nessa dissolução não haveria mais uma *essência* – sujeito que conhece a verdade. Não havendo uma verdade absoluta sobre nada (portanto nem sobre o sujeito) haveria somente interpretação.

O uso do pensamento de Vattimo como referência em tal discussão se justifica pela importância desse autor no debate atual sobre o chamado “fim da modernidade”, na sua posição particular de interpretação de uma possibilidade de pensar a pós-modernidade em relação a outros autores pós-modernos, os quais são considerados por ele como ainda cativos do pensamento metafísico (a exemplo de Lyotard, Derrida e Rorty). Desses se poderia dizer, segundo Vattimo, que declinaram a filosofia em sociologia. Ademais, o próprio Dussel, referência primeira desta pesquisa, estabeleceu, a partir de 1993, um diálogo com o seu pensamento.

Ora, no fim do primeiro capítulo, analisar-se-á a possibilidade de uma reconstrução dos aspectos importantes da subjetividade moderna e pós-moderna, conforme a leitura feita de ambas pelo filósofo argentino Enrique Dussel. Esse autor, como já dito, passará ao primeiro plano da pesquisa, principalmente a sua obra *Ética da Libertação, na idade da globalização e da exclusão*, a qual oferece as bases de uma “ética da vida” dos sujeitos históricos concretos, dando ao pensamento filosófico um conteúdo material, para além das meras formalidades. Trata-se,

segundo Dussel, de colher o melhor e rejeitar aquilo que o pensamento filosófico sobre o sujeito, até então teve de dominação e etnocentrismo.

A partir desse pressuposto, o **segundo capítulo** tratará de recolher as dimensões do sujeito ético segundo o pensamento dusseliano. Nesse sentido, este capítulo se pautará por uma intenção estratégica, evidenciada pelo próprio Dussel: “o ‘sujeito’ da vida humana (desde o ‘corpo próprio’ vivo), no reconhecimento solidário do outro, da comunidade, é o critério de verdade e validade insubstituível da ética como sujeito vivo” (DUSSEL, 2002, p. 520). Essa referência, a partir de então, servirá de guia para a análise do conceito de sujeito ético, cujo referencial orientará o exame do conceito de *sujeito camponês*.

Sendo assim, no segundo capítulo tratar-se-á das dimensões que, recuperadas por Dussel, afirmam a vida como o aspecto fundamental do sujeito universal. Ora, essa universalidade, segundo o autor, se dá na vida humana, no seu propósito ou princípio da conservação e reprodução, o qual se desdobra de diferentes formas nas diversas culturas, ou seja, nos diversos modos particulares de se viver. O modo universal é contemplado na afirmação da unidade complexa do sujeito, que é ao mesmo tempo corpo, espírito e cultura. Em sua crítica, Dussel explicita que, ao pretender fundar um ideal de subjetividade, de história e de progresso, as filosofias modernas deixaram de fora aspectos fundamentais para a concepção de uma subjetividade de fato mais humana. Esses aspectos fundamentais não teriam comparecido, para Dussel, sequer nas críticas implementadas contra a modernidade, as quais já tratavam de um sujeito reduzido conforme os condicionantes da filosofia moderna: um sujeito sem corpo, solipsista (sem comunidade), reduzido à racionalidade pura do *cogito* cartesiano ou à racionalidade instrumental já denunciada pelos autores da chamada *Escola de Frankfurt*, ou ainda ao crepúsculo nietzschiano do sujeito.

Assim, o segundo capítulo tratará, claramente, do sujeito enquanto uma unidade complexa de corpo, cognocência e comunidade, e nisso será necessário analisar o que Dussel chama de processo intersubjetivo, contraposto às teorias de formalização tal como se apresentam nas morais formais, para chegar a uma subjetividade prática, na qual o sujeito aparece como atuante e transformador.

A partir daí, no **terceiro capítulo**, tendo resgatado essas dimensões, adquirir-se-á as condições para pensar as possibilidades de efetivação e de

emancipação do sujeito camponês, como um modo de vida particular. A escolha do sujeito camponês como tema específico condutor da reflexão se deu pela atualidade deste debate¹ na sociedade brasileira, na qual esses sujeitos comparecem, ou pelos conflitos ligados à luta pela terra ou pela tentativa de auto-afirmação de comunidades chamadas de *tradicionais* ou ainda, pelas demandas dos pequenos proprietários por condições de permanência na terra. Além disso, na reflexão sobre o cooperativismo, esses *sujeitos camponeses* vêm desenvolvendo atualmente inúmeras iniciativas, principalmente aqueles grupos organizados em movimentos sociais como o MST (Movimento dos Sem Terra) e o MPA (Movimento dos Pequenos Agricultores). Mesmo não sendo alvo desta pesquisa a reflexão sobre esses empreendimentos cooperativos dos camponeses, a discussão sobre esse sujeito poderá revelar nuances importantes para a implementação de experiências que sejam realmente factíveis, ou seja, correspondam às realidades e necessidades dos sujeitos reais no seio da sociedade, para além das meras formalizações externas que muitas vezes freqüentam essas experiências.

Ora, é preciso notar também, de antemão, que muitas vezes isso ocorre (uma certa imposição de sentido) porque a reflexão sobre esse *modo de vida* fica reduzida às matizes economicistas e/ou políticas, ausentando-se da discussão referências filosóficas. O sujeito camponês, assim, não passaria, segundo a perspectiva dusseliana, de um sujeito reduzido. Além disso, negado e reprimido e, como tal, emergente em seu grito por condições de vida.

Dedicar-se-á, enfim, ao entendimento da afirmação da subjetividade camponesa a partir de uma busca de conceitualização que possibilite uma mediação factível. A análise de vários autores que se inserem neste debate, conduzida aqui pelo viés dusseliano, levará a uma afirmação da *corporalidade* e da *comunidade* como “lugares” de efetivação da subjetividade camponesa. Por fim, tentaremos elencar algumas características que possam exemplificar como um movimento social

¹ Como veremos no terceiro capítulo, o debate sobre o camponês enquanto sujeito tem sido realizado no seio de várias organizações e movimentos sociais do campo brasileiro nestes últimos dois anos. Esse debate, de alguma forma está representado pela publicação recente do livro *O campesinato no século XXI, possibilidades e condicionantes do desenvolvimento do campesinato no Brasil*, obra que tem como objetivo colocar em debate elementos teóricos de fundamentação e compreensão do camponês no Brasil, a partir de uma crítica do atual modelo econômico e tecnológico na agricultura e a apresentação de metas e estratégias de fortalecimento do que seria um projeto camponês para o Brasil, segundo os autores.

(no caso o MPA) busca coletivamente esses valores, em processo de auto-afirmação e auto-sujeição.

Faz-se necessário ainda considerar que, metodologicamente, este trabalho não resumiu a filosofia ao sentido estrito tal como muitas vezes esse termo é usado neste âmbito do saber. Conforme a própria leitura de Dussel, acredita-se que a busca pelo sujeito na contemporaneidade não pode prescindir das contribuições de outras áreas de conhecimento: não se pensa, assim, a filosofia distinta e elevada acima das ciências, mas em diálogo com elas. Além disso, embora este cometimento tenha se delimitado ao debate teórico, sem que alguma pesquisa de campo fosse realizada, os textos e documentos usados no terceiro capítulo, apresentam-se como resultados diretos da fala dos sujeitos camponeses, ou porque são por eles mesmos produzidos ou porque traduzem sistematizações as quais revelam as suas expectativas. A revisão dessa bibliografia foi, nesse sentido, priorizada.

Enfim, ao trilhar tal caminho se tenta devolver, em resposta a Saramago, à palavra e ao conceito a sua potência na revelação do humano em sua integralidade. Uma força cantada por Cecília Meireles no seu *Romanceiro da Inconfidência*: "ai palavras, ai palavras, que estranha potência, a vossa! Todo sentido da vida principia à vossa porta".

1 NOÇÕES DE SUJEITO A PARTIR DA MODERNIDADE

Neste capítulo pretende-se apresentar um panorama sobre as principais correntes que contribuem para uma caracterização filosófica do conceito de sujeito, a partir da sua fundação na era moderna, com destaque para a universalidade desse conceito. Para tanto, faz-se necessário um percurso (em linhas gerais), na perspectiva desenvolvida por René Descartes (considerado o pai do sujeito moderno), Kant e Hegel.

Além disso, a temática crítica da passagem da modernidade para a chamada pós-modernidade representa uma mudança paradigmática que influencia na compreensão filosófica da subjetividade, principalmente na esteira do pensamento de Friedrich Nietzsche, tal como interpretado pela pena de Gianni Vattimo.

Finalmente, em terceiro lugar, analisar-se-á a noção transmoderna de subjetividade, assim como é defendido pelo filósofo latino-americano Enrique Dussel, que subsume os momentos anteriores para lançar noções contemporâneas para a compreensão do sujeitos enquanto "corpo espírito e cultura", partindo do pressuposto universal da sobreposição da vida.

1.1 A SUBJETIVIDADE MODERNA

Embora os modernos tratem diversamente a noção de subjetividade, promovendo várias correntes no campo da *teoria do conhecimento*, como o *empirismo* e o *racionalismo*, suas definições confluem em direção à *unidade* fundamental do conhecimento representada pelo conceito de sujeito. É ele o centro gravitacional da filosofia moderna, através das chamadas *filosofias do sujeito ou da consciência*. Esse sujeito tem como característica a capacidade de auto-conhecimento e no mesmo ato de conhecer sabe-se como conhecedor de si e do mundo que o cerca. O sujeito moderno é sabedor de sua aptidão para a emissão da verdade sobre o mundo e sobre si mesmo. É ele mesmo a consciência de si, a consciência reflexiva que deriva toda verdade sobre o mundo a partir do reconhecimento de si mesmo como formulador dessas verdades. O sujeito analisa, sintetiza, representa e significa o mundo à sua volta dando explicações e fornecendo

interpretações da realidade. O *sujeito* caracteriza-se, assim, a partir de uma distinção em relação ao *objeto*: o primeiro enuncia uma verdade objetiva a respeito da realidade. Distinto dos objetos, o sujeito passa a criar significações e instituir sentidos para o mundo exterior: o conhecimento se encontra aí frente à sua tarefa de emissão de conceitos, teorias, idéias e juízos sobre o mundo. Tornando-se a égide do conhecimento e o senhor de seu próprio destino, o sujeito se veria, então, pronto para se liberar das amarras da servidão e dos limites da natureza.

Ao colher a verdade sobre o mundo ele capta simultaneamente a verdade sobre si mesmo a partir da existência da sua capacidade de pensar. A expressão máxima desse conceito está expresso na fórmula cartesiana "*cogito ergo sum*" (DESCARTES, 1979, p. 46) , que exerceu influência determinante nas filosofias do sujeito que a sucederam, sendo tratada por alguns autores como um excesso do racionalismo moderno. Está posto, assim, o fundamento da filosofia moderna, resultado da dúvida hiperbólica que funda a existência no próprio pensamento e, como encadeamento lógico, legitima a certeza da existência de um sujeito pensante do qual as verdades derivam:

Enquanto eu queria assim pensar que tudo era falso, cumpria necessariamente que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade: *eu penso, logo existo*, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos céticos não seriam capazes de a abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da Filosofia que procurava. (DESCARTES, 1979a, p. 46)

Assim, o sujeito moderno nasce de uma volta reflexiva da consciência sobre si mesma para examinar o seu próprio conteúdo. Nas palavras de Marilena Chauí, o sujeito "é dotado de capacidade de conhecer-se a si mesmo no ato do conhecimento, ou seja, é capaz de reflexão. É saber de si e saber sobre o mundo, manifestando-se como sujeito percebedor, imaginante, memorioso, falante e pensante. É o entendimento propriamente dito" (1997, p. 118).

A realidade e suas possibilidades se encontram nesse sentido voltados para o sujeito de forma que o "destino" da humanidade e o domínio da natureza passam a ser entendidos a partir dele. É assim que se pode falar em "virada copernicana²" na filosofia, episódio que, segundo muitos autores, serve como fundamento para a

² Expressão usada em relação a Kant, reconhecido como "todo moderno". Usamos aqui também em relação a Descartes, já que ele é o filósofo que inicia o processo de colocar o sujeito como fundamento do conhecimento.

Modernidade, corolário da inversão de perspectiva que traz o homem (sujeito) para o centro.

Dotado de capacidade racional o sujeito adquire também uma dimensão universal dado que, enquanto sujeito do conhecimento ele reconhece em si uma capacidade “idêntica em todos os seres humanos e com validade para todos os seres humanos, em todos os tempos e lugares” (CHAUÍ, 1997, p. 118). Esse aspecto constitui-se como característica forte na filosofia do sujeito: a unidade do sujeito expressa-se assim nessa universalidade. O sujeito conhece a verdade, pois é, segundo os seus atributos, *sujeito de conhecimento*.

Entretanto, em meio às ilusões dos sentidos, como é possível conhecer a verdade? Qual o método para que o sujeito possa desvencilhar-se das ilusões e emitir um conhecimento seguro e distinto sobre o mundo? Ao comungarem da noção de sujeito racional, os modernos puderam responder, a seu modo, a essa questão e postular as possibilidades de desvendar os segredos e mistérios do mundo que povoavam as mentes do mundo teocêntrico do medievo, onde a verdade apresentava-se como uma revelação divina (única), que tem na fé o critério de justificação da verdade. É para isso justamente que aponta Alain Touraine, ao afirmar que “a sociedade moderna nasce com a ruptura da ordem sagrada do mundo; no lugar dela aparece a separação, mas também a interdependência da ação racional instrumental e do sujeito pessoal” (1995, p. 28). A separação entre o sujeito e o mundo levou o homem a pretender alçar um vôo rumo à verdade enquanto objetividade do conhecimento.

Como vemos, a noção clássica de sujeito, tal como desenvolvida na modernidade, está atravessada por, pelo menos, três noções fundamentais na sua estrita definição, quais sejam: *racionalidade*, *universalidade* e *emancipação*. Significa dizer que essas três noções convergem, na modernidade, para o conceito de sujeito, já que se tornaram fundamentais, por constituírem o projeto moderno acalentado pelos filósofos da ilustração³.

³ Segue-se aqui o uso da palavra ilustração (e não iluminismo) conforme a definição apontada por Sérgio Ruanet e comentada por FONSECA (2002, p. 67): “enquanto o iluminismo é uma tendência intelectual (que não pode ser limitada com precisão a uma época específica a partir do século XVIII, e que, no dizer do autor referido, ‘cruza transversalmente a história’) que combate o mito e o poder pela razão, a ilustração é um movimento cultural que floresceu no século XVIII, tendo como grandes nomes Diderot, D’Alambert e Voltaire, que, especificamente no contexto francês pré-revolucionário, foram personagens do combate contra as trevas do antigo regime. Assim, enquanto o iluminismo seria um movimento mais amplo, um *ens rationis*, que se caracterizaria de um modo geral

A noção de universalidade, segundo a órbita do sujeito e tal como se apresenta em autores como Descartes, Kant e Hegel, pode ser entendida como uma marca característica da ilustração. É esta, por exemplo, a interpretação de Sérgio Paulo Rouanet em seu *Mal-estar na modernidade*: “a ilustração foi verdadeiramente universalista. Para ela a idéia de que todos os homens eram iguais, independente de fronteiras ou culturas, estava longe de ser uma abstração retórica. O mundo, para ela, era realmente uma *civitas maxima*” (1993, p. 14).

Ao contrário de outros intérpretes que identificam no iluminismo uma corrente eurocêntrica (dado que representa um molde paradigmático para a efetivação da era moderna), ROUANET afirma que nenhuma época tenha sido “tão menos etnocêntrica”, já que a luz da razão iluminista poderia iluminar o mundo e contribuir para que todos os povos efetivassem a passagem da barbárie à civilização. Nessa medida, identificando a razão como a natureza universal do homem, o iluminismo se legitima numa concepção de validade universal que encontra no sujeito a sua base original. Mesmo desatento em relação às “diferenças reais” esse princípio garantiu, segundo o autor, a igualdade de todos os homens, enquanto seres abstratos. Assim, o autor exprime uma certa confiança otimista na universalização da razão tal como se efetiva no conceito de sujeito moderno. Isso porque, com esta noção universalizante, o projeto iluminista procurou “formular princípios genéricos, baseados na razão e na observação, que pudessem ajudar todos os seres humanos a acederem à vida civilizada. Pressupunha-se a validade universal desses princípios por se basearem numa natureza humana igualmente universal” (1993, p. 15).

Como afirmamos acima, ROUANET (como muitos críticos da modernidade) percebe os limites desta noção, enfatizando que a busca desta universalidade não pôde estar atenta a diferenças reais. Por um outro lado, o filósofo observa que a “força libertadora” do universalismo dos iluministas pôde operar positivamente na medida em que “reafirmando a igualdade de todos os seres humanos diante da razão, ela transpôs para o terreno secular da luta filosófica e política a idéia religiosa de que todos são filhos de Deus e iguais diante do Criador, o que teve conseqüências explosivas” (1993, p. 15).

pela luta contra as formas de opressão e pela crença na força da emancipadora da razão humana, a ilustração seria apenas uma realização histórica do iluminismo (e talvez a sua mais importante)”.

Isso significou uma passagem revolucionária na história da humanidade, pois seria justo resgatar uma noção “subversiva” da ilustração porque no solo da universalidade da razão humana vislumbrou-se o projeto emancipatório do homem enquanto *conhecedor* e senhor de sua própria história. Esse é, estritamente falando, a face política do sujeito moderno. Liberando a razão do preconceito e das meras opiniões que pairavam sobre o conhecimento como submetido à tutela da fé, período no qual “o gênero humano tinha vivido em estado de menoridade” o homem moderno teria alcançado, enfim, a liberdade de pensamento, fato que teria possibilitado a sua ascensão à vida adulta: “Tratava-se agora de sacudir todos os jugos que tolhiam a liberdade de pensar, de desprender a razão de todas as custódias, de acender e promover o acesso à condição adulta” (ROUANET, 1993, p. 15).

Mesmo representando a maior herança do iluminismo, esta busca de autonomia intelectual dos filósofos da ilustração, segundo ROUANET, teria levado a um elitismo intelectual já “que transformava os filósofos numa vanguarda do espírito humano, (...) inteiramente compatível com o anti-igualitarismo de Voltaire, para quem as verdades não deviam ser ensinadas à *canalle*” (1993, p. 17). Só reconhece a necessidade de autonomia aquele espírito já, de alguma forma, livre. Sendo assim, o filósofo estaria numa condição privilegiada, como o portador de uma mensagem emancipatória como um certo antídoto para o “desencantamento” provindo da era medieval.

Ao lado da emancipação intelectual, poderíamos apontar que o projeto moderno de emancipação humana se deu também em outras dimensões, como a política e econômica. A autonomia política, conforme ROUANET, foi desenhada nas conhecidas vertentes *liberal* (na qual se insere as posições dos iluministas *Montesquieu, Voltaire e Diderot*) e *democrática* (com a “posição quase solitária de Rousseau”). Ambas as posições tinham como fundamento a liberdade: no primeiro caso, num sentido negativo, pois fazia do homem um ser livre simplesmente porque não estava atrelado ao poder de um tirano; e no segundo caso, num sentido positivo, já que por trás do conceito de liberdade estava impressa a noção de cidadania (participação e poder político). Como resultado deste processo de construção da autonomia política da ilustração pode-se apontar a condenação do despotismo enquanto crítica ao poder absoluto e arbitrário.

Aqui também Rouanet observa os limites desta autonomia política que não está isenta de ambigüidades, já que segundo ele, os autores da ilustração em sua maioria (salvo, talvez, Rousseau) não eram tão democráticos quando tratavam de garantir a liberdade para o povo como o eram ao defender a emancipação intelectual dos filósofos.

Analisando o aspecto da autonomia econômica como uma das preocupações centrais da ilustração ROUANET reconhece nos filósofos da ilustração um sentimento de que “a miséria material era um obstáculo ao progresso moral e ao exercício dos direitos e obrigações civis” (1993, p. 18). Esse aspecto porém se mostra limitado pela ambigüidade do igualitarismo defendido por esses filósofos, pois a sua noção de igualdade era “temperado pela convicção de que o estado civilizado exigia a criação de desigualdades inexistentes no estado de natureza (1993, p. 18).

Assim, a contribuição da ilustração no tocante à emancipação econômica, variava no que se referia aos meios de se consegui-la, sendo que o seu grande mérito foi ter justamente aberto a *possibilidade* de se emancipar, o caminho para o “ideal de emancipação”, no âmbito intelectual, político e econômico, anunciando assim a grande promessa da modernidade: o gozo da plena liberdade por parte do sujeito humano.

Imbricados estes ideais modernos, advindos das luzes da razão, transformam o homem em sujeito e o tornam, ele mesmo, fundamento de todas as possíveis realizações humanas a partir da sua ascensão à plena autonomia, em suas variadas dimensões.

1.1.1 O sujeito puro do conhecimento

René Descartes (1596-1650) ao procurar fundamentar a idéia do sujeito cognoscente, assume o trabalho filosófico de mostrar como o sujeito pode conhecer a verdade, em outras palavras, como chegar à segurança no campo do conhecimento. Para isso, Descartes elabora uma concepção de subjetividade centrada no pensamento (na *alma*), pois para conhecer, a razão deveria estar liberta das sensações e opiniões que engendrariam na mente humana ilusões a respeito do mundo. Para tanto o conhecimento deveria proteger-se contra os enganos dos

sentidos (os dados da experiência). O *método cartesiano* fundamentado na *dúvida*, estabelece um princípio irrefutável, a partir do qual a razão humana ganha supremacia sobre todos os sentidos e também sobre todo o conhecimento transmitido pela tradição.

Ao buscar a clareza do conhecimento, Descartes estabelece as bases de um método que proteja a razão do engano e da ilusão, marcando assim, o seu pensamento na tradição das filosofias do sujeito que estão fundamentadas na afirmação do *cogito*. Nesse processo, a dúvida metódica levou à certeza porque garantiu à racionalidade o critério seguro para o estabelecimento da verdade sobre o mundo. Recusa da afirmação ingênua e ilusória, a dúvida enquanto método do conhecimento em Descartes, explicita a perspectiva de ausência dos quesitos básicos para a construção do conhecimento. Procedimento primordial, ela representa a intenção do pensamento em estabelecer a verdade a partir de bases inabaláveis. Em sua radicalidade, a dúvida cartesiana estabelece o asseio do pensamento ao derivar de seu exercício o fundamento do *cogito*: a única coisa que não se pode duvidar, quando se duvida, é justamente do fato de que se está duvidando. Ora, ao duvidar, se pensa, já que a dúvida é um exercício do pensamento e este se transforma no princípio básico da filosofia moderna.

Nas palavras do filósofo francês, “penso, logo existo”: a garantia de certeza da verdade está legitimada no fato de que alguém não pode pensar sem ao mesmo tempo reconhecer que existe. A existência está legitimada no pensamento, já que a substância do sujeito é o próprio pensamento. Temos assim, em Descartes, a preeminência do conhecimento sobre a ontologia e a cosmologia: colocando-se como condição do conhecimento, o sujeito cartesiano se caracteriza como uma pré-condição ou pré-requisito para pensar o ser e o mundo. A virada paradigmática realizada por Descartes, ao postular a existência de um *eu* estabelece uma mudança radical de perspectiva nos rumos da filosofia: “Descartes obriga a filosofia, talvez retomando às suas origens socráticas, a mudar a perspectiva. Filosofar para Platão e para os medievais era, antes de tudo, contemplar um mundo objetivo transcendente, à luz do qual o homem se explicava a si mesmo. Descartes inverte as coisas.” (LARA, 1988, p. 38).

A grandeza desse momento de virada cartesiana na filosofia, com a centralização na idéia de consciência, está no fato de Descartes, com isso, ter

encaminhado toda a filosofia moderna num entusiasmo racionalista, possibilitando um alicerce sobre o qual se instaura uma nova ordem de valores, fazendo o mundo e a natureza passíveis de serem dominados. Há, portanto, uma dissociação entre o sujeito e o mundo, entre o homem e a natureza, numa perspectiva antropocêntrica onde a razão humana tudo pode: “Emergirá a idéia de que a natureza não é permeada por forças invisíveis, sendo mera matéria-prima e podendo, assim, ser perfeitamente dominada pela razão (tudo é suscetível de ser conhecido) e pela vontade (a totalidade do real é utilizável pelo homem que visa à realização de seus fins) é a concepção antropocêntrica do mundo” (RENAUT, 1998, 14).

A fundamentação filosófica cartesiana do *sujeito pensante* foi determinante na medida em que elaborou uma virada em relação à herança da tradição onde o transcendente é que iluminava o conhecimento. Com Descartes é na *imanência* do pensamento que se descobre a verdade: o pensamento, ou a consciência, é o substrato, o ponto de partida para o conhecimento da verdade, em outras palavras, o *cogito* se apresenta como anúncio de uma verdade subjetiva e ao mesmo tempo como verdade objetiva, no sentido de que a realidade será legitimada pela instância racional fundante do sujeito. Ao mesmo tempo, qualquer afirmação sobre esta realidade deve ser derivada da evidência que só o pensamento pode possibilitar: assim como se adquire certeza sobre a existência do eu como um ser pensante, é preciso adquirir, a partir dessa verdade, uma mesma certeza sobre o mundo.

Nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cuja significação me era anteriormente desconhecida. Ora, eu sou uma coisa verdadeira, verdadeira existente; mas que coisa? Já o disse: uma coisa que pensa. E que mais? Excitarei ainda minha imaginação para procurar saber se não sou algo mais. Eu não sou essa reunião de membros que se chama o corpo humano; não sou um ar tênue e penetrante, disseminado por todos esses membros; não sou um vento, um sopro, um vapor, nem algo que posso fingir e imaginar, posto que supus que tudo isso não era nada e que, sem mudar essa suposição, verifico que não deixo de estar seguro de que sou alguma coisa. (DECARTES, 1979b, p. 94)

A segurança e a certeza da existência, aparecem, assim, legitimadas na racionalidade, como seu único critério de verdade. Ao mesmo tempo, o processo de desenvolvimento do raciocínio cartesiano se pauta na confissão dualista onde o corpo e o que ele significa, não tem importância nem mesmo metodológica, posto que a razão é o único critério, e nela se justifica o ponto de partida da subjetividade moderna. A mesma idéia continua explícita mais adiante na obra do filósofo francês:

“Ora, sei já, certamente, que eu sou, e que, ao mesmo tempo, pode ocorrer que todas estas imagens e, em geral, todas as coisas que se relacionam à natureza do corpo sejam apenas sonhos ou quimeras” (DESCARTES, 1979b, p. 94). Ou seja, o corpo não oferece nenhum critério de verdade, não passando de mera ilusão.

Destas afirmações resta-nos dizer que em Descartes o sujeito é “o sujeito puro do conhecimento”, já que fez da razão um alicerce sólido e resistente em relação às ilusões humanas. Ao se desvencilhar das explicações medievais que submetiam a racionalidade aos parâmetros da fé, a filosofia moderna deu início ao processo de laicização da cultura ocidental. Além disso, LARA afirma que, decorrente deste posicionamento cartesiano, tem-se a concepção de um humanismo “radicado no homem enquanto racionalidade” (1988, p. 39). Mas ao mesmo tempo, aponta para uma perspectiva crítica à importância dada à racionalidade, se perguntando se com ela não teríamos “passado por cima de outras dimensões humanas fundamentais?”.

A tendência racionalista prossegue de maneira diferente no pensamento de Kant e Hegel.

1.1.2 A razão na medida do homem

Immanuel Kant (1724-1804) se coloca no meio das vertentes empirista e racionalista, num momento em que a ideologia burguesa atinge o seu apogeu, com o fim de encontrar fundamentos mais sólidos para o conhecimento e a convivência humana. O horizonte de sua análise não será uma razão transcendente como o fora no passado, mas uma razão imanente, presente no homem: Kant vai buscar uma “razão na medida do homem” já que agora, no sucesso do empirismo, o homem experimentara a imanência.

Para Kant a concepção racionalista seria equivocada porque não constituída por juízos analíticos *a priori*. Se para o racionalismo o conhecimento consiste na análise das idéias inatas, então ele implica numa impossibilidade, pois estas análises produziriam novas verdades. Ora, segundo esta corrente, também chamada de inatista as verdades não se produzem, elas estão lá na mente humana, são inatas, devem ser intuídas pelo pensamento puro. Esta era como vimos a posição de Descartes. A análise das idéias inatas seriam expressas em juízos analíticos, que

por serem puramente explicativos, nada acrescentariam ao conteúdo mesmo do conhecimento. Ora, não existem juízos analíticos *a priori* e conseqüentemente não há possibilidade de ampliação do conhecimento no racionalismo e isso representaria a impossibilidade do conhecimento científico, que se impunha em novas descobertas. Era esse o impasse da filosofia cartesiana, para a qual a única fonte de conhecimento verdadeiro seria a racionalidade formada por idéias inatas que descredibilizaria e dispensaria qualquer verificação empírica e, assim, ela se tornaria meramente explicativa sem nenhum acréscimo ao conteúdo do conhecimento.

Mas por um outro lado, Kant também discordava da concepção empirista, segundo a qual o conhecimento não era constituído por juízos sintéticos *a posteriori*, já que a ciência consiste na soma progressiva de experiências a dados sensíveis, procedendo por meio de síntese e não por análise. Ora, na síntese o predicado acrescenta alguma coisa. O conhecimento acrescentado, segundo os empiristas, revela nada mais do que justamente o acréscimo de verdade provindo da experiência, já que a razão da atribuição do predicado ao sujeito seria unicamente a experiência e não uma relação essencial que possibilitasse alguma união necessária. Com isso também o conhecimento científico estaria num impasse, já que os resultados de uma experiência nunca poderiam ser definitivos, não passando apenas de provisórios experimentalismos, sem nenhum valor universal.

É assim que Kant descobre o caminho para a constituição da sua filosofia do sujeito, já que segundo o filósofo alemão, o conhecimento não seria derivado de simples proposições analíticas, muito menos de proposições sintéticas *a posteriori*, mas sim de proposições sintéticas *a priori*. O conhecimento não vem apenas do sujeito (como queriam os racionalistas); também não vem apenas do objeto (como queriam os empiristas). O conhecimento é um fenômeno combinado entre experiência e conhecimento puro: "a intuição pura contém unicamente a forma sob a qual algo é intuído e o conceito puro, unicamente a forma do pensamento em geral. Somente intuições ou conceitos puros são possíveis *a priori*, intuições ou conceito empíricos só *a posteriori*" (KANT, 1999, p. 91).

Segundo Kant o conhecimento é resultado de uma combinação da ação do sujeito com o objeto, no qual o primeiro dá a forma e o segundo, a matéria. Sendo assim, o conhecimento seria resultado de um elemento *a priori* (o sujeito transcendental) e de um elemento *a posteriori* (o objeto), fazendo com que os juízos,

além de analíticos ou sintéticos, possam ser também sintéticos *a priori*. Ora, o conhecimento (juízos) rigorosamente verdadeiros seriam necessários e universais e portanto, *a priori*, ou seja, independente dos acasos da experiência, esta sempre particular e contingente. Aparentemente esses juízos *a priori* seriam analíticos, dado que neles o predicado está contido no sujeito; e, ao contrário os juízos sintéticos, nos quais o atributo enriquece o sujeito, seriam *a posteriori*. Ora, o ponto de partida da crítica kantiana parte da conclusão de que existem juízos que são ao mesmo tempo sintéticos e *a priori*.

É justamente este *a priori* do conhecimento que se chama *sujeito transcendental*⁴. Enquanto sujeito puro, cabe a ele sobrepor às experiências recebidas pelos sentidos, algumas unidades universais que seriam também tidas como condições ou categorias universalizantes, que foram por Kant reunidas em doze tipos de juízos (KANT, 1999, p. 109), três das quais ligadas ao esquema da quantidade (unidade, multiplicidade e totalidade), outras três ao esquema da qualidade (ser, não ser, limitação), três ao esquema da relação (substância-inerência, causalidade-dependência, comunhão-reciprocidade), e, finalmente, três no esquema da modalidade (possibilidade-impossibilidade, realidade-irrealidade, necessidade-contigência). Essas categorias seriam, segundo Kant “conceitos puros do entendimento, que se referem *a priori* a objetos de intuição em geral”. (KANT, 1999, p. 108). Segundo o filósofo “esta divisão é produzida sistematicamente a partir de um princípio comum, a saber, da faculdade de julgar (que equivale à faculdade de pensar); não surge rapsodicamente de uma procura – empreendida ao acaso – de conceitos puros, de cuja enumeração completa jamais se pode estar segura por ser inferida só por indução...” (KANT, 1999, p. 109). As categorias não são, portanto, meros produtos da experiência, mas se caracterizam como condições *a priori* que possibilitam a experiência enquanto tal.

É assim que Kant esboça o lado formal da subjetividade pensante, inaugurada por Descartes. O sujeito não perde sua característica universal, mas adquire uma *forma* pela qual é caracterizada a sua universalidade. O sujeito transcendental traz em si as formas racionais que farão a síntese dos dados

⁴ Transcendental significa em Kant, justamente *a priori*, algo que seria ao mesmo tempo anterior à experiência e condição para ela.

recebidos pela sensação presente no indivíduo. Para isto os objetos precisam “dizer” algo para que seja possível um conhecimento científico acerca deles.

Sendo assim, o conhecimento torna-se em Kant uma atividade do sujeito transcendental, revelado na estrutura do conhecimento humano. Justamente nisso consiste o idealismo Kantiano: uma estrutura que possibilita o conhecimento, e este enquanto um fenômeno, ou seja, não é a realidade que orienta o sujeito, mas ao contrário, o sujeito determina a realidade das coisas. Está realizada, assim, a virada copernicana na filosofia pelas mãos de Kant: a realidade agora é tratada a partir de um *como* ela aparece e conhecer as coisas passa a ser apresentado a partir da forma como elas aparecem ao intelecto. A experiência, assim, não é algo que o espírito receba de forma passiva; ao contrário, é o próprio espírito que, pelas estruturas *a priori* de tempo e espaço constrói a ordem da natureza. O que aparece na realidade como ordenado é um resultado do espírito humano. Mais uma vez: o conhecimento não é um mero reflexo do universo exterior, mas uma construção do espírito humano sobre o conteúdo fornecido pelo conhecimento sensível. Somente a razão pode ultrapassar e dar ordem às experiências vivenciadas pelos sentidos. É nesta posição que se encontra o sujeito no pensamento Kantiano: na medida em que todos os seres humanos compartilham das formas *a priori* da razão podem ser considerados como *sujeitos transcendentais*. A formalização da razão radicaliza o posicionamento kantiano frente às possibilidades da razão humana demonstrando que o homem não é capaz de conhecer as coisas como elas são simplesmente porque não tem capacidade para isso. Isso ocorre porque, ao se interrogar sobre o conhecimento metafísico, Kant conclui que as análises a ele precedentes simplesmente legitimaram o conhecimento científico. Ora, este tipo de conhecimento se limita a *ordenar*, graças às categorias, os dados da intuição sensível. Por isso não é possível conhecer a fundo as coisas: o conhecimento seria meramente uma ordenação dos dados refratados através dos quadros subjetivos de espaço e tempo, sendo possível, portanto, apenas o conhecimento dos fenômenos e não da coisa em si, ou *noumenos*. As únicas intuições seriam as sensíveis, já que a razão não teria nenhuma intuição fora ou acima do mundo sensível.

Muda-se assim o direcionamento da filosofia da consciência instaurado por Descartes: enquanto no filósofo francês o *cogito* não recebia condicionamentos, sendo portanto puro, agora em Kant, o sujeito aparece com condicionamentos que

possibilitam - e limitam - o conhecimento. Olhar para o mundo e “formalizar” os dados recebidos da experiência é a solução apresentada para o problema *gnosiológico*.

Para Kant, o conhecimento não seria apenas uma questão de forma, mas também de conteúdo, e este é possibilitado pelos sentidos, ou seja, pela experiência: “O ponto de partida do conhecimento é a *sensação*, isto é, a impressão produzida por um objeto na sensibilidade. A intuição que assim se relaciona a seu objeto por intermédio da sensação chama-se *intuição empírica*; e chama-se *fenômeno* o objeto dessa intuição empírica”. (PASCAL, 2001, p. 49). O pensamento puro seria então, as formas dadas à experiência sensível. Razão e experiência seriam, portanto, necessárias para o conhecimento, sendo que a experiência estaria subordinada à razão:

que todo o nosso conhecimento começa com a experiência, não há dúvida alguma, pois, do contrário, por meio do que a faculdade de conhecimento deveria ser despertada para o exercício senão através de objetos que tocam nossos sentidos e em parte produzem por si próprios representações, em parte põem em movimento a atividade do nosso entendimento para compará-las, conectá-las ou separá-las e, desse modo, assimilar a matéria bruta das impressões sensíveis a um conhecimento dos objetos que se chama experiência? *Segundo o tempo*, portanto, nenhum conhecimento em nós precede a experiência, e todo ele começa com ela. (KANT, 1999, p. 53)

Esta afirmação kantiana revela a descoberta da importância das duas formas de conhecimento (o empírico ou *a posteriori* e o puro ou *a priori*). O conhecimento estaria, portanto, na junção destas duas fontes. Ao contrário, o conhecimento puro seria universal e necessário, dispensando totalmente qualquer dado da experiência.

Por fim é preciso explicitar o fato de que a razão, segundo Kant, é a instância da qual provêm as leis que guiam as ações humanas. O ser possuidor de razão é aquele no qual a vontade aparece como a capacidade de “agir segundo a representação de leis” (KANT, 1995, p. 47). Vemos que a razão exerce um papel capital no sentido de “determinar infalivelmente a vontade”, ao contrário esta se deixaria guiar por outras coisas, como as inclinações, por exemplo:

Se a razão não é apta bastante para guiar com segurança a vontade no que respeita aos seres objetos e à satisfação de todas as nossas necessidades (que ela mesma – a razão – em parte multiplica), visto que um instinto natural inato levaria com muito maior certeza a este fim, e se, no entanto, a razão nos foi dada como faculdade prática, isto é, como faculdade que deve exercer influência sobre a vontade, então seu verdadeiro destino deverá

ser produzir uma *vontade*, não só *boa* quiçá como *meio* para outra intenção, mas uma *vontade boa em si mesma*. (KANT, 1995, p. 25).

Transparece claramente a concepção teleológica da razão em Kant: dada pela natureza ao homem, ela tem como função ajudá-lo a realizar um propósito mais alto, que ultrapasse a mera satisfação das inclinações e paixões, as quais poderiam ser até melhor realizadas pelos instintos. O propósito último da razão seria justamente a moralidade, factível a partir de uma vontade boa em si mesma, ou seja, que não se deixa influenciar por leis alheias à própria razão.

O problema gnosiológico norteou uma das célebres questões kantianas, qual seja, *o que posso saber?* delimitando assim as possibilidades da razão. Em outras palavras, a questão poderia ser: o que pode a razão conhecer? Além disso, a razão teórica incidente sobre o conhecimento, faz com que Kant avance para a pergunta “*o que devo fazer?*”, legitimada na sobreposição da razão em relação à experiência. Atinge-se assim, um segundo nível da reflexão kantiana, agora ligada à ação humana, ou seja, ao problema ético enquanto tal.

Conforme estas considerações poderíamos conceber o pensamento kantiano como essencialmente moderno, já que tanto o problema gnosiológico quanto o problema ético estão ligados à imanência humana e não mais ao horizonte divino. É assim que Kant faz do homem o centro, no lugar de um Deus fiador do conhecimento, como havia em Descartes. Como vimos, com a chamada “revolução copernicana” na filosofia não é mais o homem enquanto intelecto que gira em torno da coisa enquanto objeto, mas o objeto girando em torno do sujeito.

O “que devo fazer?” é uma questão que aparece no solo das possibilidades formais da razão *teórica*, formas estas impressas no seres humanos. A questão abre a reflexão sobre a *razão prática*. A ação segue uma lei moral, a qual é diferente do mundo empírico e dos impulsos. Se a porta do conhecimento se dá nas sensações, o mesmo não vale para a lei moral, já que esta supõe todo o processo de elaboração do conhecimento e este, assim determinado, é que possibilita uma lei moral. Temos que qualquer lei moral só é possível se for estabelecida pela razão, ou seja, a razão passa a exercer papel fundamental na elaboração da moralidade.

A questão ética deriva assim, da racionalidade humana e é no âmbito da razão prática que se coloca a questão da liberdade e da moralidade. Poderíamos dizer também que a virada copernicana, no sentido gnosiológico diz também

respeito à moral, já que não é mais a liberdade que gira em torno do valor, mas o valor em torno da liberdade. A lei moral também se coloca a partir de princípios universais e imutáveis que se impõem nesta medida a todos os seres racionais. Assim Kant, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, chega à primeira formulação do *imperativo categórico*: “O imperativo categórico é portanto só um único, que é este: *age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal* [grifo do autor]”. (KANT, 1995, p. 59). Ora dada a impossibilidade de que algumas máximas resistam ao teste do imperativo categórico, conforme exposto no desenvolvimento da obra citada, Kant chega à conclusão de que se houver algo que se possa considerar como fim em si mesmo, então é aí que estará a base de um possível imperativo categórico: “Admitindo porém que haja alguma coisa *cujá existência em si mesma* tenha um valor absoluto e que, *como fim em si mesmo*, possa ser a base de leis determinadas, nessa coisa e só nela estará a base de um possível imperativo categórico, quer dizer, de uma lei prática”. (KANT, 1995, p. 67). Tal fim em si mesmo é o homem:

Ora, digo eu: - o homem, e, duma maneira geral, todo o ser racional, existe como fim em si mesmo, *não só como meio* para o uso arbitrário desta ou daquela vontade. Pelo contrário, em todas as suas ações, tanto nas que se dirige a ele mesmo como nas que se dirigem a outros seres racionais, ele tem sempre de ser considerado *simultaneamente como fim*. Todos os objetos das inclinações têm somente um valor condicional, pois, se não existissem as inclinações e as necessidades que nelas se baseiam, o seu objeto seria um valor. (KANT, 1995, p. 65).

