

## 1. Uma filosofia *transmoderna*

Na contramão de uma época crepuscular, marcada pela proclamação do fim das grandes narrativas, o filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel faz imprevista inscrição no pensamento contemporâneo justamente como uma de suas vozes mais seminais. Quando duas guerras “mundiais” e a imposição planetária do capital financeiro tornavam patente o esgotamento da civilização moderna e pareciam fechar o horizonte da história, dando margem, quando muito, a uma “sabedoria do provisório” – com seu “pensamento fraco”, subjetividade fragmentada, moral relativista, “Estado mínimo” –, a filosofia de Dussel assume a proposição ambiciosa de uma outra perspectiva civilizatória, nascida na periferia do sistema-mundo hegemônico pela civilização ocidental moderna. Interpreta o “fim da história” como impasse de *uma* história – a dos “vencedores” – e passagem para nova idade global, a advir da insurgência dos povos colonizados e da instauração de um espaço mundial de convivência simétrica entre as mais distintas culturas. Sem descartar os campos de lucidez abertos pelo legado iluminista moderno e pela desconstrução pós-moderna, apropria-se de ambos a partir da cultura popular latino-americana – periférica, oprimida, insurgente, “bárbara”, pluricultural –, assumida como lugar hermenêutico de gestação de outro pensamento, portador de outros sentidos de: racionalidade (analética), subjetividade (relacional), ética (da alteridade), política (descolonial), educação (popular). A esse pensamento crítico e criador, vicejado na experiência histórica de resistência e afirmação dos povos colonizados, em diálogo com a possível lucidez do pensamento ocidental, Dussel denomina *filosofia da libertação*, que não é moderna, nem antimoderna, nem propriamente pós-moderna, mas *transmoderna*, porque vigora além – ou fora – do horizonte de sentido do sistema-mundo colonial.

Ao propor outro sentido à história mundial, a partir da periferia do sistema-mundo e da ordem social hegemônica, a filosofia da libertação assume alcance épico. Ousa uma “grande narrativa”. Resignifica conceitos como alteridade, povo, opressão, práxis, civilização etc., alguns dos quais, ao menos no hemisfério Norte, quiçá pareceriam reduzidos a fosseis semânticos destituídos de capacidade de mobilização coletiva. Construída em articulação orgânica com os movimentos sociais da América Latina e de outros contextos geopolíticos pós-coloniais, a filosofia da libertação é fruto de processo pedagógico comunitário e dialógico, movendo-se ao largo do protótipo de sujeito ocidental – proprietário, branco, macho, adulto – que se constitui como *ego cogito/ego conquiro* na fundação da civilização moderna e, no ocaso desta, tende a destituir-se em estéril insulamento e fragmentação. Entre o

sujeito soberano moderno e o sujeito atomizado pós-moderno, a voz épica do filósofo da libertação chama o seu interlocutor a um novo processo de subjetivação, a uma travessia epocal para além da circunscrição autorreferente do *eu*, a partir do enraizamento no próprio lugar, da não indiferença pelos sujeitos excluídos da ordem social, do engajamento no projeto comunitário de seu povo e da sintonia com os acontecimentos seminais de seu tempo. A filosofia da libertação desafia o seu interlocutor a investir-se da estatura humana própria à civilização descolonizada, pluriversa e dialógica que é chamado a ajudar a trazer à luz.

## 2. Êxodo ético e enraizamento cultural

Enrique Dussel não é o primeiro a trabalhar no projeto de uma filosofia a partir da América Latina, se lembrarmos de Leopoldo Zea, Salazar Bondy e outros, mas talvez seja o que tenha assumido a tarefa de modo mais sistemático e proeminente. Chama a atenção como o percurso de sua biografia parece imperceptivelmente conduzi-lo na direção dessa obra, como se um “faro” apurado o fizesse seguir o “perfume da história” (como ele mesmo o diz), levando-o ao encontro de acontecimentos, lugares, mestres, obras, que dariam contribuição substancial à decifração do sentido civilizatório da América Latina e à apropriação hermenêutica desta para a construção de um novo projeto filosófico. Em Dussel, a “grande história” parece tecer a “pequena história”. A cada passo de seu itinerário, à medida que se ampliam os horizontes geográficos e intelectuais, a visão do filósofo dilata-se, até ganhar a amplitude “épica” que se imprimirá em sua obra.