Desse “valor absoluto” ou “fim em si mesmo” que é o ser racional, Kant retira uma nova formulação para o imperativo categórico: “*Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio* [grifo do autor]”. (KANT, 1995, p. 69). Por fim, há uma terceira caracterização do imperativo categórico, a vontade legisladora universal:

Se há um imperativo categórico (isto é, uma lei para a vontade de todo o ser racional), ele só pode ordenar que tudo se faça em obediência à máxima de uma vontade que simultaneamente se possa ter a si mesma por objeto como legisladora universal; pois só então é que o princípio prático e o imperativo a que obedece podem ser incondicionais, porque não têm interesse alguma sobre que se fundem. (KANT, 1995, p. 74)

Sendo assim, acompanhando o desenvolvimento do argumento kantiano, chega-se à conclusão de que a razão torna-se guia da racionalidade prática, ou seja,

do agir humano e nesse sentido, o imperativo categórico afirma a autonomia da vontade como o único princípio de todas as leis morais.

1.1.3 A razão (ou sujeito) como conquista histórica

Como vimos, Kant fundamentou o lado formal da subjetividade, a *forma* da razão, com o *sujeito transcendental*, possibilitando a síntese de uma ação combinada entre o sujeito e o objeto, em resposta ao problema do inatismo e do empirismo. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel* (1770-1831), por sua vez, apresentará a relação sujeito e objeto de uma maneira diferente. Para Hegel todos os filósofos até então haviam tido dificuldade em compreender algo de mais fundamental na discussão sobre a razão, justamente o fato de ela ser uma razão histórica. De outra maneira o sujeito deixa de ser um dado eterno, existente desde sempre e passa a ser representado como uma conquista da razão realizada no tempo. Neste caminho Hegel admitirá que a tarefa da filosofia seria justamente tornar inteligível a realidade no presente e no passado, provocando com isso, a irrupção da História como dimensão fundamental do sujeito sobre a existência. Uma história que se efetiva com um sentido e uma finalidade que ultrapassam a aparente incoerência dos eventos para se tornar uma manifestação progressiva da razão universal (esta História é universal e deve ser entendida como manifestação da razão). Nela, cada acontecimento e cada ser em particular recebe significação a partir de sua totalidade e em função do Absoluto do qual é apenas aspectos ou momentos.

É necessário compreender ainda, que a história é um progresso e o vir-a-ser dos acontecimentos é a história do Espírito universal que se desenvolve em etapas sucessivas rumo a uma plena consciência de si mesmo, como realização do Absoluto (identificado como História) e a própria história estaria ligada à idéia de Deus. Assim, o próprio devir da humanidade se confunde com o devir da liberdade que se descobre progressivamente como Razão:

O espírito não apenas paira sobre a História como sobre as águas, mas vive nela, é seu único animador. No seu percurso é a liberdade – isto é, a evolução histórica conforme sua noção – que determina tudo. A meta final deste processo não é outra senão a realização por si mesma dessa liberdade, meta que se pode designar também pelo termo de verdade. Assim, a constatação de que o espírito é consciente, em outras palavras, que há razão na história, não é somente uma verdade reconhecida pela Filosofia, mas também uma evidência ao menos plausível para o bom senso. [Que] 'a História universal seja o progresso

da consciência da liberdade – progresso do qual temos de reconhecer a necessidade'. (HEGEL *apud* CHÂTELET, 1995, p. 143).

Hegel faz, assim, da História uma realização sucessiva do Espírito Universal. E a Idéia Absoluta é a plena identidade do sujeito com o objeto: este ao invés de ser reconhecido como algo externo, torna-se algo idêntico a si mesmo (o objeto do sujeito é o próprio sujeito). O mundo exterior não é mais algo diferente tido como objeto de uma mente, mas como parte de uma única síntese e/ou unidade, a própria Idéia Absoluta. Em outras palavras: o universo é pensamento e também pensamento de pensamento, pensamento pensado como algo idêntico a quem o pensa. Pensamento e realidade como síntese. É assim que, anterior ao Mundo e à Natureza, Hegel reconhece um princípio que se chama Idéia Absoluta, não algo separado, mas princípio e realidade que forma um sistema. A própria noção de Idéia Absoluta seria a última categoria de uma série de categorias chamadas por Hegel de “a Idéia” (esta, distinta da Idéia Absoluta): “a idéia é a unidade do conceito e da realidade; o conceito é a alma, e a realidade é o envoltório corporal. O conceito realizado constitui a idéia.” (HEGEL, 1974, p. 175).

Assim, afirma-se que toda a existência só é possível enquanto passível de conhecer. O que não se pode conhecer não existe. Ser e conhecer são, assim, uma mesma e única coisa. Sujeito e objeto se tornam apenas dois aspectos diferentes de uma mesma realidade.

A idéia, é, pois, o real em geral e só o real. O real começa por aparecer como possuidor de uma existência externa, como senhor de uma realidade sensível; mas o real sensível só é verídico ou verdadeiramente real quando corresponde ao conceito. E verídico só é então, não no sentido subjetivo, no da correspondência entre as minhas representações e as coisas existentes, mas no sentido objetivo, no da correspondência entre um objeto exterior, ou o eu real, e o conceito. Só na conformidade com o conceito, a existência exterior é verdade; caso contrário, não deixa ela certamente de ser uma manifestação, mas é uma manifestação que, em vez de constituir a realização do conceito, lhe permanece alheia. (HEGEL, 1974, p. 175).

Em Hegel a subjetividade se dá num processo de desenvolvimento, onde a consciência crítica deve auto referir-se, reconstruindo seu processo de formação. O movimento de autoconsciência aparece como uma ciência do sujeito rumo à realização do Absoluto. É assim que realidade e subjetividade se coincidem no movimento de autoconsciência. As mediações no processo da autoconsciência expressam uma subjetividade histórica que embora se manifeste em processo, não

é de maneira alguma relativa, mas uma mudança enquanto obra racional da própria razão. Ela mesma, não uma vítima do tempo, da qual seria tirada a verdade, a universalidade e a necessidade, mas efetivação da própria história e do próprio tempo enquanto tais.

Sendo assim, a verdade não seria *correspondência* como acreditavam os racionalistas e nem *resultado dos sentidos*, através da experiência, mas segundo Hegel, uma unidade necessária entre o objetivo e o subjetivo, revelação de uma harmonia entre os objetos e as idéias, o mundo exterior e a consciência, a verdade objetiva e a verdade subjetiva. Para Hegel, a verdade não é a mera “concordância de um objeto com nossa representação” mas uma “concordância do conteúdo consigo mesmo” ou uma “concordância do objeto com seu conceito” (HEGEL, 1995, p. 82).

A razão seria, segundo Hegel, a própria História e o próprio tempo e se apresenta como unidade entre o objetivo (a verdade que está nos objetos) e o subjetivo (a verdade que está no sujeito), sendo simultaneamente um conjunto das leis do pensamento (estruturas, formas, categorias, idéias), da realidade objetiva e racional (a ordem, organização, encadeamento e relações das próprias coisas) e as relações entre essas duas “instâncias”, ou seja, as leis do pensamento e as leis da realidade. Essa unidade que é a razão é uma unidade realizada no tempo enquanto um resultado de um percurso histórico. Assim, a razão não é apenas uma qualidade do espírito humano, mas aquilo que anima toda a realidade, na medida em que há uma coincidência entre o Ser e o Espírito, enquanto ponto de chegada do processo histórico. A razão não é só o modo de pensar as coisas, mas o próprio ser das coisas.

Ao rejeitar a explicação do mundo (do universo) a partir meramente do elenco de causas (que, segundo Hegel, seriam apenas explicações repetitivas e vazias), o filósofo afirma a importância da razão na explicação da realidade. Ao contrário da causa, que é realista (e algumas vezes chamada de materialista), a razão seria uma forma conceitual e abstrata – e portanto, idealista – de explicar o Universo (explicação também chamada de via espiritualista). A razão, segundo Hegel, possibilita uma concatenação e interpelação de coerência ímpar, gerando um sistema explicativo. É assim que a razão se torna um Princípio Absoluto donde tudo procede. Não sendo uma *coisa* ela é *universal*, dado que é uma abstração e só

abstrações possibilitam a universalidade. A razão do universo, portanto, é uma razão em geral, o próprio princípio da racionalidade. E isto porque, segundo o autor, “o que tem de servir de base não é o particular, não são as particularidades, não são os objetos, fenômenos, etc., particulares: é a *idéia*. Pela *idéia*, pelo universal, se deve começar em tudo...” (HEGEL, 1999, p. 35).

Nesta visão se expressa a diferença do idealismo de Hegel, em relação aos gregos (que, nos moldes platônicos, pensavam as coisas naturais que formam o mundo material como meras cópias de idéias perfeitas pertencentes ao mundo das idéias) e aos cristãos (que traduziram este mundo ideal como representação do pensamento de Deus, do próprio Verbo de Deus). Hegel não admite esta transcendência, expressando o mundo como uma explicação da *idéia* que lhe é imanente. Ao reduzir tudo à *idéia*, Hegel se torna um idealista absoluto, levando seu pensamento a um “monismo”, porque não existem para ele vários seres, mas um único ser, a *idéia*. A característica imanentista do pensamento hegeliano, acarretará numa filosofia da história. Por isso a filosofia hegeliana, como vimos, será uma unidade harmônica do objetivo e do subjetivo.

Assim, os conflitos oriundos das teses cartesianas e kantianas (e de toda a filosofia) fazem parte deste processo da razão, enquanto construção histórica de tentativas de reconhecer-se a si mesma, e pela qual a própria filosofia poderia se reconhecer enquanto processo de síntese de tais conflitos.

Hegel apresenta a subjetividade como princípio dos tempos modernos, já que aí o sujeito pode orientar sua consciência e suas ações a partir de suas próprias convicções: é o que se chama de liberdade subjetiva.

Se a liberdade subjetiva consiste na autonomia da vontade, e se exerce pelo assentimento do indivíduo em reconhecer como tendo valor apenas aquilo que a vontade julga como bom para si, a marca da modernidade repousa na convicção que cada indivíduo possui de aderir somente àquilo que foi justificado pelo seu pensamento e vontade livre. O princípio do mundo moderno permite ao sujeito orientar a sua consciência e consagrar a sua ação por razões e crenças independentes, e dar o seu consentimento apenas para o que foi legitimado por sua própria convicção. (RAMOS, 2001, p. 24).

A liberdade subjetiva assim, estaria amparada no reconhecimento moderno da subjetividade e na autonomia das pessoas e isso seria um resultado histórico que, tendo suas bases no cristianismo, permitiu ao homem apresentar-se enquanto homem e não mais a partir de uma particularidade de pátria ou de nascimento. “O cristianismo suscitou a dignidade do homem que se aloja no seu íntimo. (...) Esta

qualidade universal do sujeito assegura um princípio moral: todos devem ser considerados segundo a dignidade própria do ser humano que cada um possui". (RAMOS, 2001, p. 30). A qualidade subjetiva e espiritual do homem estaria na base da realização da liberdade subjetiva moderna. E enquanto processo histórico esta subjetividade sofreu interferência da Reforma Protestante, da *Aufklärung*, da Revolução Industrial Inglesa, da Revolução Francesa, etc., processos que comprovam a importância da história na explicitação da subjetividade ao mesmo tempo em que revela que a liberdade e a subjetividade devem ser entendidas como princípios que a modernidade revelou. E, assim, o próprio "processo histórico e muito das reflexões antes enunciadas – consideradas leituras emblemáticas da modernidade – acabaram por celebrar o sujeito e sua racionalidade". (FONSECA, 2002. p. 66).

O sujeito pode assim pensar a história na medida em que, tanto ela, quanto a idéia, se realizam na contradição que a natureza/universo se apresenta. Para Hegel, tudo se realiza na forma dialética, como uma vitória da revolução em termos conceituais. É pois, este sujeito significado e re-significado, personagem do iluminismo, tradução da história linear, do progresso e da evolução identificadas na modernidade, que foi transformado em "herói" de uma era, passando a colonizar e submeter outras culturas.

1.2 O ECLIPSE DO SUJEITO E A EMANCIPAÇÃO DAS DIFERENÇAS NA PÓS-MODERNIDADE

O *niilismo*⁵ é uma das características que demarca a discussão sobre a *pós-modernidade* presente no pensamento filosófico contemporâneo. Essa característica

⁵ Resumidamente poderíamos definir o niilismo como "a tomada de consciência do desperdício de força e do engano ao qual a humanidade esteve submetida enquanto buscava uma 'finalidade', um 'sentido', uma 'totalidade', uma 'organização' ou, por último, um 'mundo verdadeiro' (metafísico) em contraposição ao 'mundo do vir-a-ser'. Trata-se da perda total de valor da existência. Nas palavras de Nietzsche: "falta a meta; falta a resposta ao 'por quê?' o que significa niilismo? – que os valores supremos se desvalorizaram" (NIETZSCHE, KSA XII, 9 [35], outono 1887). Esta crise permite que "homens de maneiras de pensar opostas" possam ser encaminhados a "tarefas comuns" – trazendo também à luz, entre eles, os mais fracos, mais inseguros" (Sobre o Niilismo, Parágrafo 55; Coleção os Pensadores, p. 385). A crise niilista tem como principais aspectos a negação da vida e o direcionamento de todas as forças para o nada (um desperdício de forças, portanto). O termo usado por Nietzsche, segundo alguns comentadores - entre eles Charles Andler e W. Müller-Lauter - teria surgido na literatura, mais especificamente na obra *Pais e Filhos*, do escritor russo Ivan Turguêniev e ganhado expressão e força em Fiodor Dostoievski." (OLIVEIRA, 2004, p. 28).

que atravessa os diversos pontos de vista, possui, na maioria dos casos, como solo comum o anúncio nietzscheano da *morte de Deus*, entendido como ausência de todo fundamento com validade universal, falta de objetividade da verdade. Dessa maneira, os temas imbricados na constituição da subjetividade moderna, como *universalidade*, *racionalidade* e *emancipação*, discutidos anteriormente neste trabalho, são questionados por essa nova concepção.

A noção moderna de *sujeito* - um conceito com validade universal (como é o caso de todo pensamento que se constrói a partir de um fundamento, e por isso com pretensão de verdade), torna-se afetado por esta corrente filosófica que, interpretando a sociedade pluralista contemporânea, fragmenta a noção de universalidade em particularidades, na qual não há possibilidade de uma racionalidade que alcance a verdade objetiva. Imersos numa contínua *pluralidade*, os sujeitos (indivíduos) vivem *diferenças* reais nos diversos lugares do planeta, sem o conforto metafísico do fundamento.

A pretensão de alcance da verdade objetiva, das noções universais e do domínio da pluralidade pela unidade, se mostra limitada por um horizonte específico, sendo o sujeito da verdade, ele mesmo, uma noção pontuada no seio da pluralidade, a qual não pode alcançar, a partir de sua particularidade específica, uma verdade niveladora de todas as diferenças vividas pelos sujeitos reais. As diferenças não mais se resolvem de uma vez e para sempre, na expressão de um conceito acabado, como *a verdade* ou *o fundamento* a partir do qual significamos e damos sentido a todo agir humano na direção da tão sonhada *emancipação*. O sujeito é visto, neste horizonte niilista, sob este novo prisma, não mais como uma noção (substância) metafísica, unitária, fundante e por isso determinadora da verdade última atrás das diferenças.

Ora, para as correntes que propõem uma crítica ou superação da modernidade, especialmente no que diz respeito ao pensamento unitário-metafísico-universal, a questão é perguntar: que utilidade teria na atualidade uma noção de universalidade, niveladora de toda diferença? Se por um lado a modernidade foi um processo de tentativa de conquista da verdade última das coisas, em vista do domínio e emancipação, e o *sujeito* fora o seu percebedor; por outro lado, o niilismo presente na filosofia contemporânea, tenta "acertar as contas" com a determinação universalizadora da verdade, da história, das "grandes narrativas", do império do

sujeito. Nessa direção, a continuidade do projeto emancipatório moderno pede considerações, pois nas palavras do filósofo, o qual veremos a seguir, e que dará a seu modo a resposta e essas questões, “a primeira consequência deste modo de ver será a consciência de que com o final da metafísica não estamos chegando a uma visão mais verdadeira da realidade - o que seria outra metafísica” (VATTIMO, 2004a, 50). Esta postura nos serve de introdução para as considerações acerca do pensamento deste peculiar filósofo.

O italiano Gianni Vattimo (1936-) se coloca entre os filósofos contemporâneos que pensam a pós-modernidade, interpretando o tempo atual como possibilidade de uma nova leitura da modernidade a partir do significado da *metafísica* em seu desdobramento na história do ocidente. Segundo o autor, tendo se desvelado no ápice da modernidade, a metafísica se revelou como um pensamento violento, dominador e, sendo assim, a emancipação humana implicaria a dissolução plena do pensamento metafísico (base da modernidade). Vattimo defende que a possibilidade de um pensamento pós-metafísico não poderia se dar em outro “lugar” senão na história dos viventes, no *tempo presente*. Assim, seguindo-se fiel à sua posição niilista, o autor não procurará a fundamentação de um fato, ou seja, a afirmação de uma “Era Pós-moderna” ou de um *status quo*, já que compreende a passagem para a pós-modernidade apenas enquanto mudança de pensamento, ou seja, a partir da dissolução do pensamento do fundamento do tipo metafísico.

Segundo o autor, analisar uma sociedade considerada “de fato” pós-moderna, sem estas considerações, significaria efetivar “uma recaída metafísica”. Seu intuito será buscar a *unidade* de pensamento perdida, a partir de uma nova concepção: não mais a partir do modelo de unidade que manteve por um longo período o arcabouço metafísico (base da modernidade) em pé, mas numa perspectiva não-metafísica, declinante que, ao invés de impedir as diferenças, as possibilitam, a liberam e, mais ainda, as emancipam.

Para a elaboração de sua filosofia Vattimo se situa na senda aberta pelos dois filósofos críticos da metafísica que se tornaram o solo de nutrição para toda a exacerbação do uso do prefixo “*pós*” em filosofia contemporânea (VATTIMO, 1995, p.11), que são os alemães *Friedrich Nietzsche* e *Martin Heidegger*, mais especificamente no cruzamento de dois temas centrais de seu pensamento: o

anúncio da *morte de Deus* - o *niilismo* nietzscheano de *A Gaia Ciência*; e o final da metafísica no Heidegger de *Ser e Tempo*. Estas duas vertentes do pensamento Vattimiano serão imprescindíveis para entender como este autor concebe temas como interpretação, diferença, pluralidade, e o problema da universalidade, tão recorrentes na filosofia contemporânea e norteadores do debate filosófico da subjetividade.

A importância de Nietzsche para a compreensão do que se chama pós-modernidade (ou qualquer outro nome que se dê ao período final da metafísica) é reconhecida quase que unanimemente, inclusive pelos seus críticos. Poderíamos, neste sentido, concordar com Franz Hinkelammert quando afirma que Nietzsche encarna a modernidade: “se queremos saber o que é a modernidade, o que é sua crise e o que é seu destino, a vida de Nietzsche o revela. Nietzsche encarna a modernidade”. (2002, p. 173). Seria justamente por isso, segundo este autor (vale notar, um crítico pertinaz do filósofo alemão⁶) que a modernidade se reconhece tão bem em Nietzsche: “Nietzsche viveu e encarnou a modernidade, e a modernidade por conseguinte, vive e encarna Nietzsche”. (2002, p. 173). Nietzsche seria assim, considerado a própria “catástrofe da modernidade”, no que sua filosofia tem de diagnóstico, porque para entender a pós-modernidade, seria preciso antes superá-lo, enfrentando-o como um problema.

Hinkelammert acredita que Nietzsche não tenha enfrentado criticamente o mundo, mas se tornado um reflexo contrário dele e por isso pregaria uma modernidade *in extremis*, chamada agora pós-modernidade. Isso faria de Nietzsche um pensador da modernidade extremada que se encontra nela submerso. Assim,

⁶ Segundo Hinkelammert, Nietzsche em sua filosofia não faria nada mais do que um “*striptease* de sua personalidade” por ser o último grande pensador antes de Freud, o que o faria não um crítico, mas um extremista da modernidade, servindo de base com isso, para o nazismo e a própria globalização como expressões modernas, das “fantasias” anunciadas pela pena – mais perigosa do que a espada deste filósofo que se anunciava, malgrado sua fragilidade física e psíquica como um guerreiro. A crítica de Hinkelammert se centra em primeiro lugar pela interpretação que faz da crítica de Nietzsche ao cristianismo, principalmente no que se refere ao sentimento de compaixão e amor pelos mais fracos. Na sua declaração de guerra aos modelos humanos de virtudes pregadas pelo cristianismo o Nietzsche de Hinkelammert estaria fugindo, nas alturas de sua montanha, do mau-cheiro daqueles que ficaram abaixo, representação de um asco pela sujeira da plebe, ela mesma apoiada no Evangelho que, segundo Nietzsche, proporia o Reino de Deus nada menos como um “hospital”. O que Nietzsche faria, com isso, seria simplesmente refletir na cultura Ocidental a sua própria debilidade física e psicológica marcada pela fraqueza e pelo ressentimento. (cf o capítulo intitulado *Nietzsche y la modernidad. Un sicograma a partir de lo que dice Nietzsche sobre Nietzsche*, in: HINKELAMMERT, 2002, p. 173-197).

nenhuma crítica da modernidade poderia ser feita sem usar Nietzsche ao mesmo tempo como “ferramenta” e como alvo de sua crítica:

Nietzsche é uma chave da modernidade. Mas não se pode ultrapassá-la sem antes ultrapassar o próprio Nietzsche, superando-o. Os pós-modernos hoje se dão conta de que ir além da modernidade não se pode fazer sem Nietzsche. No entanto não entendem que isso ocorre em sentido contrário do que crêem. Buscam o pós-moderno em Nietzsche, onde precisamente ele não está. Escutam os sinos, mas não sabem por onde vai a procissão. (HINKELAMMERT, 2002, p. 194).

Como veremos, a posição de Hinkelammert, ainda que com diferentes nuances, se assemelha à de Gianni Vattimo, na medida em que ambos postulam Nietzsche como anúncio da superação metafísica que, necessariamente, também precisaria ser ultrapassado. Vattimo diria que Nietzsche precisa ser temporizado, já que o próprio Nietzsche se anunciava como um homem póstumo.

Quando Nietzsche afirma, entre risos, pela boca do homem louco, no parágrafo 125 de *A Gaia Ciência* que Deus morreu assassinado pelas mãos humanas, ele aponta o homem como responsável pelo desaparecimento da divindade:

‘Para onde foi Deus?’, gritou ele, ‘já lhes direi! *Nós o matamos* – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não cairíamos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘em baixo’? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã? Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os Deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos?’ (NIETZSCHE, 2001, p. 125)

“Como nos consolar?”: a pergunta estabelece a tomada de consciência do processo de anulação das possibilidades de emissão de uma verdade objetiva e absoluta. Nela a base teocentrista do conhecimento é obliterada pela raiz antropocêntrica estabelecida pela modernidade. Em outras palavras: Deus morre enquanto possibilidade de explicação do mundo, enquanto fundamento da verdade absoluta, Deus deixa de representar o seu papel e o sujeito moderno passa a protagonizá-lo. Além disso, o famoso fragmento de Nietzsche deixa claro que ao se reconhecer como assassino de Deus, o homem se percebe perdido e abandonado frente à grandiosidade do ato. A grandeza do anúncio do louco impacta os ouvintes,

que se calam espantados. A notícia é extemporânea porque embora o sujeito tenha cometido o assassinio, ele ainda não teve a coragem de reconhecê-lo, dada a sua necessidade de conforto e de alívio de sua culpa. O emissário veio cedo demais.

Não seria justamente este silêncio resultado de um mal-estar? No limite, este mal-estar seria o prenúncio da crise niilista que se abate sobre o homem após a constatação de sua culpa e de que seu ato anulou a possibilidade de encontro com a verdade. No meio do mercado, pelas mãos do homem louco instaura-se a maior das crises, a mais insuportável, a mais pesada: a perda da crença na verdade, a perda do fundamento. Se na era medieval Deus é o fundamento e na modernidade o homem se reconhece como tal, a característica da pós-modernidade seria agora a ruína completa da possibilidade da existência do fundamento.

Vattimo, intérprete do anúncio nietzscheano da *morte de Deus*, o concebe assim, como a morte da verdade, do valor dos valores, da objetividade (da qual os seres humanos são reféns). Como lógica consequência desta dissolução a idéia de interpretação ganha corpo: nas palavras de Ramon Rodriguez na introdução do *Mas allá de la interpretación*, é “a sentença de Nietzsche, tão cara a Vattimo, ‘não há fatos, apenas interpretações’, que expressa a ausência de objetividade e essência interpretativa da experiência.”⁷ (VATTIMO, 1995, p. 16). Morre Deus enquanto realidade objetiva e morre o sujeito, enquanto “essência interpretativa” da realidade. Não há verdade sobre Deus, muito menos sobre aquele que conhece (o sujeito), nem sequer sobre a realidade como tal. Não há mais fundamento.

Se não existem fatos, mas apenas interpretação, então não existe um sentido único e absoluto de verdade. Pelo contrário, interpretar é inventar, é criar sentido. A interpretação faz reconhecer que o mundo não tem um sentido absoluto e acabado, mas que todo sentido de mundo é resultado de um jogo de forças interpretativas que representam a verdade no plural. Esta é a novidade hermenêutica e epistêmica já que nenhuma interpretação esgota em si todo o sentido e nenhum sentido possibilita que uma interpretação possa ser reconhecida como a interpretação, completa, definitiva e absoluta. Não existe um sentido original: “a interpretação não pode se pretender o *texto* mesmo (como um sentido original ou uma natureza pura escondida atrás da interpretação, o que a tornaria falsa e

⁷ Todas as traduções das citações das obras de Vattimo, em espanhol, foram realizadas por nós.

incompleta), ou seja, ela é flexível e pretende-se não como a verdade em si, malgrado mantenha o compromisso com ela, a interpretação reconhece que é *uma verdade*” (OLIVEIRA, 2004, p. 32). A interpretação não representa mais a busca do *sentido* mas esta apenas da possibilidade de *algum sentido* fazendo da verdade meros arranjos de sentido, momentâneos e perspectivos.

Esta mudança na maneira de conceber a verdade é um traço através do qual se fala de um *pós* em filosofia, pois na mudança da maneira de pensar realiza-se, conseqüentemente, uma “transformação no modo de conceber a verdade”. Para além de um sujeito (com todos os traços modernos, que já discutimos na primeira parte deste capítulo) que conhece, ou tem a capacidade de conhecer a verdade objetiva, temos a *interpretação*. Interpretando o aforismo de Nietzsche, presente no parágrafo 108 de *Além do Bem e do Mal*, Vattimo considera “que toda experiência de verdade seja experiência interpretativa”, sendo esta afirmação “quase uma banalidade na cultura atual” (VATTIMO, 1995, p. 41). Mas é preciso buscar a saída do artil metafísico, pois, segundo Vattimo, dizer que “não há fatos, apenas interpretação”, pode significar a recorrência a um fundamento, do tipo metafísico, ao qual a interpretação niilista quer se desprender. Por isso não se deve pensar que

a morte de Deus seja uma verdade finalmente alcançada, sobre cuja base se pode fundar dogmaticamente um certo direito natural ao ateísmo, ao mundo “infundado” (...). O niilismo construtivo da hermenêutica deve se proteger não somente do retorno neurótico dos autoritarismos, mas também da rigidez metafísica do anti-fundamentalismo. (VATTIMO, 2004a, p. 12).

Este desprendimento niilista da metafísica tem um significado importante na postura filosófica de Vattimo adquirindo um sentido ético, já que (para Vattimo) emancipa o homem daquele conhecimento metafísico que o prendia a determinações pré-construídas, colocadas como princípio, base, origem, valor e fundamento do agir humano. Assim, compreende-se esta relação do niilismo, resultado da morte de Deus, com a emancipação se

se interpreta este termo nietzscheano à luz de outra expressão capital do filósofo alemão: ‘Deus está morto, agora queremos que vivam muitos deuses’. A dissolução dos fundamentos (onde se pode reconhecer também o momento de trânsito da modernidade à pós modernidade) é o que libera – uma vez mais, com uma profunda referência à expressão evangélica segundo a qual ‘A verdade vos libertará’ -. Isto não significa: que os libertará saber como estão as coisas ‘realmente’ (descobrir finalmente o teorema de Pitágoras? A necessária ordem geométrica do mundo? A relatividade de Einstein?) e sim: é verdade somente aquela que vos liberta, e antes de tudo, portanto, o ‘descobrimento’ de que não há

fundamentos últimos ante os quais nossa liberdade deva deter-se como, pelo contrário, sempre fizeram-nos crer as autoridades de todo tipo que queriam se impor em nome destas estruturas últimas. (VATTIMO, 2004a, p. 10)

Sendo a metafísica, como citado acima, um pensamento de “imposição”, de dominação, portanto, violento, precisamos superá-la: “A situação na qual a exigência de uma superação da modernidade e da metafísica se apresenta como urgente é também aquela na qual a essência violenta da metafísica está totalmente desvelada. Isto significa que ela não será possível através de um pensamento fundamentador.” (VATTIMO, 2004a, p. 27). Assim, o anúncio da morte de Deus, como morte de todo fundamento e de toda verdade, faz da hermenêutica o pensamento filosófico da época final da metafísica (VATTIMO, 1995, p. 14). Seria um pensamento que emancipa, pois se revela como possibilidade de superação da violenta e dominadora metafísica. Na expressão “que vivam muitos deuses”, podemos dizer, seguindo a interpretação de Vattimo: que as diferenças se desprendam da imposição unitária do fundamento e que apareçam no horizonte da *interpretação* niilista, onde não existem mais verdades objetivas (absolutas) a serem conhecidas e (por isso) nem sujeito (também uma verdade absoluta na acepção moderna) que pode alcançá-las racionalmente tendo em vista uma determinação fundamental do comportamento humano. Niilismo então não significará, em VATTIMO, como ele mesmo diz “desespero de quem segue cultivando o luto porque já não há religião” (2004a, p. 11), e sim que vivam todos os “deuses”.

Sua tarefa então será delinear uma *hermenêutica* que se esvai a si própria como de novo uma interpretação, a partir do anúncio nietzscheano. É neste sentido que Vattimo pretende reencontrar a vocação da hermenêutica, que é exatamente recolocar a questão original de toda interpretação: “não há fatos, apenas interpretação” e esta também é uma interpretação: esta é, na concepção de Vattimo, a *vocação niilista* da hermenêutica, pois já “não há experiência de verdade senão como ato interpretativo.” (VATTIMO, 1995, p. 41). Toda afirmação, pretensão de verdade, nos vários campos dos saberes é, antes de tudo, interpretação. Vattimo faz uma generalização da interpretação, nas palavras de Rodriguez “até fazê-la coincidir mesmo com a experiência do mundo que é, com efeito, o fruto de uma transformação no modo de conceber a verdade que caracterizava a hermenêutica como *koiné*”. (VATTIMO, 1995, p. 41). Essas considerações pontuam a radicalidade do pensamento de Vattimo.

As considerações do niilismo e sua relação com a interpretação até aqui expostas não é tudo. Permanecem como um anúncio. Para Vattimo, é possível encontrar na atualidade o *anúncio* da morte de Deus como um *acontecimento*. Nietzsche anunciou, mas é Heidegger agora que dará a Vattimo possibilidade de realização de seu niilismo, ontologicamente: “a rememoração do sentido do ser como base para a reconstrução de significados unitários da existência é uma superação da modernidade. (VATTIMO, 2004a, p. 26). A nova “unidade” de pensamento, diferente da metafísica, não é um dado, um objeto ou uma verdade a ser alcançada, ao contrário, é a *possibilidade* de toda diferença e interpretação niilista. Seria uma nova concepção de *ser*, como acontecimento, como *abertura*, como possibilidade.

A partir daí poderíamos nos perguntar, metodologicamente, como, através da linha interpretativa de Gianni Vattimo, podemos dar respostas não metafísicas no tempo em que chegamos ao final dela mesma? Como o niilismo pode acontecer, mudando a nossa maneira de pensar, ou seja, não mais metafisicamente? Para compreender o intuito de Vattimo (mais precisamente esta nova concepção ontológica), precisamos aclarar a sua interpretação (de acordo com Heidegger) do que significou o projeto moderno e o que ele nos revelou.

Para o nosso hermeneuta, a metafísica (pensamento do fundamento), está na base do horizonte técnico-científico da modernidade tardia e se revelou como dominadora e violenta: “desde suas origens, o esforço metafísico por captar a *arché*, o primeiro princípio, esteve inspirado pela vontade de dominar as coisas” (VATTIMO, 2004a, p. 26). Segundo o autor, a vontade dominadora, espinha dorsal da metafísica se estendeu, em suas diversas figuras, desde Platão até a tecnologia moderna e é nela que o processo de dominação chegou a ser uma realidade. Isto foi o que a modernidade, no seu ápice nos trouxe: o significado real da metafísica, que ao pretender dominar a pluralidade, se realizou, em todo o processo de racionalização do mundo, como perda de liberdade. Essa interpretação também é condizente com a de Nietzsche, em cujo pensamento crítico, segundo Rodriguez, “a metafísica se põe como uma forma de ‘dominar o envelhecimento e morte do existente’” (VATTIMO, 1995, p. 11).

Fazendo uma síntese da concepção de modernidade e sua relação como o pensamento metafísico (como pensamento do fundamento), Vattimo captura um

sentido comum nos pontos de vista de Nietzsche e Heidegger: “não obstante as diferenças ligeiras”, considera que para estes dois filósofos

a modernidade pode se caracterizar, de fato, por ser dominada pela idéia da história do pensamento como uma ‘iluminação’ progressiva, que se desenvolve com base na apropriação e na re-apropriação cada vez mais plena dos ‘fundamentos’, que freqüentemente são pensados como ‘origens’, de modo que as revoluções teóricas e práticas da história ocidental se apresentam e se legitimam na maioria das vezes como ‘recuperações’, renascimentos, retornos. (VATTIMO, 1996, p. 5).

O pensamento do fundamento se desenvolveu no solo promissor do Ocidente, pois, segundo Vattimo, foi aí que a metafísica, como vontade de dominação “se apresentou cada vez mais concreta e eficaz: a ordem racional do mundo, sobre a qual durante séculos os pensadores metafísicos haviam pressuposto o postulado, chegou agora a ser real, ao menos no âmbito conceitual, na moderna tecnologia” (VATTIMO, 2004a, p. 27). Segundo Vattimo, foi isto que o cientificismo e o positivismo moderno nos fez ver: “a pretendida objetividade precategorial [sic] não está ‘dada’, em absoluto, foi construída a partir de um esquema conceitual. (VATTIMO, 2004a, p. 22). A descoberta interpretativa (de que a partir do significado do positivismo, do cientificismo, pôde-se compreender o real sentido do fundamento), é importante, pois nos ajuda a compreender a interpretação Vattimiana do *ser* de Heidegger. É na dominação desvelada que se abre uma nova compreensão do ser, que a metafísica havia esquecido. É deste esquecimento que Heidegger, segundo Vattimo, quer nos acordar: É preciso *rememorar o ser*.

Juntando à idéia de dominação da metafísica, pelo pensamento do fundamento, Vattimo se apropriará também da contribuição de Heidegger. Segundo Vattimo, Heidegger entende a metafísica como um pensamento do *ser* enquanto *presença*. Uma presença procurada e efetivada na modernidade, “pois a época mais científico-técnica – positivista – da história é precisamente sua plena realização” (VATTIMO, 1995, p. 12). Vattimo, interpretando *Identidade e Diferença* de Heidegger, compreende que o ápice da realização da metafísica como esquecimento do ser:

traz consigo o último perigo para a humanidade do homem – se pode ver também “um primeiro relampaguear do *Ereignis*”, quer dizer, do acontecimento (novo) do ser que depende a possibilidade de uma superação da metafísica. Nas linhas que se seguem a esta afirmação, Heidegger explicita que este relampaguear se produz porque no *Ge-Stell* “homem e mundo perdem pela primeira vez as características que lhes haviam sido

impressas pela metafísica”, isto é, a recíproca posição de sujeito e objeto. (VATTIMO, 2004a, p. 30).

É nesse sentido que a metafísica, para Heidegger, é a história do ser como presença e na sua própria realização plena teve o seu ocaso. Para Heidegger, segundo RODRIGUEZ: “A metafísica é assim um bloco pétreo, porém com estrutura, com forma própria. Suas características são bem conhecidas: ser como presença plena, princípio de razão (mecanismo argumentativo de remissão a um fundamento), verdade como adequação, idéia de totalidade, sujeito capaz de representá-la” (VATTIMO, 1995, p. 11). Assim, no novo relampaguear do ser esboroou-se todo o arcabouço metafísico: já não há separação e nem prioridade na relação entre sujeito e objeto. A separação não é nada mais que a confusão do ser como objetividade, como objeto, como ente, como passível de ser capturado (mesmo enquanto conceito) e que fez da metafísica a história do ser como presença. Vattimo chama a atenção, seguindo Heidegger, se pode falar do ser “não em termos de objeto ou estado de coisas, senão em termos de ‘evento’, (...)”. (VATTIMO, 1995, p. 49). Assim compreende-se o sentido que Vattimo dá à rememoração do ser, considerando Heidegger como “figura quase única”, na filosofia contemporânea.

A perspectiva interpretativa de uma pós-metafísica, nesse sentido, não encontra outro lugar na filosofia contemporânea. É propriamente na tese heideggeriana, segundo a qual o ser não é, mas se dá, que Vattimo compreende a “ontologia da atualidade”: “O ser não é objeto; é pelo contrário, a abertura, dentro da qual homem e mundo, sujeito e objeto, podem entrar em relação. Posto que a abertura não se pode atribuir à estabilidade do objeto (que se dá dentro de aberturas específicas), o ser deverá ser pensado como ‘acontecimento’: o ser não ‘é’, propriamente, mas ‘se dá’, acontece.” (VATTIMO, 2004a, p. 22). Abertura que não é objeto é sempre abertura eventual, a qual se dá como um acontecimento.

É nessa rememoração do ser como um acontecimento “epocal”, no presente, que se pode superar o esquecimento do ser, próprio da metafísica, isto é, a filosofia européia desde os pré-socráticos até Nietzsche. A epocalidade do ser expressa um esforço por compreender como o ser se dá hoje. Encontrar, hoje, o lugar da manifestação do ser como abertura, significa para Vattimo, adentrar exatamente no ponto central, lá onde a metafísica se cristalizou em “fato”: na tecnologia que se mostrou opressora, ou melhor, como um pensamento violento.

A sensação de chegar ao fim de uma Era, parece colocar os filósofos da pós-modernidade, numa posição de ruptura e agora se dedicam a uma espécie de “impressionismo sociológico”. Se na atualidade podemos conceber a metafísica e o seu significado na construção do projeto moderno e pensá-la criticamente, é porque já temos indicativos de sua superação. Exatamente neste momento a hermenêutica, pensada no sentido Vattimiano já explicitado, se torna uma filosofia genuína da época final da metafísica. O eclipse do sujeito, da verdade, do anúncio nietzscheano da morte de Deus, enfim, das instâncias objetivas que, interpretado por Vattimo como perda de fundamento, segundo RODRIGUEZ, une “a caracterização heideggeriana da metafísica ao acontecer do niilismo” (VATTIMO, 1995, p. 11). Aqui estão os traços importantes do “niilismo ontológico”, segundo Ramón Rodriguez:

radicalizando-a [a interpretação] ao máximo: *ontologicamente* significa que não há nenhum estado de coisas, nenhuma situação objetiva (desde o mais ínfimo dos entes até Deus) que imponha ao pensamento a obrigação e conhecê-lo como verdade; por isso mesmo, a pretensa ‘realidade’ não está obrigada a uma referência comum ou analógica a um fundamento ou instância primeira; *epistemologicamente*, pensar já não pode querer dizer remontar até um fundamento objetivo, seja nas coisas, seja no pensar mesmo.” (VATTIMO, 1995, p. 17).

Esses são os ingredientes especiais da *Ontologia da Atualidade*, que segundo Rodriguez “constitui hoje o título mais expressivo do programa de Vattimo, donde seu pensamento mostra um caráter paradoxalmente forte, decididamente radical.” (VATTIMO, 1995, p. 15). Segundo Vattimo, a dificuldade de compreender o que significa o ser como um acontecimento “epocal”, (e não como um “é”), está ligado ao fato de que “desde a origem da filosofia, se tem tentado esclarecer o sentido do ser distanciando-se de sua relação com (...) a concreta situação histórica dos falantes.” (VATTIMO, 2004a, p. 20). Por isso a ontologia da atualidade se configura na “tarefa de mostrar, no contexto da abertura do ser típica da modernidade, as marcas de uma nova abertura que tenha entre suas características constitutivas a possibilidade de uma reconstrução do sentido da existência para além da especialização e da fragmentação da modernidade.” (VATTIMO, 2004a, p. 28). É nesta perspectiva que Vattimo organiza a interpretação niilista (nietzscheana), centrando diretamente na ontologia de Heidegger cujas noções “permitem dizer e reafirmar, no final tecnocientífico da metafísica, o que Nietzsche tinha anunciado.” (VATTIMO, 1995, p. 18). E sintetizando esta junção Nietzsche-Heidegger, Vattimo dirá em *Mas alla del sujeto*: “contra a letra dos textos Heideggerianos, será preciso

dizer que a busca iniciada em *Ser e Tempo*, não nos encaminha à superação do niilismo, senão, a experimentar o niilismo como a única via possível da ontologia.” (1992, p. 52). A noção de ser como acontecimento “epocal”, temporiza pensamentos. Assim, Vattimo temporiza Nietzsche e Heidegger e atualiza a noção “epocal” do ser, ou seja, sua manifestação no tempo presente. Esta estrutura teórica no pensamento de Vattimo será então o “instrumental” para o diagnóstico da Era em que vivemos.

O interesse da filosofia pela tecnologia é um aspecto mais geral da filosofia contemporânea. Segundo Vattimo, “esta tendência expressa o esforço da cultura, não só da filosofia, no início do século XX, para enfrentar os riscos que esta via vinculados ao processo de racionalização da sociedade: especialização, fragmentação, perda de unidade de sentido e, conseqüentemente, perda de liberdade.” (VATTIMO, 2004a, p. 26). É nesse ponto que Vattimo traça o sentido de ocaso da metafísica e a necessidade da rememoração do ser. As filosofias próprias do nosso tempo precisam, para não recair em sociologismo, rememorar o ser. E nesse sentido o autor busca as aberturas do ser características de nosso tempo, das quais

as únicas indicações das quais dispomos, ou ao menos das que é razoável partir por falta de outras, são as que provêm dos textos filosóficos nos quais, através do declinar da filosofia em sociologia, se expressa a exigência de superação da modernidade e da metafísica: os textos de Heidegger e dos filósofos que têm concebido e praticado a filosofia como “impressionismo sociológico.” (VATTIMO, 2004a, p. 29).

Nos textos de “impressionismo sociológico” se encontram principalmente aqueles que pretendem uma filosofia pós-moderna, os quais para Vattimo encontram-se ainda presos à metafísica, portanto, ao esquecimento do ser. Nesses textos Vattimo confirma a necessidade da rememoração do ser como abertura.

A “especialização das linguagens e das esferas de interesses e a fragmentação da existência pertencem à modernidade (uma conexão que não parece oferecer dúvida, se se pensa em Max Weber)” (VATTIMO, 2004a, p. 26). A superação da modernidade se dará através da rememoração do ser como abertura, o que trará de volta a unidade perdida, mas numa nova situação.

Mas onde procurar a manifestação do ser na nossa Era, levando em conta a orientação de Vattimo (como já vimos), segundo a qual, não compreendemos o sentido do ser distanciando-se de sua relação com a concreta situação histórica dos

falantes? As considerações no pensamento de Vattimo, as quais revelam uma mudança de pensamento, levam-no a uma tarefa de recolocar na atualidade a questão da verdade, agora mudando a maneira de formular a pergunta, numa situação sem verdades fundamentais a serem alcançadas por uma razão que paira acima de tudo e tudo racionaliza como verdades objetivas. Esta mudança traz ao pensamento de Vattimo uma nova postura em relação à razão, já que, segundo o autor:

o *cogito* de Descartes, as condições de possibilidade da experiência de Kant são, todas, todas, respostas metafísicas, na medida em que assumem que a verdade e o ser são algo estável ou, decididamente, algo eterno. Enquanto a nós, se seguimos a Heidegger e sua filosofia da essência eventual, o epocal, do ser, será difícil inclusive indicar de maneira definitiva os lugares característicos da abertura nos quais constitutivamente a verdade do ser se faz visível. (VATTIMO, 2004a, p. 28).

Essa nova maneira de pensar recoloca o filósofo na história como e com os viventes (não como um sujeito que paira supra-sensível sobre a realidade). As aberturas do ser como um acontecimento, neste sentido não são estabelecidas para sempre (nada é para sempre), estas aberturas mudam como muda o tempo, elas se manifestam assim e como tal agora.

Retomemos assim a questão: onde se haverá de encontrar as marcas da abertura do ser na época contemporânea? Vattimo expõe a tentativa de Heidegger em responder essa pergunta a qual o levou à elaboração de um “catálogo de lugares privilegiados”. Por fim, encontrou a resposta na poesia. Entretanto, segundo Vattimo, era a possibilidade que aparecia a Heidegger no seu tempo:

a abertura que advém na poesia (mesmo que em diálogo contínuo com o “pensamento essencial”), entendida como “posta em obra da verdade”, pode ser interpretada, creio, como uma confirmação implícita do fato de que a epocalidade do ser exclui também a possibilidade de estabelecer definitivamente uma sorte de “tábua de categorias”, uma definição sistemática dos lugares e dos tipos de acontecimentos nos quais, cada vez, a abertura do ser acontece de forma inaugural. Também estas sedes inaugurais da verdade do ser mudam com a mudança das épocas. (VATTIMO, 2004a, p. 29).

Em nossa época, na qual se fala muito em pós-modernidade, Vattimo afirma ser praticamente obrigado a manter uma certa distância em relação a esse conceito e, tendo exposto a força teórica de seu pensamento, compreendemos sua afirmação. Mas esse conceito reabilita-se quando se leva em conta a sua perspectiva hermenêutica. O que Vattimo diagnostica hoje leva em conta, de algum

modo, os temas imbricados no conceito de pós-modernidade. Mas o que vale agora é perguntar sobre os lugares onde o ser se manifesta e onde se realizaria a perspectiva da emancipação niilista. Ou seja, precisamos formular uma pergunta a respeito dos lugares que nos mostram uma mudança na concepção do ser. Ora, antes é preciso entender a transformação da noção de ser tal como ocorre na nossa época:

A tese que pretendo propor sobre a pós-modernidade e tecnologia não é somente que há uma específica visão pós-moderna da tecnologia, nem que há somente uma específica determinação tecnológica da pós-modernidade. Isto também, certamente; porém sobretudo, o que intento sustentar desde um ponto de vista filosófico, é que o que nos sucede, o que no concerne na época pós-moderna é uma transformação do ser (e da noção do ser) como tal. (VATTIMO, 2004a, p. 19).

Segundo o autor, o lugar dessa mudança é um lugar que Heidegger e Nietzsche não puderam conhecer: a sociedade na qual vivemos, “que é uma sociedade da comunicação generalizada, a sociedade dos meios de comunicação (*‘mass media’*).” (VATTIMO, 2004b, p. 640). Também para Vattimo na sociedade da “comunicação generalizada” desaparece a possibilidade de se seguir falando da história como uma entidade unitária, na qual se efetiva a consciência do ocaso do Ocidente como “o lugar próprio da civilização, fora da qual estão os homens primitivos, as nações ‘em vias de desenvolvimento’” (VATTIMO, 2004b, p. 641). Ora, as idéias de fundamento e de verdade absoluta, não encontram espaço na sociedade da comunicação generalizada. Compreende-se, pois, que a idéia de história única não existe. O que existe são “imagens do passado propostas desde diversos pontos de vista” (VATTIMO, 2004b, p. 641). A história do sujeito emancipado que caminhava ao encontro do progresso encontra seu ocaso pois, se antes se pensava que o sujeito dirigia o curso dos acontecimentos, agora se percebe que esta idéia era uma mera “representação projetada desde o ponto de vista de um certo ideal de homem. Filósofos da ilustração, Hegel, Marx, positivistas, historicistas de todo tipo pensavam mais ou menos todos eles do mesmo modo que o sentido da história era a realização da civilização, quer dizer, a forma do homem europeu moderno” (VATTIMO, 2004b, p. 642).

A crise atual da concepção unitária da história, segundo Vattimo, nesse sentido, significa a crise da idéia de sujeito e de progresso. Ele considera que a crise sob a qual estes temas padeceram ocorreu apenas no plano das idéias, sendo que

algo muito maior e mais distinto aconteceu: “os povos primitivos, os assim chamados, colonizados por europeus em nome do bom direito da civilização ‘superior’ e mais desenvolvida, se revoltaram e consideraram problemática *de fato* uma história unitária, centralizada” (VATTIMO, 2004b, p. 642). Não poderia escapar dessa interpretação, própria do estudo que aqui se faz, que o “ideal de humanidade europeu se manifestou como um ideal a mais entre muitos, não necessariamente pior, mas que não pode pretender, sem violência, o direito de ser a essência verdadeira do homem, de todo homem” (VATTIMO, 2004b, p. 642).

A pluralidade de pontos interpretativos é o que se tem denominado hoje como *diferença*, porque no mundo da comunicação generalizada desaparece uma racionalidade central da história. Nela a razão aparece “como uma multiplicidade de racionalidades ‘locais’- minorias étnicas, sexuais, religiosas, culturais ou estéticas (como os *punk*, por exemplo)” (VATTIMO, 2004b, p. 644). Poderíamos complementar a lista com outros grupos presentes em nossa sociedade, entre os quais, o dos camponeses, que também exprimem sua identidade. Essas novas “racionalidades” tomam a palavra e, ao fazerem-no, “deixam de ser reprimidos pela idéia de que existe uma forma de humanidade verdadeira” (VATTIMO, 2004b, p. 645). Esse “caos” é tratado por Vattimo na *Sociedade Transparente*, em cuja obra ele defende o papel determinante dos meios de comunicação para o nascimento de uma sociedade pós-moderna.

Mas isso não significa, para Vattimo, uma sociedade mais “transparente” e nem mais consciente de si. Trata-se, antes, de uma sociedade mais complexa ou mesmo caótica. Entretanto, segundo o autor, é exatamente nesse “caos” que reside nossa esperança de emancipação, já que o próprio “caos” seria a possibilidade de manifestação de todas as diferenças. Mais do que isso: ele abre a possibilidade de se reconhecer a dignidade desses novos “atores” e retomar conceitos como o de cidadania, por exemplo.

Essa condição não foi pensada pelos filósofos críticos da Escola de Frankfurt, entre os quais Adorno e Horkheimer. Aliás, segundo Vattimo, a sociedade da comunicação generalizada aparece ao reverso do previsto por estes filósofos: “um filósofo como Theodor Adorno (...) em obras como *Dialética da Ilustração* escrita em colaboração com Marx Horkheimer e *Minima moralia*, previa que o rádio (mais tarde também a televisão) teria o efeito de produzir uma

homologação geral da sociedade (..) favorecendo a formação de ditaduras e governos autoritários capazes - como o “*Grande Irmão*” de George Orwell em 1984” (VATTIMO, 2004b, p. 642). Vattimo percebe que apesar dos esforços das grandes centrais capitalistas, o que tem ocorrido é “explosão e multiplicação geral de *Weltanschauungen*, de concepções de mundo.” (VATTIMO, 2004b, p. 643). A multiplicação vertiginosa da comunicação, a qual possibilita “um número crescente de sub-culturas que tomam a palavra, é o fato mais evidente de que os meios de comunicação (...) determinam o passo de nossa sociedade à pós-modernidade” (VATTIMO, 2004b, p. 643). Essa sociedade, segundo Vattimo, por todas as características, é o oposto de uma sociedade “mais ilustrada” ou “mais educada”. Segundo o autor nela se “faz possível uma informação ‘em tempo real’ do que acontece no mundo” havendo uma coincidência entre “o que acontece, a história, e a consciência do homem.” (VATTIMO, 2004b, p. 642). Desaparece, assim, a separação metafísica entre o sujeito e o objeto, efetivando assim a derrocada definitiva da metafísica.

Para Vattimo viver num mundo de múltiplos significados é “fazer experiência da *liberdade* entendida como oscilação contínua de pertença e desprendimento.” (VATTIMO, 2004b, p. 645), já que ela gera um sentimento de incerteza e insegurança. Essa liberdade é problemática porque os meios não estão de todo garantidos, já que se trata apenas de uma possibilidade que “se há de reconhecer e cultivar (os meios podem também ser, sempre, a voz do ‘Grande Irmão’; ou de banalidade estereotipada, de vazio de significado...); é problemática também porque nós mesmos não sabemos muito bem que fisionomia tem – nos dá trabalho compreender esta oscilação – como liberdade.” (VATTIMO, 2004b, p. 646). Esta dificuldade porém tem uma explicação: a saudade daqueles “horizontes fechados” que ainda permanece arraigada nos indivíduos e na sociedade como um todo, que ainda almeja o conforto metafísico da verdade.

Uma consideração a mais capaz de nos possibilitar uma vivência dentro da efervescente realidade caótica, sem nos rendermos aos antagonismos constantes e às guerras de fundamentalismos de toda espécie seria justamente a busca de *diálogos interpretativos* entre os diferentes: “o consenso, o diálogo, a interpretação, se esforçam por nos fazermos capazes de captar esta experiência de oscilação do mundo pós-moderno como oportunidade (*chance*) de um novo modo de ser (quicá:

por fim) humanos.” (VATTIMO, 2004b, p. 646) Devemos entender ainda que consenso e diálogo não podem levar a um fechamento da abertura, mas justamente à sua manutenção. Livre dos modelos de representação metafísica do homem, o maior desafio da pós-modernidade seria justamente garantir que essa liberdade levasse a razão para longe dos sistemas dogmáticos que a aprisionaram até então, levando a uma liberdade total em relação ao fundamento. Não seria a tarefa de construção dos “espíritos livres” (o *übermensch* – além-do-homem) sobre os quais preconizou Nietzsche?

1.3 O SUJEITO TRANSMODERNO: A PROEMINÊNCIA DA VIDA

Tendo visto as concepções moderna e pós-moderna da subjetividade, entramos agora no ponto de vista da *transmodernidade*. Tal concepção, por sua vez, procurará fazer uma crítica que visa ao reconhecimento daquilo que *de fato* enriquece o *sujeito* na sua *razão* de ser: o *conteúdo material*, que é a vida propriamente humana. Outro objetivo dessa perspectiva crítica é a exigência (no sentido ético) da ruptura com o processo de dominação instaurado pela “gestão” europeia de um “sistema-mundo”, o qual impossibilita que o ideal de *emancipação* seja estabelecido no *próprio* processo histórico das nações, das comunidades, dos grupos, dos indivíduos, etc., a partir da realização de sua própria identidade na particularidade cultural à qual pertence. Assim, os “reducionismos” das noções de sujeito da modernidade e da pós-modernidade abrem espaço para a crítica tal como implementada pela transmodernidade:

Com efeito, absolutizar o paradigma eurocêntrico significa conceber a modernidade desde o fundamento de uma *subjetividade transcendental*, reducionismo que implica reconhecer que um mundo de sombras é lançado sobre as mais diversas *sujeições* geradas no processo histórico dessa mesma modernidade. Em grande parte é aqui que o pensamento pós-moderno encontra terreno fértil para a crítica como reação ao processo da modernidade. Na perspectiva da *transmodernidade* a crítica não pretende limitar-se à crítica pós-moderna. Por isso, exigência de uma segunda perspectiva de compreensão do fenômeno moderno passa a ser importante. Desde o “paradigma mundial” a modernidade é vista como um “mito” irracional, de justificação da violência. Portanto, significa conceber a modernidade europeia na condição de centro do sistema-mundo. Nem independente, muito menos autopoietico. (LUDWIG, 2004, p. 286)

Assim, a própria crítica do sujeito será ao mesmo tempo crítica desse sistema, pois para além da noção solipsista de “sujeito”, existem sujeitos reais, vivos,

que ficaram do lado de fora do círculo europeu e que também fazem, a seu modo, uma crítica.

Ora, torna-se difícil para as mentes eurocêntricas o reconhecimento do seu próprio centralismo - reconhecimento necessário para a crítica do sujeito – quando não considera o lado de fora (o *outro* excluído) e o que ele está dizendo, pedindo, exigindo. Segundo Dussel, o “mundo periférico” não é apenas um espectador, antes, vive e possui uma identidade e que, devido à exclusão, encontra-se muito mais próximo das questões básicas referentes à vida humana, pois nesse seu *viver* experimenta a fome, por exemplo, um forte “argumento” (fato) material contra a idéia abstrata do sujeito. Enrique Dussel, reconhece que no que se tem designado como “modernidade” na reflexão de muitos críticos, não compareceu o elemento importante característico da filosofia moderna: o “eurocentrismo”. Esses críticos, apesar da contribuição que deram para a elaboração de uma ética-crítica, não fugiram deste horizonte:

Em geral, toda a disputa entre racionalistas e pós-modernos não supera o horizonte eurocêntrico. A crise da modernidade (percebida já, como anotamos freqüentemente, por Nietzsche ou Heidegger) refere-se a aspectos internos à Europa. O “mundo periférico” parecia ser passivo espectador de uma temática que não o afeta, porque é “bárbaro”, pré-moderno ou simplesmente porque deve ser “modernizado”. (DUSSEL, 2002, p. 54)

Não há como restabelecer a crítica sem o reconhecimento desse centralismo porque, escamoteada sob o círculo eurocêntrico, encontra-se uma visão auto-referente, como se o próprio centro de autoridade fosse auto-suficiente em sua própria crítica. A formalização no pensamento filosófico europeu, segundo Dussel, obedeceu a uma formatação típica de um “centro” em função de um gerenciamento. Argumentar, refletir e criticar sem a compreensão dessa função gerenciadora torna os críticos incompletos, ou seja, limitados por não conseguir fugir à determinação centralizadora da “gestão” do “*sistema- mundo*”.

De fato, o procedimento formal de *simplificação* para tornar “manejável” o sistema-mundo produz subsistemas formais racionalizados que depois, não têm pauta internas de auto-regulação de seus limites na própria modernidade, que poderiam reconduzi-los ao serviço da produção, reprodução e crescimento da vida de cada sujeito ético. É neste momento que surgem as críticas a partir de dentro do “centro” (e da periferia, como a nossa) contra a própria modernidade. (DUSSEL, 2002, p. 63)

É nesse sentido que se estabelece uma diferença e ao mesmo tempo imbricação dos termos modernidade e dominação, dando sentido à idéia de transmodernidade: pois a reflexão filosófica de DUSSEL “tenta recuperar o recuperável da modernidade, e negar a dominação e exclusão no sistema-mundo” (2002, p. 65), identificando na filosofia chamada “moderna” justamente um processo centralizador a partir da Europa-pensante.

Restabelecendo a crítica à modernidade nesse viés, Enrique Dussel coloca o seu pensamento a partir de um outro lugar, que não a Europa: “a partir da periferia, que considera o processo da modernidade como a indicada ‘gestão’ racional do sistema-mundo (1998, p. 65). Este é o horizonte a partir do qual o autor refletirá sobre a subjetividade transmoderna, retomando a questão da *universalidade*, do *sujeito*, da *razão* e do ideal (desejo) de *emancipação* humana, acrescentando outras dimensões humanas *fundamentais* que o pensamento filosófico moderno esquecera (e a partir do qual sistemas excludentes se mantêm, interna e externamente às culturas) fato que resultou na elaboração de um único ideal de humanidade (européia, branca, masculina, heterossexual, etc.) que se pretendeu universal. E em nome dessa universalidade colonizou e subjugou mundos, criando os processos de exclusão, dado o fato de que nem todos participam e se encontram nessa pretensa universalidade imposta.

Assim, segundo Dussel, o ideal de sujeito tal como esboçado pela visão hegemônica eurocêntrica entra em crise quando aparecem outros sujeitos (videntes) com rostos diferentes e que ao se sentirem negados, percebem a dominação que advém de um centro de autoridade, em cujo raio de ação, vão aparecendo as negações e as vítimas do domínio: “A ‘verdade’ do sistema é agora negada a partir da ‘impossibilidade de viver’ das vítimas.” (DUSSEL, 2002, p. 314). O aspecto solipsista presente nas concepções modernas da subjetividade, segundo Dussel, é uma das causas da exclusão. A redução solipsista da subjetividade “sem comunidade”, nas palavras de Dussel, é uma das simplificações eurocênicas que precisa ser superada (2002, p. 63). Deriva daí o seu interesse pela **dimensão comunitária** do sujeito transmoderno.

Entretanto, não é apenas o solipsismo que deve ser superado, pois ao lado dessa redução há “...uma outra muito mais grave: a negação da **corporalidade** [grifo nosso] da dita subjetividade, a própria vida humana como última instância – à qual

se ligam as críticas à modernidade por parte de Marx, Nietzsche, Freud, Foucault, Levinas e desta *Ética da libertação*. (DUSSEL, 2002, p. 63). Há, portanto, uma necessidade ética de superação das simplificações modernas que somam ainda um “dualismo de um ego-alma sem corpo, a razão instrumental como último uso da razão, o racismo da superioridade da própria cultura, etc..” (DUSSEL, 2002, p. 63). Dussel elabora nessa direção uma questão importante para a ética: “Se a modernidade fosse – e é nossa hipótese – o fruto da ‘gestão’ da ‘centralidade’ do primeiro ‘sistema–mundo’, devemos agora refletir sobre o que isto significa”. (DUSSEL, 2002, p. 59).

O ocultamento ou o disfarce da “centralidade” gerou a exclusão: o “encobrimento do outro” reduziu a complexidade do mundo e das culturas, nivelando-as a partir de um ponto determinado da geografia e a partir de uma cultura: “... sendo a interpretação de Sombart, Weber, Habermas ou dos próprios pós-modernos, o que produzirá uma ‘falácia reducionista’ que oculta o sentido da modernidade e, por isso, o sentido de sua atual crise.” (DUSSEL, 2002, p. 60). Uma nova visão de subjetividade deverá estar atravessada pela consciência do domínio e da negação para acontecer o processo de libertação, que se dá numa ação responsável e ética, partindo da vida (“que quer viver”), o sujeito terá *razão* preparada para a

a superação da razão cínico-gerencial (administrativa mundial) do capitalismo (como sistema econômico), do liberalismo (como sistema político), do eurocentrismo (como ideologia), do machismo (na erótica), do predomínio da raça branca (no racismo), da destruição da natureza (na ecologia), etc., supõe a libertação de diversos tipos de vítimas oprimidas e/ou excluídas. É neste sentido que a ética da libertação se define como transmoderna [sic] (já que os pós-modernos são ainda eurocêntricos). (DUSSEL, 2002, p. 65).

Trata-se, portanto, não de uma negação radical da racionalidade enquanto dimensão engendradora do sujeito, mas, antes, da crítica à hipertrofia de seu sentido e importância, em detrimento de outras dimensões do sujeito, enquanto ser humano vivo, cuja vivência se expressa em corporalidade – e em necessidade, portanto - e em comunidade.

Postos os traços gerais do pensamento de Dussel, poder-se-á agora pensar a noção de sujeito na transmodernidade. Fica explícito, no próprio conceito dusseliano, que transmodernidade é um projeto de libertação contínuo, que partindo sempre das vítimas, dos excluídos e da abertura à possibilidade de dominação (na

medida em que toda afirmação implicaria também uma negação; o que significa que toda afirmação ética seria, em si, por si mesma, crítica), ou seja, de encontrar “um novo excluído”, torna-se um projeto ético-crítico. Estaria aí a base para o pensamento da subjetividade transmoderna.

1.3.1 A vida humana como critério e princípio ético

A universalidade da *vida humana* (como afirmação de um fato e não como conceito metafísico ou um fundamento) é o terreno a partir do qual Dussel elabora a sua crítica e busca uma noção de *subjetividade* aberta às *diferenças* culturais, ou seja, a partir do reconhecimento do *outro* como semelhante, porque também igualmente vivente humano. A vida humana é o aspecto universal de primeira ordem do sujeito. É por isso que a vida se torna um critério para toda a reflexão do sujeito, pois que não é em si uma simples criação do sujeito cultural. Discorda-se, portanto, da afirmação do *cogito* cartesiano, onde a vida (enquanto existência) estava submetida e era derivada da racionalidade, único critério de verdade: agora, em Dussel, a afirmação poderia ser invertida, já que a “existência” precederia, de alguma forma, a racionalidade. Ou melhor, a vida mesmo passa a ser critério, já que é uma racionalidade material. A cultura mesmo é apenas um modo particular de reproduzir a vida humana. É em relação à vida humana que se torna possível emitir um “juízo descritivo” ou juízo de fato. É através desse marco de referência que o sujeito reflete sobre si mesmo (como sujeito auto-responsável) e sobre o outro.

A vida humana impõe limites, fundamenta normativamente uma ordem, tem exigências próprias. Impõe também conteúdos: há *necessidade* de alimentos, casa, segurança, liberdade e soberania, valores e identidade cultural, plenitude espiritual (funções superiores do ser humano em que consistem os *conteúdos* mais relevantes da vida humana). A vida humana é o *modo de realidade* do ser ético. (DUSSEL, 2002, p. 132)

A vida humana (e tudo que ela implica) é então o modo de realidade do sujeito ético, pois a “vida humana real, a partir de sua corporalidade com necessidades, gera a própria vida humana com autoconsciência; não acontece o mesmo com os animais.” (DUSSEL, 2002, p. 133).

Se, como vimos, a determinação da modernidade é que o ser humano deveria se tornar sujeito como seu desdobramento, há uma negação dessa condição para a maior parte da humanidade, na medida em que negam a reprodução da vida

enquanto critério e princípio ético. Se Descartes vê todos os corpos (inclusive o próprio) como *res extensa*, pensa o sujeito a partir da *res cogitans* apenas. Fora da realidade corporal, portanto, estabelece as normas para o julgamento de toda realidade corporal do mundo, enquanto processo de objetivação. E assim, se estabeleceu uma relação de dominação e de posse, conforme Hinkelammert (2002, p. 342): “a relação sujeito-objeto é a relação na qual o indivíduo se dirige ao mundo para dominar e possuir”. A racionalidade se torna proprietária da corporalidade do mundo.

Mesmo abandonando essa visão, por se pensar a “si mesmo frente ao mundo dos objetos”, o sujeito, segundo Hinkelammert, nos últimos cem anos, continua, malgrado este abandono do pensamento cartesiano, a pensar-se como “proprietário e calculador de seus interesses”: “segue interpretando todo o mundo corporal como seu objeto de ação, mas vê a si mesmo como uma substância calculadora, que se move num mundo de puros objetos e calcula sua possibilidade de aceder a este mundo consumindo-o e acumular como propriedade partes crescentes dele” (HINKELAMMERT, 2002, p. 342). E o próprio corpo, assim, continua sendo um objeto como os outros do mundo. Este é um individualismo típico do mundo pós-moderno: nele o indivíduo vê próprio corpo e alma como seu “capital”.

Ora, uma outra postura é anunciada tanto por Dussel quanto por Hinkelammert: “enquanto o ser humano se faz presente como ser corporal que pensa em sua corporeidade e a partir dela, se faz presente como sujeito vivente frente a outros que também se fazem presentes como sujeitos viventes que pensam esta sua vivência e que enfrentam a todo o mundo como ser vivente”. (HINKELAMMERT, 2002, p. 343). A pergunta agora, sob o critério da vida, não é mais “se existo”, mas “se posso continuar existindo”. Tratar a si mesmo e a todo mundo como objeto é renunciar a ser sujeito, é essa a tentativa constante que se pode notar no mundo do mercado neoliberal.

Nesse sistema a necessidade do corpo é transformada em mera “ganância por acúmulo”. Trata-se agora do *homo economicus*. É isso o que está na base do sistema que vê tudo sob o viés do acúmulo e do crescimento, da mercantilização e do lucro. “Em total, aparece o niilismo da sociedade moderna, que resulta num movimento sem nenhuma finalidade, que se perpetua e que põe a serviço deste seu movimento todos os esforços e valores humanos, soterrando-os”.

(HINKELAMMERT, 2002, p. 344). A exclusão e a pobreza, por exemplo, seriam, nesse sentido, crises provocadas nos conjuntos sociais e naturais nos quais a “ordem dos interesses materiais calculados” desse sistema se encontra inserida. Por isso, “quanto mais a ação segue as pautas da racionalidade calculada, mais aparecem estas ameaças globais, frente às quais o sistema parece sem possibilidade de reagir” (2002, p. 345). O que faria do sistema, segundo o autor, autodestrutivo. A isso, no limite, se chamaria “irracionalidade do racionalizado”, o processo de autodestruição inerente ao próprio sistema: “a ação é irracional em termos do cálculo meio-fim, mas esse sistema de cálculo se revela como irracional se se leva em conta os efeitos não-intencionais que produz inevitavelmente como seu subproduto” (p. 345). O que se torna um processo inevitável, dentro da lógica da ordem-sistema, como uma “ordem que subverte a si mesma”. Isso porque, como mostrou Marx, nas palavras de Hinkelammert “a produção da riqueza subverte as fontes originais de toda riqueza, que são o ser humano e a terra” (p. 346). Aí o próprio sistema se tornaria inimigo de si mesmo, já que o subproduto de suas expansão é a sua própria crise e ele se sentiria ameaçado não por outro sistema mas, “pelo fato de que está ameaçando a sobrevivência humana” (p. 346).

A resistência entra aí como uma negação a esses efeitos não-intencionais da ação racionalizada, como processo de demanda pelas condições de efetivação e desenvolvimento da vida. Isto faz, justamente da vida um princípio ético de primeira grandeza: “se trata, portanto, de uma ética dos interesses materiais, que é necessária para que a vida humana, a qual descansa sobre a satisfação de necessidades corporais, seja sequer possível” (HINKELAMMERT, 2002, p. 347). A vida como critério, portanto, não é uma opção: esta ética é *necessária* e não *opcional*.

A constatação ética “se faz em nome de uma racionalidade que contesta a irracionalidade do racionalizado pela racionalidade meio-fim” (p. 348). Trata-se do sujeito reprimido que volta, segundo Hinkelammert: o sujeito da racionalidade que se opõe não meramente à racionalidade, mas à irracionalidade do racionalizado. É então que a recuperação do ser humano enquanto sujeito aparece como perspectiva de libertação. Esse novo sujeito atua em nome de seus interesses materiais (a produção, reprodução e desenvolvimento da vida) e não de alguma idéia ou idealização. E como tal, ele descobre que somente “no conjunto com os outros pode

viver”: “por isto o ser humano como sujeito não é uma instância individual. A intersubjetividade é condição para que o ser humano chega a ser sujeito. Se entende em uma rede, que inclui mesmo a natureza externa ao ser humano: que viva o outro é condição de sua própria vida”. (HINKELAMMERT, 2002, p. 348). Parte, portanto, o autor, da concepção de que a vida e a felicidade não podem se efetivar a partir da destruição do outro: “ao buscar a destruição do outro, se desencadeiam processos autodestrutivos que tornam impossível alcançar a meta” (p. 350). Nesse sentido, o respeito pelos direitos humanos, que implica necessariamente um sujeito, por exemplo, apareceria como exigência ética de respeito a esse sujeito. É preciso, portanto, reafirmar a ética para que haja sujeito e humanidade, hoje e para o futuro.

O chamado a esse novo sujeito é, antes, um chamado à *vida* desse novo sujeito: ele não pode ser sem viver. E sua vida implica uma oposição à destrutividade provocada pelo sistema. O sujeito não seria, assim, um *a priori*, mas um *a posteriori*, pois “se revela como necessidade”, se presentifica, interpela o sistema com o fim de transformá-lo. Esse sujeito “não tem nenhuma verdade absoluta prévia, mas surge a partir de uma interpretação da realidade à luz da solicitação do sujeito ausente” (p. 349).

É isto mesmo o que Dussel afirma sobre a “materialidade”, o “conteúdo” da razão e o sentido da ação moral: é a vida do sujeito humano vivente (enquanto adjetivo e enquanto substantivo, já que trata-se aqui do ser vivendo, do que age, que vive, que mora, que deseja, que tem prazer, que sente fome...). É a consideração desse conteúdo vital de toda racionalidade que faz da filosofia de Dussel uma reflexão ética⁸: “Trata-se de uma ética da vida, isto é, a vida humana é o conteúdo da ética.” (DUSSEL, 2002, p. 93). Assim, Dussel dirá na sua *Ética da Libertação* que a busca da positividade da vida se dá “...em função das vítimas, dos dominados ou excluídos [é por causa deles] que se necessita esclarecer o aspecto material da ética [do sujeito], para bem fundá-la e poder a partir dela dar o passo crítico.” (2002, p. 93). Trata-se da vida que “quer viver”, do *conteúdo material* da *razão formal* que

⁸ Com isso tanto Dussel quanto Hinkelammert resgatam uma característica da filosofia do final do século V e todo o século IV a. C., o chamado período socrático ou antropológico, no qual a filosofia se volta para a investigação das questões humanas (diferenciando-se do período cosmológico anterior). Isto faz com que a ética (e ao lado dela a política e as técnicas), questões essencialmente ligadas ao homem e suas relações entre si e com o mundo, motivem esta reflexão filosófica. A filosofia, necessariamente, neste contexto torna-se uma ética.

faltou à concepção dualista moderna do sujeito universal que, partindo de Descartes, ganhou uma “forma” na concepção kantiana de “sujeito transcendental”, negando a corporalidade enquanto constituinte básica da subjetividade, pois que não há como haver sujeito sem vida e, portanto, sem corpo.

Ao colocar a vida humana (“vivente”) como, critério (da “verdade prática”), como base da ação e do pensamento ético, Dussel faz uma inversão (de prioridade) na filosofia, qual seja, não é a razão (alma) em sua capacidade de conhecer a verdade objetiva do mundo que emite certezas sobre a vida humana (ao modo cartesiano) mas, ao contrário, é a vida do sujeito humano que impõe critérios e limites, pois possui consistência própria. “Esta” vida do sujeito se manifesta enquanto vida já e ao mesmo tempo “vivente”. Reconhecemos e julgamos que viver é um “verbo” imperativo da própria vida do sujeito “vivente”. O viver do sujeito humano implica necessariamente e ao mesmo tempo o comer, beber, vestir, morar, realizar valores culturais, etc. Assim, o modo de viver humano não é o viver simplesmente animal. A vida humana se reproduz assim e não se pode conceber de outro modo, sob o risco de morrer (ou de deixar morrer – deixando ou impedindo de comer, por exemplo), pois todo “...ser humano [é] definido em primeiro lugar a partir de sua corporalidade como um ser ‘vivo’, vulnerável, e por isso transido de ‘necessidades.” (DUSSEL, 2002, p. 133). Segundo Dussel, isto coloca uma responsabilidade sobre a própria vida do sujeito: o de continuar comendo para viver. E, na medida em que o sujeito reconhece que o outro semelhantemente humano também realiza a vida necessariamente dessa forma, impõe-se a co-responsabilidade ética. Sendo assim, a vida do sujeito-corpo-vivo é o critério material - última instância da ética - e o sujeito se constitui como uma comunidade de sujeitos humanos, o critério universal só pode ser realizado na vida em comunidade. (DUSSEL, 2002, p. 133)

É esse o critério material, que possui uma “verdade prática” e “teórica”. Não é uma mera inversão racionalista, ou seja, não é uma decisão de “mudança de pensamento” em relação à *razão* solipsista (“sem comunidade”) e dualista (“corpo-alma”) moderna. Trata-se de um “escutar” o apelo vital da nossa espécie, presente em cada sujeito vivente, cuja *razão* não é outra coisa senão resultado do próprio processo genético evolutivo, na direção da preservação e reprodução da vida. Não é outra coisa que todo sistema de racionalidade deve reconhecer. Ao fazer essa

inversão, Dussel restabelece e re-significa a razão em sua universalidade (em três níveis: material, formal e instrumental) tão afetada na filosofia contemporânea, recuperando nela o seu *conteúdo material*.

Assim, a vida sob essas condições é que determina a razão, obrigando-a a reproduzir as necessidades vitais, culturais e espirituais presentes em todo ser humano vivente. A vida é a “matéria”, o “conteúdo” da razão. “A vida humana tem a racionalidade como constitutivo *intrínseco* (porque ‘humana’) e o exercício intersubjetivo e veritativo da racionalidade é uma exigência da própria vida: é uma ‘astúcia’ da vida. A vida humana nunca é ‘o outro’ que a razão, mas é a condição absoluta material intrínseca da racionalidade.” (DUSSEL, 2002, p. 632). Assim toda a produção de conhecimento, seja ele filosófico, econômico ou científico, para ser *de fato* racional, deverá reconquistar o aspecto *material* da *razão*, de forma que a racionalidade, para responder de fato à sua condição humana, deverá retornar à própria vida, no sentido de reproduzi-la. A vida se torna então o *critério* de toda a ética: “Defendemos, então, que a vida é fonte de toda racionalidade, e que a racionalidade material tem como critério e ‘referência’ última de verdade e como condição absoluta de sua possibilidade a vida humana.” (DUSSEL, 2002, p. 632)

A razão humana não trabalhará para recolher resultados alheios à própria reprodução da vida. Se temos o critério (o vivente humano), temos ao mesmo tempo um “dever”, pois a vida é o que é e só se realiza “vivendo”. Ao considerar o “critério” ético, Dussel não poderia deixar de colocar sua intenção: “justificar a luta das vítimas, dos oprimidos por sua libertação, e não pretender argumentar racionalmente para fundamentar a razão por causa dela mesma: a razão é apenas ‘astúcia da vida’ do sujeito humano - e não o inverso...” (DUSSEL, 2002, p. 94). Se a razão é a “astúcia da vida”, todos os aspectos das formalizações racionais e culturais, inclusive na “noção de sujeito”, são formulações sociais e históricas e não devem ser absolutizadas e nem descoladas do sujeito real - corpo vivo - com o risco de repetir o dualismo moderno.

As noções e formulações são apenas “astúcias”, “mediações”, da vida humana que quer viver. Assim as vítimas possuem razão para reivindicar a vivência plena, pois também são seres humanos viventes. Segundo Dussel, partindo de um fato empírico (“juízo descritivo” de “fato”) é possível a tomada de consciência da possibilidade de vida plena “e da negatividade no nível da produção e reprodução da

vida do sujeito humano, como dimensão de uma ética material.” (DUSSEL, 2002, p. 314). A vida do sujeito dá as condições e “o conteúdo a todas as suas ações, que determina a ordem racional e também o nível das necessidades, pulsões e desejos, que constitui o marco dentro do qual se fixam fins.” (DUSSEL, 2002, p. 131).

Assim a vida oferece (impõe) um “princípio” da “razão” (da ética), que é o da reprodução da vida. Esse princípio atravessa todas as culturas, cujas formas de se organizar, de formalizar e normatizar nele se pautam, pois para viver é necessário “continuar” “vivendo”, isto é, realizando todas as necessidades que a vida humana impõe, para que ela seja de fato humana. Segundo Dussel, não podemos admitir um ataque “cínico”, que justificaria, por exemplo, a busca da morte em lugar da vida - o suicídio. Dussel procura “mostrar, a partir da dignidade absoluta da vida humana, a injustiça ou perversidade que determina a existência negativa das vítimas”. (DUSSEL, 2002, p. 94). No fundo o que o suicida, nesse sentido, deseja, é a positividade da vida, ou seja uma “vida boa” e, tamanha sua dignidade, pode até se matar se não a tiver. Podemos considerar o exemplo do suicídio como o limite da *negatividade* da vida, mas não precisamos ir muito longe para perceber, encontrar e/ou reconhecer os pontos da negatividade, os quais se expressam visivelmente, como Dussel mostra em sua *Ética da libertação*, “na idade da globalização e da exclusão”.

O princípio da reprodução se universaliza no ser humano, pois todos os humanos em comunidade precisam continuar vivendo: “O princípio da obrigação de reproduzir e desenvolver a vida humana concreta de cada sujeito ético em comunidade (...) tem a pretensão de universalidade. Realiza-se nas culturas, motivando-as por dentro, assim como os valores [*sic.*] ou às diversas maneiras de cumprir a ‘vida boa’, a felicidade.” (DUSSEL, 2002, p. 93). A vida humana em todos os seus modos culturais e particulares (as culturas) está trespassada pelo princípio da reprodução e desenvolvimento da vida. A afirmação “positiva” do princípio universal dá condições de verificar os pontos decisivos de sua “negatividade”: “O ponto de partida forte e decisivo de toda a crítica (...) é a relação que se produz entre a negação da *corporalidade* (*leiblichkeit*), expressa no sofrimento das vítimas, dos dominados (...) e a tomada de consciência desta negatividade”. (DUSSEL, 2002, p. 313).

A vida, que se expressa desde a primeira célula viva seguindo o longo caminho da evolução humana, tem a razão como *intrínseca* ao próprio processo evolutivo. Esse processo só foi possível, conforme Dussel, mesmo que cheio de limites, por obedecer ao “princípio” de preservação e reprodução. O “mapa”, as marcas, os registros de todo o processo vital estão expressos na corporalidade. Por isso, segundo Dussel, cumpre superar toda forma de dualismo que superestimou a razão sem considerar o aspecto fundamental da “corporalidade”. O “modo” de viver humano, nesse sentido, compreende também uma relação de corpos (vidas). Mas devemos nos perguntar se os processos humanos de reprodução da vida, de aplicação do *princípio universal da reprodução da vida* (de cada vida humana que se dá no seio das culturas) respondem ao apelo do vivente humano e em que medida.