O pensamento de Enrique Dussel oscila entre a atenção dirigida às figuras de alteridade oprimidas/excluídas pelo sistema colonial, e um movimento de apropriação das raízes culturais latino-americanas. É uma filosofia do êxodo ético e do enraizamento cultural, de resposta à palavra clandestina das vítimas que clamam por justiça, e de retorno à memória popular suprimida. “Libertação” significa aqui, a um tempo, romper os grilhões da totalidade monocrática para o advento da fecunda novidade trazida pelo Outro, e abrir caminho ao desabrochar do que é próprio.

Tal oscilação já se torna patente na categoria axial de “América Latina”, que ora aparece na obra de Dussel como lugar próprio, lugar de origem e pertença, matriz civilizatória etc.; ora (com bem mais frequência e ênfase) como “não ser”<sup>1</sup>, “não-lugar”, âmbito fora ou à margem da civilização hegemônica. América Latina como “nossa” morada e como lugar do

---

<sup>1</sup> Cf. ZIMMERMANN, Roque. América Latina – o Não Ser: uma Abordagem Filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976). Petrópolis-RJ: Ed. Vozes, 1987.

“Outro”. Por não se dar o devido destaque a essa rica tensão, prevalece a tendência de interpretar o pensamento de Dussel tão somente à luz do segundo aspecto, reduzindo-o quase a uma aplicação, em contexto latino-americano, da filosofia da alteridade de inspiração levinasiana. No entanto, embora tenha em vista o latino-americano enquanto Outro do sistema colonial – ou melhor, Outro *que* o sistema colonial –, não se deveria esquecer que Dussel também é, ele próprio, latino-americano, e que a filosofia da libertação, concebida em resposta à interpelação dos oprimidos, não tem como desvincular-se de uma hermenêutica existencial na qual o autor está implicado em primeira pessoa. Em algum sentido, portanto, o filósofo é esse “Outro” a quem propõe libertação. Se isso não chega a comprometer a radicalidade do sentido ético da filosofia da libertação, pois o apelo do oprimido mantém sua potência incontornável mesmo se proferido em causa própria, ao menos previne contra o risco de que a filosofia da libertação venha a converter-se sub-repticiamente numa filosofia da identidade latino-americana, disfarçada em filosofia da alteridade a partir da América Latina. Se fosse este o caso, já não se trataria de abrir-se, a partir da experiência latino-americana, ao infinito ético inscrito nos tantos rostos e povos oprimidos da Terra, mas de servir-se da máscara de alteridade oprimida para erigir a identidade latino-americana em suprema medida do humano. Não se trataria de engajar-se na construção de uma civilização planetária pluriversa, mas de encerrar-se no próprio reino identitário.

A filosofia da libertação comporta, assim, uma ética da alteridade – libertação da opressão colonial para a construção solidária da justiça junto aos “condenados da Terra”; e uma ontologia cultural – libertação do sistema-mundo para a afirmação da própria singularidade. Supõe, ademais, com Levinas – e isto é decisivo –, a precedência de sentido da relação ética com a alteridade sobre a pertença ao próprio território simbólico. Com efeito, a cultura constitui a morada existencial do sujeito, mas só se legitima como humana a partir do encontro com o rosto do Outro que a questiona e julga. A cultura confere ao sujeito os significados de seu mundo, mas estes só se justificam à luz do infinito de sentido comunicado pela alteridade inviolável dos outros. A rigor, inclusive, sequer se pode falar em “cultura” como um campo simbólico estritamente demarcável, pois toda cultura já se vê em algum nível influenciada e interpelada, desde a sua constituição, pelas culturas dos outros, sendo, pois, intrinsecamente intercultural. Eis porque, em Dussel, o desabrochar para a própria diferença cultural não é concebido como reiteração tautológica da identidade, e a tarefa de uma filosofia a partir da América Latina se configura propriamente como via de passagem para a civilização pluriversa intercultural que se projeta para além dos marcos da modernidade global.