Assim, fica claro de que forma a noção de sujeito no pensamento crítico transmoderno se contrapõe às verdades eminentes no pensamento moderno. Como afirma Dussel: “em nosso caso, [será] radicalmente distinto” (2002, p. 520). Há um rompimento com a expressão do *ego cogito*, assim como ele se apresenta no pensamento de Descartes, já que para Dussel no filósofo francês, como vimos acima,

o sujeito, o *ego cogito*, é o momento de uma alma descorporizada, cuja função é essencialmente cognitiva. O corpo é só uma máquina. O *ego* como alma é imortal, quer dizer, não pode morrer. Sem a morte, a vida humana perde sua vulnerabilidade e finitude; deixa de ser critério de verdade; a lógica da vida não impera nela; a ética se torna impossível. (DUSSEL, 2002, p. 521)

Se o sujeito transmoderno se desvencilhará do *cogito* cartesiano, tampouco será expresso pelo sujeito transcendental kantiano, pois segundo Dussel: “Kant (...) dá o passo definitivo no dualismo da modernidade, perdendo em seu formalismo o critério material do conteúdo ético dos atos humanos – só lhe resta a *validade vazia*” (DUSSEL, 2002, p. 521). Além disso, essa nova noção de sujeito também não será devedor da consciência que se auto-fundamenta, em sentido hegeliano, na qual o *eu* aparece absolutamente autônomo, sem corporalidade viva: “Hegel continua na mesma tradição, ‘negando’ cada nível de objetos até alcançar ao final como ‘resultado’ o ‘saber absoluto, a imediatez (...) da teoria e da *praxis* na Verdade onde a razão e a realidade são idênticas. Modelo ideal, certamente, mas lógica e empiricamente impossível para uma subjetividade corporal, finita, viva.” (DUSSEL, 2002, p. 521).

Sendo assim, como vimos, Dussel pretende superar a dualidade moderna do sujeito, afirmando que como sujeito humano, precisa recuperar suas dimensões perdidas no pensamento das filosofias modernas. Como tal, pode-se reconhecer que a “revolução copernicana” que a modernidade fizera na filosofia, trouxe o homem para o centro, mas num excessivo racionalismo, formalismo e idealismo. O homem veio para o centro, mas veio pela metade: sem corpo e sem comunidade. Mesmo assim “o sujeito moderno ‘põe’ a si mesmo; posteriormente é criticado, mas reaparece em outros horizontes porque a crítica nietzscheana e heideggeriana da ‘subjetividade do sujeito’ era uma crítica a um ‘sujeito’ já reduzido a partir da racionalidade instrumental (formal)” (DUSSEL, 2002, p. 519), que é apenas um momento da subjetividade, cuja função é dependente da vida corporal, da vida real e concreta que impõe sua própria “verdade”.

Como já vimos, Gianni Vattimo (o qual segundo Dussel, encontra-se também dentro do círculo de redução eurocêntrica), propõe a dissolução do fundamento metafísico - a dissolução do sujeito moderno, portanto - propondo a interpretação como possibilidade de “verdade”, no “sentido fraco”, já que não há possibilidade de existência de verdade objetiva no final da metafísica. O sujeito é cindido em particularidades individuais puramente interpretativas, ou melhor, num fragmento *hermenêutico-niilista* da pluralidade pós-moderna, sem participação numa universalidade (real), sem possibilidade de que um indivíduo reconheça a *si* mesmo e ao *outro* como *verdade objetiva* (como sujeito vivente e o que tudo isso significa). Dussel restabelece a noção do sujeito universal e considera que a interpretação poderá ser um ponto de vista no seio das comunidades, a partir de sua cultura própria e, como fica claro, de seu próprio sistema de valor.

Nesse sentido, a interpretação pode funcionar eticamente, segundo DUSSEL, na medida em que pode “desmascarar” a ‘mascara má’ do ‘sistema da *ratio*’ socrática que se desenvolveu na história e constituiu a civilização ocidental decadente” (1998, p.153)⁹. Mas se isso é possível, será a partir do solo da vida humana real e por isso mesmo, universal. O sujeito humano como verdade objetiva

⁹ Vale dizer que esta citação compõe o texto no qual Dussel, após ter encontrado Vattimo em Turino em 1993, se propõe ao diálogo, como ele mesmo revela: “O presente curto trabalho é *uma proposta de início de um diálogo* com o filósofo italiano – e não uma mera descrição de seu pensamento, nem tampouco uma crítica (DUSSEL, 1998, p. 147). A citação, presente no texto, refere-se ao comentário de Dussel acerca da interpretação que Vattimo faz de Nietzsche na obra *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación* (1974).

pode ser visto, reconhecido e tocado numa relação comunitária na qual o processo de auto-reconhecimento implica o reconhecimento do outro, que vive (e age) na mesma comunidade universal dos viventes falantes e reflexivos. Podemos então dizer que Dussel reconhece a importância (seguindo a Vattimo e Nietzsche) para a “Ética da Libertação” da seguinte concepção que acorda com a idéia da interpretação:

As aparências não são já totalmente negatividade e ilusões, senão precisamente pelo fato de contraporem-se às pretensões de *uma única verdade* que valha universalmente devê-lo o modo no qual se expressa livremente a criatividade dionisíaca. É certo que se trata de salvar os fenômenos, porém mantendo-os a qualidade de máscaras, rebatendo o atrofiamento da canonização sociolinguística de um grupo de ficções como verdade (...) da *ratio* desdobrada em divisão de papéis sociais. (VATTIMO *apud* DUSSEL, 1998, p. 153)

Os pontos de vista acerca da realidade (a perspectiva ontológica), terão seu lugar na arquitetônica do pensamento de Dussel, mas a questão básica e imperativa, compartilhada universalmente, é a vida humana como *conteúdo material* da razão e, portanto, de toda racionalidade.

Dussel reconhece elementos importantes no pensamento pós-moderno, como ele mesmo diz:

é uma tentativa rica, ainda que ambígua, em diversos níveis, de uma crítica à ‘filosofia do sujeito’ – da subjetividade cartesiana (...) o pensamento pós-moderno é sensível (...) [à] pluralidade da ‘Diferença’ (...) [que] deve ser subsumida: é necessária, mas não suficiente, já que o/os ‘sujeito/s’ monológico/comunitários dizem [*sic.*] referência a certos ‘atores’ que não podem ser negados a partir da auto-organização vital ou auto-regulação social ou sistêmica, nem a partir da estrutura impessoal dos discursos ou textos. (DUSSEL, 2002, p. 525).

Assim a “diferença”, como pensada por Dussel, não cinde a universalidade que está por detrás de toda formalização monológica ou comunitária (a vida humana transida de necessidades: todo humano precisa comer, beber, dormir, morar... sendo critério a ser seguido universalmente). Assim, indo adiante nessas considerações devemos discorrer sobre as dimensões importantes da subjetividade ética transmoderna, explicitando as necessidades da vida propriamente humana que se põem antes de qualquer ato interpretativo. É isso justamente o que torna a vida, segundo Dussel, um critério universal, o que fica explícito em sua crítica ao pensamento de Gianni Vattimo:

Se tem perguntado a Vattimo o sentido que isto tem para um mendigo hindu enlameado pelas enchentes do Ganges, para um membro da tribo Bantú do Sul do Sahara que morre de fome, para os milhões de chineses semi-camponeses, para as centenas de milhões de pobres marginalizados de colônias suburbanas como Nezahualcoyotl ou Tlanepantla, tão povoadas como Torino, no México? É suficiente para a maioria empobrecida da humanidade apenas uma estética da "negatividade", da "dissolução como destino do ser"? (DUSSEL, 1998, p. 159)

Não há possibilidades, sem trair a ética, de negarmos o fato da "proibição" que se impõe à vida de muitos, entre elas a fome, argumentando: "isto é um ponto de vista!". Segundo Dussel, o critério que se impõe a si mesmo - e por isso antecedente a qualquer "racionalidade" - é a vida, pois a vida quer, impõe-se, ordena-se viver. As formalizações e/ou interpretações só terão sentido na medida em que responderem ao apelo vital lá onde ele é negado. Conforme Dussel, isso seria um fato que superaria de longe as fundamentações metafísicas.

Voltando à crítica dusseliana à filosofia moderna, o autor verifica que Descartes condicionou a filosofia a um excessivo racionalismo metafísico, a partir da busca de um fundamento irrefutável para o conhecimento da verdade encontrado no *cogito*. Por um outro lado, se Vattimo (seguindo a Heidegger) convidou à rememoração do *ser* (temporal, finito) para a dissolução de todo fundamento, tendo em vista a emancipação pelo *niilismo*, Dussel tenta apontar um fato pretensamente difícil de ser negado: a vida humana "vivente", quer viver e por isso impõe critérios e princípios universais para toda ação, interpretação e sistematização. A formalidade, ou melhor, as formalidades, que aparecem no seio das comunidades, dos grupos, das culturas, enfim, tem na vida humana concreta (de cada sujeito em sua comunidade e cultura) o motor de sua própria validade e pretensão de verdade. Assim, como vimos, é a partir da vida que toda a cultura e toda racionalidade adquirem sentido. Eis o critério a partir do qual se pode pensar todo o resto. E a partir do qual os sujeitos humanos podem se sentir "iguais".

Essas considerações servem, por agora, para justificar a escolha do termo *Sujeito ético*, tema central do segundo capítulo deste trabalho, pois, segundo Dussel: "O sujeito ético é corpo, espírito e cultura, sua dimensão fundamental é a sua própria vida e a vida quer viver. Sua maneira de agir remete sempre a esta necessidade de reproduzir a vida". (DUSSEL, 2002, p.93). Ao viver, o sujeito não tem escolha a não ser "vivendo": este gerúndio humano não é possível de ser dissociado de outros, como "comendo", "morando", "desejando"... e tantos outros atos e gestos tidos como expressão da própria vida, assim como a própria

respiração. Ao respirar, o sujeito não tem consciência do que faz e mesmo assim, muitas vezes a sua corporalidade já “sabe” se respira um ar saudável ou não. A vida se impõe no corpo. Por isso, ele precisa ser resgatado.

2 A UNIDADE COMPLEXA DO SUJEITO ÉTICO

A revisão conceitual do sujeito feita no primeiro capítulo deste trabalho, no qual se viu, com *Enrique Dussel*, superada a dualidade do sujeito moderno a partir de uma afirmação da proeminência da vida humana como critério e princípio ético, exige agora uma reflexão sobre algumas dimensões importantes para a compreensão desta unidade complexa que forma o sujeito ético.

A universalidade da vida de cada sujeito explicita os traços desta unidade complexa que, superando o solipsismo e o dualismo moderno, se revela em corporalidade, cognição e comunidade, já que o sujeito passa a ser entendido como consciência, corpo e cultura. Esse será, portanto, o centro deste segundo capítulo, no qual se aprofundará a discussão em torno dessas dimensões (usando como referência o pensamento de Dussel) para chegar à concepção de uma “subjetividade prática”, de tal forma que o sujeito passa a ser um sujeito atuante e transformador – por isso mesmo, ético.

Por fim, vale destacar, como se verá, que Dussel lançará mão das contribuições da biologia para a reflexão em torno desta unidade complexa que forma esse sujeito ético.

2.1 CORPORALIDADE, COGNIÇÃO E COMUNIDADE

Segundo Enrique Dussel, o sujeito da vida humana é o sujeito-corpo-vivo. Nele a vida se impõe com soberania plena, ditando limites e necessidades de diferentes tipos. A partir dessa afirmação da vida corporal (negada na concepção moderna) é que Dussel reflete sobre a subjetividade. Como veremos, o sujeito humano ascende desde sua pertença à célula que se encontra viva há mais de 18 bilhões de anos - responsável pela sua corporalidade - até o mais alto grau (possível) de sua realização, seus sonhos e mais profundos anelos: o fato de o sujeito ser também *espírito*¹⁰.

¹⁰ Seguindo as raízes etimológicas da palavra “espírito” ou “alma” encontramos com a noção de sopro ou alento: em sânscrito “alma” é *atman*, em grego *pneuma* e em latim *anima*; de outro lado “espírito” em latim é *spiritus*, em grego *psyche* e em hebraico *ruah*. O sentido de todas essas palavras é alento e o que a sua etimologia revela é uma proximidade entre as noções de “alma” e “espírito” com o “sopro” da vida. Ora, se partimos do ponto de vista de que a mente humana racional, no passado estava associada à noção de espírito e alma, então concluímos que a associação entre

O sujeito humano não se cria a si mesmo só. Sozinho, ele não poderia sequer refletir sobre si mesmo. A vida humana, já em seu estado mais primitivo reconhecia o semelhante à sua maneira e “sabia” também qual era o outro a temer: o ser humano aparece em comunidade. Tal o “aperfeiçoamento” que se desdobrou nos bilhões de anos que “quis” a vida engendrar no ser humano a capacidade fonética, a linguagem e a comunicação, possibilitando ao sujeito o conhecimento de si mesmo (em comunidade) e do outro como seu semelhante, e do totalmente outro, seu “inimigo” e pôde, com isso, criar instrumentos contra os oponentes da vida. Segundo Dussel (subsumindo as contribuições da biologia), assim como as células de nossa corporalidade, para chegar a constituir um corpo, se “fraturaram” em “infinitude” e tornaram-se interdependentes (pois precisaram “dialogar” em nome do funcionamento corporal), processo este que envolve desde a mais ignorada célula que perdemos todos os dias às mais importantes e fundamentais, sem as quais morreríamos, também, do mesmo modo, o sujeito humano vivente torna-se uma unidade complexa, já que ele é *ao mesmo tempo intersubjetividade e comunidade* e, por ser “humano”, possui **corpo**, espírito e faz cultura, na qual intersubjetivamente formalizam sistemas mediadores da realização efetiva de todas (oxalá de todas!) as necessidades humanas.

A realização integral da humanidade é, nessa medida, a tarefa de toda ética em geral (e ainda mais, como diz Dussel: “especialmente das éticas críticas”) e de cada sujeito ético em comunidade. Como o sujeito corporal vivente é digno de vida e por isso, digno de continuar vivendo - fato que faz de cada sujeito o responsável pela própria vida e pela vida do outro – ele deve realizar-se e se abrir para esse processo (que certamente, não chegou ao fim) e é responsável por “melhorar” a cada dia a sua própria humanidade e todas as suas formalizações.

O sujeito ético tem assim, em todas as suas dimensões, um critério que determina todo o resto: a sua própria vida - e “a vida quer viver”. O modo de realidade humana remete sempre à necessidade de reproduzir a vida a partir da corporalidade:

Todo ato cognitivo (*ego cogito*), todo ‘lugar’ do enunciado, todo sistema, o ‘mundo’ (...), toda intersubjetividade consensual discursiva, todo pré- sub- ou inconsciente, toda subjetividade

vida (força de vida, alento ou sopro de vida) e atividade racional mesmo sendo algo novo em termos científicos (e agora filosófico) remonta uma noção bastante antiga da humanidade. (CAPRA, 2004, p. 209)

anterior ao 'mundo', pressupõe, já *a priori*, um sujeito humano concreto vivo como último critério de subjetividade – de referência a um ator em última instância *como modo de realidade*. (DUSSEL, 2002, p. 527)

Restabelecendo a “corporalidade” perdida na concepção moderna do sujeito, Dussel pretende mostrar que tanto a consciência, como a “auto-consciência”, são resultados de uma determinação da vida humana a qual, “seguindo” o princípio da preservação e reprodução, engendrou, a partir mesmo da “corporalidade”, a capacidade reflexiva. O corpo não está de um lado e a alma de outro, ou melhor o corpo não gravita em torno da consciência, pois ambos são processos intrínsecos. A Ética precisaria, portanto, recuperar a corporalidade resolvendo o engano cartesiano da separação corpo e alma (consciência). Assim o sujeito humano, reafirmado em sua integralidade, se tornaria o próprio conteúdo da consciência cognoscente (DUSSEL, 2002, p. 528).

O rompimento com a subjetividade dualista moderna, porém, não deverá recair em um monismo materialista, o que seria uma afirmação novamente dualista, pois o sujeito é ao mesmo tempo corpo e consciência. Dussel afirma que Marx está longe de um materialismo simplista, “pelo contrário, aquilo que se trata é que o ser humano reproduz sua vida física e espiritual, cultural em seu ‘conteúdo’.” (DUSSEL, 2002, p.133). É exatamente nisso que consiste a diferença do homem em relação ao animal: a atividade vital consciente distingue o homem do animal

A nossa corporalidade na sua expressão de vida propriamente humana é o conteúdo da razão que todos os humanos carregamos e que pode fixar “princípios” universais, pois o processo auto-organizativo da vida pressupõe a preservação, constituindo seus próprios “critérios” e “valores” os quais foram subsumidos pelas funções do cérebro, que no “modo de vida humano” tornou-se o principal responsável pela preservação da espécie e que de modo algum realizará sua função negligenciando os outros aspectos da corporalidade. Podemos dizer, então, seguindo o pensamento de Dussel, que o corpo todo nos mobiliza para a “ação”, antes de qualquer critério puramente racional.

Como vemos, Dussel se posiciona contra Kant, quando este afirma que “todos os princípios práticos que pressupõem um objeto (matéria) da faculdade apetitiva como fundamento determinante da vontade são empíricos e não podem dar leis práticas” (KANT *apud* DUSSEL, 2002, p. 94). Para Kant, as leis práticas advêm de princípios éticos universais subordinados (depois de “filtrados” os “apetites” pelo

“conteúdo moral”). Isso quer dizer que o que recebemos dos nossos sentidos precisam primeiro ser interpretados no sentido da nossa ação, já que, para Kant, na faculdade apetitiva, reino das sensações, o homem é egoísta: “conservar cada qual sua vida é um dever, e além disso todos temos uma imediata inclinação a fazê-lo. Mas, por isso mesmo, o cuidado angustiante que a maior parte dos seres humanos coloca nisso não tem valor anterior e a máxima que rege esse cuidado *carece de um conteúdo moral*” (KANT *apud* DUSSEL, 2002, p. 94). Para Dussel, esta “faculdade apetitiva”, que para Kant não possui valor para os *princípios éticos*, pois que rege nossos desejos individuais, impõe, naturalmente, princípios universais que, se não forem seguidos, levariam à extinção da vida humana. Os critérios que a vida impõe e que estão presentes na corporalidade, inclusive na mais simples células receptoras de um estímulo (que provoca dor ou prazer), foram elaborados ao longo da história evolutiva do ser humano, para proteger e reproduzir a vida, para agir ante o risco ou a segurança.

Para Dussel, as sensações têm um significado, muito mais importante do que Kant pôde ver, já que elas compõem a unidade do sujeito, isto é, sua integralidade. O cérebro, o órgão (no sujeito) que o faz humano, não “ignora” sua importância. A vida possui seus próprios “critérios de verdade”. O sujeito dá nomes à vida porque tem linguagem, mas a vida é “cega” em seus “critérios” e apenas uma razão fincada na vida humana poder lhe prestar cuidado. Segundo Dussel, é a partir dos seus próprios critérios que a vida se alarma (no perigo e no prazer) por todos os poros humanos. Neles também se encontram os elementos para os racionais *juízos* que os humanos, em suas variadas cores, raças e diferenças – conhecidas e que ainda o serão, lançam sobre o mundo e sobre si mesmos.

É como nos mostrará Dussel, dialogando com as descobertas da biologia cerebral, dado o fato de, como adiantara Nietzsche, não encontramos na filosofia dualista do sujeito um pensamento sobre o intelecto fincado na vida humana, quando, de fato assim ele o é:

pois não há para aquele intelecto nenhuma missão mais vasta, que conduzisse além da vida humana. Ao contrário ele é humano, e somente seu possuidor e genitor o toma tão pateticamente, como se os gonzo do mundo girassem nele. Mas se pudéssemos entender-nos com a mosca, perceberíamos então que também ela bóia no ar com esse *páthos* e sente em si o centro voante deste mundo (NIETZSCHE, 1978. p. 45)

Somos “irmãos” da decidida mosca¹¹ que se prepara, protege, sem “razão” alguma, para o querer viver, revelando assim em sua própria vida, os critérios a serem seguidos para a sua própria sobrevivência. Se a totalidade da corporalidade vivente e humana prefigura o racional, impondo limites e necessidades (necessariamente), temos aí o critério para toda formalização moral do sujeito vivente. O corpo inteiro, inclusive aquelas áreas que Kant chamou de “faculdade apetitiva” ou “desejo”, como parte da totalidade corporal humana, pode tender igualmente à universalidade. Hans Jonas também já havia pontuado a razão humana fincada na vida, na mesma linha de Nietzsche e Dussel, quando afirma: “...o orgânico já prefigura o espiritual, e que mesmo em suas dimensões mais elevadas o espírito permanece parte do orgânico” (2004, p 11). Essa é a expressão da unidade do sujeito para além da dualidade da subjetividade moderna e do estilhaço do mesmo sujeito (já reduzido à racionalidade instrumental) na pós-modernidade.

Como vimos no primeiro capítulo, em Dussel, a oposição à afirmação cartesiana de um “penso, logo existo”, e a afirmação contrária baseada na constatação de um vivo, “existo, logo penso”. Em outras palavras, o mundo não é mais um objeto representado pelo sujeito pensante enquanto algo separado (situado numa hipotética “alma”, acima do mundo) mas uma criação do próprio ser humano enquanto organismo vivo presente neste mundo. Não mais a constatação “penso, por isso [como resultado separado] existo”, mas “penso e existo” ou melhor ainda, “existo e penso”. Isso ocorre na medida em que vida e pensamento não são mais representados como duas dimensões separadas mas como um mesmo movimento. Nesse sentido, o processo cognitivo está associado ao processo da vida, como pensa Dussel, seguindo as contribuições de MATURANA e VARELA:

¹¹ O exemplo da mosca é usado por Nietzsche como metáfora do conhecimento e muitas vezes em contraposição à imagem da aranha, esta associada à laboriosa criação metafísica dos conceitos como uma verdadeira teia na qual o conhecimento (a mosca) se aprisionaria. É conhecida também a ironia de Nietzsche dirigida à Rousseau, chamado de “tarântula moral” por ter criado uma teia que aprisionou a moralidade ocidental num certo encantamento com a noção do “bom selvagem”. Os insetos como se sabem tem imensa capacidade de adaptação às mais variadas situações desenvolvendo incrível resistência e habilidade que os tornam extremamente numerosos em relação às outras formas de vida (segundo a ciência existem três vezes mais insetos na face da terra do que todas as outras formas de vidas juntas). Isto torna a afirmação nietzschiana ainda mais paradoxal: se a racionalidade é considerada pelo filósofo a partir da possibilidade de “firmar o homem na existência” (leia-se, na vida), então a mosca, como organismo não portador de razão, seria uma prova de que a racionalidade, como garantia para a vida, só tem efetividade dentro do modo de vida humano.

Essa circularidade, esse encadeamento entre ação e experiência, essa inseparabilidade entre ser de uma maneira particular e como o mundo nos parece ser, nos diz que **todo ato de conhecer faz surgir um mundo**. Essa característica do conhecer será inevitavelmente um problema nosso, nosso ponto de vista (...). Tudo isso pode ser englobado no aforismo: **todo fazer é um conhecer e todo conhecer é um fazer**. [grifos dos autores] (2001, p. 31)

Por isso, o mundo não é mais mera *representação* mas uma *criação*, já que é ele que evoca o processo de conhecer. Ainda nas palavras de Maturana, “viver é conhecer”, isto porque “essa característica do fazer humano se aplica a todas as dimensões do nosso viver” (MATURANA; VARELA, 2001, p. 32). Este conhecer faz, ou seja, cria: “fazer surgir um mundo é a dimensão palpitante do conhecimento e estar associado às raízes mais fundas de nosso ser cognitivo, por mais sólida que seja a nossa experiência” (p. 33). E, outra consequência: o que se cria como “existência” não é “o” mundo mas agora, “um” mundo, já que cada ser ou organismo vivo (o ser humano como um deles) constrói o seu mundo a partir do seu próprio sistema e/ou estrutura (não existem coisas independentes dessa capacidade criativa).

Segundo Dussel, tendo a filosofia moderna do sujeito fixado “...toda a atenção na consciência, perdeu-se todo o nível dos processos auto-organizativos da vida e ainda auto-regulados da vida social, que não são descobertos pela consciência, uma vez que se trata de estruturas com efeitos não intencionais.” (DUSSEL, 2002, p. 95). Ao afirmar isso, Dussel compreende a importância do diálogo da filosofia com as ciências e para recuperar a noção de corporalidade perdida, o faz buscando referências na ciência biológica (e posteriormente da psicanálise). O antecedente da consciência precisa ser evocado para não se confundir os constitutivos formais da razão (como queria Kant) como o *a priori* ou a origem de toda a significação da realidade. Isso significa compreender o sujeito restabelecendo sua corporalidade (expressão universal da vida humana) esquecida pelas “morais formais”. Desde a primeira célula viva que está em todos nós há mais de 4 bilhões de anos até o nosso cérebro e, inclusive, o aparecimento da linguagem, “se percebe” a vida em sua autonomia, “ditando” “critérios” e “valores”.

2.1.1 O sistema avaliativo-afetivo

Dussel aponta o momento “autopoiético¹²” da nossa corporalidade, referindo-se aos estudos empíricos da biologia cerebral (de Gerald Edelman) que situam o cérebro como *uma* das partes integrantes da corporalidade, o qual realiza funções autônomas: captando a realidade, a partir de mediações neurológicas e possibilitando assim, depois de outros processos, uma “categorização perceptual”¹³. Nesse sentido, o cérebro é o

momento interno da corporalidade humana, é um ‘sistema de reconhecimento por seleção (*selective recognition system*) que procede com base em grupos neuronais interconectados. Em primeiro lugar, da própria maneira que o sistema imunológico ou o processo evolutivo das espécies, o sistema nervoso cerebral atua por seleção, a partir de um critério universal de dar permanência, reproduzir, desenvolver, fazer crescer a vida do sujeito humano, e isto desde o nível vegetativo até o cultural ou ético mais heróico ou sublime. (DUSSEL, 2002, p.96)

O momento interno da corporalidade é importante para a Ética dado que o cérebro, segundo Dussel, é o responsável pelo “continuar vivendo”, o que implica a “reprodução e desenvolvimento da vida do organismo, da corporalidade comunitária e histórica do sujeito ético.” (2002, p. 97). Segundo o filósofo, no processo de categorização, o cérebro vai formando “mapas” ou estruturas (simplificamos assim um processo “trilhões de vezes mais complexo”) que reagirão no futuro através da “lembrança” (DUSSEL, 2002, p.97), permitindo uma reação condizente com sua

¹² A pergunta sobre a organização da vida e o fenômeno da percepção está na base da teoria que tenta unificar a investigação sobre a natureza da vida e a natureza da mente, em Humberto Maturana. As pesquisas do cientista chileno articuladas com pesquisadores norte-americanos concluíram que a organização básica da vida é um padrão de rede que articula as funções de cada componente tendo em vista a circularidade da rede, levando à conclusão de que este processo de organização circular “é idêntico ao processo de cognição”. A esta concepção organizacional circular da vida (a teia da vida, no sentido exato) se chamou *autopoiese*: “*auto*, naturalmente, significa ‘si mesmo’ e se refere à autonomia dos sistemas auto-organizadores, e *poiese* – que compartilha da mesma raiz grega com a palavra ‘poesia’ – significa ‘criação’, ‘construção’. Portanto *autopoiese* significa ‘autocriação’. (CAPRA, 2004, 87). Esta definição está na base da famosa Teoria de *Gaia*, um dos temas centrais do pensamento sistêmico que entende o planeta Terra como um todo, um sistema vivo, auto-organizador.

¹³ “‘Categorização’ ou generalização por comparação com outras *qualia* ou captação de estímulos anteriores (...) Esta “categorização” não necessita de qualquer ordem *a priori*, nem sequer de regras de categorização genéticas ou inatas. Cada cérebro irá encontrando plasticamente seu caminho de comparação ou generalização, e localizará em ‘lugares’ aproximadamente semelhantes do cérebro (por comportamentos topobiológicos [ver Edelman, 1988] as ‘vivências’ ou *qualia* – relações de grupos de neurônios que podem ser ‘recordadas’ ou ‘chamadas novamente *recall*’), e no que consiste a memória (...) Todo este processo orgânico nunca é exato, e cada repetição (‘nova

função, que é a preservação e reprodução da vida. Mas o cérebro, ele mesmo, apesar de realizar essa função de modo autônomo, necessitará passar por um processo muito mais longo, captando informações presentes em vários pontos da corporalidade. O cérebro seguirá um critério seletivo em função da preservação ou reprodução da vida, critérios elaborados ao longo da evolução da espécie (DUSSEL, 2002, p. 97). Se ele realiza essa função não o fará sem antes percorrer um caminho, pois, não funciona simplesmente como um órgão isolado “superior” - que se constituiu a si mesmo – mas depende de “aprovações internas” da nossa corporalidade para a elaboração da categorização.

Segundo Dussel, conforme o pensamento de Gerald Edelman, o processo de categorização perceptual percorre “um caminho”, incluindo não apenas a região talâmico-cortical, que é de recente formação na evolução das espécies e própria para o desenvolvimento cerebral do *homo*. O processo de categorização percorre também o sistema límbico¹⁴ e a base do cérebro (já existente nos insetos ou répteis, como na “mosca” que citamos acima), os quais constituem o subsistema cerebral “avaliativo-afetivo”¹⁵, retomando informações e registros muito antigos da genética humana. Isso significa dizer que a categorização é possível mediante os *critérios* de valor internos da espécie. O subsistema avaliativo-afetivo, porém, não determina, mas limita a categorização. Conforme Dussel, o fundamento desses *sistemas de valor*, foi fixado pela evolução seletiva:

o processo de categorização exige uma passagem pelo sistema ‘avaliativo-afetivo’, que dá a luz ‘verde’ (ou ‘luz vermelha’) ao conseqüente processo categorizador (...) a causa de se ter que fazer este ‘rodeio’ (...) trata-se nada menos que de ‘determinar’, ‘constatar’, ‘julgar’ a maneira ou como o categorizado ‘permite’ ou se ‘opõe’ à consecução e crescimento da vida do organismo, da corporalidade como totalidade e da qual o próprio cérebro é uma parte funcional. O cérebro humano possui este critério como ‘critério de verdade’ fundamental. (DUSSEL, 2002, p. 98)

entrada [*reentry*]) será diferente em algum aspecto (...) Nada semelhante a um computador ou a uma equação fixista. (DUSSEL, 2002, P. 148)

¹⁴ Trata-se da região cerebral formada pela circunvolução do corpo caloso e pela do hipocampo, que atua sobre as vísceras, a regulação do metabolismo e da vida emocional.

¹⁵ Sendo alguns de seus órgãos o hipotálamo, a amígdala, o ipocampo e o tálamo. (DUSSEL, 2002, p. 98). O esquecimento da *corporalidade* na subjetividade moderna parece ter embotado nossa mente. Descobrimos isto quando nos surpreendemos com o fato de o cérebro precisar de um sinal verde de órgãos aparentemente tão menores, quando é justamente neles que estão os registros de nosso passado mais remoto. Dussel considera este “sistema cerebral avaliativo-afetivo” muito importante para a ética, fazendo uma incursão nas teorias de James-Lange, Cannon-Bard e “descrito como o ‘circuito’ de Papez.

Sem a passagem pelo sistema afetivo-avaliativo (que, como citado, cumpre a função de colher informações no sentido de “julgar” como o categorizado “permite”, “ameaça ou se “opõe” à vida) “morreria o indivíduo e se todos o tivessem perdido desapareceriam como espécie. É questão de vida ou morte.” (DUSSEL, 2002, p. 98). O repertório das experiências de “categorização perceptual” importantes para a sobrevivência da espécie são gravados em certos grupos de neurônios “que podem ser chamados de novo (*recall*)”, ‘recordado’ para aceitar ou não (de maneira intuitiva, sem juízo explícito e menos ainda sintático-linguístico, nas espécies não humanas) o que estimula” (DUSSEL, 2002, p. 98). Dussel considera esse processo como uma descoberta nova para o restabelecimento da corporalidade: é que o “exercício do sistema avaliativo-afetivo (...) é o momento constitutivo originário do próprio ato da captação teórico-prática e empírica por excelência do categorizar.” (2002, p. 98).

Nenhum sistema baseado na seleção atua sem referência ao valor (*value-free*). Os valores são restrições necessárias ao processo de adaptação das espécies... Sem dúvida, estes sistemas de valor também subsumem as construções de ordem superior que conformam as metas e objetivos individuais. *Categorizamos com base no valor...* (EDELMAN *apud* DUSSEL, 2002, p. 98)

Assim, a elaboração cerebral da categorização perceptual (que passa por um processo revelando a função do cérebro como parte de um sistema) se constitui como a “matéria” para uma segunda função: a ‘categorização *conceitual*:

As áreas do cérebro encarregadas da *formação* de conceitos contém estruturas que categorizam, discriminam e recombina as diferentes atividades cerebrais que acontecem em diferentes classes de *rastreamentos* ou *mapeamentos*... Devem representar um mapeamento segundo os tipos de mapa... O córtex frontal é um excelente exemplo de um centro conceitual no cérebro. (EDELMAN *apud* DUSSEL, 2002, p. 99)

O processo de categorização, perceptual ou conceitual, segue o mesmo critério: o “da reprodução e desenvolvimento da vida do sujeito orgânico humano (para simultaneamente ser subsumido em critérios linguístico-culturais)” (DUSSEL, 2002, p. 99).

Segundo Dussel, possuímos uma “consciência primária”, que se alcança com “o ‘retorno (*reentry*)’ dos sinais a partir da ‘memória’ com categorias de valores e os mapeamentos globais encarregados da categorização perceptual no tempo real” (2002, p. 99). Nesse nível existe uma “consciência” do que é perigoso oupositor à vida. “Supõe poder captar a diferença do ‘si mesmo (*self*)’ (ainda não de

um 'eu') e do 'não-si mesmo (*nonself*)', e ter a capacidade para confrontar o que enfrenta o organismo com a memória disso mesmo recordado (o '*remebered present*' de Edelman)." (DUSSEL, 2002, p. 99).

As considerações acerca de toda a imbricação da relação do cérebro com o corpo todo, ou seja, a necessidade que o cérebro tem em sua função de passar pelo "avaliativo-afetivo" e a consequência disso no processo de cognição, faz compreender melhor, segundo Dussel, o significado da noção *corpo humano* que não significa outra coisa para Dussel senão o reconhecimento da afirmação de MERLEAU-PONTY: "seria melhor neste caso dizer que o funcionamento corporal foi subsumido num nível superior da vida e que o corpo se transformou em *corpo humano*." (*apud* DUSSEL, 2002, p.105). Significaria dizer que as funções cerebrais dadas como complexas, entre elas as emoções secundárias, a felicidade, a categorização conceitual, a linguagem e a auto-consciência "subsumem as meras funções físico-vitais dos cérebros menos desenvolvidos dos animais pré-humanos". Nesse sentido a racionalidade (e as funções do cérebro de maneira geral) é resultado de um processo de desenvolvimento físico-vital.

2.1.2 Linguagem e comunidade

Dussel considera que de tudo isso o mais relevante para a filosofia é a explicação neurobiológica da *autoconsciência*, seguindo a proposta de Edelman. "A autoconsciência (...) supõe (...) a língua, que não se identifica com a função de categorização conceitual e que a supõe." (2002, p. 99). A língua funcionaria como um canal de transmissão na comunidade. Segundo Dussel, em acordo com o pensamento de Edelman, a posição ereta do primata superior (na África oriental, há uns 8 milhões de anos) permitiu ao *Australopithecus*¹⁶ - precursor do *homo* - acelerar

¹⁶ São símios antropóides que caminham eretamente com as mãos livres e teriam se extinguido por volta de 1,4 milhão de anos atrás. *Australopithecus*, vem do latim *australis* que significa "meridional" e do grego *pithekos* que significa justamente símio antropóide, ou seja, trata-se de um tributo às descobertas deste gênero na África do Sul. A mais antiga destas espécies é a *Australopithecus afarensis*, descoberta na região de Afar, na Etiópia, que media cerca de 137 cm de altura e provavelmente era portadora de uma inteligência comparável à dos chimpanzés. O mais famoso desses esqueletos ficou conhecido como "Lucy". Duas das primeiras espécies humanas que surgiram no sul da África, foram resultado de mais de 1 milhão de anos de estabilidade genética desses símios. Por volta de 2 milhões de anos atrás esses indivíduos pequenos e magros com grandes cérebros, emergiram na África Oriental e, por sua habilidade na construção de ferramentas deu origem à primeira espécie humana o *homo habilis*, que veio a evoluir, 1.6 milhão de anos atrás,

o processo evolutivo. Desenvolve-se as regiões cerebrais relacionadas à capacidade fonética, “fruto epigenético da aprendizagem memorativa, que permite acrescentar e recordar um léxico com significado, um processo semântico de conteúdo perceptivo-conceitual.” (DUSSEL, 2002, p. 100) Dessa maneira, o significado é consequência da interação da memória para categorizar valores, combinando áreas conceituais e áreas de linguagem. (DUSSEL, 2002, p. 100)

Segundo Dussel, para Humberto Maturana

a linguagem não é um modo primário de operar do sistema nervoso¹⁷. Pelo contrário, é um subsistema *ad hoc* originado filogeneticamente pela espécie *homo* (que foi desenvolvendo o córtex cerebral pela evolução), a fim de nomear e comunicar um mundo perceptivo *global* que, sem a língua, não permitia um manejo dos ‘objetos’ de maneira distinta ou analítica. (Dussel, 2002, p. 100)

A linguagem é então um subsistema forjado pelo *homo*, que se dá a partir de todas as determinações do processo evolutivo, tendo em vista a preservação da espécie. Esse sistema se encontraria na “unidade orgânica de terceiro grau”¹⁸ que é

numa espécie maior e mais robusta conhecida como *homo erectus*, que deve ter conquistado o controle do fogo cerca de 1.4 milhão de anos atrás. Mais tarde esta espécie deixou a África e migrou para a Ásia (há cerca de 1 milhão de anos), a Indonésia e a Europa (por volta de 400 mil anos atrás). Por volta de 400 a 250 mil anos atrás o *Homo erectus* começou a evoluir gradualmente em direção ao *Homo sapiens*. Desse processo evolutivo surge uma linhagem que ficou conhecida como *Neandertal* (em homenagem ao Vale de Neander, na Alemanha), por volta de 125 mil anos atrás. A evolução do *Homo erectus* até o *Homo sapiens* se completou na África e na Ásia por volta de 100 mil anos atrás e na Europa por volta de 35 mil anos atrás. Na história da evolução humana, com a extinção dos *Neandertais* a 35 mil anos atrás, o *Homo sapiens* sobrevive, dando origem à espécie humana moderna. (CAPRA, 2004, p. 205)

¹⁷ Dussel coloca a seguinte nota acerca desta afirmação de Maturana: “não se poderia então falar de uma “gramática inata” à maneira do primeiro Noan Chomsky – ainda que, de qualquer forma, o produto cultural da língua não pode tampouco desinteressar-se, é claro, da maneira global de o cérebro haver-se com o mundo ambiente.” (DUSSEL, 2002, p. 150)

¹⁸ Maturana propõe três graus de “unidades orgânicas” da vida. A unidade de *primeiro grau* se dá na célula viva. Todas as células vivas de nossa corporalidade, são produtos de fraturas reprodutivas de células sempre vivas, são parte de um *contínuum* que está vivo desde a origem da vida na terra. Nesta primeira unidade orgânica a vida é autopoietica e autônoma. A de *segundo grau* se dá nos organismos metacelulares (pluricelulares, desde um cogumelo até aos mamíferos superiores). A evolução consiste em perturbações que se conservam autopoieticamente por adaptação, o aparecimento do sistema nervoso, por sua vez, dota o organismo de uma estrutura versátil e elástica, expandindo o domínio de possíveis condutas. A de *terceiro grau* cumpre-se nos fenômenos sociais (desde uma colméia de abelhas até os primatas superiores). As formigas se comunicam passando substâncias alimentícias umas às outras; os animais superiores usam comportamentos interativos de tipo gestual, postural ou tátil). A unidade de terceiro grau, que inclui comportamentos ontogênicos e filogênicos de maior complexidade é o “domínio linguístico de participantes”. Gerald Edelman. Para este, o cérebro é um sistema de reconhecimento por seleção que procede com base em grupos neuronais interconectados. O critério universal desta seleção cerebral (momento interno da corporalidade), é o de dar permanência, reproduzir, desenvolver, fazer crescer a vida do sujeito humano e isto desde o nível vegetativo até o cultural ou ético. (DUSSEL, 2002, p. 95-97)

no que se revela de maneira natural o caráter comunitário e universal do ser humano. A unidade de terceiro grau é um movimento auto-regulado de sociabilidade, já que

cumpre-se nos fenômenos sociais (desde uma colméia de abelhas até os primatas superiores). As formigas se 'comunicam' passando-se uma às outras continuamente substâncias alimentícias. O animais superiores usam comportamentos interativos de tipo gestual, postural ou tátil. A unidade de terceiro grau, que inclui comportamentos ontogênicos e filogênicos de maior complexidade, é o "domínio lingüísticos entre organismos participantes. (DUSSEL, 2002, p. 96)

Este é um momento importante na constituição do ser humano pois revela o seu caráter comunitário que compreende não apenas o aspecto neurológico ou genético, mas também o cultural. "Os hominídeos, aos quais pertencemos, têm mais de quinze milhões de anos; há uns quatro milhões existe o *homo habilis*. Neste tempo foi se desenvolvendo a 'cooperação e a coordenação de conduta aprendida' através da linguagem" (DUSSEL, 2002, p. 101). A cooperação, desta maneira, se coloca como uma função importante da linguagem, tendo em vista compartilhar condutas aprendidas, em vista da conservação e reprodução da vida. O desenvolvimento da linguagem proporcionou recursos para ir acumulando de maneira *criativa* novas distinções de 'objetos', cujo manejo seria impossível sem a linguagem.

O surgimento da capacidade cultural inventiva do ser humano é que o torna substancialmente diferente dos animais e é certo que esse processo se deu em milhões de anos, mas, ao mesmo tempo ele mostra que "a origem antropológica do *homo sapiens* não se deu através da competição, mas sim através da cooperação. (...) O que nos faz seres humanos é nossa maneira particular de viver juntos como seres sociais na linguagem." (MATURANA *apud* ABDALLA, 2002, p. 102). Significa dizer que, se o ser humano sobreviveu às adversidades da natureza - apesar da fragilidade do seu organismo - foi exatamente por ter desenvolvido a capacidade de sociabilização e com isto ter transmitido cada uma de suas experiências às gerações posteriores, que as aperfeiçoavam e criavam sobre o já criado. (ABDALLA, 2002, p. 41).

Em seu livro *O Princípio da Cooperação*, ABDALLA vê nesse antepassado tão remoto do ser humano o princípio da cooperação:

A linguagem certamente surgiu da necessidade de colaboração entre os seres humanos e não da competição ou da hostilidade (...) ao aceitar esta afirmação estabelecemos o princípio da cooperação não apenas como uma proposição teórica alternativa mas como um fundamento concreto do *ser humano*, como categoria essencial de ordem ontológica e antropológica. (2002, p. 112).

É assim que “encontramo-nos a nós mesmos nesse acoplamento, não como a origem de uma referência nem em referência a uma origem, mas como um modo de contínua transformação do devir do mundo lingüístico que construímos com os outros seres humanos.” (EDELMAN *apud* DUSSEL, 2002, p. 101). O encontro do homem consigo mesmo, processo chamado de autoconsciência, está fundado numa visão que entende o homem como parte do devir e em relação com o mundo e com os outros seres humanos. Nesse sentido, a linguagem não passaria de expressão das relações submetidas ao devir e não apenas manifestação abstrato-metafísica de conceitos transcendentais.

Dussel na esteira de Edelman, afirma que se a genética em seu processo de desenvolvimento, vai produzindo complexas estruturas de relações de grupos neuronais, também a sintaxe mexe com os neurônios criando novas relações e regras a partir de uma prática fonética falada, que possibilita a autoconsciência (*eu*) e esta articula-se com a individualidade biológica. Por outro lado, diante das limitações do tempo presente, a autonomia de algumas partes do pensamento articula-se com a riqueza do aumento da comunicação permitindo planejar o futuro e com isso nasce no homem a habilidade de modelar o mundo.

A autoconsciência só pode dar-se quando a corporalidade, pelas funções superiores do cérebro, a chamada ‘mente (*mind*)’, se compreende e pode nomear-se (e agora de maneira mais radical que na mera ‘consciência’) como ‘eu (*self*)’ (ou um ‘nós’) claramente distinto do ‘não-eu (*nonself*)’ e do ‘tu’, ‘ele’, ‘ela’, ‘vós’. Assim surge a possibilidade da reflexão ou auto-referência do sujeito (do ‘eu’) sobre si mesmo (o ‘si mesmo’), tomando consciência do estar conhecendo como um sujeito consciente e de pertencer a uma comunidade dos falantes, distinta de uma mera realidade dada ‘por si mesma’, a partir do horizonte do passado recordado lexicalmente enquanto recurso de uma língua de uma comunidade, voltando-se ao futuro em projetos históricos. (DUSSEL, 2002, p. 101)

Considerando o pensamento como subsumidor das contribuições da biologia cerebral, mais uma vez nos encontramos na condição de perceber o engano cartesiano, pois não há uma “alma” separada do corpo, assim como não há um *ego cogito* solipsita: há uma comunidade de humanos que agem necessariamente para continuar vivendo. Todas as funções cerebrais que, através do processo da vida humana, dão a unidade corpo-razão “sabem” das imbricações corpo-cognição-

comunidade. O que faz do cérebro “o órgão diretamente responsável pelo ‘continuar vivendo’, como reprodução e desenvolvimento da vida humana do organismo, da corporalidade comunitária e histórica do sujeito ético”. (DUSSEL, 2002, p. 97).

As pessoas vivem assim numa constante relação - mais aproximada ou mais distante - de corpos (com todo o significado que esta palavra contém, como já vimos) histórias e culturas. A experiência vivida por cada sujeito em sua particularidade manifesta a sua procura de reproduzir sua própria vida no seio da sua própria família, sociedade ou nação, as quais constituem a grande comunidade universal humana: “a vida humana como comunidade de seres vivos, é assegurada com o concurso de todos.” (DUSSEL, 2002, p. 169).

Para Dussel, nessa comunidade universal o sujeito é reconhecido como um sujeito vivente quando nela cada sujeito, em particular, realiza sua condição humana, como um *modo* humano de ser: “o ‘comer’ deste sujeito (familiar, pessoal, cidadão) é uma mediação para a vida em geral, mas especificamente de sua vida como sujeito humano. Não é o ‘deglutir’ animal, mas um ato cultural gastronômico”. (DUSSEL, 2002, p. 137). Nesse sentido os sujeitos viventes que comem para viver; de um modo propriamente humano de ser, são todos comensais.

Mesmo com o resgate da positividade da vida, Dussel não esquece que há negações e sujeitos excluídos, mas é justamente por causa deles que se reafirma a positividade comunitária. A realidade da negação da vida através da não satisfação das necessidades e desejos vitais, é uma realidade factual do sujeito que as vê esquecidas nos escombros e porões dos sistemas “auto-regulados” e/ou “fetichizados”. Segundo Dussel, essa verdade embotada, pode ser reconhecida e descrita, mas não por meios de cálculos abstratos e/ou metafísicos, já que os sujeitos se revelam em seu corpo, em sua vida e em seu próprio ato (de comer, de vestir, de morar) de continuar vivendo. Essa revelação se dá na positividade, é verdade, mas especialmente na negação.

Ora, o mercado “auto-regulado” e fetichizado em suas “falácias”, característica marcante do mundo atual, não poderia descortinar a verdade concreta do sujeito vivo que agora se revela. Todo mecanismo mercadológico aparece como violento quando suplanta humanidades: escondendo sua verdadeira face o mercado auto-regulado “não é senão uma complexa estrutura cooperativa do cumprimento de regras (a propriedade privada, o respeitar os contratos e a aceitação da competição,

etc.) de sujeitos concretos vivos (pontos dispersos no mercado, pólos corporais cerebrais existentes dentro de marcos bem estreitos da vulnerabilidade exigida para a reprodução de suas vidas)” (DUSSEL, 2002, p. 527). Isso porque “os sistemas [quando] fetichizados não reconhecem o suporte freqüentemente invisível das diversas funções do sistema” (DUSSEL, 2002, p. 528). O suporte é o sujeito vivo. Sistemas fechados e fetichizados não se dão conta da situação de morte e exclusão que impõem sobre os sujeitos viventes.

Segundo Dussel, é assim que na crise do sistema aparecem sujeitos humanos e viventes que foram negados: “o outro que o sistema”. Dussel (2002, p.133) reconhece, para o restabelecimento da corporalidade perdida no dualismo da subjetividade moderna, as contribuições “primorosas” de Marx (perante Hegel), que pensou um “ser humano definido em primeiro lugar a partir de sua corporalidade como um ser ‘vivo’, vulnerável, e por isso transido de ‘necessidades (*needs*)’.

Outro ponto a ser analisado, diz respeito ao fato de o sujeito-corpo-vivo e sua realização propriamente humana em comunidade, não ser colocada por Dussel de uma maneira naturalista ou simplesmente vitalista. O filósofo argentino pressupõe a integração da intersubjetividade que não está dada por si: é na comunidade que se realiza um traço fundamental da constituição do sujeito, isto é, “...o vivente humano é constituído originariamente por uma intersubjetividade que constitui o próprio ser humano como sujeito comunicativo (numa comunidade de vida e de comunicação lingüística). A co-responsabilidade é outra conseqüência” (DUSSEL, 2002, p. 139).

Nesse sentido, Dussel admira a compreensão do jovem Marx que, aos dezessete anos, escreveu (em *Tréveris*) sobre esta co-reponsabilidade: “A experiência demonstra que o homem mais feliz (*Glücklichsten*) é aquele que soube fazer feliz os demais (*die meisten glücklich*).” (*apud* DUSSEL, 2002, p. 108). O solipsismo moderno é negado na interpretação que Dussel faz de Marx, assim como Dussel o cita: “O caráter social é pois o caráter geral de todo o movimento... A atividade e o gozo também são sociais, tanto em seu modo de existência (*Existenzweise*) como em seu conteúdo (*Inhalt*): a atividade e gozo social... Só assim existe para o ser humano como vínculo com o outro (2002, p. 133).

Que o sujeito se realiza em comunidade, por isso nela se faz feliz, em reciprocidade ética, é um fato universal reconhecido inclusive nos interditos da própria comunidade universal. Esses interditos são as proibições do “outro” de outra

cultura, do “outro” como apenas concorrente ou apenas “força de trabalho” a ser subordinada. Do “outro” que também precisa comer para viver. Ele não é “um outro a ser dominado”: é aquele que como qualquer ser humano precisa realizar suas necessidades para continuar vivendo.

Note-se que o princípio comunitário imposto pelo próprio modo de ser humano tem sido abalado, acarretando assim, grande risco para a humanidade:

o estágio a que chegou o mundo atual é devedor do homem das cavernas e de sua capacidade de viver em bando (...), a relação com o outro, que possibilitou a continuidade da existência humana, passa agora a ser uma ameaça para seres humanos em seu aspecto individual. O ser humano teme, agride e compete com o outro de sua própria espécie. A interação social dá lugar à tensão social... (ABDALLA, 2002, p. 41).

Isso acontece quando “uma” comunidade ou “um” sistema se autodenomina universal e, portanto, melhor para todos. Segundo Dussel, a unilateralidade que perpassa todo um sistema de gerência do mundo já revela o não reconhecimento e o domínio do outro e a posse de bens como propriedade privada, o amor de si mesmo. O individualismo que abandonou a comunidade e a *moral sense*, que sacraliza este *status quo* (DUSSEL, 2002, p. 109), mostra sua verdadeira face quando a vítima o reconhece como força dominadora e violenta. Nasce assim a “comunidade das vítimas”. Legitimar o *status quo* seria justificar “a eliminação dos que são vencidos pela ‘competição’ do mercado, único horizonte formal-racional econômico possível, princípio de morte que, generalizado, coloca em perigo a humanidade como tal.” (DUSSEL, 2002, p. 144).

É no reconhecimento do *outro* e no reconhecimento de *si* como *um* outro (vítima) que Dussel, pensa o caráter da universalidade da comunidade: é preciso que apareça o olhar do outro, sua vida excluída, porque “esta” vida “outra” grita. A Ética, nesse sentido, tem a ver com a “felicidade”¹⁹ (ou a “infelicidade”) a qual se realiza *também* pelo viés da economia, aspecto esquecido pelas morais formais. (DUSSEL, 2002, p.115). É no âmago da “felicidade” e “infelicidade” (e muitos outros) que se percebe o limite, a proibição, o interdito do outro – agora reconhecido como vítima. É no limite entre “positividade” e “negatividade” que Dussel reafirma a vida de cada sujeito ético em sua comunidade, pois para ele é no corpo social,

¹⁹ Embora Dussel avalie os efeitos maléficos do utilitarismo, pondera que felicidade e sua relação com a economia lhe é uma característica importante e deve ser subsumida, pois enriquece o “momento material” da ética.

experimentado quotidianamente pelos sujeitos, que se realiza o princípio ético de reprodução e desenvolvimento da vida (DUSSEL, 2002, p. 93). Cada sujeito ético precisa realizar em comunidade as exigências da vida e não há como viver o modo humano sem comunidade já que esta é uma necessidade intrínseca do ser (verbo de um vivente) humano e também do “ser” (ontológico) humano.

Ora, a comunidade, não significa um “comunitarismo” imposto desde uma cultura e por isso fechado a partir de sua especificidade tradicional, que se pretenda o modelo para o mundo. Também não um “arquipélago” de fragmentos comunitários auto-suficientes que se fecha no seu próprio centro. As particularidades culturais no seio da comunidade humana devem ser subsumidas a partir do fato de que o princípio universal de reprodução da vida humana que, conforme a tese 11 da *Ética da Libertação*, afirma que a produção da vida humana acontece no estado vegetativo e a reprodução, nas instituições e nos valores de cada cultura, motivados pelas pulsões reprodutivas. Porque para Dussel “...a motivação do puro instinto (...) se transformou em exigências de valores culturais (...) já que o ser humano perdeu certos momentos instintivos (...) como efeito de seu comportamento histórico-cultural (...) por isso que a normatividade ética suplanta e supera muitos momentos genéticos.” (2002, P. 140).

O *desenvolvimento* da vida humana acontece “no quadro das instituições ou culturas reprodutivo-históricas. A mera evolução ou crescimento deixou lugar para o desenvolvimento histórico (...) a pura reprodução de um sistema de eticidade que impede seu ‘desenvolvimento’ exigirá um processo transformador ou crítico libertador.” (2002, p. 636). Significa reconhecer que as interpelações que as culturas, em suas tradições, sofrem a partir do “exterior” e também do “interior”, são importantes para o desenvolvimento do ser humano (“da vida boa” com todos os conteúdos reais²⁰) na comunidade universal dos viventes²¹. O sistemas de valor que

²⁰ Enrique Dussel reconhece que Hegel é o primeiro filósofo moderno que procura subsumir a moral formal (kantiana) numa eticidade de conteúdos, mas (segundo a crítica de Schelling), terminou num idealismo absoluto, uma autoconsciência que pensa-se a si mesmo, sem conteúdo real. (2002, p. 126): “Seja como for, é a Hegel que devemos a tentativa de recuperar a história das eticidades como o lugar onde se vive de fato a vida prática. É um horizonte necessário, mas não suficiente.” (2002, P. 127). Numa outra referencia: “Para Hegel, o único movimento que interessa é o da autoconsciência como “ciência do sujeito”, que vai subsumindo uma e outra forma ou ‘objeto’ da ‘experiência’ até chegar ao Saber Absoluto.” (DUSSEL, 2002, p. 132)

²¹ Dussel, faz suas considerações acerca do comunitarismo, afirmando que “os comunitaristas ocupam um lugar próprio no panorama contemporâneo norte-americano das éticas de conteúdo, que a filosofia latino-americana, a africana ou a asiática podem estudar com simpatia –

perpassam cada cultura são o caminho através do qual o sujeito encontra a possibilidade de vida. Os valores, no horizonte das interpelações culturais, serão atualizados pelas interpelações vindas do exterior: os valores de uma família, comunidade e/ou nação, se constroem de maneira coletiva, pois, segundo Dussel, “é evidente que não há valores sem intersubjetividade cultural, e por isso mesmo [eles] constituem parte essencial do ‘conteúdo’ da ‘eticidade’ histórico-concreta” (2002, p. 128).

A noção dusseliana de “valor” é, nesse sentido, “real”, não formalizado em um sistema puramente racional, sem corpo, sem comunidade e sem história: “Os valores não fundam em último grau as ações ou instituições; têm ‘valor’ as mediações (normas, instituições, etc.) que possibilitam den-tro [sic.] de plexos práticos (inclusive a comunicação discursiva) a reprodução e o desenvolvimento da vida do sujeito humano (que é o fundamento material universal dos valores éticos-culturais)”. (DUSSEL, 2002, p. 129).

A interpelação entre culturas se contraria com a idéia de colonização, pois os valores culturais, como entendidos por Dussel, ou seja, como mediações para a preservação e reprodução da vida não podem ser “invadidos” por uma comunidade mais poderosa (DUSSEL, 2002, 131). Para Dussel, as interpelações são importantes porque contribuem para a vida humana que é o referente supremo, pois todo sujeito que atua humanamente terá sempre e necessariamente como “conteúdo de seu ato alguma mediação para a produção, reprodução ou desenvolvimento auto-responsável da vida de cada sujeito humano numa ‘comunidade de vida’, como cumprimento material das necessidades de sua corporalidade cultural (a primeira de todas o desejo do outro *sujeito humano*), tendo por referência última toda a humanidade”. (DUSSEL, 2002, p. 134). Essa referência última é portanto o critério da comunidade e é também, ao mesmo tempo, um critério de verdade *prática e teórica*. Porque a vida humana assim como se põe com tantas necessidades, se impõe também como comunidade. Nas palavras de Dussel: é “absolutamente universal” (2002, p. 144). A realidade objetiva, então, se constrói comunitariamente em vários níveis: primeiro, no âmbito real da vida do sujeito universal, unificado em

dada a necessidade de indicar a legítima hegemonia do ethos eurocêntrico com pretensão de universalidade – mas que, ao mesmo tempo, devem ser superadas a partir de um princípio material universal, e a partir de um diálogo intercultural não eurocentricamente redefinido. (DUSSEL, 2002, p. 117). Isto quer dizer: reconhecer a cultura eurocêntrica, em sua tradição, é interpelar para o bem da comunidade de vida humana.

sua corporalidade que ao dar critérios impõe necessidades (o sujeito precisa comer, por exemplo²²), é o horizonte da vida concreta do sujeito; segundo, no universo das culturas²³, que propõem seus próprios horizontes de interpretação e constroem seus valores com validação da própria cultura (materialmente particular), atendendo ao princípio da preservação e reprodução da vida.

Que o sujeito se coloque como um sujeito lingüístico e comunicativo, pertencente à comunidade dos falantes, é uma constatação da subjetividade. Não significa, pois, como já dissemos, cair numa concepção naturalista, pois para integrar todos os aspectos da subjetividade é preciso integrar a intersubjetividade consensual, porque uma cultura, com seus sistemas de valores advindos de um modo particular de vida, deve estabelecer uma formalização do dito sistema de valor. A diversidade, assim, não cinde a universalidade. É nesse aspecto que se articula o sujeito-corpo-cognição-comunidade à dimensão intersubjetiva.

2.2 INTERSUBJETIVIDADE E FORMALIZAÇÃO

A vida humana é assegurada com o concurso de todos. Assim como o é para as formigas e abelhas, por exemplo. Mas o ser humano, porque “não é uma pedra” ou uma abelha, não é *apenas* vida biológica (vegetativo-animal), o é **também** descritiva e dignamente. Por ser vida humana, este modo de “existência” não segue uma ordem puramente naturalista muito embora existam momentos (como vimos no início deste capítulo) naturais e autopoieticos. A vida humana, com todos os seus atributos construídos em bilhões de anos, é condição absoluta de possibilidade, conteúdo e critério universal para toda vivência ética. E de tal maneira o é que cada cultura, cada comunidade ou grupo, constitui-se num modo (histórico) de sua

²² “Ninguém poderia negar que deve ser considerado como puramente descritivo todo enunciado que se refira a fatos do ser *vivente humano* enquanto “vivente” e “humano”, tais como comer ou beber como necessidade e como expressão de arte culinária, correr como deslocar-se e como esporte, vestir-se para conservar o calor e como moda, morar para proteger-se da intempéries e como arquitetura, pensar, falar, pintar, simbolizar, etc., tudo isso como vivente e humanamente. (DUSSEL, 2002, p. 139).

²³ Nas quais se revela o sujeito constituído originariamente como intersubjetividade: “O vivente humano é constituído originariamente por uma intersubjetividade que constitui o próprio ser humano como sujeito comunicativo (numa comunidade de vida e de comunicação linguística) (...) como outra dimensão (...) o vivente humano é um sujeito que desde a sua origem participa num mundo cultural (de símbolos, valores, mas também de normas, prescrições.” (DUSSEL, 2002, p. 139)

reprodução. Isso quer dizer que se temos longa história atrás de nós, construímo-la (malgrado toda debilidade) coletivamente.

Como vimos, o sujeito em sua primeira dimensão, isto é, o da vida humana desde o corpo-vivo, no “reconhecimento solidário do outro, da comunidade é critério de verdade e validade insubstituível da ética como sujeito *vivo*.” (DUSSEL, 2002, p. 520). E por isso a referência última da Ética é “o caso da vítima (como sujeito negado: o ‘sujeito’ que não pode viver); que posteriormente é descoberto”. Esse critério insubstituível da ética perpassa todas as subjetividades construídas historicamente: “como movimentos ou comunidades intersubjetivas, sociais (como sujeitos comunitários no ‘diagrama’ da microfísica ou macrofísica do poder), históricas (não metafísicas), na diversidade da comunicação *diffcil*, mas não incomensuráveis” (DUSSEL, 2002, p. 520). Os diversos sujeitos históricos (sociais) aparecem porque “em cada caso, a ‘subjetividade’ do sujeito vivo foi ‘recortada’ por uma formalidade específica (...) sem se esgotar [em nenhuma formalidade] e transcendendo-as sempre como sujeito ético-vivo humano: *a/o outro/a que todo sistema possível* (...). (DUSSEL, 2002, p. 520)

Essas experiências singulares que expressam modos de vida diversos estão interligadas na medida em que consideramos que as diferenças colocadas no caminho do sujeito comunitário não desligam, por sua complexidade, a universalidade do sujeito “graças à função de uma razão ético-material de reconhecimento e responsabilidade pelo outro que ‘transversalmente’ chega à ‘universalidade’ a partir da ‘diversidade’ distinta (outra denominação da ‘diferença’ para além da Diferença na identidade)” (DUSSEL, 2002, 520). Dessa forma, para Dussel, cada sujeito, na condição que lhe é própria, ou teve a sua subjetividade ‘recortada’ por uma formalidade específica, num horizonte particular cultural, ou se refere a um sistema que pode até ser fetichizado e observado abstratamente (*à la* Luhmann). Mas a subjetividade vivente não se “esgota” nas formalizações sociais do sujeito e sequer nos sistemas como tais.

A vida em si não pede considerações e nem argumentos, ela é a razão de todos os processos formalizadores, os quais (eles sim) necessitam da validação intersubjetiva. As culturas descobrem à sua maneira, criam os seus sistemas morais e performativos intersubjetivamente. É nesse sentido, considerando o sujeito em seu caráter ético, que a dinâmica do discurso e das argumentações deverão seguir as

exigências (critérios) ético-materiais (o 'dever-ser'), pois a 'vida humana' implica no seu próprio conteúdo (DUSSEL, 2002, p. 198). O que quer dizer que partindo afirmativamente do sujeito-corpo-vivo, o sujeito histórico e social constrói coletivamente a sua própria formalidade e

a tarefa central consiste em diferenciar e articular uma teoria da verdade (não formal) e uma teoria da validade (formal). Cabe mostrar a necessidade da articulação desta última à primeira, com o que a forma é remetida ao conteúdo. A ação precisa ser válida, mas também verdadeira. As esferas são distintas, pois o conceito de validade nos remete diretamente à intersubjetividade. O conceito de verdade desde a posição subjetiva monológica ou comunitária como referência à realidade tem pretensão de aceitação intersubjetiva (referência ao possível acordo intersubjetivo). (LUDWIG, 2002, p. 295)

Como já vimos no item anterior, Dussel afirma que a comunidade é aspecto constitutivo do sujeito, o que não pretende ser uma simples argumentação, mas uma descrição universal da vida humana. Em outras palavras, o sujeito é também comunidade e, por isso, também como comunidade a dimensão lingüística lhe é igualmente essencial.

Consideremos a corporalidade (primeiro item deste capítulo): ela está contemplada integralmente nos processos corporal-intersubjetivo-formais. Já constatamos que Dussel critica, nesse sentido, as morais puramente formais (do tipo kantiana) que não podem descobrir este critério de validade do discurso, ou seja, o seu conteúdo: a materialidade que "diz respeito à realidade da vida de cada sujeito humano universalmente (como verdade prática)" (DUSSEL, 2002, p. 218). Isso se dá porque essas morais formais negam a corporalidade do sujeito na sua universalidade e também nas suas particularidades: a corporalidade feminina e/ou masculina, a corporalidade com necessidades especiais, a negra, a índia, etc.

O cérebro, como vimos em Dussel, para realizar sua função, percorre a totalidade corporal, considera o prazer e a dor possibilitadas pelo subsistema cerebral "avaliativo-afetivo". Ora, prazer e dor são possibilitados por ínfimas células receptoras e por elas o sujeito "sente" o outro, aquele que ameaça e/ou amedronta. Nesse sentido o ser humano constituiu a si mesmo a partir de um "com o outro" e de um "para o outro". A natureza lhe deu uma língua e "nós" a potencializamos, estabelecemos regras de linguagem, de comunicação e de convivência "moral", de tal maneira que a vivência pessoal acaba por ser possível "com o outro". Assim, a intersubjetividade, para Dussel, torna-se uma dimensão específica, fazendo do

sujeito uma unidade complexa, porque é, ao mesmo tempo, comunitária e intersubjetiva.

A comunidade, por ser formada por viventes humanos, precisa realizar os aspectos fundamentais de sua essência, pois “o sujeito é corpo, espírito e cultura”. Essa essência subjetiva, que está na base da comunicação comunitária, deve-se articular, por sua vez, com o processo argumentativo racional, tido por Dussel como uma “astúcia” da vida (2002, p. 169). Assim compreendemos esse aspecto fundamental da intersubjetividade, em cuja expressão “astuciosa” fica explícita a posição anti-positivista de Enrique Dussel.

É no horizonte da argumentação que se põe a questão da validade intersubjetiva de uma moral ou de um sistema de valor presente nas culturas: a validade se coloca como uma “verdade” somente se tiver referência explícita ao nível material (DUSSEL, 2002, p. 504). Porque se os sistemas existem e foram fixados pela história das culturas então, no sentido ético dusseliano, eles funcionariam como mediação para a preservação e reprodução da vida. Ou seja, nas palavras de Dussel, “cada cultura é o modo de sua reprodução” (DUSSEL, 2002, p. 198). Se o sistema de valores morais não o faz é porque não é ético. E, por outro lado, o sentido de toda Ética, enquanto estudo e apreciação dos valores que guiam a relação intersubjetiva dos sujeitos, nada mais é do que fornecer as possibilidades (e criticar os óbices) para a preservação e reprodução da vida.

Sendo assim,

a ‘subjetividade’ intersubjetiva constitui-se a partir de uma certa comunidade de vida, desde uma comunidade lingüística (como o mundo da vida comunicável), desde uma certa memória coletiva de gestos de libertação, desde necessidades e modos de consumo semelhantes, desde uma cultura com alguma tradição, desde projetos históricos concretos aos que se aspira em esperança solidária. (DUSSEL, 2002, p. 531)

Partimos do fato de que a subjetividade tem como uma dimensão a comunidade, ou seja, o estabelecimento de relações intersubjetivas que se dão em determinados grupos (as chamadas “comunidades de vida” enunciadas acima). Esse compartilhamento de necessidades, realizações, utopias, etc., funda a comunidade dos viventes e, além disso, caracteriza-se como “momentos de uma microestrutura de poder” aos quais Dussel nomeia, explicitamente, como movimentos sociais, uma das formas de exercício da vida comunitária no contexto que o autor chama de “novos sujeitos sócio-históricos”. Esse processo de intersubjetivação possibilitaria,

assim, os instrumentos com os quais se logrará alcançar a satisfação das necessidades de cada indivíduo e de cada comunidade específica.

O exercício intersubjetivo acontece numa relação de sujeitos reais: com corpo, e por isso com necessidades econômicas, espirituais, culturais e ambientais e seguindo o princípio ético, é em função dessa subjetividade que se estabelece (ou não) tal sistema moral, formalizado nas culturas. Ao fazer tal afirmação e, ao mesmo tempo considerar a situação de exclusão no mundo, afirma-se, aparentemente, uma situação hipotética. Mas não é esse o significado da reflexão de Dussel: essa positividade necessita ser esclarecida pois o filósofo latino-americano afirma que é em função das vítimas, dos dominados ou excluídos que se necessita esclarecer este aspecto positivo crítico (2002, p. 93). Seria preciso reconhecer que “a práxis de libertação das vítimas” é uma exigência e que, pela criação dos espaços de exercício intersubjetivo, as vítimas poderiam estabelecer, a partir do reconhecimento, um processo de superação da passividade subjetiva em função de uma tomada de consciência sobre a sua própria condição. Ora, tal tomada de consciência deve ultrapassar a “falsa consciência” que está baseada numa objetivação ou reificação desse processo de reconhecimento da vítima como oprimida. Isto não passaria de uma mera *inconsciência* que ainda “deve percorrer um longo caminho até se tornar uma subjetividade agente na história” (DUSSEL, 2002, p. 532). O sujeito só se tornaria realmente sujeito quando, a partir desse reconhecimento comunitário, efetivasse dentro de si uma “crítica auto-consciente do sistema que causa a vitimação”.

Para “encontrar” e reconhecer o sujeito real, Dussel procura retirar o conteúdo de dominação dos processos de formalizações centralizadoras e muitas vezes ditos “intersubjetivos”, mas que, todavia seguem monológicos (como é o caso de sua crítica às filosofias eurocêntricas) e puramente formais, que estendem um véu sobre o olhar, impossibilitando enxergar e sentir integralmente o outro.

É por isso que a positividade (ética) do sujeito real precisa articular-se com a sua negatividade, ou seja, com o lado de fora de toda formalização e é nesse limite, às vezes largo demais, às vezes delgado e sutil, que Dussel procura se colocar. Porque o limite entre a positividade e a negatividade não é sentida apenas nas relações regionais continentais, mas, segundo Dussel, na própria singularidade cultural. O outro lado que, na radicalidade da exclusão, se encontra em situação de

morte, tem o direito e a responsabilidade de questionar processos de formalização moral. Assim, questionar a “falácia formalista” ou a imposição dualista da subjetividade, não significa dizer que o sujeito perdeu sua universalidade, mas que na intersubjetividade o sujeito universal se completa, ou melhor, vai se completando historicamente. É esse o sentido da diferença em Dussel. Muitas vezes no lado de lá de uma moral puramente formal (e por isso mesmo sem corpo e sem vida) os sujeitos reais não argumentam apenas, mas “gritam” pela satisfação de suas necessidades humanas. Porque, na fetichização dos sistemas, do esquecimento do outro que o sistema, os sujeitos “mostrando a irracionalidade a partir da vida negada (...) emerge um sujeito, revela-se como o grito para o qual é preciso ter ouvidos.” (DUSSEL, 2002, p. 529).

Assim, segundo Dussel, uma noção de intersubjetividade que se pretenda ética, deverá levar no conteúdo da sua argumentação o princípio de toda a ética: o de preservar e reproduzir a vida, a “vida boa” como nós os humanos costumamos nomear e desejar. O nosso próprio nomear, dizer, falar, argumentar (enfim, todo o processo de formalização) deve então estar cheio de vida.

Assim, “se o aspecto de conteúdo (ou material) da ética, que fica delimitado pelo *critério da verdade* prática (universalidade intensiva) funda o princípio material da ética, o aspecto formal da moral, em relação ao *critério de validade*, funda o princípio procedimental de universalidade (extensivo ou intersubjetivo) do consenso moral” (DUSSEL, 2002, p. 169). Se, por um lado, o sujeito que “é” vivente e comunitário – considerando todas as dimensões que isso implica -, precisa vestir, dormir, morar, comer, etc., sob pena de morrer, por outro precisa criar condições adequadas no seio da comunidade (já que esta é também constitutiva da sua essência) para que as suas necessidades sejam satisfeitas e ao mesmo tempo isso esteja articulado com a intersubjetividade consensual. A realização de uma necessidade implica sempre uma consequência sobre a vida na comunidade. Por isso, a consensualidade intersubjetiva, para Dussel, estaria centrada no aspecto da formalidade enquanto esta se realiza “como astúcia da vida”, ou seja, enquanto responde às necessidades do sujeito vivente. A institucionalização de um sistema deverá responder a essa circularidade, ou seja, deverá ser factível, respondendo assim às necessidades do viver humano: é esse o sentido do termo “factibilidade”.

Conquistamos assim em Dussel uma nova noção do sujeito universal: a subjetividade recuperada em sua corporalidade subjetivo-comunitária, como vimos, é também intersubjetiva. O sujeito universal torna-se então, uma unidade complexa. A circularidade dessa posição, que implica um “eu” e um “outro”, ou um “nós” e um “vós”, se articula intersubjetivamente na direção de construir consensualidade moral factível. Esse é o sentido do lado formal do sujeito comunitário universal.

A factibilidade, segundo Dussel, não é nada mais do que as formalizações de sistemas e/ou instrumentos, que por ter passado pelo crivo de validade intersubjetiva tornam-se mediações para o desenvolvimento da vida humana em cada processo histórico dos sujeitos comunitários (no sentido da vida humana e não meramente instrumental). É factível por responder eticamente aos interesses da humanidade: o “bem”, a “vida boa” de cada sujeito ético. Fica posto em Dussel, esse aspecto importante da subjetividade. O filósofo argentino afirma: “O ‘bem’ (*das Gute*) tem assim, ao menos, um componente ‘material’ e outro ‘formal’ (...) o aspecto formal consiste na questão clássica da aplicação, da mediação ou da ‘subsunção’ do momento ‘material’.” (2002, p. 169). Eis uma grande questão para a ética, pois os processos argumentativos pedem procedimentos em vista do consenso intersubjetivo e há nisto um problema, qual seja, se o sujeito agora é uma complexidade subjetiva e intersubjetiva, como se resolve esta complexidade - não monológica? E como evitar as recaídas reducionistas puramente materiais, ou idealistas se o sujeito universal se manifesta também como afetividade, feminilidade, masculinidade, como ecológico, etc. e anseia pela liberdade?

Para Dussel o aspecto importante da subjetividade é a maneira segundo a qual um sistema construído historicamente responde à complexidade intersubjetiva, já que nessa complexidade comparece (ou não ainda) o operário com sua linguagem, a mulher, o negro, o homossexual, etc. – todos constituídos comunitariamente em sua subjetividade (DUSSEL, 2002, p. 177). A dinâmica intersubjetiva de sujeitos reais é a liberdade em relação à “falácia do formalismo” e do positivismo. Para Dussel, os sujeitos se reconhecem enquanto pertencentes a uma comunidade, por isso, esta lhe é fundamental no exercício de auto-identificação, assim como também o é no processo de identificação da própria comunidade o exercício inter-subjetivo, em relação a outra comunidade. Dessa maneira a noção de sujeito universal atualiza-se a cada vez, a cada reconhecimento,

a cada descoberta subjetiva e intersubjetiva e por isso não nos autoriza a uma afirmação positivista e acabada: a *forma* do sujeito universal está pronta!

A subjetividade é inconclusa porque toda afirmação consiste numa negação e por isso mesmo exige uma cotidiana abertura para o outro que aparece nas negações não intencionais. Esse aspecto da não intencionalidade da exclusão convoca as comunidades ao exercício solidário, fato (postura, posição) que julga na história da humanidade os aspectos da negação contaminadas de intencionalidade, que se põe em nome de “um poder” centralizador. Não é por acaso que sempre reaparece uma corporalidade negada: “...os trabalhadores assassinados em Chicago no dia 01/05/1886 (...) os movimentos indigenistas na América Latina (...) os oprimidos que possuem fibra e coragem para lutarem pelo reconhecimento da própria dignidade...”(DUSSEL, 2002, p. 180). O mesmo poderia ser dito dos camponeses no Brasil, quando são negados por um “centro de autoridade” que *define* a subjetividade “camponesa”, negando-lhe um constitutivo de sua própria identidade: a terra, como “lugar bom de se viver”.

Convém lembrar (retomar) que, seguindo o pensamento de Dussel, o exercício intersubjetivo se desdobra desde um passado mais remoto, como maneira de preservar a vida e também reproduzi-la em comunidade. Devemos entender essa positividade não no sentido de negar a existência das vítimas (aqueles que não alcançaram os instrumentos necessários para que a vida se preservasse e reproduzisse) mas, pelo contrário, de as reconhecer. Isso se dá num constante processo intersubjetivo, como necessidade, pois o que está em questão é justamente a reprodução e preservação da vida e, sendo assim, o sujeito que aparece através dos modos plurais de culturas não se esgota, pois os modos de vida se dão historicamente (DUSSEL, 2002, p. 184).

A linguagem, enquanto parte do processo de formalização e, como se dá comunitariamente, também como requisito da construção da intersubjetividade, funda o que Dussel (citando Karl-Otto Apel) chama de “comunidade comunicativa”²⁴.

²⁴ A compreensão desta dimensão comunitária da argumentação intersubjetiva, foi compreendida, segundo Dussel, por Karl-Otto Apel: “racionalista decidido, e um ético sensível, não rigorista, com alta responsabilidade histórica”. Embora Dussel, por um lado, reconheça no pensamento deste filósofo que chegou a um “puro formalismo” e por isto lhe será impossível descer à vida e sua história concreta e material, por outro reconhece sua contribuição: “a passagem do ‘solipsismo’ à la Kant, para uma comunidade já sempre pressuposta, que abre toda a problemática da intersubjetividade – a Ética da libertação radicalizou esta tese na “comunidade de vida” (DUSSEL, 2002, p. 183). Convém lembrar que, segundo Dussel, Apel “postula ‘comunidade de comunicação’

Porque comunicativa, também argumentativa e, assim, a linguagem está imbricada com “a comunidade de vida”. Se tivéssemos que separar tal imbricação para melhor análise, seguindo a compreensão de Dussel, diríamos que: a vida está em primeiro lugar, pois ela é o conteúdo de toda argumentação comunicativa. Segundo DUSSEL, em seu exercício argumentativo as culturas (e as comunidades) estabelecem as “regras formais intersubjetivas da argumentação (...) como procedimento para aplicar as normas, mediações, fins e valores (...) geradas a partir do âmbito do ‘princípio universal material’, que é pré-ontológico e propriamente ético.” (2002, p. 185). O conteúdo é ao mesmo tempo o “procedimento”, ou seja, o conteúdo da argumentação é a própria vida de sujeitos reais. Daí os desconfortos, o “mal-estar”, a dominação e a exclusão que ocorrem quando se estabelece um sistema moral unilateral o qual não leva em conta a vida dos sujeitos em sua comunidade e a importância das interpelações intersubjetivas: “a moral deve se defrontar com aqueles que formalmente negam a sua possibilidade.” (DUSSEL, 2002, p. 185).

Nesse sentido, se a racionalidade argumentativa, com suas regras e normas, é um caminho ou instrumento pelo qual se encontra a possibilidade do sujeito ascender à realidade objetiva, então o “acordo” básico e necessário - e poderíamos dizer espontâneo que está implícito nas relações argumentativas - dos sujeitos reais – acordo este que está no horizonte dos meios-fins nos quais encontra-se uma razão estratégica que, para ser racional de fato, deverá carregar em si o conteúdo material - deverá responder ao imperativo vital de cada sujeito humano em comunidade (DUSSEL, 2002, p. 135).

Essa razão estratégica muitas vezes recai não no horizonte do sujeito real, mas no cinismo (no caso da crítica à razão instrumental implementada pela escola de Frankfurt). Para Dussel, a positividade do exercício argumentativo na expressão intersubjetiva de um sujeito real, se revela no fato de o sujeito carregar em seu ato argumentativo sua própria vida. (DUSSEL, 2002, p. 189). Não há como, agindo eticamente, no entendimento de Dussel, render-se ao cinismo, já que se trata da

como pressuposto transcendental e ético de toda linguagem, argumentação ou discurso possível.” (Dussel, 2002, p.183), seguindo o caminho da *pragmatic turn*. Dussel ainda diz que Apel “Polemizará contra aqueles que, tendo descoberto a pragmática, voltam depois em seu critério a uma posição pré-comunicativa (...) seu discurso se encaminha mais e mais para o confronto com o pensar pós-moderno – Derrida, Lyotard e especialmente Rorty, que se lhe apresentam como situados nos antípodas da racionalidade.” (DUSSEL, 2002, p. 183).

vida humana. Por isso a positividade intersubjetiva, nesse caso, se coloca ao mesmo tempo como uma crítica diante de sua negação: “Argumentamos para reproduzir a vida do sujeito humano, ou vivemos simplesmente como condição para argumentar como fim último intransponível?” (DUSSEL, 2002, p. 189). Ou seja, o fim não está na própria argumentação, meramente, mas na possibilidade de que esta argumentação crie as condições para o desenvolvimento humano. Assim, segundo Dussel, a argumentação intersubjetiva aparece como um canal (e não como fundamento) por onde “passa” a vida do sujeito e possibilita os encontros (ou desencontros) éticos decisórios, acerca de um “bem”: “sem o cumprimento da norma básica da moral formal, as decisões éticas não ganham ‘validade’ comunitária, universal: poderiam ser fruto de egoísmo, solipsismo ou autoritarismo violento.” (DUSSEL, 2002, p. 203). Sem a vida como critério a Ética se torna vazia.