Essa articulação de diálogo com a alteridade dos excluídos e afirmação das raízes culturais aparece, no percurso bio-bibliográfico de Enrique Dussel, como duas paixões ou atitudes nucleares dificilmente dissecáveis.

### **3. Para além da totalidade (neo)colonial**

Ora, uma das principais contribuições de Dussel na recepção latino-americana da filosofia da alteridade – notadamente, na versão de Emmanuel Levinas –, consiste em situá-la no contexto de uma geopolítica descolonizadora. O mundo, enquanto totalidade imanente de sentido, não é uma entidade abstrata. A rigor, sequer há “mundo”, mas mundos historicamente constituídos, a partir de fatores sócio-político-econômicos, com seus respectivos fundamentos, mecanismos de totalização de sentido, hegemonização de identidades e exclusão de alteridades. No contexto (neo)colonial da América Latina, em linha com um processo que remonta às origens do Ocidente, uma totalização eurocêntrica/norte-americanocêntrica, calcada na globalização do capitalismo mercantil-industrial-financeiro, submete e empurra para as margens figuras de alteridade – os “múltiplos rostos do povo uno”, de índios, negros, mestiços, crioulos, camponeses, operários, marginalizados<sup>2</sup> – referidas ao “não lugar” do colonizado. Em última instância, a filosofia da libertação se afirma como resposta insurgente, em nível reflexivo radical, desses “múltiplos rostos do povo uno” à totalização civilizatória totalitária que visa suprimi-los.

No horizonte do mundo neocolonial, cujo fundamento remete ao poder capitalista eurocêntrico/norte-americanocêntrico, vigora uma ontologia da produção que reduz o ser das coisas a instrumento a serviço do mercado. Nesse contexto, a filosofia da libertação toma uma via meta-fenomenológica<sup>3</sup> que abdica de pronunciar o mundo de acordo com o repertório de significados consagrado pelo sistema vigente, para expor-se aos “múltiplos rostos” por este silenciados. Sai do horizonte do mundo para receber a epifania (ou revelação) dos outros. A filosofia da libertação aposta em nova iniciação ao sentido e, por conseguinte, na proliferação de mundos, a partir da escuta dos excluídos da totalidade totalitária neocolonial. Instaura, assim, uma subversão epistemológica que termina por tocar nos fundamentos do pensamento ocidental moderno.

---

<sup>2</sup> Cf. DUSSEL, E. O Encobrimento do Outro: A Origem do Mito da Modernidade. Petrópolis-RJ: Ed. Vozes, 1993.

<sup>3</sup> Sobre a metafenomenologia como metodologia filosófica, cf. SOUZA, Ricardo Timm de. Sujeito, Ética e História: Levinas, o Traumatismo Infinito e a Crítica da Filosofia Ocidental. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

À obra filosófica de superação do horizonte de sentido monológico, para a irrupção das múltiplas vozes dos excluídos, corresponde, em campo moral, a tarefa de deslegitimação do sistema legal excludente. À proliferação do logos, corresponde a transgressão da lei. Instituído sobre o fundamento de um poder hegemônico que configura a totalidade da ordem social, o sistema jurídico vigente se legitima a partir de sua própria positividade: porque se impõe como obrigatório de fato, acaba autorizando-se como válido de direito. À medida, porém, em que as alteridades dissidentes – tidas, por princípio, como ameaçadoras da ordem social – consolidam novos consensos<sup>4</sup>, que tornam patente o caráter imoral do sistema legal e abrem fissuras na ordem totalizante, amplia-se o campo para a conquista de uma nova hegemonia social, disputada pelos novos atores sociais emergentes.

Tão logo o sistema social dominante reconheça a perda iminente de sua hegemonia, tenderá a apelar para a dominação explícita a fim de obtê-la de volta, ainda que o uso ostensivo da força venha pôr a nu o caráter intrinsecamente imoral de seu ordenamento legal. Antes, porém, de recorrer ao exercício da dominação, a ordem social totalizante já se vale de um *ethos* da dominação, nutrido de paixão alterocida, alérgico ao novo, que exerce um permanente controle para manter fora da ordem social as figuras de alteridade dela excluídas, as quais nada significam, valem ou são à luz do horizonte do sistema vigente. O ódio ao Outro é o mais evidente sintoma da esterilidade intrínseca à totalidade social monocrática, condenada a perpetuar-se *ad infinitum* para reafirmar o fundamento divinizado – ou “fetichizado”<sup>5</sup>, como prefere Dussel – que a constitui.