Nesse sentido Dussel fala de intersubjetividade como característica dos sujeitos, na medida em que a sua ação discursiva carrega o conteúdo supremo da sua própria verdade. Essa medida possibilita um consenso intersubjetivo, com provisoriedade, já que a subjetividade e a intersubjetividade se constituem historicamente na “geografia humana” vasta de nosso planeta, no qual em muitas regiões e também não muito longe de nós, o diálogo se tornou coisa impossível. O exercício intersubjetivo com base na argumentação discursiva, com conteúdo material, ao qual a ética material, conforme DUSSEL abraça,

propõe que se deve saber reconstruir simultânea e sistematicamente a positividade das instituições e eticidades que foram desenvolvendo a vida do sujeito humano (especialmente em nível econômico e cultural) e a crítica às estruturas que impossibilitam a reprodução ou esse desenvolvimento da vida de cada sujeito humano em comunidade. (2002, p. 189).

Explicitamos assim a dinâmica intersubjetiva, bem como seu critério de formalização moral e consensual em Dussel: a partir de uma *verdade prática*, que não é mero argumento porque se pauta pela vida enquanto critério, o sujeito formaliza intersubjetivamente, realiza consensos (não em sentido extremo ou idealista, mas com validade universal), já que é *a* (ou *uma*) vida humana que está em questão. Mas qual o modo concreto de efetivação desses acordos, ou seja, sua institucionalização em norma, em lei, instituições, etc., levando em conta suas circunstâncias e conseqüências? (DUSSEL, 2002, p. 218). Tal pergunta nos remete a outra dimensão da subjetividade, que veremos a seguir.

2.3 A SUBJETIVIDADE PRÁTICA: O SUJEITO ATUANTE E TRANSFORMADOR

Considerando o que discutido até aqui, mediante a crítica à subjetividade moderna, a partir da qual Dussel pensa a subjetividade centrada na vida humana de cada sujeito ético em comunidade, passamos agora para um novo momento. Antes, devemos lembrar que, das dimensões subjetivas, o primeiro momento (do sujeito vivo ético originário) é critério de verdade insubstituível sem o qual não passaríamos para nenhum momento posterior. Essa afirmação nos previne do condicionamento da subjetividade a apenas um aspecto, como o fizera o cartesianismo e também o formalismo kantiano. E, segundo o que vimos nos capítulos anteriores, a essa redução moderna DUSSEL se opõe, a uma subjetividade “sem comunidade”, que são simplificações eurocêntricas e que precisam ser superadas. (2002, p. 63).

Com o filósofo argentino entramos agora no momento “da realização da norma verdadeira (prática e materialmente) e válida (formalmente) (...) das condições ou circunstâncias concretas de sua efetiva *possibilidade*.” (DUSSEL, 2002, p. 260). Para Dussel as normas e também as regras, as instituições, os sistemas, etc. se estabelecem intersubjetivamente (seguindo o critério universal de preservação e reprodução da vida) como **mediações**²⁵ através das quais os sujeitos

²⁵ Dussel reconhece algumas semelhanças entre pragmatismo americano (sendo “as quatro colunas os fundadores da primeira escola: Charlie Peirce – “o mais original” – William James, George H. Mead e John Dewey, cobrindo um século de influência hegemônica em todo o país) e a Ética da libertação: Uma das semelhanças é a filosofia da Mediação (*Betweenness*). Ao analisar as semelhanças e diferenças entre os dois movimentos filosóficos, Dussel considera que com o pragmatismo o pensamento americano (considerando também a América Latina) “irrompe criadoramente”. Entretanto, a filosofia analítica que veio posteriormente descartou o pragmatismo, sendo recuperado em alguns pensadores como R. Bernstein, H. Putnam e R. Rorty. A tese da filosofia pragmática é um ataque ao cartesianismo, recuperação de muitos momentos deixados de lado pela moderna filosofia européia (DUSSEL, 2002, p. 240). A tese da filosofia da mediação seria, segundo Dussel: “Não podendo operar a partir do Imediato, todo conhecimento e ação se encontram já determinados pela Mediação (a terceiridade, *Thirdness*): mediação do conhecer o objeto a partir da intersubjetividade de interpretantes como acordo (a partir do signo como *representamen*); mediação a partir da comunidade de cientistas; mediação do conhecer *a partir* (e não só ‘através’) do horizonte lingüístico (a partir dos ícones, indicadores, símbolos); mediação do conhecer como processo (como a verificação de laboratório), não só a partir da dedução ou intuição, mas a partir da abdução (como a hipótese que deve ser verificada diacronicamente); mediação de todo conhecer a partir do futuro (a antecipação contrafática da coincidência de verdade e realidade *in the long run*); mediação do teórico a partir do prático, a partir do ético, como ‘lógica socialista’, a partir da história, do ‘senso comum’.” (DUSSEL, 2002, P. 241). Dussel reconhece, outrossim, os elementos que distanciam a Ética da Libertação do pragmatismo: “Se o pragmatismo pensa de preferência a partir da comunidade científica, das ciências da natureza (do darwinismo, por exemplo) e do *commun sense* norte americano, a ética da libertação o faz primeiramente a partir da comunidade prático-política, das ciências sociais críticas (da crítica da Economia Política Mundial, por exemplo) e dos oprimidos ou

se realizam (ou não) enquanto seres humanos. Essas mediações, além disso, são instrumentos de compreensão e transformação da própria realidade. Tais mediações, por sua vez, precisam ser realizáveis empiricamente no sentido de efetivar o “bem” ou a “vida boa”. As mediações são necessárias porque, sendo a realidade transcendente, esta aparece ao sujeito sob a necessidade de aceder à ela. É nessa complexidade da realidade à qual os sujeitos estão envolvidos que se exerce os processos de “construção” das mediações necessárias.

A realidade (a natureza) objetiva não é possível de ser captada pelo sujeito cognoscente em apenas um lance de olhar, muito menos numa apreensão *a la* Descartes, pois o sujeito segundo Dussel, se depara com os limites da finitude da inteligência e da vida. Nesse horizonte de “impossibilidades” é que o sujeito se coloca como um sujeito de projetos realizáveis dentro de um “estado de coisas” descoberto parcialmente em comunidade. Nessa situação limitada e, poderíamos dizer, conflitante, o sujeito prático se lança. É preciso viver “bem” sua própria realidade objetiva, na medida em que é possível reconhecê-la mesmo que apenas parcialmente no presente, pois a realidade de si e do mundo se conhece “*in the long run*”, onde vai se revelando, na longa corrida dos diversos processos culturais da humanidade. Essa necessidade de conhecer e de captar a realidade revela uma outra dimensão do sujeito, o “sujeito prático”.

Este sujeito atuante [e vivente] com capacidade reflexiva, que aspira à totalidade da realidade, mas que está impossibilitado de alcançá-la, é o sujeito da *tecnologia* referida ao mundo exterior do homem. Logo, todo o conhecimento empírico é, em última instância, conhecimento tecnológico, e o *critério de verdade* é, em última instância, sua transformabilidade em tecnologia. (HINKELAMMERT *apud* DUSSEL, 2002, p. 262)

Trata-se das possibilidades concretas de realização efetiva de todo o “arcabouço” processual das mediações que se compõem e re-compõem (pois as mediações não são absolutas): a mediação da *factibilidade* da reprodução da vida

excluídos da periferia e também do centro.” (DUSSEL, 2002, p. 245). Assim, o “ufanismo” americano impossibilitou que a riqueza do pensamento pragmático desvelasse a dominação eurocêntrica, isto porque, segundo Dussel, ele “auto-interpreta os Estados Unidos como plena realização ocidental da Europa – no longo caminho do Leste para o Oeste da cultura universal, tal como havia concebido Hegel. Portanto “não partiu da periferia, do dominado, do excluído, do pobre, da mulher, das raças discriminadas (...) Cornel West [propõe] um ‘pragmatismo profético’ (*prophetic Pragmatism*) [para] superar esta estreiteza reducionista (...) fazendo convergir para este novo desenvolvimento do pragmatismo não só a crítica pós-moderna mas também o marxismo (...) [fato] que será sumamente fecundo no futuro próximo um sério diálogo entre pragmatismo e filosofia da libertação.” (2002, p. 245).

humana são sistemas performativos (tais como a agricultura, uma escola ou o Estado) de maior ou menor complexidade. Quando se totalizam ou autonomizam podem deixar de cumprir seu fim próprio (DUSSEL, 2002, p. 237). Para compreender melhor esse momento, “pouco explorado pelas éticas materiais”, Dussel recolherá a contribuição do pensador Franz Hinkelammert, mais especificamente, em sua obra *Crítica à razão utópica* (2002, p. 260).

“O impossível tem um lugar essencial no nível epistemológico e prático. Hinkelammert propõe um princípio epistemológico universal: o ‘princípio geral empírico de impossibilidade’. Esse princípio (...) abre o âmbito das ciências empíricas e das ações a partir do horizonte do “possível”, em especial na ciência econômica e na política (e também na filosofia). (DUSSEL, 2002, p. 261). Ele significa uma rejeição da conceituação transcendental da utopia, desembocando-a dentro de “marcos categoriais” nos quais se elaboram os pensamentos sociais (DUSSEL, 2002, p. 261). Marcos através dos quais o sujeito aparece como sujeito cognoscente, “atuante” e “prático”, na busca de realização de sua integralidade e, neste sentido, não apenas satisfações econômicas e sociais, mas culturais, ambientais, etc. O marcos conceituais serão (também) mediações para o sujeito (vivo) cognoscente.

A “realidade transcende a experiência... do qual [fato] deriva a necessidade de aceder à realidade, transformando-a em *empiria* por meio dos conceitos universais. Constitui assim o sujeito das ciências empíricas” (HINKELAMMERT *apud* DUSSEL, 2002, p. 262). O sujeito se vê obrigado a “forjar” instrumentos de “manejo” da realidade que ele conhece apenas parcialmente, para retornar a ela e transformá-la em realidade propícia para o “bem” viver. É assim que a “análise dos princípios de impossibilidade faz com que se veja todo o conhecimento das ciências empíricas em torno de estreita vinculação entre ação e teoria. As categorias do pensamento teórico derivam-se dos limites da ação e, por conseguinte, esses limites da ação determinam a forma do pensamento.” (HINKELAMMERT, 1988, p. 255). A busca de conceitos universais é, assim, um exercício do sujeito que se vê limitado numa realidade parcialmente conhecida. Os instrumentos escolhidos para mediar a relação do sujeito com a realidade (como meio de reprodução da vida) são as “mediações”, marcos categoriais possibilitados nos processos intersubjetivos de formalização:

se o sujeito cognoscente não estivesse limitado à experiência como parcialidade, ele não recorreria a conceitos universais. Esses conceitos são muleta para o sujeito cognoscente, enquanto ele aspira à totalidade, embora se encontre limitado a um número finito e parcial de casos observáveis. Ou para dizê-lo com palavras de Marx: se a essência e aparência coincidissem, não seria necessária uma ciência. [Se assim o fosse], a razão humana seria uma razão intuitiva. (HINKELAMMERT, 1988, p. 258)

É nesse horizonte de sentido que o sujeito cognoscente é, ao mesmo tempo, o sujeito da ação (o sujeito só pode conhecer, agindo), ou melhor: o sujeito cognoscente “é o nome da capacidade reflexiva do sujeito atuante [e vivente] que reflete suas capacidades de ação [vivente] por meio de conceitos universais” (HINKELAMMERT *apud* DUSSEL, 2002, p. 262). É somente na ação que o sujeito (“vivente”) percebe a impossibilidade e os limites da realidade, pois “os princípios de impossibilidade dizem respeito às impossibilidades com as quais se choca a ação humana. Não se pode falar de ‘impossibilidades em si mesmas’” (HINKELAMMERT, 1988, p. 255). É por isso mesmo (dentro do horizonte de impossibilidade) que o sujeito atuante se abre como projeto de vida numa “realidade possível”: somente o ser humano pode se deparar com a necessidade de um projeto onde põe fins - no sentido ético, para reproduzir a vida - mediante um horizonte limitado. Sendo assim, portanto, nas palavras de Hinkelammert: a impossibilidade é humana e é experimentada “...à medida que se persegue fins; logo, sem a perseguição de fins, não podem ocorrer impossibilidades conhecidas. Somente o conhecimento de tais impossibilidades permite falar do possível em função de ação especificamente humana. Assim se retiramos o homem das ciências empíricas, não existe mais ciência empírica.” (HINKELAMMERT, 1988, p. 256).

Ao escolher uma mediação, esta não faria sentido se não conduzisse o sujeito enquanto sujeito humano e vivente à sua própria realização. Tanto a escolha quanto a mediação propriamente, revelam o conteúdo do projeto do sujeito prático: sua própria realização. Isso significa dizer que ao mesmo tempo em que os sujeitos constroem intersubjetivamente as mediações (as leis, as regras, os conceitos, enfim as instituições de maneira geral), são por elas também conduzidos. Ou seja o conteúdo do projeto e da mediação deve ser o sujeito vivo, pois seu projeto é um projeto de vida. Nesse sentido Dussel reconhece em Hinkelammert uma importante distinção, ou seja, o da **factibilidade ética**: “fins que não são compatíveis com a manutenção da vida do próprio sujeito caem fora da factibilidade. (...) É impossível realizar fins fora desta factibilidade, mas sua realização implica a decisão de acabar

com um projeto de vida que engloba todos os projetos específicos de fins. É uma decisão pelo suicídio.”(HINKELAMMERT *apud* DUSSEL, 2002, p. 264).

Isso implica numa pergunta ao sujeito ético atuante, qual seja: o que é e o que não é realizável, ou melhor, quais são condições ou circunstâncias concretas de efetiva realização do seu projeto? É uma questão que, ao se abrir para o horizonte da factibilidade ética, se torna ao mesmo tempo, uma questão crítica e transformadora da ação. Pois sendo a própria vida humana o motivo (“pratico-material”) a partir do qual se coloca para o sujeito os fins e os valores (ou se for o caso, os nega) então ela (a vida do sujeito) é o “*conteúdo* (material, portanto) [que funda] a razão estratégica, instrumental e ainda discursiva (enquanto o âmbito formal de validade deve partir da “verdade prática”); é também ela que constitui o horizonte de conhecimento dos objetos empíricos (mesmo teóricos), ‘enquanto possíveis’ a partir do âmbito do sujeito vivente da ação.” (DUSSEL, 2002, p. 265).

O caráter *cognitivo-ativo* adquirido pelo sujeito mediante um universo de limitações reais (que é como a realidade se apresenta), depara-se também com uma diversidade de instrumentos e instituições morais, as quais, quando criadas unilateralmente, se tornam violentas e precisam ser transformadas. É nesse sentido, que segundo Dussel, Hinkelammert

abre a discussão sobre a ‘factibilidade’. Porque pôde ele (...) abrir esta discussão? Por haver redefinido de maneira racional, universal e *materialmente* (como ética de conteúdo) toda a problemática da praxis e das instituições. E porque nas éticas pensadas a partir do ‘centro capitalista’ (também no ‘capitalismo tardio’) as normas decididas *podem obviamente* efetuar-se, porque os atuantes têm capacidade tecnológica e econômica de realizá-las. Pelo contrário, no mundo do capitalismo periférico, muitas normas adequadas, fundadas material e formalmente, não são ‘factíveis’.” (DUSSEL, 2002, p.265).

Como se vê a “factibilidade ética” diz respeito às possibilidades de realização da mediação (conceitos, normas, instituições, leis, sistema, etc.) em vários sentidos. Segundo Dussel,

Hinkelammert opõe desde o começo Marx a Max Weber, já que para Marx a ‘sociedade burguesa é impossível’ porque não pode reproduzir convenientemente a vida humana do trabalhador, enquanto que para Weber ‘o socialismo é impossível porque pretende eliminar as relações mercantis (...) Para Popper o socialismo é impossível, porque como é impossível o conhecimento perfeito (infinito por seu conteúdo e velocidade) que pressupõe a planificação perfeita, esta é igualmente impossível.” (DUSSEL, 2002, p. 261).

O possível vislumbrado no horizonte da impossibilidade está condicionado a vários fatores e o primeiro deles é a própria vida do sujeito humano que, emergindo da natureza pelo processo biológico da evolução, precisa satisfazer suas necessidades fundamentais sob pena (se não o fizer) de morrer, pois que o sujeito vivo é um sujeito “vivente.”

O factível, mesmo em nível teórico (conceitual), seguindo a projeção ética, se condiciona a fatores tecnológicos que se encontram, segundo Dussel, no processo civilizatório, pois a relação do ser humano com a natureza é mediada pelo desenvolvimento civilizatório que estabelece as condições *tecnológicas* de possibilidade da constituição do objeto, isto é, a norma, a ação, a instituição ou o sistema a operar, são constituídos a partir de certas condições *tecnológicas* de possibilidade. (2002, p. 265). Em outras palavras: uma mediação factível, só pode ser factível se puder ser realizada tecnologicamente (enquanto possibilidade que o sujeito prático possui de lidar com a realidade, retirando, por isso, a razão instrumental do âmbito reduzido da comunidade científica, já que todo sujeito teria nas suas mãos as possibilidades de sua libertação, a partir do domínio tecnológico sobre si e a realidade que o cerca – a razão instrumental se torna, assim, uma “razão estratégica”).

É possível, contudo, segundo Dussel, que a cultura e a comunidade conquistem historicamente as condições tecnológicas de realização de uma mediação, mas esta efetivação está condicionada a um outro fator, o econômico: “ambos os condicionantes (tecnológico e econômico) constituem condições de possibilidade da factibilidade de um objeto prático a realizar-se no futuro.” (DUSSEL, 2002, p. 266). Mas não é tudo. É exatamente aqui que se estabelece a crítica a um certo sentido dado à razão instrumental: se se permanece apenas no âmbito da razão instrumental, sem ligá-la ao princípio universal ético, recai-se na redução da subjetividade apenas ao âmbito da razão instrumental. Ou seja: “...quando o referido âmbito formal de meios-fins se autonomiza, se totaliza, e o que se *pode-fazer* com “eficácia” (técnico-economicamente) determina o que se operará, como *critério último* de ‘verdade’ e ‘validade’ teórico-poiética.” (DUSSEL, 2002, p. 266).

É justamente em sentido contrário que Dussel entende a racionalidade instrumental, quando se tem em vista a efetivação de sistemas factivelmente ético. Para ele, a razão instrumental não é exclusividade de uma determinada comunidade

científica ou de um específico “senso comum” (europeu ou americano). A racionalidade que visa o fim ético – de reprodução da vida e do viver bem - é uma característica universal da subjetividade, pois cada sujeito ético em comunidade tem nela o instrumento de ação libertadora, transformadora da realidade e de si mesmo. É, assim, que a própria comunidade científica deve estar conectada com “as ciências sociais críticas (da crítica de Economia Política mundial, por exemplo) e dos oprimidos ou excluídos da periferia e também do centro.” (DUSSEL, 2002, p. 245). Para não buscar efetivações alheias à própria humanidade, a vida humana é condição absoluta material da existência e conteúdo último da ética universal.

As mediações factíveis, segundo Dussel, possibilitam ao sujeito voltar à natureza, à realidade: “Agora a natureza volta, não mais como constitutiva da ‘*natureza humana*’, mas como natureza material com a qual o ser humano se relaciona para poder *realmente* viver, isto é, como meio para poder realizar uma norma, ato, instituição, sistema ético, etc. A natureza fixa certos *marcos* de possibilidade: nem tudo é possível.” (DUSSEL, 2002, p. 267). O que leva a reconhecer o fato de o ser humano ser sempre parte do “reino da natureza”, enquanto ser vivente. E por isso, segundo DUSSEL “devemos levar em conta a ‘lei da natureza’ (por exemplo: devemos comer para não morrer, para não suicidar-nos).” (2002, 268). São marcos dos quais não se pode escapar. Qualquer norma ou mediação está submetida a esse limite. O que significaria dizer: é impossível não comer (e, ironicamente, quanta fome no mundo!). O sujeito precisa julgar quais mediações podem ser aplicadas para realizar o fim da reprodução da vida. Assim o sujeito ético, ou melhor, cada sujeito ético corpo vivo em comunidade que

projeta realizar ou transformar uma norma, ato, instituição, sistema de eticidade, etc., não pode deixar de considerar as condições de possibilidade de sua realização objetiva, materiais e formais, empíricas, técnicas, econômicas, políticas, etc., de maneira que o ato seja *possível* levando em conta as leis da natureza em geral e humanas em particular. Trata-se de escolher as mediações adequadas ou eficazes para determinados fins. O critério da verdade abstrata (teórica e técnica) tem relação com os referidos fins; sua validade se julga pela ‘eficácia’ formal de compatibilidade do meio ao fim, calculada pela razão instrumental-estratégica. Quem não cumpre estas exigências empírico-tecnológicas tenta um ato *impossível*. Quer dizer: nenhum projeto pode realizar-se se não for materialmente possível, e a vontade jamais pode substituir as condições materiais de possibilidade. (DUSSEL, 2002, p. 268)

Dessa maneira, Dussel restabelece o sentido da razão estratégico-instrumental e, da forma como ele a concebe, trata-se de uma “*razão estratégico-*

crítica, que não é uma razão instrumental, mas a razão de mediações a nível prático (técnico). A razão estratégica visa certamente o 'êxito' como 'fim'; mas, em último termo porque agora é razão crítica, trata-se de um fim que é 'mediação' da vida humana, especialmente quando há participação simétrica dos afetados." (DUSSEL, 2002, p. 506). Tal racionalidade possui dignidade incomparável e insubstituível na concepção ética do sujeito, pois se ocupa dos 'meios-fins' da ação humana e nesse sentido, segundo DUSSEL, um mero critério não pode se arvorar em princípio absoluto sob pena de recair nas reduções, abstrações fetichistas de uma razão puramente instrumental, esta naquele sentido se transforma em "razão libertadora." (2002, p. 268).

A razão no nível instrumental torna-se a possibilidade da ação concreta dos sujeitos nas suas buscas comunitárias de uma vida "boa", "melhor". Pensando-se na razão instrumental enquanto busca de poder e de dominação, em seu aspecto negativo portanto, pode-se perguntar hoje na *Idade da globalização e da exclusão*, qual deverá ser o sentido de descobrir a composição das rochas de Marte, quando ao mesmo tempo, na postura de Dussel, os sujeitos comunitários excluídos esperam uma resposta para problemas básicos da reprodução da vida como a fome, por exemplo. Qual o sentido das rochas de Marte para milhões de pobres marginalizados que se encontram viventes – sobreviventes - no mesmo planeta Terra? Qual a "factibilidade" desses projetos? Por isso as mediações "boas", passíveis de serem implementadas, devem ser escolhidas eticamente, pois a lógica de muitas escolhas pode funcionar para a vida humana "boa" ou pode funcionar para o seu impedimento:

A 'vida humana' é o ponto de partida, como modo de realidade a partir da qual se constituem os 'objetos' macro, micro e do sentido comum, e aquilo, como ponto de partida, ao qual se 'refere' a verdade e a validade (lingüística e intersubjetiva) para reproduzi-la e desenvolvê-la. Essa 'vida humana' é referência *prática*, no sentido de que funda ou constitui os fins e os valores da existência intersubjetiva, linguística, cultural e material [do sujeito ético]. A vida do sujeito humano, a partir de seus parâmetros receptivos (dos neurobiológicos até os culturais), constitui os 'objetos' em sua verdade, como mediações práticas e teóricas de sobrevivência, de reprodução e desenvolvimento da vida do próprio sujeito humano. (DUSSEL, 2002, p. 252).

3 CORPORALIDADE, COGNOSCÊNCIA E COMUNIDADE: O SUJEITO CAMPONÊS, UMA PRÁXIS DE AUTO-SUJEIÇÃO

Como vimos, a vida humana é um “modo de realidade”, é a vida concreta de cada ser humano expressa nas culturas que são modos particulares de realidade, dentro dos quais os sujeitos se realizam como viventes humanos – compreendendo-se como um ser “vivente”, isto é, como sujeito corporal, comunitário-intersubjetivo e cognoscente. Assim, os sujeitos se compreendem sempre dentro de uma comunidade de viventes. As diversas comunidades, enquanto modos particularidades de vida, são o ponto de partida da subjetividade comunitária e/ou coletiva. As “diferenças” vivenciadas pelas coletividades subjetivas não as fazem “ilhas” humanas, pois, segundo Dussel, “graças à função de uma razão ético-material de reconhecimento e responsabilidade pelo outro (...) ‘transversalmente’ chega à ‘universalidade’ a partir da ‘diversidade’ dis-tinta [sic] (outra denominação da ‘diferença’ para além da Diferença na identidade). (2002, p. 520). A diversidade, assim, vivida em comunidade, além de representar uma efetivação da subjetividade, é tida, também, como possibilidade de conquista de universalidade. Toda comunidade, sendo um modo de reprodução e desenvolvimento da vida, age segundo o mesmo princípio ético-universal, que é justamente a vida. A subjetividade camponesa, assim, se liga à incomensurável diversidade de comunidades, revelando a seu modo, uma forma de reprodução e preservação e desenvolvimento da vida, já que, segundo Dussel, em cada caso diverso a subjetividade é recortada por uma formalidade específica.

Por outro lado, “o sujeito sócio-histórico se torna uma subjetividade libertadora só no momento em que se eleva a uma consciência crítico-explicativa da causa da sua negatividade” (DUSSEL, 2002, p. 533). Significa dizer que o processo de auto-sujeição e/ou libertação requer primeiramente uma tomada de consciência sobre as causas histórico-político-sociais de sua negação. Esse é o processo pelo qual as vítimas, aquelas às quais se impede a possibilidade de efetivação da reprodução da vida, deixam um “grau de subjetividade passiva e adquirem um grau maior de auto-consciência, no claro-escuro dos diagramas do poder estratégico” (2002, p. 532). A vítima, assim, ao se reconhecer enquanto tal, adquire consciência

sobre os motivos de vitimização²⁶. Tal processo leva, necessariamente ao aparecimento do que Dussel chama “novos sujeitos históricos”, que têm como foro privilegiado os movimentos sociais, enquanto etapa de libertação pela via da intersubjetividade e do re-conhecimento do seu “inimigo”.

Este é o tema deste terceiro capítulo: situar a subjetividade camponesa na perspectiva da complexidade do sujeito universal, tal como tratado no capítulo anterior. Para isto, lançar-se-á mão de vários autores que participam do debate atual sobre a subjetividade camponesa, bem como seu projeto econômico-político-cultural de auto-sujeição e libertação, entre os quais Octávio Ianni, Horácio Martins de Carvalho e Bernardo Mançano Fernandes, além de textos elaborados por agentes e movimentos sociais do campo. Para esta análise, recorrer-se-á, além disso, ao filósofo Franz Hinkelammert, principalmente a partir da sua obra *Crítica da Razão Utópica*, não poucas vezes solicitada por Enrique Dussel.

3.1 A TENTATIVA DE CONCEITUALIZAÇÃO DO CAMPONÊS: A PROCURA DE UMA MEDIAÇÃO FACTÍVEL

O que me preocupa é o emprego da palavra ‘camponês’ sem qualificações, como se existisse um camponês-conceito, um campesinato ‘em si’. Pois a figura, a imagem do *camponês*, desde que existe uma civilização urbana, é objeto de uma dupla mitificação: de um lado, o desprezo pelo ‘rústico’, do outro, o culto do ‘lavrador’ (ou do pastor!), o ‘elogio da aldeia’. Também vimos confrontar-se (...) duas visões (...) do campesinato como fator *político*: um campesinato centro de todos os conservadorismos (...) e de um campesinato centro de todas as esperanças revolucionárias.(...) Tais contradições são suficientes para inspirar-nos alguma desconfiança para com a utilização da palavra ‘camponês’ empregada isoladamente sem distinções ou análises. (VILAR *apud* CARDOSO, 2002, p. 24)

A preocupação, afirmada pelo autor, retoma, no âmbito da subjetividade camponesa, a crítica dusseliana da permanência de uma formalização vazia do sujeito que se mostra ávida de conteúdo material – real. O que revela uma preocupação positiva, ou seja, a busca de uma “validade” intersubjetiva, tanto para

²⁶ Note-se que, ao falar de vítimas, Dussel não se refere apenas às vítimas do sistema econômico. Vítima pode ser, por exemplo, a mulher oprimida pelo marido no sistema de repressão sexual; ou a vítima do eurocentrismo, do domínio da raça branca, da destruição da natureza, etc. Detalhe importante se pensamos nos movimentos sociais do campo na atualidade, pelo fato destes terem inserido em seus discursos vários destes aspectos, não se limitando apenas ao nível da produção econômica, mas também discutindo questões relacionadas às relações inter-geracionais e de gênero, ambientais, religiosas, etc. São temas que perpassam a luta de várias comunidades sociais.

os intelectuais interessados nos processos de emancipação dos trabalhadores e trabalhadoras do campo, como para a comunidade real de camponeses.

Portanto, a noção de sujeito não pode ser mais definida unilateralmente a partir de um “centro de autoridade” que se ponha capaz de dizer a verdade sobre si e sobre “os diversos mundos que o mundo contém”, sob o risco de soar simplesmente insignificante (não *factível*, *portanto*). Qualquer conceito sobre o camponês exige interação e participação dos próprios sujeitos. O princípio de toda argumentação ou conceitualização deve ser o de produzir, reproduzir e desenvolver a vida humana concreta de cada sujeito ético em comunidade. No sentido plural, pode-se dizer que esta é uma tarefa de cada sujeito ético, em cada comunidade de viventes humanos. Assim, ao pronunciar, mesmo com boa intenção, a palavra “camponês”, evoca-se de fato uma subjetividade comunitária camponesa real, composta de sujeitos reais, humanos e viventes (e por isso com dignidade plena) ou se está reproduzindo um preconceito para com um particular “modo de vida”, ou ainda, um preconceito para com uma comunidade que age politicamente?

É preciso, portanto, que haja “distinções” e “análises”, pois os referenciais teóricos, tendo sido produzidos em sua maioria a partir da urbanidade, carregam fortes marcas de parcialidade, da qual podemos subtrair tais preconceitos. Em qualquer sociedade complexa na qual existam camponeses, o vínculo entre as noções de “cidade” e “campesinato” é central e necessário, sendo impossível definir uma delas sem supor a outra (CARDOSO, 2002, p. 25). Somos “urbanos” porque não somos “camponeses”. Mas numa situação de impedimento, podem os camponeses dizer de igual maneira: “somos camponeses e não somos urbanos!”. Se o “somos camponeses” foi desqualificado no espaço da disputa, essa comunidade precisa rever sua identidade e procurar nos espaços erodidos e fragmentados pelo preconceito e pelo unilateralismo urbano.

É preciso, além disso, verificar como se produziu a caracterização que aparece, por exemplo, nos textos dos historiadores. O condicionamento, de distinção (campo e cidade) se deu de maneira privilegiada na distinção colocada por Marx, sobre a qual os textos a ele subsequentes foram elaborados. É com essa perspectiva que CARDOSO dirá:

Não é por acaso que a mais recente das sínteses de longuíssima duração que conheço sobre a dimensão urbana da História desemboca (...) numa escolha de modelo expositivo

que parte da noção exposta por Karl Marx de ser a separação entre cidade e campo o fundamento inicial de toda divisão social do trabalho. Como um dos resultados de tal divisão do trabalho, nas sociedades pré-modernas, a partir da Antigüidade, os textos que mencionavam os camponeses se geravam majoritariamente no âmbito das cidades. Assim o historiador do camponês deve quase sempre trabalhar sobre ele a partir de uma documentação carregada de preconceitos a respeito de tal setor da sociedade. (2002, p. 25)

É isto, justamente, o que seria uma afirmação unilateral da subjetividade. O mesmo poderia ser dito a partir da necessidade de articulação entre o conceito de camponês e sua realidade concreta:

Nem sempre o camponês está pensando a reforma agrária, que aparece nos programas, discursos e lutas dos partidos políticos, na maioria dos casos de base urbana. Pensa a posse e o uso da terra na qual vive ou vivia. Estanha quando o denominam camponês. Reconhece que é trabalhador rural, lavrador, sitiante, posseiro, colono, arrendatário, meeiro, parceiro etc. São os outros que dizem, falam, interpretam, criam, recriam ou mesmo transfiguram as reivindicações e lutas do camponês. Muitas vezes este não se reconhece no que dizem dele, fazem por ele, a partir de partidos políticos, agências governamentais, órgãos da imprensa, Igrejas. (IANNI, 1988, p. 132)

Tal afirmação já estaria não apenas no horizonte da escolha do conceito "aplicável", fazendo análises e distinções, mas também na aplicação propriamente dita da subjetividade, em tese, recolhida no processo de formalização e na conceitualização, tendo em vista as conquistas, a realização da subjetividade enquanto um projeto de vida camponesa. O problema que aparece, aqui, é quem está falando sobre o camponês, e muitas vezes agindo em seu nome: Em outras palavras, enquanto a afirmação do camponês se dá de maneira unilateral, este conceito jamais revelará um sujeito corpo-vivo, real, comunitário, já que, como vimos, o requisito básico para a afirmação da subjetividade parte da intersubjetividade simétrica.

Quanto ao problema da aplicação do conceito de camponês - o qual deve ter como critério último a vida humana, ou melhor, o conceito deve carregar em si o próprio conteúdo de sua pretensão de verdade (ou validade) -, deve carregar como conteúdo a vida dos sujeitos reais, que pedem considerações acerca de sua subjetividade, principalmente no caso de violação ética desses mesmos sujeitos vivos. E que, como tal, para viverem precisam realizar necessidades particulares.

Exatamente nesse aspecto aparece o problema da negação da subjetividade no âmbito da formalidade: Antonio Carlos Wolkmer, em seu livro *Pluralismo Jurídico: fundamentos de uma nova visão do Direito*, afirma a necessidade de conteúdo

material na formalização jurídica. O centro gravitacional dessa possibilidade para o direito, segundo o autor, estaria onde se revelam as

tensões sociais nascidas da exclusão e da privação de meio para satisfazer necessidades materiais, relacionadas diretamente a bens patrimoniais, como posse, moradia, solo urbano e propriedade agrícola. (...) Importa aclarar quais são os novos agentes que participam do processo histórico e que, a partir de suas aspirações, carências e exigências, vêm afirmando-se como fatores potenciais de produção jurídica (...). [Importa] captar o conteúdo e a forma do fenômeno jurídico mediante a informalidade de ações concretas de atores coletivos, consensualizados pela identidade e autonomia de interesses do todo comunitário, num *locus* político, independentemente dos rituais formais de institucionalização. Quer-se com isso evidenciar que, num espaço público descentralizado, marcado pela pluralidade de interesses e pela efetivação real das necessidades humanas, a juridicidade emerge das diversas formas do agir comunitário, mediante processos sociais auto-reguláveis advindos de grupos voluntários, comunidades locais, associações profissionais, corpos intermediários, organizações sociais etc. (WOLKMER, 2001, p. 119)

Significaria reconhecer que o Direito, muitas vezes, encontra-se preso em suas formalizações, impedido de chegar aos sujeitos reais, aqueles diretamente interessados em suas emissões jurídicas, os quais, segundo a Ética da Libertação, adquirem prioridade. Wolkmer entende que o grupo agregador de interesses, nesse caso, são os movimentos sociais, os quais podem “fundar um outro modelo de cultura política” e jurídica, já que os grupos sociais reivindicatórios produzem juridicidade diretamente ligada à realização de sua necessidade. E acrescenta: “tendo presentes as práticas reivindicatórias dos novos sujeitos coletivos em torno de carências e necessidades materiais e culturais (...) [para] em suma, o alcance positivo, mediato e imediato (...) na construção paradigmática da nova cultura político-jurídica pluralista” (WOLKMER, 2001, p. 119). Essa posição significa a entrada da subjetividade comunitária pela porta da frente da questão do direito, sem ser barrada nos trâmites e nas formalidades jurídicas. A reflexão sobre a privação do camponês, de seu direito, aparece, conforme a argumentação de Wolkmer, extremamente importante para a análise da realidade de exclusão na qual vivem diversas comunidades de camponeses. Os sujeitos que comparecem nessa citação seriam tangidos por necessidades materiais, o que evidencia que ele é conceitualizado como um sujeito reivindicatório de interesses econômicos (bens materiais)²⁷. Esta é uma tendência forte no debate atual do conceito de camponês.

²⁷ Importante destacar, entretanto, a crítica feita por CARVALHO (2004, p. 21) a alguns movimentos sociais que, “instigados pelas necessidades imediatas dos camponeses, canalizaram seus esforços para o âmbito da reivindicação e do protesto (...) perante os governos”, deixando, portanto de pensar um projeto de transformação que, segundo o autor, deveria estar pautado

Por um outro lado, Wolkmer, acentua ainda as “necessidades culturais”, abrindo-se para elementos importantes da vivência subjetiva e muitas vezes esquecidos (ou mesmo negados).

Um exemplo de pretensa factibilidade do conceito de camponês, outrossim, pode ser encontrada na obra do antropólogo Jadir Morais Pessoa, *A Revanche Camponesa*, a qual analisa os processos de produção de subjetividade em assentamentos no Estado de Goiás. Nesse texto, o autor recolhe o conceito de camponês segundo Maria Isaura de Queiroz, afirmando que, para a autora, é possível uma caracterização do camponês que o defina, sejam quais forem as diferenças das diversas regiões do globo a que ele estiver inserido: “O camponês é um trabalhador rural cujo produto se destina primordialmente ao sustento da própria família, podendo vender ou não o excedente da colheita, deduzida a parte do aluguel da terra quando não é proprietário; devido ao destino da produção, é ele sempre policultor” (QUEIROZ. *apud* PESSOA, 1999, p. 257).

Essa é uma afirmação que se pauta por um horizonte específico, que é o da produção de bens materiais bem como a sua destinação. Mas segundo Pessoa, trata-se de uma caracterização que, embora seja clássica no Brasil, reafirma “aspectos parciais”. Segundo ele há outras dimensões importantes que precisam ser recuperadas nesta formalização da subjetividade camponesa, pois até os anos 50, no Brasil não havia ainda uma difusão do termo “camponês”:

Antes “os trabalhadores rurais – como é o caso também dos proprietários de terras – eram identificados por palavras bastante regionalizadas ao longo do país, como “caipira”, “caçara”, “tabaréu” e “caboclo”. A partir de então, com o acirramento dos conflitos no campo, as esquerdas introduzem definitivamente a designação “camponês”, como expressão de unidade das situações de classe e das lutas dos trabalhadores rurais (1999, p. 257).

Na mesma linha o autor enfatiza o sentido político que nasce por trás do conceito nascente, que deixa de ser apenas um novo nome para ser também um “lugar social”, referindo-se à afirmação do sociólogo José de Souza Martins:

primeiramente na reflexão sobre a “controvérsia sobre o campesinato no capitalismo”. Outrossim, os próprios movimentos sociais, entre eles o MPA, estão revendo as suas práticas e atualmente encontram-se num profundo debate sobre a sua identidade e o seu papel na sociedade brasileira. A recente publicação da obra *O campesinato no século XX: possibilidades e condicionantes do desenvolvimento do campesinato no Brasil* faz parte deste processo.

A palavra camponês não designa apenas o seu novo nome, mas também o seu lugar social, não apenas no espaço geográfico, no campo em contraposição à povoação ou à cidade, mas na estrutura da sociedade; por isso, não é apenas um novo nome, mas pretende ser também a designação de um destino histórico. (MARTINS, 1983, p. 21)

O debate aparece claramente na obra *O Campesinato no século XXI: possibilidades e condicionantes do desenvolvimento do campesinato no Brasil*, organizado por Horácio Martins de Carvalho sob orientação da Via Campesina. Aí busca-se colocar em debate elementos teóricos de fundamentação e compreensão do campesinato no Brasil, com o fim de reafirmar uma identidade camponesa em contraposição ao atual modelo econômico e tecnológico na agricultura. Reunindo diversos pesquisadores de várias áreas, o texto pauta-se pela interdisciplinariedade (deixando de lado, entretanto, a discussão filosófica sobre o camponês enquanto sujeito) e evidencia a importância das teorias do russo *Alexander Chayanov* para a compreensão do tema a partir da reafirmação da “centralidade das necessidades reprodutivas da família no processo decisório ‘da empresa’ camponesa” (CARVALHO, 2005, p. 183). Aliás, a importância deste autor se deve à definição de camponês proposta na obra:

Essa racionalidade camponesa, enquanto conjunto de valores que move o sujeito social camponês, apóia-se em dois elementos centrais: a garantia continuada de reprodução social da família, seja ela a família singular, seja a ampliada, e a posse sobre os recursos da natureza. A reprodução social da unidade de produção camponesa não é movida pelo lucro, mas pela possibilidade crescente da melhoria das condições de vida e de trabalho da família. (CARVALHO, 2005, p. 170).