A reprodução da totalidade totalitária tampouco seria possível sem a pressão alienadora sobre os que estão dentro e fora de suas fronteiras, para submetê-los, em seu ser, pensar e agir, ao fundamento fetichizado da ordem neocolonial. A totalidade totalitária é rigorosamente impermeável à possibilidade de transcendência. Alienar o Outro, reduzindo todos os mundos a um só, é próprio de sua dinâmica totalizadora. Em face disto, a filosofia da libertação parte de uma posição “an-árquica”, por não reconhecer, de saída, o fundamento do sistema – neste caso, o deus-capital – como princípio de constituição da ordem social. Implode, assim, a totalidade totalitária, ao recusar-lhe culto e atribuir sacralidade unicamente a outrem, cuja alteridade, transcendente a todos os sistemas, revela o infinito de sentido e obriga à justiça. A negação a-teia da totalidade alterocida é condição de possibilidade do

---

<sup>4</sup> Sobre a construção de novos consensos éticos a partir dos excluídos, cf. DUSSEL, E. *Ética da Libertação na Idade da Globalização e da Exclusão*. Cap. 6: “O princípio-libertação”, p. 336 e ss. Petrópolis-RJ: Ed. Vozes, 2000.

<sup>5</sup> Sobre a questão do fetichismo, cf. DUSSEL, E. *Para uma Ética da Libertação Latino-Americana – Tomo V. Uma Filosofia da Religião Antifetichista*. São Paulo: Edições Loyola, 1980.

respeito devido à transcendência de outrem. Sem a dessacralização da ordem vigente, não é possível fazer justiça aos pobres que esta oprime e exclui. Tal atitude filosófica, a um tempo insurgente e reverente (quando uma filosofia exclusivamente moderna conceberia semelhante combinação?), condiz com outro *ethos* – da libertação –, que se forma no corpo a corpo solidário dos marginalizados pela ordem social, e é movido por uma “pulsão alterativa” distinta da mera simpatia compassiva entre sujeitos coabitantes de um mesmo mundo.

#### **4. Ética e analética**

Ademais de situar a ética da alteridade no contexto geopolítico neocolonial, outra importante contribuição do pensamento de Dussel é aplica-la a âmbitos concretos de relações inter-humanas. Em seu projeto de *Ética da Libertação*, em vários tomos, Dussel desenvolve uma cartografia da opressão – e da libertação –, mostrando como e em que sentido se dá, na América Latina, a negação dos “outros” das ordens sistêmicas nas quais se inscrevem. Na “*Erótica*”, referente à totalidade conjugal, mostra a castração da sexualidade clitoriana da mulher pelo sistema machista; na “*Pedagógica*”, referente à totalidade educacional (familiar/escolar/cultural), mostra a domesticação da novidade geracional do filho/jovem/educando pelo sistema patriarcal/burocrático, reproduzidor da cultura oficial; na “*Política*”, referente à totalidade social, mostra a exploração e dominação das classes populares pelas elites detentoras do poder econômico e político; por fim, na “*Arqueológica*”, que discute a totalidade em sentido amplo, mostra a supressão da perspectiva utópica de projeto histórico pela fetichização totalitária da ordem vigente.

Chama a atenção a sugestiva articulação, no contexto (neo)colonial latino-americano, entre as diversas instâncias de subjetividade hegemônica. Com efeito, já nos primórdios de nossa civilização, via de regra, foi um e o mesmo sujeito – branco, adulto, macho, “cristão” – que se apropriou de territórios autóctones como “terras de ninguém”, dominou e explorou os povos indígenas (ou africanos) como “bárbaros”, subjugou as mulheres nativas como instrumentos de gozo e reprodução, e adestrou os filhos mestiços segundo as regras do Estado, sob as bênçãos da religião oficial. O que se diz desse contexto colonial se aplicaria hoje, com alguma adaptação, em tempos de globalização neoliberal, ao burguês, “cidadão de bem”, obediente à “ordem legal”, “cristão”, modelado segundo o *american way of life*. Capitalismo, eurocentrismo/norte-americanismo, machismo, patriarcalismo, fundamentalismo cristão, formam subsistemas de uma mesma totalidade (neo)colonial, alérgica a qualquer afirmação de alteridade que possa ameaçar seu fundamento monocrático e excludente.

A práxis de libertação implica o reconhecimento da primazia da alteridade oprimida na instauração do processo libertador. O Outro não é objeto de libertação, aquele a ser libertado de seu “não-lugar”, “conscientizado” e inserido no sistema para, enfim, tornar-se “alguém”. Não é, tampouco, propriamente sujeito de libertação, como se sua consciência privilegiada da opressão lhe facultasse o poder de conduzir e controlar o processo libertador. O Outro excluído é o âmbito primordial e pré-reflexivo no qual acontece a trama insurgente – é o centro nervoso do acontecimento da libertação. O processo libertador brota em sua carne aflita, explode em seu grito de dor e revolta, articula-se em seus movimentos de organização, mas nem ele saberia medir de modo transparente toda a potência insurgente que o atravessa, e prever para onde caminha. Certo, porém, é que não há como engajar-se na práxis de libertação sem ser ensinado por aquele a ser libertado, isto é, sem escutar o seu clamor de justiça enquanto ponto zero de irrupção do próprio sentido.

Tomando distância de um pensamento de matriz hegeliana, Dussel não aborda a alteridade do Outro a partir de seu oposto dialético, no interior da totalidade sistêmica. O Outro oprimido não reduz-se à negação da identidade opressora, mas é aquele que fala por si, ainda que permaneça inaudível. Nessa perspectiva, a afirmação da mulher castrada, do jovem adestrado, do trabalhador explorado etc., não se limita, respectivamente, a negar a identidade do macho falocêntrico, do educador elitista e do proprietário capitalista, visando, em certa medida, ocupar o seu lugar. Cada uma dessas figuras de alteridade instaura uma novidade – ou fecundidade – superlativa de sentido que vem de “fora” e “além” da totalidade (conjugal, familiar, social) vigente, trazendo a possibilidade de recomeço da história. A insurgência da alteridade oprimida não inverte o seu lugar na totalidade dialética, mas implode o fundamento desta.

Sendo assim, se em Dussel continua a vigorar a perspectiva dialética – porque, afinal, trata-se ainda de negar a negação exercida pela opressão –, seu pensamento precisa valer-se de outro método – por ele denominado analético<sup>6</sup> –, uma vez que, doravante, trata-se, também e sobretudo, de afirmar a fecundidade de sentido propiciada pela palavra “bárbara”, clandestina, dessas figuras de alteridade portadoras da novidade u-tópica. O método analético consiste em reler o mundo à luz da palavra do Outro acolhida como fonte originária de sentido. A analética inscreve a ética – o respeito e a responsabilidade pelo chamado de outrem – no coração do próprio ato de pensar. Obriga, especialmente, a filosofia, tradicionalmente

---

<sup>6</sup> “O método do qual queremos falar, o *ana-lético*, vai mais além, mais acima, vem de um nível mais alto (*aná-*) que o mero método *dia-lético*.” DUSSEL, E. Método para uma Filosofia da Libertação. São Paulo: Edições Loyola, 1986, p. 196.

instituída como “teoria” ou “visão do todo”, a romper a clausura contemplativa da totalidade imanente em que esteve aprisionada, para recomeçar a dizer o mundo a partir da resposta reflexiva-crítica à palavra seminal dos insurgentes da história.