Trata-se, portanto, não de uma visão do campesinato como algo que tende a desaparecer, conforme as interpretações do marxismo clássico, que o avaliam a partir de um sistema econômico geral; mas de uma perspectiva micro-econômica: “a família é o fundamento da *empresa camponesa* – na sua condição de economia sem assalariamento, uma vez que é tanto o ponto de partida quanto o objetivo de sua atividade econômica. Como única fonte de força de trabalho a família é o suposto da produção, cujo objetivo não mais é [que] o de garantir a própria existência” (CARVALHO, 2005, p. 18) Seguindo a definição proposta, a atividade camponesa (entendida como extrativista, agrícola e não-agrícola) estaria assim, baseada no trabalho familiar e numa posse dos recursos da natureza, o menos agressiva

possível. Este é o tom do documento base da 20ª Romaria da Terra do Paraná, publicado pela Comissão Pastoral da Terra:

Sendo assim, uma das suas características é a não-exploração da mão de obra e o manejo dos recursos naturais de forma sustentável (usufruindo hoje e cuidando para amanhã), conservando a biodiversidade ecológica e sócio-cultural das comunidades. (...) A agroecologia é uma forma de entender e atuar, a partir de uma consciência de geração (não exploração de crianças e velhos), de classe (não exploração do capital ao trabalho), de espécie (não exploração dos recursos naturais), de gênero (não exploração do homem à mulher), de identidade (não exploração entre etnias). A agricultura camponesa é caracterizada, portanto, pelo seu alto grau de auto-suficiência, pelo predomínio do trabalho da família, com o mínimo uso de insumos externos, pela produção combinada de valores de uso e mercadorias e por normas de produção geradoras de poucos elementos negativos externos (contaminação ambiental, erosão da biodiversidade, destruição dos recursos naturais, exclusão social, etc) e de muitas positivities externas, de alto interesse para a sociedade (preservação dos recursos naturais, da diversidade cultural, da diversidade biológica e genética, das paisagens, do conhecimento tradicional, etc, além de produtos alimentícios e matérias primas de elevada qualidade). (CPT, 2005, p. 18)

A unidade camponesa seria assim, ao mesmo tempo, uma unidade de produção e consumo, e em si, carrega as esferas de produção e reprodução” de tal modo que “... a família e as relações que dela resultam têm que ser o único elemento organizador da economia sem assalariados” (CHAYANOV *apud* CARVALHO, 2005, p. 18).

Ora, uma pergunta apropriada é feita por PEREIRA (2005, p. 92): “Mas o que quer dizer família? Qual? A de quem?”. Afirmando a importância de Chayanov a autora esboça elementos que tentam discutir o conceito de família camponesa a partir das discussões sobre relações de gênero, conforme o afirmado acima, quando se diz que uma das características da comunidade camponesa seria justamente as novas relações interpessoais. PEREIRA chega a afirmar que o próprio conceito de família seria “unívoco e já normatizado”: se há a necessidade de discutir o conceito de camponês, seria preciso também, antes, examinar o conceito de família, como parte estruturante do primeiro. Esse “silêncio obsequioso” muitas vezes disfarça, então, a heterogeneidade, ambigüidade e polissemia de vários conceitos que compõem a definição de campesinato: “a família é muita coisa ao mesmo tempo. São relações de relações delicadíssimas, antigas, persistentes e cortadas por relações sociais de poder injustas, violentas e legitimadoras de opressão. Família

Camponesa muito mais” (PEREIRA, 2005, p. 95)²⁸. Segundo a autora vários temas deveriam ser articulados com a reflexão sobre a família camponesa:

Questões demográficas e populacionais; trabalho reprodutivo entendido em suas simultaneidades de geração de filhos e filhas e trabalho doméstico cotidiano de reposição das condições materiais e simbólicas de vida; sexo e erotismo; casamento e mito romântico; divisão internacional/social/sexual do trabalho; trabalho formal e informal; espaço público e privado; flexibilização e perda de direitos; memória e esquecimento na história e na cultura; organização de consumo e legitimação de metabolismos de distribuição; reestruturação produtiva no agronegócio e o impacto sobre o trabalho das mulheres...

Outrossim, esse processo revela a multiplicidade da identidade camponesa, nos diversos grupos que aparecem, hoje, no campo e se organizam para reivindicar as condições para sua sobrevivência. Segundo CARVALHO (2005, p. 171), esta multiplicidade seria derivada da “multiplicidade de formas de apropriação da natureza relacionada, histórica e socialmente, com as formas de resistência (esforço continuado para internalizarem o sobretabalho familiar) contra a exclusão social das famílias e de acesso à posse dos recursos naturais proporcionaram a diversidade camponesa atual”. À multiplicidade²⁹, corresponderiam, segundo o autor, “culturas

²⁸ CARDOSO (2002, p. 30) apontara a mesma problemática no seu texto *Camponês, campesinato: questões acadêmicas, questões políticas* dizendo que “seria preciso demonstrar que as palavras que compõem tal definição [de campesinato] apresentam contornos claros e homogeneidade semântica através do tempo e em diferentes espaços. Ora (...) termos como ‘propriedade’, ‘usufruto’ e ‘mercado’ [e poderíamos acrescentar: família] por exemplo, são, no mínimo, ambíguos e polissêmicos, remetendo a realidades históricas profundamente heterogêneas, que cumpre esclarecer.” Seria, preciso reconhecer, portanto, que o próprio conceito carrega ambiguidades e heterogeneidades, inclusive sobre o conceito de família.

²⁹ Se nos perguntássemos sobre esta multiplicidade do ponto de vista numérico, seria muito difícil precisar quantos são os grupos e quantos são os chamados camponeses no Brasil. Isso se deve, em parte sobre a discordância nos métodos de verificação e classificação vigentes, principalmente entre o INCRA e o IBGE. O uso dos dados do Censo Agropecuário do IBGE, por exemplo, explicita a “redução conceitual” do camponês ao termo “agricultor familiar”, muitas vezes contrapostos ideologicamente, já que este seria apontado como uma delimitação política formulada no nível dos organismos de governo marcados pelo acento meramente economicista, dado que o fim das políticas públicas seria inserir o chamado “agricultor familiar”, num ajuste funcional, na dinâmica do mercado. Além disso, o próprio IBGE não usa a categoria *campesinato*, substituído, pelas categorias de *estabelecimento ou unidade de exploração*, que é adotada pelos censos agropecuários; e *imóvel rural ou unidade de domínio*, que adotada pelo cadastro do INCRA para fins tributários. Isso contraria a própria Constituição de 1988, que no 1º parágrafo do Art. 231 reconhece a categoria “terras tradicionalmente ocupadas”, caracterizadas pelo sentido da tradição de ocupação. Além disso, essa categorização estaria em desacordo com o artigo 14, da Convenção 169, de junho de 1989, da OIT (Organização Internacional do Trabalho), documento do qual o Brasil se fez signatário em 2002, reafirmando o que vinha sendo perpetrado pelos movimentos sociais desde 1988. Segundo CARVALHO, as categorias adotadas pelos órgãos oficiais explicitam uma “visão tributalista que só vê a terra como mercadoria passível de taxaço, menosprezando dimensões simbólicas” (p. 86). A insuficiência deste cadastramento é notada pelos cadastramentos parciais, como por exemplo, o realizado pela Fundação Cultural Palmares, a qual institui o Cadastro Geral de Remanescentes das Comunidades de Quilombos. Segundo o Plano Safra 2003/2004 (*apud* CARVALHO, 2005, p. 172) 4,1

diversas, religiosidades, valores éticos e sociais diferenciados, formas de socialização variadas, identidades e auto-identidades distintas, relações múltiplas com os aparelhos de poder, aspirações e expectativas sociais diversas” (p. 171).

A multiplicidade passa a ser sentida no campo como um processo de diversidade dos grupos sociais (e às vezes também de fragmentação) que formam e dão corpo e vigor ao conceito *camponês*. O antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida (2004, p. 64) ao tratar dos processos de territorialização na Amazônia, por exemplo, explicita a diversidade pelos desdobramentos provocados no movimento considerado camponês pela incorporação “de fatores étnicos e critérios ecológicos, de gênero e de auto-definição coletiva, que concorrem para relativizar as divisões político-administrativas e a maneira convencional de encaminhar demandas aos poderes públicos”. Segundo o autor seria preciso levar em conta, por exemplo, a expressão “populações tradicionais” ou ainda, “terras tradicionalmente ocupadas”, como expressão de “situações sociais diversas que abarcam uma diversidade de agrupamentos que historicamente se contrapuseram ao modelo agrário exportador que se apoiava no monopólio da terra, no trabalho escravo e em outras formas de mobilização da força de trabalho” (p. 65).

É desse processo que nasceriam, segundo ALMEIDA, os movimentos de resistência como os quilombolas, os movimentos messiânicos, as variadas formas associativas, os movimentos de ocupação de terras, etc. Falar em camponês, nesse contexto, é reconhecer a existência das diversidades, expressas nas chamadas *terras de preto*, *terras de santo*, *terras de índio*, os *fundos de pasto* e os *faxinais*, dentre outros. Esses termos de uso local, segundo o autor, não seriam expressões despolitizadas, mas, ao contrário, por “seu uso cotidiano e difuso coaduna com a politização das realidades localizadas, isto é, os agentes sociais se erigem em

milhões de estabelecimentos seriam considerados de “agricultura familiar”, dado que acompanha de perto as cifras do IBGE (Censo 1995/1996) que apontam a existência de 4,139 milhões de estabelecimentos de “agricultura familiar”, abrangendo 85,2% do total de estabelecimentos do país, dos quais 49,7% encontrariam-se no Nordeste. Portanto, “as estatísticas formais e oficiais, imprecisas, inadequadas e subestimadas para o caso em apreço, há 4,1 milhões de famílias que seriam consideradas como ‘agricultura familiar’, 3,5 milhões de famílias com área insuficiente e aproximadamente 400 mil famílias de extrativistas e populações indígenas camponeizadas, totalizando 8 milhões de famílias aqui consideradas como camponesas” (CARVALHO, 2005, p. 181). Esta parcela da população teria sido responsável, em 2003, por 40% do PIB agrícola e por 74% dos empregos rurais, segundo o Ministério do Desenvolvimento Agrário – MDA, ainda que essa categoria ‘emprego’ seja inadequada para revelar o número de pessoas envolvidas como camponesas” (CARVALHO, 2005, p. 182).

sujeitos da ação ao adotarem como designação coletiva as denominações pelas quais se auto-definem e são representados na vida cotidiana” (p. 67).

A leitura do autor possibilita uma consolidação do termo *camponês* para além do aspecto meramente econômico que aparece em sua leitura: o conceito camponês só pode, ser entendido como expressão da diversidade de sujeitos sociais e não como formalização unilateral, discutida acima. Porque, como vimos, “‘campesinato’ não é em sua origem, um conceito cientificamente construído, sim, uma generalização oriunda do sentido comum que, *a posteriori*, os que pesquisam as sociedades humanas tentam transformar em conceito. (...) Outrossim, nunca se deve esquecer a grande heterogeneidade, no tempo e no espaço, dos campesinatos”. (CARDOSO, 2002, p. 31). Se é verdade que a “multiplicidade de categorias cinde, portanto, o monopólio político do significado dos termos camponês e trabalhador rural que até então eram utilizados com prevalência por partidos políticos, pelo movimento sindical centralizado na CONTAG e pelas entidades confessionais (CPT, CIMI, ACR)”, devemos reconhecer que, ao compreendermos o conceito camponês como uma formalização resultado de uma decisão circular dos povos envolvidos, ele implica *necessariamente* um envolvimento da própria multiplicidade. Com isso, o conceito camponês não seria meramente *cindido* como defende o antropólogo, mas *alargado* ou ainda *enriquecido*. Isso por existirem elementos, muitos dos quais a serem desenvolvidos, que religam a pluralidade a uma comunidade camponesa muito mais ampla e complexa e, por isso, com mais vigor.

Assim, segundo CARVALHO (2005, 171), essa diversidade camponesa inclui

desde os camponeses proprietários privados de terras aos posseiros de terras públicas e privadas; desde os camponeses que usufruem dos recursos naturais como os povos da floresta, os agro-extrativistas, a *recursagem*, os ribeirinhos, os pescadores artesanais lavradores, os catadores de caranguejos e lavradores, os castanheiros, as quebradeiras de coco babaçu, os açazeiros, os que usufruem dos fundos de pasto até os arrendatários não capitalistas, os parceiros, os foreiros e os que usufruem da terra por cessão; desde camponeses quilombolas a parcelas dos povos indígenas já camponeizados; os serranos, os caboclos e os colonizadores, assim como os povos das fronteiras do sul do país. E os novos camponeses resultantes dos assentamentos de reforma agrária.

Vimos, portanto, que o sujeito camponês não poderá ser conceitualizado a partir de um eixo exterior a ele próprio. Nesse sentido, estaria em aberto ainda a

questão sobre: de que modo o camponês poderia ser reconhecido enquanto sujeito? De que forma o camponês, ele mesmo, pode construir sua identidade e afirmar-se enquanto sujeito? Ora, na esteira da reflexão de Enrique Dussel, apresentada principalmente no segundo capítulo, pode-se afirmar que o camponês só pode se identificar enquanto sujeito a partir de uma consciência crítico-explicativa da causa da negação de suas necessidades enquanto ser humano que tenta realizar em seu modo de vida específico, a produção, reprodução e desenvolvimento da vida. Para isso, é necessário que ele se reconheça a partir das dimensões da corporalidade e da comunidade, fundadoras da sua própria subjetividade em direção a sua própria libertação. Só a auto-determinação fundaria as possibilidades de libertação.

Ora, se analisarmos o histórico do movimento camponês, verificaremos que ele está presente na história nacional da maioria dos países e também no próprio processo de revolução social, mas nem sempre sua presença é considerada “revolucionária”. Segundo IANNI (1988, p. 102) “são freqüentes os movimentos [camponeses] de cunho tradicionalista, adversos às transformações sociais, estranhos ao que vem da cidade, da indústria, do governo”. Isso ocorre porque a terra, para o camponês, tem, na maioria dos casos, segundo o autor, um sentido de posse e uso e menos de “reforma agrária”, no sentido de um programa político de transformação da estrutura agrária. Por isso o sujeito que passa a ser denominado camponês, na medida em que este termo designa também uma condição social, estranha quando assim se o denomina. Porque não se entende dentro de um processo de criação de uma identidade de grupo onde figurariam as reivindicações coletivas e não mais individuais.

Mesmo não sendo considerado de tal forma “revolucionário”, geralmente o camponês é um elemento decisivo no processo revolucionário. Segundo IANNI isso ocorre porque, mesmo avesso às lutas coletivas e históricas, a “luta pela preservação, conquista ou reconquista de suas condições de vida e trabalho, [o camponês] acaba por tornar-se um componente das lutas sociais (...) de toda a sociedade” (1988, 103). Sendo assim, a voz do camponês, mesmo aparentemente isolada ou distante, seria uma voz coletiva porque expressa o protesto daqueles que vêem o processo burguês-capitalista-neoliberal chegar ao campo em suas várias manifestações.

De acordo com IANNI o camponês historicamente tem participado das revoluções (tanto as proletárias quanto as burguesas) e muitas vezes sai derrotado. Permanecendo, assim, como classe subalterna porque ao participar dos processos de luta, em seu horizonte não está necessariamente a conquista do poder estatal e nem sempre ele tem um projeto alternativo para a sociedade. Ele luta para defender o seu modo de vida e enquanto tal é que esta luta soa como luta coletiva. Ora, podemos afirmar que, justamente contra isso (uma falta de projeto político) que os movimentos sociais do campo da década de 90, entre eles o MST e o MPA, se opõem, rumo à explicitação de um sujeito entendido como protagonista). O que esses movimentos tentam é retirar a imagem de um camponês subalterno para afirmar a sua identidade como um sujeito histórico. Poderíamos dizer que é justamente nesse ponto que os movimentos camponeses da América Latina e do Brasil de maneira especial têm atuado durante as últimas três décadas. Na linguagem dos movimentos sociais do campo, o camponês deve deixar de ser apenas um sujeito-parte de uma comunidade reivindicatória para se tornar membro de uma comunidade participativa. Que se entenda como parte de uma sociedade maior. E que não demande apenas a realização de necessidades pontuais e/ou específicas, mas reivindique um novo modelo de sociedade (revelação de um projeto político que ultrapassa os interesses grupais ou comunitários para alcançar uma transformação social mais ampla).

A narrativa feita por IANNI (1988, 104), a respeito da luta dos mexicanos zapatistas de 1914, caracterizados por uma certa “vergonha” de “meninos perdidos” parece realmente se contradizer com o movimento zapatista que despontou na noite de primeiro de janeiro de 1994. Se àqueles faltava algum “sentido” para a luta, a estes sobrou capacidade argumentativa e discurso articulado em torno de propostas de transformações sociais que além de conter reivindicações de direitos próprios à comunidade, carregavam as demandas de toda a humanidade³⁰.

Como já dissemos, muito do que se diz sobre o campo e os camponeses é um discurso elaborado a partir do ponto de vista urbano, numa visão externa e,

³⁰ Nos seus discursos proclamados ao mundo desde a Floresta Lacandona na região de Chiapas no México, o movimento zapatista, tendo como seu porta-voz o sub-comandante Marcos, conquistou simpatizantes ao redor do mundo justamente por ter um discurso “universal” portador das “utopias” e das causas de vários grupos chamados minoritários (mulheres, gays, negros, indígenas, sem-terras, camponeses de maneira geral, etc.).

portanto, segundo a perspectiva de HINKELAMMERT (1986, p. 263 *et seq.*), num processo de “objetivação”.

Sendo assim, a luta pela terra não visa apenas a um problema político isolado, resultado do “encontro do grande capital territorializado (...) com a economia de subsistência desenvolvida por posseiros” (SANDRONI *apud* IANNI, 1988, 105). Trata-se de uma luta que se insere no processo de transformação da sociedade como um todo, pelo menos do ponto de vista da construção, pela via dos movimentos sociais, de uma identidade própria camponesa, de um protagonista, de um sujeito político de fato. Aí, a identidade do sujeito camponês não é mais uma ilusão romântica ou uma “metáfora do outro mundo”, mas também, e sobretudo, a efetivação de um modo de vida, de uma comunidade que se reconhece como formada por sujeitos. Isso ocorre porque este sujeito sabe que o sistema capitalista pode provocar profundas mudanças e inclusive destruir as bases das condições que lhe garantem vida e trabalho. É isso, justamente, o que alguns teóricos atuais (entre eles CARVALHO), apontam como perda da identidade camponesa: a proletarização dos camponeses no acesso ao mercado e na rendição a um estilo de vida urbano.

Por contrariar “o funcionamento do mercado de força do trabalho” (IANNI, 1988, p. 105) enquanto reserva de mão-de-obra e por dificultar a expansão do monopólio da terra, a luta camponesa “adquire uma dimensão nacional”. Já que ela não é uma luta apenas pelo meio de produção, mas por condições de vida. Assim a luta pela terra funda a possibilidade de explicitação do camponês, enquanto sujeito, porque ela revela implícita ou explicitamente a luta pela cultura e educação, em defesa da etnia, da língua, da religião, do trabalho, do meio ambiente... Elementos estes que revelam a integridade social e subjetiva do sujeito, pelo fato de expressarem o seu modo de vida específico. A terra é território, espaço de reprodução da vida em sua plenitude (inclusive espiritual). As manifestações externas, pelo modo de organizar a vida, revelam uma visão do mundo, o jeito como este sujeito camponês pensa a si mesmo, entre os outros sujeitos e nas suas relações com a natureza. “O seu caráter revolucionário está na afirmação e reafirmação da comunidade” (IANNI, 1988, p. 111): é a afirmação/reafirmação que o funda enquanto sujeito, e possibilita a sua compreensão como sujeito revolucionário.

Segundo HINKELAMMERT na sua obra *Crítica à razão utópica* (1986) geralmente as instituições promovem um processo de objetivação do sujeito,

fazendo com que este seja sempre tratado em termos universais, passando a representar uma categoria, como forma de redutibilidade que possibilita um tratamento coletivo por parte dessas instituições. Trata-se de uma redução útil, mas, ao mesmo tempo reveladora de uma “falta de adequação” (p. 282) do sujeito, enquanto conceito, à realidade múltipla e fluida dos protagonismos históricos concretos. Sendo assim, HINKELAMMERT aponta para duas formas de objetivação do sujeito: de um lado a visão teórica (que tenta explicitá-lo de forma conceitual) e de outro a institucional (que trabalha pela categoria da utilidade). Ambas, entretanto, seriam equívocas e pobres: “toda teoria é má teoria e toda instituição é má instituição” (p. 282), dado que, o tratamento do sujeito nesses dois casos não passaria justamente de uma objetivação. A via da linguagem não capturaria de nenhum modo o sujeito real escondido por trás do sujeito conceitual e/ou do sujeito institucional.

Entretanto, é essa formalização, ainda que fraca e insuficiente, que possibilita o encontro do sujeito real com outros sujeitos. É esse, na essência, o processo intersubjetivo de formalização e, ao mesmo tempo, de criação de identidade coletiva em movimentos organizativos os mais diversos. Ora, o sujeito corpo-vivo transcenderia todas as noções objetivadas e objetivantes tanto as teóricas quanto as institucionais, pois que está além de qualquer possibilidade de redução, inclusive do pondo de vista da linguagem. Qualquer tentativa de definição soaria meramente como forma de capturá-lo como “abreviatura” (uma compreensão parcial). Nenhum conceito (como expressão lingüística) revela o sujeito, malgrado o simplifica em conceitos universais, capazes de expressar idealmente uma noção compreensível de sujeito. Mas, como descrever objetivamente de forma completa a subjetividade e intersubjetividade dos indivíduos? Deveríamos nos render à impossibilidade de defini-lo? Deveríamos nos contentar com conceitos meramente reduzidos? A resposta de Dussel a essas questões, como vimos, parte do ponto de vista de que o conceito (enquanto mediação) que nasce de um diálogo intersubjetivo adquire validade (e se é válido, é verdadeiro) pois, seguindo o princípio ético, o processo argumentativo tem como critério a vida real dos sujeitos. O conceito, assim, nasce da participação simétrica de todos os sujeitos envolvidos em comunidade e tidos como “iguais”. Dessa maneira, o conceito poderá revelar a condição real dos seus verdadeiros atores, ou seja, podemos conhecer os sujeito

(no nosso caso, o sujeito camponês) de forma parcial, mas ainda assim, satisfatoriamente.

3.1.1. Corporalidade e comunidade como afirmação da subjetividade camponesa

Ambos os contextos apresentados por HINKELAMMERT (o conceito transcendental da teoria e o da institucionalidade perfeita) oferecem “muletas” (podemos compreender como mediações) para a compreensão do sujeito. Ora, essa tarefa, por suas contradições inerentes ao processo de idealização de um sujeito transcendente pode aparecer como ineficaz. Tanto Hinkelammert quanto Dussel, entretanto, concordam que os conceitos teóricos e institucionais, mesmo limitados, são “imprescindíveis” na medida em que o sujeito não pode ser entendido como sujeito social (objetivado) sem antes dizer-se um “si-mesmo”, em outras palavras: só na convivência social com outros sujeitos que falam por si mesmos é que o sujeito pode se tornar um conceito.

Ao mesmo tempo, portanto, que o camponês se descobre como “parte” de uma comunidade e aí estabelece relações intersubjetivas, se descobre em sua corporalidade (com necessidades e desejos a serem satisfeitos). Esse processo fornece as bases para os movimentos sociais que, como vimos, não são apenas reivindicatórios de interesses particulares desses “novos sujeitos históricos”, mas, sobretudo, expressão de seu protagonismo na medida em que eles discutem transformações mais gerais no âmbito da sociedade como um todo, ligando-se a outros movimentos (por exemplo os movimentos ecologistas, os movimentos de feminismo e gênero, etc).

Ora, o sujeito transcende a realidade, e nessa medida, não se revela nos sujeitos teóricos ou institucionais, fato que impede qualquer tentativa de conceitualização, efetivando um “limite intransponível” (HINKELAMMERT, 1986, p. 284). Mas, novamente, como resolver este paradoxo: se falamos, ele não existe; se ele existe, não pode ser falado. Talvez a resposta esteja simplesmente em recordar, como já dissemos, que o conceito não passa mesmo de um mecanismo limitado de comunicação, mas que deriva de uma vivência coletiva dentro de um processo de socialização que implica o encontro com outros sujeitos num processo de auto-afirmação e auto-identificação.

Nessas relações existem duas possibilidades de visualizar (experimental) o sujeito num contraponto com outro sujeito, sem nenhuma tentativa de objetivação. A primeira é o que chamamos **auto-afirmação através do re-conhecimento**: o encontro subjetivo que implica um reconhecimento mútuo e na criação de uma comunidade (segundo o exemplo da parábola bíblica do bom samaritano³¹) na qual a comunicação foge à conceitualização lingüística das condições individuais e muitas vezes exteriores, para se tornar uma comunicação direta a partir da identificação à qual ambos estão submetidos. Trata-se do argumento bíblico do “amor ao próximo”.

O segundo meio de encontro apontado por HINKELAMMERT (1986, p. 284 *et seq.*) é o “**reconhecimento afetivo**”. A festa é o lugar da alegria, da radical adesão à vida em sua plenitude. Celebração dos desejos do sujeito concreto, daquele que está vivo. Nas palavras de ROSSET, trata-se de um sentimento que faz ultrapassar “o objeto particular que a suscitou, para afetar indiretamente qualquer objeto e chegar a uma afirmação do caráter jubiloso da existência em geral” (2000, p. 7). A festa possibilita a identificação dos sujeitos na medida em que foge à normatização para adquirir um sentido sensual onde as categorias sociais são relativizadas em função de um profundo e intenso processo de identificação. Se o trabalho cria interdições, a festa possibilita “transgressões” e é nessa “falta de

³¹ Qualquer estranheza no uso de elementos bíblicos na reflexão sobre o sujeito pode ser explicada pelo fato de esses elementos também fazerem parte da experiência cotidiana dos camponeses e, portanto, sendo expressões de sua cultura e espiritualidade, tornam-se dimensões de sua própria subjetividade. Dom Tomás Balduino, por exemplo, no artigo intitulado *A dimensão religiosa nas mobilizações do campesinato* (in CHEVITARESE, 2002, p. 257-267) explicita a importância dessa dimensão para o universo desse novo sujeito histórico, declarando a “profunda influência da religião na história do campesinato brasileiro”. Segundo o bispo, esta dimensão religiosa (de encontro com o sagrado) na cultura camponesa remete à herança dos indígenas (pelo mito guarani da Terra sem Males, por exemplo), dos quilombolas (no sincretismo característico dos povos afro-brasileiros que se tornou sinal de resistência e expressão da subjetividade negra), dos sertanejos de Canudos (seguidores da promessa messiânica de Antônio Conselheiro, forjada “na sofrida condição subalterna e dependente dos latifúndios e abandonados pelos sucessivos governos” – revelação de um Deus que pode “realizar tudo com a conversão do povo”), as Comunidades Eclesiais de Base (que revelam uma “simbiose entre o Movimento Sem Terra [por exemplo, entre outros movimentos sociais do campo] e uma parcela da Igreja, particularmente aquela que se aglutina na Comissão Pastoral da Terra”, a qual reviu “a doutrina social católica à luz do marxismo”). Enfim, segundo Dom Tomás, “entrando no elemento religioso estamos indo à camada mais profunda, mais misteriosa e de maior energia das pessoas e dos agrupamentos humanos”. Considerar tais aspectos como pura mistificação ou alienação não confere com a reflexão que se faz neste trabalho, já que tal consideração provém, segundo BALDUÍNO, do “invencível etnocentrismo e da incapacidade de encarar os valores do outro, do diferente”. Em outras palavras, não há relação de intersubjetividade entre os camponeses que não carregue em seu bojo uma expressão numinosa. Nos casos elencados por Dom Tomás, a religião serve, nesse sentido, como força e resistência frente à situação de negação dos sujeitos históricos.

medidas” que o sujeito pode se encontrar com o outro sujeito: “a festa varre as desigualdades até a propriedade daquele que estava convidado”. (HINKELAMMERT, 1986, p. 285). Note-se, portanto, que a festa é um elemento primordial da vida em comunidade e só faz sentido se ocorrer dentro de seus limites.

Enquanto “hipótese inexprimível” (ROSSET, 2000, p. 18) a alegria revela o sujeito corpo-vivo, rompendo com uma tradição filosófica que, como visto anteriormente, enquanto uma outra sua consequência, colocou a alegria como resultado de um ultrapassamento da vida e nunca como gozo da existência. Nessa medida, o reconhecimento festivo é possibilitado pela criação de um espaço onde a sacralidade da alegria se contrapõe às normatizações comuns ao espaço de trabalho.

Em texto preparado por ocasião do II Congresso Nacional da Comissão Pastoral da Terra, intitulado *Ressacralizar a terra*, OLIVEIRA (2005, p. 43) explicita que a importância da festa no mundo camponês encontra-se ancorada numa nova forma de entendimento da própria terra – e conseqüentemente, da relação do camponês com a terra. Segundo o autor, a noção de terra enquanto território (e não enquanto mercadoria)³² é

quase subversiva em relação à teologia mais tradicional [já que] tem como pano de fundo uma negação do dualismo que durante séculos percorreu as religiões (e de maneira especial a cristã). Aceitar a terra como espaço de vida e de manifestação de Deus, é romper com a concepção religiosa que empurrou as coisas do divino para as alturas celestes e condenou a terra como o lado sombrio da existência. (OLIVEIRA, 2002, p. 43).

A acusação contra a terra seria, segundo o autor, a base do pensamento metafísico religioso que cindiu o mundo em duas partes negando “tudo o que estava associados à terra (solo, carne, corpo, morte...) ao tempo em que enobreceu o metafísico e transcendente”. Além da cisão do próprio mundo, essa visão teria provocado outras duas cisões: uma entre o ser humano e o mundo; e outra, no próprio homem, entre a alma e o corpo. Em busca de “respostas ilusórias” negou-se, assim, o múltiplo e complexo do corpo e do mundo. Segundo o autor, a “fidelidade à terra” poderia e/ou deveria ser alcançada através da sua *ressacralização*, o que significaria a subsunção da festa e da alegria para com a vida, fazendo do sagrado

³² A fonte dessas idéias seria o livro de Víctor Codina, *A Teologia Simbólica da Terra* (São Paulo: Edições Loyola/CPT, 1996)

uma expressão da integralidade do mundo e do próprio ser humano; e da festa uma alegria por esta plenitude:

Re-sacralizar a terra é re-instaurar o riso e a alegria inocente das crianças que, ao contrário dos rancorosos, que vivem a tristeza como negação da vida, brincam e dançam sobre a existência. É preciso encontrar na terra motivos para risos. Reafirmar a fé no Deus da alegria que dança sobre os atoleiros e densos nevoeiros, Aquele que tem os pés leves e dança por cima da lama. Resgatar aquilo que Leonardo Boff chamou de entusiasmo: *enthusiasmós*, em grego, ter um Deus dentro, ser tomado por Deus para celebrar com energia a festa da vida, com música e dança. Com vitalidade. Uma força, segundo Boff, que nós não possuímos, mas que nos possui. Um Deus interior. Uma festa interior onde Deus se revela na alegria do corpo e, por isso, do espírito. (OLIVEIRA, 2002, p. 45).

O sujeito apresentado aí, enquanto sujeito camponês, é um sujeito que experimenta a sacralidade da vida na sua integralidade corpo-espírito-comunidade-racionalidade. Por isso, os elementos religiosos são também manifestações do seu modo de vida, que não é apenas modo de produção, assim como a terra, não apenas meio de produção. É essa identidade que aparece no depoimento de um camponês, atingido pela construção da Hidrelétrica de Itaipu em meados dos anos 80, transcrito no livro da *Articulação Paranaense por uma Educação no campo*: “Agora é que eu descobri porque sou tão ligado à minha terra. Alguém tirar um pedaço da minha terra é ao mesmo tempo que arrancar um pedaço do meu corpo. É por isso que a Bíblia diz que o homem foi feito do barro da terra. Como é que a gente ia viver sem terra?” (GHEDINI; OLIVEIRA; MARAN, 2000, p. 39).

OLIVEIRA afirma que a terra, na visão camponesa, não é só um “lugar de trabalho”, mas, sobretudo um “lugar de festa”. Segundo ele,

na festa comemoramos e gastamos aquilo que produzimos no trabalho. O trabalho é sinal da pobreza e do limite humano, princípio estreito do capitalismo. A festa é o lugar da celebração da exuberância e da prodigalidade. Por isso, na festa há lugar para o desperdício ilimitado, revelação do desejo de perdurar, que é próprio da vida de todos os seres. Na festa, pela transgressão instaurada no mundo do trabalho, contrariamos as interdições do capital, para experimentar a dança e a alegria. E é, justamente, por representar o rompimento de uma interdição que a festa é sagrada: nela o sentido mesmo do profano e do sagrado se mesclam, já que no tempo profano do trabalho a sociedade acumula recursos e economiza, racionalizando as despesas; no tempo sagrado da festa o que é habitualmente proibido passa a ser permitido e, às vezes, exigido. Festejar é consumir os recursos acumulados, é romper com a noção de acúmulo – essência do mundo capitalista. É deixar fluir os instintos proibidos, com erotismo e beleza também. (2005, p. 45)

Ora, seria preciso acrescentar que o trabalho tem também importância no mundo camponês na medida em que possibilita a saciação das necessidades do

corpo, como veremos mais adiante. O trabalho possibilita a festa se, nele, houverem sido realizadas as condições de satisfação das necessidades e desejos.

A festa ocorre, no universo camponês, sempre em comunidade, lugar da transgressão da realidade de pobreza pela experiência do excesso e da exuberância da vida. A comunidade da festa é a comunidade que se reconhece na alegria da satisfação das necessidades, rompendo com as interdições do corpo e da carne. Ora, só há festa, como vimos, se há satisfação. Se na festa se reconhece a subjetividade camponesa, enquanto houver interdições à satisfação das necessidades e desejos, não se poderá afirmar a identidade desses grupos. Se o sistema nega, portanto, aos camponeses, a capacidade de festejar, estará impedindo, conseqüentemente, a sua afirmação enquanto sujeitos. Negar a festa é negar o sujeito, portanto.

Na comunidade que quer festejar, como dissemos, os sujeitos se reconhecem e se afirmam. IANNI, em debate a respeito de seu texto *A utopia camponesa*, já citado anteriormente, esclarece sua perspectiva a respeito da comunidade camponesa, contrapondo-se a duas visões, segundo ele, muito freqüentes:

uma a da Igreja, que pensa uma comunidade ovelhas, caricaturando, e outra é a do positivismo que está na sociologia e na antropologia norte-americanas. (...) Eu não estou falando de comunidade empírica, positivista, nem muito menos de ovelha. (...) Os liberais também usam a noção de comunidade, pensando em comunidades de cidadãos. Mas eu estou descartando tudo isso. Eu estou pensando a comunidade que o camponês está inventando. Não é a que ele vive, é a que ele está inventando. Não é o modo de trabalhar, ou a terra, é tudo junto, inclusive a sua religião, o seu misticismo, a sua poética, as suas histórias. É tudo uma coisa complicada. É um conjunto, é uma totalidade dialética que está em questão" (IANNI *apud* CARVALHO, 2005, p. 167).

No debate sobre comunidade e modalidades de campesinato, IANNI tem clareza de que sua afirmação pode ser, em alguns casos, apenas "fantasia", já que muitos camponeses não participam do processo de invenção de uma comunidade festiva, mas simplesmente buscam sua inserção no mercado (em suas palavras, buscam o seu "aburguesamento"). Ora, sua afirmação parte do ponto de vista de que a comunidade possibilita a revelação de que a sociedade capitalista "não esgota a humanidade de todos", já que, como vimos também em Dussel, nenhuma formalização e nenhum sistema em sua fetichização pode esgotar o sujeito corpo-vivo-comunidade. IANNI afirma que "o camponês – eu acho que aqui está o bonito

do mito da invenção – é um dos grupos sociais que nos mostra um outro modo de ser”. Segundo o autor, o sujeito camponês mostra, a partir de sua auto-afirmação, um forma radical de crítica ao sistema estabelecido: “A sua cultura e a maneira pela qual ele protesta põe outras coisas que, de certo modo, transcendem estas conquistas [da cidadania: direitos trabalhistas, acesso ao mercado, acesso ao crédito] e nisso é que eu vejo que há um potencial de radicalidade na luta do camponês” (IANNI *apud* CARVALHO, 2005, p. 169). Assim, ao invés de propor uma “legitimidade vigente” (como seria o caso dos processos institucionalizados e conceituais), a comunidade camponesa propõe uma “legitimidade emergente”, na medida em que “esboçam uma outra alternativa” fora dos sistemas hegemônicos.

Poderíamos nos perguntar porque o sistema capitalista, a título de exemplo, apareceria como óbice ao processo de afirmação do sujeito camponês. Uma resposta foi dada acima, com Dussel: a dominação, a negação do outro, da corporalidade, das vítimas. Além disso, cabe agora reconhecer que a preocupação com a produção e o lucro, no sentido mercadocêntrico iniciado com a vitória da técnica instrumental sobre o universo pleno da sociedade, impede a festa, lugar de re-conhecimento comunitário das identidades negadas: no lugar da festa, a necessidade absoluta da produção e do consumo (inclusive um elemento de deturpação da própria festa, na medida em que muitas vezes se confunde festa com consumo); no lugar da partilha, a acumulação que rouba a possibilidade da festa.

O reconhecimento entre os *sujeitos enquanto tais* (e não através de uma força exterior) é o que explicita os dois exemplos bíblicos usados por Hinkelammert: o bom samaritano (amor ao próximo) e o grande banquete (reconhecimento festivo). Nessa segunda parábola bíblica usada pelo autor, as normas são dissolvidas e se compartilham os bens pelo gosto ou necessidades. Tudo se torna fluido porque festivo. Trata-se da felicidade que nasce do transcendente do ponto de vista daquilo que o conceito não pode captar sem reduzir: a fluidez. Essa festa fluida se traduz também enquanto sensualidade dos corpos em estado de alegria. A sensualidade, segundo HINKELAMMERT, revela algo sobre o corpo-vivo, atravessado de alegria, desejo e necessidade. Assim é que o sujeito se desvela a outro sujeito, não mais como meio intelectualizador conceitual, mas como corpo instintivo e sensual.

Isto também é algo transcendente: a diferença está no fato de que nos dois exemplos acima, a imaginação parte dos comensais, dos sujeitos-corpos-vivos, da

realidade; enquanto os conceitos transcendentais partem “de objetivações das relações sociais entre os sujeitos e os levam ao limite de conceito de perfeição institucional, a imaginação transcendental parte do reconhecimento entre sujeito efetivamente experimentados” (HINKELAMMERT, 1986, p. 286). A felicidade da festa e o amor ao próximo partem da experimentação de sujeitos efetivos que serão transcendentalizados em situação de perfeição, mas longe da objetivação provocada por um olhar externo, num processo teórico institucional. *O único conceito válido é o que deriva assim, do próprio sujeito*: porque na festa os sujeitos gozam da liberdade do encontro enquanto iguais; essa felicidade é a vida plena na qual os sujeitos se reconhecem uns aos outros.

É claro que a alegria desveladora do sujeito implica, como dissemos, condições de saciação dos desejos e necessidades. A fome e/ou o sofrimento devem ser meramente caminhos para a satisfação, já que a fome revela a própria vida ao expressar a necessidade do corpo e possibilitar assim, a relação e o reconhecimento dos sujeitos a partir da manifestação de consolo, júbilo e festa. Não são almas puras esses sujeitos, mas corpos concretos. O sofrimento não desemboca mais na morte, mas no prazer e o mal estaria radicalmente então, na “impossibilidade de satisfazer a fome” (HINKELAMMERT, 1986, p. 287), condição à qual muitos sujeitos concretos contemporâneos estão submetidos enquanto excluídos.

Ora, os sujeitos camponeses têm como característica, além da festa em comum, também o trabalho em comum (um exemplo disso são os chamados “mutirões” ou as experiências das cooperativas espalhadas por todo o Brasil, ou as relações de vizinhança estabelecidas nas comunidades rurais). Sendo assim, o trabalho tem uma função também de *reconhecimento* dos sujeitos e mais, pelo trabalho se consolidam as possibilidades de satisfação das necessidades da vida. O trabalho conjunto, assim, está pautado pela gratuidade, mas, sobretudo pela necessidade de satisfação das carências que impedem a produção, reprodução e desenvolvimento de cada sujeito da comunidade. Trabalhar em conjunto significaria, assim, tomar consciência em conjunto das causas da negação dessas necessidades e encontrar caminhos para a sua superação e libertação. Então a festa faz mais sentido e o próprio trabalho (pela certeza dessa superação) se torna não mais uma

expressão da dureza da vida mas, antes, um exercício festivo. É este, por exemplo, o tom do artigo escrito pelo camponês Valter Israel da Silva (2005):

não se usava herbicidas³³, pois as famílias eram numerosas e limpavam suas lavouras através dos mutirões. O mutirão era uma junção de gente da vizinhança que vinha trabalhar em comum. Neste dia, se matava um capado gordo, fazia comida em panelão para dar conta de toda a turma e geralmente, terminava com um baile. O povo trabalhava muito, mas se divertia, vivia em comunidade, se alimentava de comida saudável, produzida na sua própria terra.

Chama a atenção o fato de os verbos estarem conjugados no passado: significaria que essas práticas que, conforme a nossa hipótese, caracterizam o sujeito camponês são simplesmente lembranças românticas de um passado memorável? Em que medida esses “costumes” das comunidades rurais ainda existem? E se não existem mais, por que isso ocorre? Não se trataria justamente, aqui, daquilo que Dussel chamou de processo de negação e vitimização dos sujeitos históricos? Ora, justamente porque os camponeses vêm negada a possibilidade dessas práticas, eles se organizam contemporaneamente nos chamados “movimentos sociais”: o mesmo camponês que escreve saudosamente, também reconhece os pontos de sua própria negação, o inimigo, quando explicita, por exemplo, a dependência do sistema capitalista do agronegócio³⁴:

³³ Esta afirmação abre o processo de tomada de consciência da própria negação. Ela brota do reconhecimento do processo de exploração e por isso, leva necessariamente a um movimento em busca da libertação. Ora, a constatação que nasce da própria vida do sujeito camponês que se encontra desfigurado pelo processo capitalista que invade hoje a agricultura, vai ao encontro das enunciações das ciências econômicas. Um exemplo disso são os dados que comprovam a exploração dos camponeses pelos custos tecnológicos da produção atual: segundo dados da Rede de Agricultores Gestores de Referência, safra 2003/2004, para cultivar 12 hectares de terra atualmente um camponês necessita de um investimento bruto de R\$ 1.290,00 por hectare, totalizando R\$ 15.480,00. Ora, 77% desse valor diz respeito aos custos tecnológicos do modelo de produção agrícola capitalista. Outros 8% seriam custos de manutenção e o resto seriam despesas de manutenção familiar. Ao final, os números comprovam a constatação de negação, já que o camponês, neste modelo, teria um prejuízo de 10,8%. Este déficit passa a ser coberto pelos parques benefícios e créditos compensatórios advindos do próprio sistema. Mas a constatação, tanto dos números quanto da vida, mostram que há um processo instalado de negação, já que retira do camponês a alegria do trabalho na terra e a possibilidade de nela construir as condições de reprodução do seu modo de vida. Outro dado que deve ser levado em conta, é o fato de 80% dos agricultores da África e 50% da Ásia e da América Latina trabalharem ainda manualmente, o que significa que o modelo capitalista ainda não conseguiu chegar a todos os camponeses, demonstração de que as práticas comunitárias elencadas por SILVA não podem simplesmente ser consideradas coisas do passado. Os mesmos dados mostram que 15 a 30% dos camponeses do mundo trabalham com tração animal e apenas 10 a 20% produzem com uso de maquinários como trator. (DESER, 2005).

³⁴ “Como agronegócio burguês compreende-se o conjunto de empresas capitalistas que direta ou indiretamente, estão relacionadas com os processos de produção, de beneficiamento, de industrialização e de comercialização de produtos e subprodutos de origem agrícola, pecuária,

agora, para plantar, não se usa mais semente de nossa própria colheita. Temos que comprar das multinacionais e muitas vezes se faz necessário pagar um tal de *royalt* [sic] (a palavra que nem pronunciar nós conseguimos direito, mas temos que pagar). A terra foi ficando pouca e não podemos mais deixar descansar, assim, precisa de adubo, e aqui vamos nós de novo, comprar das multinacionais. Para aplicar as roças, aplicamos herbicidas. Os vizinhos, que vinham nos mutirões, nem notícias temos mais. A comunidade que antes era numerosa, nas Festas da Padroeira se carneava duas vacas, hoje reúne meia dúzia de pessoas (SILVA, 2005).

Como vimos, o sujeito toma consciência do processo de negação de sua história a partir do reconhecimento do outro (ou de sua ausência). É semelhante o exemplo usado por Dussel (2002, p. 533), da ativista camponesa Rigoberta Menchú: “ficava alegre quando percebia exatamente que o problema não era só meu problema”, mas era “situação geral de todo o povo”. SILVA, em seu testemunho, se reconhece, autoconscientemente, participante de uma comunidade de vítimas e é justamente esse móvel que o eleva dessa condição para um processo de resistência e libertação típico dos movimentos sociais e, mais especificamente, do Movimento dos Pequenos Agricultores, ao qual faz parte.

A comunidade, ou a coletividade, pode ser apontada, assim, como o lugar da relação direta entre os sujeitos que se relacionam entre si enquanto sujeitos, diferentemente da objetivação promovida pela via da institucionalidade. Isso porque a comunidade é o lugar do exercício do chamado “encontro subjetivo que implica um reconhecimento mútuo”. O meio privilegiado de expressão do sujeito nesse encontro será a festa e a relação afetiva “que só pode se dar através da atividade transformadora da natureza que, como o trabalho é o meio através do qual o sujeito pode se expressar corporalmente” (HINKELAMMERT, 1986, p. 293). O trabalho possibilita a expressão do amor e da festa já que ele fornece os meios para a satisfação das necessidades (alegria festiva) “e a possibilidade de viver plenamente o ritmo da vida, partilhando tudo com todos” (HINKELAMMERT, 1986, p. 292).

florestal e agro-extrativistas, e que são comercializados com maior ou menor grau de beneficiamento predominantemente na Bolsa de Mercadorias e Futuros (BM&F). Essas mercadorias são denominadas na expressão comercial de ‘commodities’. Elas são cotadas em dólares em função de serem produtos preferenciais para a exportação e cuja cotação de preços é regulada pelo comportamento comercial desses produtos em outras praças no exterior.” (CARVALHO, 2005, p. 198). Deve-se ainda ter em conta que “essas empresas capitalistas, predominantemente grandes empresas capitalistas multinacionais, que constituem direta e indiretamente o agronegócio envolvem diversos setores da economia, que incluem desde a produção primária até as fontes de financiamento como os Bancos privados e estatais, passando pela agroindústria e as empresas de comercialização.” (p. 199).

As institucionalizações só podem valer enquanto subsidiárias do processo de auto-reconhecimento e deveriam estar pautadas na possibilidade de que nelas e por elas o sujeito possa viver enquanto sujeito e não apenas enquanto objeto.

Entretanto, um outro detalhe destacado pelo autor é o fato de que o mercado burguês “agiganta certos aspectos da subjetividade humana para além daquilo que objetivamente pode alcançar” (HINKELAMMERT, 1986, p. 294). Valores como caridade, por exemplo, passam a evocar mais do que realmente sejam ou possam dar: seria preciso que os sofrimentos humanos não fossem tratados como se a caridade pudesse solucioná-los sem a mediação das instituições. É justamente isto que significa a afirmação acima: a objetivação é necessária subjetivamente e a “mitificação transcendental” não pode ser hipertrofiada em sua capacidade de ação direta. É preciso reconhecer, por outro lado, que a institucionalidade não pode solucionar todas as necessidades humanas, por isso é preciso lançar mão da relação subjetiva entre sujeitos.

Essa relação subjetiva dos sujeitos não trata apenas de uma partilha de objetos, de bens, de mercadoria... mas se caracteriza como um reconhecimento: “a partir desse reconhecimento, surgem as emancipações e a impossibilidade de tolerar as opressões, discriminações e explorações” (HINKELAMMERT, 1986, p. 295), inaugurando um processo de libertação e de universalização do próprio sujeito, já que “compartilhando com outros e reconhecendo-se mutuamente, os sujeitos rompem as fronteiras e os limites, rumando para a universalidade de todos os homens. Nenhuma discriminação – nem racial, nem de sexo, nem de nações - resiste a esse horizonte de libertação”. (HINKELAMMERT, 1986, p. 295). Poderíamos identificar, aqui, o princípio essencial de toda comunidade: só de uma experiência intensa de relação intersubjetiva dentro dela pode haver possibilidade de se pensar universalmente.

Ora, a institucionalidade tem efetivamente uma contribuição na satisfação das necessidades básicas, mas deve também fomentar e possibilitar as relações subjetivas para que “o sujeito possa viver livremente” (HINKELAMMERT, 1986, p. 295). As duas vertentes se encontram e é preciso que a satisfação das necessidades promovida pela institucionalização se imbrique com as relações entre os sujeitos: “a dinâmica da história humana nasce das necessidades, pensada em relação à imaginação transcendental de sua plena satisfação” (HINKELAMMERT,

1986, p. 296). Ao contrário, a institucionalização se pautará pela dominação. Ora, a dominação, segundo Hinkelammert, talvez não possa ser abolida, mas é preciso criar condições para que ela seja gerida de forma democrática.

3.2 O MOVIMENTO DOS PEQUENOS AGRICULTORES COMO ESPAÇO DE EFETIVAÇÃO COLETIVA DA SUBJETIVIDADE CAMPONESA

Usaremos, por fim, o exemplo do MPA (Movimento dos Pequenos Agricultores) para analisar como um movimento social compreende a sua própria identidade enquanto sujeitos reais e, ao mesmo tempo, como explicitam a busca por essa identidade. A intenção aqui não é esgotar a temática, mas levantar algumas questões que possam exemplificar como os temas tratados acima se apresentam de forma concreta num movimento social, principalmente na perspectiva apresentada de uma efetivação coletiva da subjetividade camponesa.

O Movimento dos Pequenos Agricultores, nascido em 1996, no Estado do Rio Grande do Sul, após a severa seca que castigou as plantações e trouxe inúmeros prejuízos para as famílias camponesas da região sul do Brasil, caracteriza-se como “autônomo e de massa, organizado e dirigido pelos camponeses/as, que lutam para resgatar a identidade camponesa e construir um novo Projeto de Desenvolvimento da Agricultura” (MPA, 2006). Nesta afirmação explicita-se de forma inequívoca o interesse deste movimento na discussão sobre a identidade camponesa, não associada a um saudoso romantismo ou a uma descrição muitas vezes folclórica do sujeito camponês, mas como expressão política que tem na sua base o protagonismo de homens e mulheres os quais reconhecem a situação de “empobrecimento e marginalização” na qual vivem, refletem sobre esta situação e, “por meio do trabalho e das ações políticas”, buscam a sua transformação. À frente deste processo estão os próprios camponeses, os quais passam a vislumbrar em suas ações cotidianas não apenas eventos isolados, mas “passos” na construção de um novo projeto político. Como vimos, a conjetura de um projeto político (no caso do MPA anunciado como “Projeto de Desenvolvimento da Agricultura”) faz deste camponês um sujeito político e não apenas objeto para pretensas “revoluções alheias”.

Na base da história do MPA está a organização de mais de 25 mil famílias, as quais formaram cinco Acampamentos da Seca onde permaneceram durante dois meses acampadas e neste espaço, refletiram sobre o “descontentamento dos agricultores/as quanto à representatividade das organizações já existentes e (também) da (força) ideologia de militantes, entre eles dirigentes e educadores, que criticaram as práticas das organizações tradicionais do campo” (MPA, 2006). Este processo de gestação do descontentamento deu origem à necessidade de uma nova identidade, já que, segundo esses camponeses, as organizações que os representavam (e aqui fica explícita a crítica ao movimento sindical, como representante das causas dos chamados “agricultores familiares”) haviam se rendido a uma concepção de agricultura que levava a uma desfiguração da identidade camponesa.

Esta concepção de agricultura, oculta sob o conceito de “agricultura familiar” recebeu inúmeras críticas de vários especialistas porque, segundo eles, revelava uma discriminação e uma culpabilização dos agricultores na corrida pela sua inserção no mercado capitalista. Este é, por exemplo, o tom da crítica de Bernardo Mançano Fernandes, para quem o termo “agricultura familiar” encontra-se ligado às idéias de inserção no mercado, acúmulo de capital e de tecnologia, aos moldes da grande agricultura, “como se a vida dos agricultores estivesse voltada apenas para essas duas questões” (2000), priorizando a questão econômica e tratando-a como se estivesse desvinculada das questões políticas. A consequência desta concepção estaria na desvalorização e entorpecimento da luta direta contra o modelo econômico-político em função da solução de demandas isoladas, fato que enfraqueceria a identidade dos agricultores, tornando-os “culpados” pelo seu próprio fracasso:

esse é um discurso político de condenação dos agricultores, que por um conjunto de razões são extremamente explorados. De um lado pelo atraso ou falta ou inexistência de crédito agrícola. De outro, pelo monopólio da comercialização da produção agrícola por uma grande empresa capitalista, quase sempre multinacional, que controla os preços e consequentemente o mercado. Esse discurso não revela que o problema está, de fato, nas desigualdades geradas pelo sistema capitalista e não nos agricultores. (FERNANDES, 2000).

A crítica à concepção de “agricultura familiar” nasce, pois, dessa visão economicista que pretende a integração do camponês ao mercado como única saída para sua permanência no campo. Ora, FERNANDES defende que “há nesta visão

um equívoco enorme porque, na verdade, o mercado e o capital são muito mais relações de subordinação e de exploração dos agricultores”. Não há integração possível, portanto, mas sempre subordinação e expropriação. O que os camponeses devem fazer, entretanto, não é romper simplesmente com o mercado e o capital, mas tomar consciência e compreender criticamente este processo. Nisso a organização e a luta direta de massa seria uma ferramenta indispensável, já que “aos agricultores organizados existe a possibilidade de diminuir o grau de subordinação e negociar condições mais favoráveis aos produtores” (FERNANDES, 2000).

Além disso, a luta pela terra (praticamente ausente da pauta da agricultura familiar) deveria fazer parte de uma mesma luta por crédito, infra-estrutura e demais políticas agrícolas. Na busca da identidade camponesa dos pequenos agricultores, então, ocorre uma aproximação destes com os sem-terra: “muitos pequenos agricultores são contra os sem-terra e os dois pertencem a uma mesma classe social. Não deveriam se ver como diferentes, porque são semelhantes” (FERNANDES, 2000).

Enfim, segundo FERNANDES, por trás do termo “agricultura familiar” está a pretensão de diferenciar e esvaziar o conceito de camponês. Como expressão criada na década de 1990 por alguns teóricos reunidos pelo governo de Fernando Henrique Cardoso, este termo expressaria uma discriminação: “muitos cientistas sociais chamam de agricultor familiar àqueles que são bem sucedidos e de camponeses os que estão sendo empobrecidos pelas desigualdades do sistema capitalista” (FERNANDES, 2000).

Desta crítica às organizações que defendiam o conceito de agricultura familiar nasce, pois, o MPA. E isso explica a preocupação deste movimento em refletir e reafirmar a identidade camponesa, inquietação explícita em todos os seus documentos. Além disso, sua forma de organizar e lutar revela uma concepção diferenciada da agricultura e deixa claro a sua luta contra “as políticas neoliberais, o agronegócio, o latifúndio ou para pressionar os Governos” (MPA, 2006), ultrapassando o “imediatismo” das reivindicações, em nome de “questões de curto, médio e longo prazo” e “evitando conquistas de cunho assistencialista ou lutas apenas por soluções passageiras” (MPA, 2006).

Nessa perspectiva, uma outra novidade trazida pelo MPA é o seu caráter geográfico: “se a estrutura sindical tem seus limites, pois está cabrestada pelo Governo e sua abrangência tem de ser municipal, então é necessário construir uma nova forma de organização política dos camponeses, que ultrapasse essas limitações” (MPA, 2006). Trata-se, então, da identificação da necessidade de criação de um movimento que agregasse as demandas dos agricultores para além dos limites territoriais e geográficos de um município ou Estado. É assim que o MPA nasce e se desenvolve como um “movimento de massa” de nível nacional. A conquista de resultados concretos após a seca de 1996 no Rio Grande do Sul é apontado como um dos elementos que possibilitou um rápido crescimento do MPA no país: “em 2000 havia representantes do MPA em apenas cinco Estados. Hoje, já estamos presentes em dezoito Estados” (MPA, 2006).

Assim, na cartilha, de distribuição nacional, intitulada “*MPA e a Resistência Camponesa*” este movimento social estabelece três compromissos centrais a partir de seu lema: “Organizar – Produzir – Alimentar”. Na própria expressão desse lema revelam-se alguns pontos centrais de reconquista da identidade camponesa. Mais do que “palavra de ordem” usada nas assembleias, tal *slogan* expressa o modo de vida camponês reforçado pela consciência coletiva. Trata-se de um grito de resistência diante dos sistemas de exclusão. Chama a atenção, justamente o fato de o verbo no infinitivo (que requer, portanto, realidade e conjugação, enquanto “tarefa”) *organizar* esteja em primeiro lugar: para que a identidade dos camponeses apareça é preciso reunir a comunidade de camponeses, organizá-los, iniciar um processo de autoconscientização. Esse grito convoca a população nacional que se sentir identificada com a segunda e terceira parte do lema: quem *produz e alimenta* a nação, sente-se envolvido pelo apelo organizativo.

Podemos recorrer aqui à indignação de Enrique Dussel ante à exclusão: o “outro” que o sistema, os sujeitos “mostrando a irracionalidade a partir da vida negada (...) emerge um sujeito, revela-se como o grito para o qual é preciso ter ouvidos.” (DUSSEL, 2002, p. 529). É assim que o grito (lema) do MPA torna-se um lugar privilegiado para a solidariedade e encontro de identidades, pois é a “emergência de uma subjetividade” negada. Os imperativos que se estabelecem coletivamente (representados pelo lema) dentro do movimento já revelam o próprio conteúdo de suas vidas, como sujeitos vivos (com corpos e comunidade). O lema

significa um processo de formalização normativa, mesmo que para muitos camponeses ainda soe como um anúncio, e às vezes tome até ares de “profecia”.

A luta pela terra nos mostra isso, pois se ela existe é porque muitos têm a esperança de “produzir” e “alimentar” como condição para a reprodução da vida do sujeito camponês. Sem terra não há possibilidade alguma de efetivação das subjetividades camponesas. Perder a terra é perder a raiz, a identidade, as condições da vida. Tal “norma” não é ainda perfeitamente realizável, mas apenas em parte, porque os camponeses resistem. A validade daquela (norma) anúncio segue os critérios afirmados por Dussel, isto é, para que uma norma seja válida (e nesse sentido tornar-se uma “verdade”) é preciso que ela carregue em si a materialidade dos sujeitos vivos (em sua integralidade), ou melhor, a materialidade “diz respeito à realidade da vida de cada sujeito humano universalmente (como verdade prática).” (DUSSEL, 2002, p. 218). Não se trata de uma validade “oca”. Se partirmos do fato de que “produzir – alimentar” seja lema de consenso dentro do campesinato, então podemos concluir que essa consensualidade crítica possui os elementos do desenvolvimento humano. (DUSSEL, 2002, p. 415).

Assim no centro de gravidade do grito expresso no lema se encontram os camponeses, mas diante das impossibilidades, dos impedimentos, das interdições e também da violência, muitos camponeses sem terra para plantar ou sem condições de nela permanecer, vão esquecendo e perdendo suas raízes. Por isso, o MPA afirma como tarefa o resgate da identidade perdida: trata-se do momento em que a vítima toma consciência de sua negação e a comunidade é, ao mesmo tempo, espaço para isso e para a re-afirmação da identidade perdida. Assim aparece explicitado esse compromisso no MPA: “resgatar a identidade, o modo de vida e os valores da classe camponesa que aparecem com diversos rostos, nas diversas populações e regiões do Brasil” (MPA, 2005, p. 1)

A partir daí, torna-se possível a identificação do antípoda, a causa da sua negação. No caso do MPA, esse “inimigo” passa a ser identificado no chamado *agronegócio*, como um modelo de desenvolvimento para o campo que impossibilita a reprodução do seu modo de vida. Note-se que a luta contra o agronegócio não é apenas uma luta pela sobrevivência do sujeito camponês enquanto tal, mas o tom da reflexão explicita a compreensão de que este “inimigo” faz “mal” também para toda a sociedade. Por isso, o projeto do MPA, enquanto sujeito do campesinato, não

aparece apenas como reivindicação de classe, mas como vontade de transformação do modelo político vigente. Esses camponeses enquanto sujeitos históricos se reconhecem a partir do seu inimigo como opostos: “o campesinato é o oposto do agronegócio, como a água e o óleo” (MPA, 2005, p. 4). Ou ainda: “seu inimigo principal é o agronegócio, é o latifúndio, que fazendo parte do capitalismo, explora, visando apenas o lucro”.

O processo de autoconsciência do sujeito implica e/ou possibilita também uma memorização do seu passado que passa, malgrado os impedimentos, ainda a fazer parte da pauta dos movimentos organizados, enquanto gesto de resistência. É assim que a fala do MPA sobre a memória da tradição no cultivo da terra pode ser entendida: “O modo como cultivamos a terra, hoje, é fruto de um longo caminho histórico experimentado por milhares de camponeses.” (MPA, 2005, p. 3). Essa memorização remonta à sociedade nômade (“colhiam os frutos que a natureza oferecia, caçavam, pescavam”) e ao processo de nascimento da própria agricultura, já que esses povos primitivos foram “percebendo que era possível garantir a produção de comida através do plantio de sementes. Passaram, então, a guardar as sementes e as mudas das plantas daquilo que eles mais se alimentavam, como o trigo, o milho, o feijão, a mandioca, a banana, a batata, etc. As mulheres é que faziam este serviço” (MPA, 2005, p. 3).

A observação do ciclo de vida das plantas, das épocas apropriadas para o plantio e para a colheita, das formas de armazenamento dos alimentos, dos terrenos melhores para os diferentes tipos de cultivo, etc., são parte desse processo de memorização e, assim, de autoconscientização dos sujeitos camponeses que, apesar das discontinuidades históricas, encontram-se, no mundo inteiro, religadas por uma mesma matriz. Entender esse processo se torna, portanto, indispensável para a retomada da identidade coletiva desses sujeitos.

Re-descoberta a identidade a partir da memória genealógica da tradição camponesa, o sujeito se dá conta de sua identidade na atualidade: a produção de comida para a sobrevivência e a reprodução da família (que, no passado, significava a sobrevivência e a reprodução das tribos). É esta a expressão constante na segunda parte do lema do MPA: produzir e alimentar deixa de ser apenas uma tarefa, para significar uma identidade. Pautado nessa tradição, o MPA explicita a função da própria terra como território e não como mera mercadoria, espaço no qual

a prioridade passa a ser a reprodução da vida: “a propriedade camponesa não visa exclusivamente o lucro, mas a reprodução de uma forma de vida” (MPA, 2005, p. 4) Pois, é exatamente na perseverança nesse modo de vida, malgrado as impossibilidades, que o campesinato logrou ultrapassar as sociedades escravocratas, feudal, capitalista e socialista. (CARVALHO, 2005, p. 23) Na propriedade que visa primeiramente a reprodução da vida, todo investimento é pensado para garantir o consumo e a subsistência familiar: “o campesinato planta para comer e, se sobrar, vende para adquirir produtos que tragam melhoria para a sua vida.” (MPA, 2005, p. 4)

Ora, essa memória é também uma memória do processo de aprendizado enquanto acumulação de saberes, já que se aprende também com a história de busca dos meios de reprodução da vida. Assim, segundo o MPA, as guerras entre os povos para manter o controle das terras mais favoráveis à produção de alimentos, teria modificado o jeito de viver dos agricultores: alguns se tornaram donos de grandes extensões de terra – os latifundiários – às custas de milhares de famílias que perderam suas propriedades. Os outros que perderam suas propriedades foram trabalhar de agregados. Essa constatação explica o momento de aparição dos interditos que passam a dificultar ou impossibilitar a reprodução do seu modo de vida: na memória genealógica identifica-se, portanto, não só a identidade própria, mas também o surgimento do “inimigo”.

Tal memória implica ainda a memória das lutas de resistência contra os ditos “inimigos”: “de nômades, as tribos passaram a viver em residências fixas e em terras adequadas à agricultura e aí, evidentemente começaram as disputas, as guerras, para garantir o controle das melhores terras. Situações que continuam acontecendo até hoje.” (MPA, 2005, p.3)

A compreensão de uma comunidade que se identifica num tal modo de vida que só pode ser entendido como múltiplo e complexo, faz com que o MPA estabeleça, por exemplo, um compromisso de debate e diálogo com outros grupos sociais do campo brasileiro, em busca da definição de sua própria identidade.

Enfim, os princípios (tidos como “convicções”) do MPA dão exemplo da tentativa que este movimento faz de resgatar a identidade camponesa. O primeiro desses princípios diz respeito à dignidade e ao protagonismo: “as pessoas têm potenciais e carências o que exige de todas uma postura de humildade, de

solidariedade e de respeito às diferenças individuais e culturais”. O segundo princípio está ligado à necessidade de organização nacional dos camponeses: “de base, de massa, de militantes, autônoma com rostos regionais, que escolhe o enfrentamento como forma de garantir o direito à terra e às condições de produção”. Os outros cinco princípios também exemplificam esta identidade: produção de alimentos saudáveis³⁵, direção coletiva, articulação política e solidariedade, orientação socialista e avaliação e planejamento constantes. Tudo isso como requisito para a chamada “grande luta”, explicitada como “a construção de um projeto popular para o campesinato no Brasil” (MPA, 2006).

³⁵ Por questões didáticas, não aprofundaremos aqui uma das características bastante afirmadas hoje pelo MPA enquanto parte da identidade camponesa, qual seja, a sua forma de produção: na crítica ao modelo de agricultura vigente está explícita a crítica ao modelo tecnológico baseado na exploração da terra e dos recursos naturais, no uso intensivo de agrotóxicos, na compra de sementes e demais insumos das empresas capitalistas multinacionais, etc. Contra este modelo, várias organizações, além do próprio MPA, têm investido na Agroecologia como uma alternativa viável que, além de gerar um outro modelo de produção, faz parte do processo de retomada da identidade camponesa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Percorrido o plano traçado no início deste trabalho, verifica-se, em primeiro lugar, a atualidade e importância do pensamento do filósofo argentino Enrique Dussel, cuja força de pensamento está ainda muito longe de ser esgotada ou mesmo conhecida, principalmente dentro da academia. Sua ética, como vimos, resgata o princípio fundamental da própria filosofia, já que pensar o sujeito enquanto objeto e ao mesmo tempo agente, leva o pensamento filosófico às raias da ética e aí, fornece os elementos para se pensar um processo de liberdade, inserida não apenas num contexto solipsista, mas, ao contrário, como um exercício de sujeitos viventes, auto-determinados no seio de suas comunidades. Assim, a busca pela *liberdade*, tema dos mais fecundos e tradicionais da filosofia moral, ganha contornos concretos que lhe dão o aspecto de *libertação*, porque resultado do processo de identificação de sujeitos negados.

É assim que, na tradição filosófica do Ocidente, acredita-se que o valor supremo da *vida* (tanto como anúncio nietzscheano quanto dusseliano) passa novamente ao primeiro plano do fazer filosófico, este que tenta tratar agora o ser humano não mais a partir dos dualismos e reducionismos, mas de sua *demasiada humanidade*, de sua exuberância e plenitude. Nesse contexto, o sentido da vida humana (e isso se torna mais claro ainda no mundo camponês analisado neste trabalho) não pode mais ser reconhecido a não ser como uma “vida em relação”, tanto do ponto de vista da intersubjetividade humana quanto da sua ligação necessária com as outras formas de vida: tal *vida* é essencialmente inter-relacional na medida em que a subjetividade se manifesta na rede de seres que formam a natureza. O camponês com sua semente, com a água, com a terra, com os pássaros... compõe a sua identidade, da qual faz parte a sua cosmovisão. Mercantilizar os elementos da natureza, como faz o sistema capitalista atual, fere assim mortalmente a identidade camponesa.

Nesse processo, aparece cada vez mais urgente a superação da racionalidade moderna em nome do reconhecimento de um outro tipo de racionalidade que agora revele sujeitos concretos e auto-determinados. Se aquela racionalidade levou o homem ao solipsismo e à crença de que o mundo lhe pertence, esta nova racionalidade tem como ponto chave a *relação* e a crença de

que o sujeito pertence ao seu mundo. E porque pertencente ao mundo, o sujeito se molda com ele, passando a ser o que é.

Enfim, se a história do sujeito se conta, nos últimos tempos, nos âmbitos da “oficialidade”, ou a partir de sua dissolução (e/ou cooptação) no individualismo e no coletivismo da multidão transformada em massa no mercadocentrismo neoliberal, ou a partir de seu ofuscamento sob as promessas dos socialismos reais, tantas vezes de rostos e conteúdos autoritários que contrariam mesmo a sua possibilidade de efetivação, então é preciso reconhecer que o próprio sujeito foi esquecido nessas institucionalizações. O que significa, também, reconhecer a conveniência do pensamento que tenta romper com o aparentemente invencível etnocentrismo e a pretensa impossibilidade de reconhecer os valores do outro e do diferente, no caso, o camponês. Prova-se, justamente, o contrário, portanto: só o rompimento dessa visão pode possibilitar o acesso ao sujeito real, aquele desacreditado e negado que passa a falar com sua própria voz, pensar com sua própria cabeça e agir com seus próprios membros. Aquele que se torna autor e destinatário de sua própria história e de sua própria libertação.

Ora, é esse processo de luta pelos direitos (nada mais do que o reconhecimento das possibilidades de produção, reprodução e desenvolvimento da vida) que se revela como resultado da sua própria identidade. Ou seja, a luta pela emancipação e protagonismo dos sujeitos está pautada pelo auto-reconhecimento. Lutar por terra, lutar por água ou por semente, não é uma iniciativa capitalista, mas é lutar pela sua própria identidade. Na medida em que o capitalismo instaura um processo de mercantilização dos recursos naturais, ele não se presta à mediação do reconhecimento da identidade camponesa e, ao contrário, será sempre seu negador. Neste sentido, elementos importantes da cultura camponesa são cooptados ou roubados por esta visão mercadocentrista, como por exemplo, no processo de negação histórica dessas identidades e que, agora, são colocadas como produto num mercado. As sementes, por exemplo, resultado de um processo histórico que remonta 12 mil anos de adaptações e seleções sucessivas realizado por camponeses (em especial as mulheres) em todo o mundo, como parte de seu processo de reconhecimento subjetivo, agora são apropriadas por empresas multinacionais e, negando a contribuição dos camponeses, viram propriedade de alguns. Ironicamente, os camponeses perdem a sua identidade enquanto criadores

e guardiões desse germoplasma fundamental para a existência humana, para se tornarem, também eles, consumidores, tendo agora de *comprar* o que já é seu por direito.

É esse todo o sentido do seu grito, algo que implica, portanto, um grito por identidade e não apenas uma reclamação econômica ou política. E esse grito, malgrado parta de uma subjetividade específica, traduz uma demanda ética que diz respeito a toda a humanidade. Reside aí, portanto, a afirmação da universalidade dessa demanda aparentemente isolada, já que, pela alimentação, exigência básica de reprodução da vida humana, segundo Dussel, as causas dos camponeses se tornam causas de toda a humanidade. O mesmo poderia ser dito sobre os processos de privatização e mercantilização dos demais recursos da mediação da vida, como a própria terra, a água, as florestas, os animais e a própria vida humana, agora congelada em laboratórios sob o olhar dos avanços biotecnológicos.

É essa vida que precisa ser preservada e que se torna o princípio básico da cooperação: “o argumento mais forte em favor de uma nova racionalidade (...) é a sobrevivência da espécie. Ou reconstruímos o fundamento de nossa ação no mundo e das relações humanas, construindo uma racionalidade fundada no princípio da cooperação, ou a barbárie, seguida da destruição do planeta e da extinção da espécie humana passa a ser o destino que nos aguarda. O nosso *ser* depende disso” (ABDALLA, 2002, p. 138).

O cenário parece assustador e talvez haja mesmo algo de terrível na sua anti-utopia. Mas serve para elucidar a importância dessa discussão que explicita de que forma o princípio da cooperação aparece como basilar nas discussões sobre a vida. Só esta nova racionalidade, fundada agora na corporeidade e na comunidade – e por isso, na cooperação, torna o ser humano “mais próximo da essência concreta de sua espécie”. Assim, se o capitalismo nega a identidade camponesa porque sua racionalidade está fundada na troca competitiva que transforma tudo em mercadoria, então a cooperação aparece como apropriada para o exercício de tal identidade porque estabelece as possibilidades de combate àquela hegemonia a partir de uma nova visão do sujeito e do universo como um todo.

A ousadia da tese implica numa conversão, portanto, do olhar: não mais um sujeito isolado, mas um sujeito cooperativo. Qualquer discussão sobre as vantagens e desvantagens de uma organização cooperativa, bem como a legislação referente

às experiências ou ainda de políticas públicas a esse respeito, deve fugir das fossilizações doutrinárias e dogmáticas que dão aspectos de abstração às experiências concretas desses sujeitos. Assim, alcança-se como conclusão primordial deste trabalho, a afirmação da necessidade de resgate dos valores morais e éticos, tais como aqui discutidos sob o aspecto do princípio da vida. Tudo o que vier depois disso, disso deveria derivar, já que ela, a vida, não como conceito, mas como concretude no seio das inúmeras comunidades que habitam o planeta enquanto sua casa, está em primeiro lugar. Reconhecer isso significa também admitir a pluralidade e a diversidade como bases da ética e do direito, abrindo a possibilidade de afirmação do ser humano enquanto subjetividade concreta, finalmente auto-sujeitada e livre.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABDALA, M. **O princípio da cooperação: em busca de uma nova racionalidade.** São Paulo: Paulus, 2002.

ALMEIDA, A. W. B. de. Processos de territorialização e movimentos sociais na Amazônia. *In: Revista da 3. Jornada de Agroecologia: Terra livre de transgênicos e sem agrotóxicos.* Curitiba: Gráfica Popular, 2004. p. 64-72.

ALVES J. A. L. **Direito e cidadania na pós-modernidade.** Piracicaba: Editora Unimep, 2002.

ARAÚJO, I. L. **Introdução à Filosofia da Ciência.** Curitiba: Editora da UFPR, 1993. (Coleção Didática, 21)

CAPRA, F. **A Teia da Vida: Uma nova compreensão científica dos sistemas vivos.** São Paulo: Cultrix, 2004.

CARDOSO, C. F. S. Camponês, campesinato: questões acadêmicas, questões políticas. *In: CHEVITARESE, A. L. (org.). O Campesinato na História.* Rio de Janeiro: Relume Dumará/FAPERJ, 2002. p. 19-38

CARVALHO, H. M. de. **O campesinato no século XX: possibilidades e condicionantes do desenvolvimento do campesinato no Brasil.** Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. **Sementes, patrimônio do povo a serviço da humanidade** (subsídios ao debate). São Paulo: Expressão Popular, 2003.

CHÂTELET, F. **Hegel.** Trad. Alda Porto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995. (Col. Biblioteca de Filosofia).

CHAUÍ, M. **Convite à filosofia.** 6. ed. São Paulo: Editora Ática, 1997.

_____. Vida e Obra. In: KANT, E. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Col. Os Pensadores).

CHEVITARESE, A. L. (org). **O campesinato na História**. Rio de Janeiro: Relume Dumará: FAPERJ, 2002

CPT. Comissão Pastoral da Terra do Paraná. **Ai dos que profanam a terra, felizes os que cultivam a vida**. Cartilha da 20ª Romaria da Terra do Paraná. Curitiba: 2005.

DERRIDA, J. **A Escritura e a Diferença**. Tradução de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. 3. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2002. (Col. Debates, 49).

DESCARTES, R. **Discurso do Método**. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 2. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979a. (Col. Os Pensadores)

_____. **Meditações Metafísicas**. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979b. (Col. Os Pensadores).

DESER. Departamento de Estudos Sócio-Econômicos Rurais. **A produção camponesa**. Disponível em: <www.deser.org.br> Acesso em: 8 dez. 2005.

DUSSEL, E. **Ética da Libertação - na Idade da Globalização e da Exclusão**. Trad. de Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen e Lúcia M. E. Orth. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. **La Ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo con respuesta crítica inédita de K. –O Apel**. Mexico: Universidad Autónoma del Estado de México. 1998

FERNANDES, B. M. **Agricultura Familiar: o que significa?** São Paulo: 2000. Mimeo.

_____. **Gênese e desenvolvimento do MST.** São Paulo: MST, 1998. (Col. Cadernos de Formação, 30).

_____. **MST, Formação e Territorialização.** São Paulo: Hucitec, 1996.

FONSECA, R. M. **Modernidade e contrato de trabalho: do sujeito de direito à sujeição jurídica.** São Paulo: LTr, 2002.

GHEDINI, C. M.; OLIVEIRA, J.; MARAN, M. **A mística do girassol.** Porto Barreiro: 2000. (Col. Articulação Paranaense por uma educação do campo. Caderno 3).

GUZMÁN, E. S.; MOLINA, M. G. **Sobre a evolução do conceito de campesinato.** Trad. de Ênio Guterres e Horácio Martins de Carvalho. 3. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio.** Trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

HINKELAMMERT, F. J. **A Crítica à razão utópica.** Tradução de Álvaro Cunha, São Paulo: Edições Paulinas, 1988

_____. **El retorno del sujeto reprimido.** Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, 2002. (Col. Pensamiento de Liberación en América Latina).

IANNI, O. **Dialética e Capitalismo.** Petrópolis: Vozes, 1988.

JONAS, H. **O princípio vida: Fundamentos para um biologia filosófica.** Trad. de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2004.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura.** Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Col. Os Pensadores).

_____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes.** Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1995.

LARA, T. A. **Caminhos da Razão no Ocidente: A Filosofia Ocidental do Renascimento aos Nossos Dias.** 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

LIPOVETSKI, G. **Os Tempos Hipermodernos.** Trad. de Mário Vilela. São Paulo: Ed. Barcarolla, 2004

LYOTARD, J. F. **A Condição Pós-Moderna.** Trad. de Ricardo Correia Barbosa. 5. ed. São Paulo: José Olympio, 1998

LUDWIG, C. L. Da ética à filosofia política crítica na transmodernidade: reflexões desde a filosofia de Enrique Dussel. *In*: FONSECA, R. M. (Org). **Repensando a Teoria do Estado.** Belo Horizonte: Fórum, 2004. p. 284-325.

MARCONDES, D. **Iniciação à História da Filosofia: dos Pré-Socráticos à Wittgenstein.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1998

MARTINS, J. de S. **O Cativo da Terra.** 4. ed. São Paulo: Hucitec, 1990. (Col. Ciências Sociais, 16).

_____. **Os camponeses e a política no Brasil.** 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1983.

MATURANA, H. R.; VARELA, F. J. **A árvore do conhecimento.** As bases biológicas da compreensão humana. Trad. Humberto Mariotti e Lia Diskin. São Paulo: Palas Athena, 2001.

MPA. Movimento dos Pequenos Agricultores. **MPA e a resistência camponesa: história, propostas, princípios e organização.** Brasília: Secretaria Nacional, 2005.

_____. **Movimento dos Pequenos Agricultores.** Disponível em: <www.mpa.org.br> Acesso em: 04 jan. 2006.

NIETZSCHE, F. W. **A Gaia Ciência.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

_____. Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral. *In:* _____. **Obras incompletas.** Trad. Rubens R. Torres Filho. 2. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Col. Os Pensadores). p. 45-52

NÓBREGA, F. P. **Compreender Hegel.** Petrópolis: Vozes, 2005.

OLIVEIRA, J. R. **A solidão como virtude moral: a crítica nietzschiana à moral do rebanho nos escritos a partir de Assim Falou Zaratustra.** Curitiba, 2004. 174 f. Dissertação de mestrado – Curso de Filosofia, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná.

_____. Ressacralizar a terra. *In:* CPT. **Fidelidade ao Deus dos pobres, a serviço dos povos da terra.** Texto Base do II Congresso Nacional da Comissão Pastoral da Terra. Cidade de Goiás: 2005. p. 43-49.

PASCAL, G. **O Pensamento de Kant.** 7. ed. Intr. e trad. Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2001.

PESSOA, J. M. Além dos perfumes das rosas. *In:* PELOSO, R. *et al.* **Saberes e Olhares: a formação e educação popular na Comissão Pastoral da Terra.** São Paulo: Edições Loyola, 2002. p. 129-145.

_____. **A revanche camponesa.** Goiânia: Editora da UFG, 1999.

RAMOS, C. A. **Liberdade subjetiva e Estado na filosofia política de Hegel.** Curitiba: Editora da UFPR, 2001. (Série Pesquisa, n. 47).

RENAUT, A. **O Indivíduo: Reflexão acerca da filosofia do sujeito**. Trad. de Elena Gaidano. Rio de Janeiro: DIEFEL, 1998.

ROUANET, S. P. **Mal-estar na modernidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SILVA, V. I. da. **Você se lembra daquele tempo?** Disponível em: <www.cpt.org.br> Acesso em 10 dez. 2005.

TOURAINÉ, A. **Crítica da Modernidade**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1995

VATTIMO, G. **Más allá de la interpretación**. Intr. de Ramón Rodríguez. Barcelona: Ediciones Paidós, 1995. (Col. Pensamiento contemporáneo, 39)

_____. **Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica**. 2 ed. Barcelona: Paidós, 1992. (Col. Paidós Studio, 72)

_____. **Nihilismo y Emancipación: Ética, Política, Derecho**. Barcelona: Paidós, 2004a. (Col. Biblioteca del presente, 26)

_____. **O Fim da Modernidade: Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna**. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. Postmodernidad. In: ORTIZ-OSÉS, A.; LANCEROS, P. (Dir.) **Diccionario de Hermenéutica. Una obra interdisciplinar para las ciencias humanas**. 3. ed. Cartóné: Universidad de Deusto, 2004b. p. 640-646.

VEIGA, S. M.; FONSECA, I. **Cooperativismo: uma revolução pacífica em ação**. Rio de Janeiro: DP&A/Fase, 2001. (Série Economia Solidária).