## 5. Pensamento fecundo

O método analético radicaliza a dimensão pedagógica intrínseca à filosofia. No pensamento da libertação, trata-se, em sentido eminente, de reaprender a aprender. Não somente aprender pela renúncia a tomar a si mesmo como centro e medida de todas as coisas, deixando-se ensinar pelos fenômenos a partir do modo como estes se mostram por si mesmos; mas, sobretudo, aprender pela renúncia a fechar-se ciosamente sobre si mesmo, em circumspecta autarquia, para deixar-se ensinar pela palavra magistral dos insurgentes da história. Não somente, portanto, aprender pela disposição fenomenológica de corresponder ao sentido dos fenômenos, mas pela disposição dialógica de responder ao chamado de outrem. Em suma, a pedagogia analética de libertação implica a libertação da própria Filosofia.

Ao trazer à luz a exterioridade dos povos latino-americanos face às civilizações hegemônicas do Norte, a pedagogia analética da libertação contribui para o nascimento da filosofia latino-americana no concerto do pensamento mundial: “A categoria de *fecundidade* na alteridade deixa lugar meta-físico para que a voz da América Latina seja ouvida.” (DUSSEL: 1986, 210). Aqui, “fecundidade” é uma categoria da maior importância para marcar a distinção do pensamento latino-americano em relação à filosofia de matriz ocidental moderna-iluminista. Com efeito, enquanto esta opera com a razão crítica, cuja lucidez consiste em mover uma reflexão radical a fim de exigir a devida legitimação de crenças, ideias, valores ou instituições<sup>7</sup>; o pensamento “fecundo” da libertação<sup>8</sup>, situado na periferia da totalidade ocidental, ausculta o sentido que germina na voz suprimida do povo – como interpelação ética – e em sua memória recalcada – como criação cultural. Enquanto a razão crítica trabalha para destituir o que se esvaziou de sentido, demolindo ruínas (conceituais, institucionais) assentadas sobre fundamentos frágeis; o pensamento fecundo contribui para trazer à luz a potência de sentido velada ou reprimida. A razão crítica é desconstrutiva, o

---

<sup>7</sup> Sobre os limites da razão iluminista, cf. GADAMER, G-H. Verdade e Método – I. Petrópolis-RJ: Ed. Vozes, 2011, p. 361 e ss.

<sup>8</sup> Sobre o “pensamento fecundo” e sua distinção em relação à racionalidade moderna, cf. SANTOS, Luciano. “O pensamento fecundo: elementos para uma racionalidade transmoderna”. Revista da FAEEBA. Vol. 22-número 39-Jan./Jun. 2013.

pensamento fecundo é gerador. A razão crítica livra-se do passado ultrapassado. O pensamento fecundo secunda o advento do novo.

Não obstante a “fecundidade” – ética e cultural – seja sua marca distintiva, a filosofia latino-americana não renuncia ao legado crítico iluminista. É fecunda e crítica, analética e dialética, criadora e desconstrutiva. Com sua hermenêutica das “vozes latino-americanas”, segundo Dussel, a filosofia latino-americana é um momento novo e analógico da história da filosofia mundial: novo, por aportar uma distinção única a partir do “nada” de sua exterioridade histórica, fazendo o pensamento ocidental reaprender a falar de novo; e analógica, por retomar o “semelhante” entregue pela história da filosofia ocidental, da qual, a seu modo, passa a fazer parte.

## **6. Considerações finais**

Não se pode compreender devidamente a Filosofia da Libertação de E. Dussel, e estimar sua contribuição ao pensamento contemporâneo, sem levar em conta o influxo seminal nela exercido pela ética da alteridade de matriz levinasiana. A filiação de Dussel à espiritualidade semita do inter-humano, sela em definitivo sua formação filosófica. Por outro lado, também é certo que o pensador argentino submete a ética da alteridade a uma decisiva revisão hermenêutica, ao apropriar-se dela a partir da experiência de sentido propiciada por uma situação histórico-social radicalmente outra. Em Dussel, radicaliza-se a perspectiva de exterioridade pela qual se questiona a totalidade totalitária do sistema-mundo ocidental moderno: já não se parte meramente da condição de uma alteridade étnica discriminada – como a judaica, no caso de Levinas – ainda parcialmente interior à civilização europeia-ocidental –, mas de um outro contexto civilizatório – o colonial latino-americano –, surgido de fora, à margem e a serviço da totalidade (neo)colonial eurocêntrica. Parte-se da América Latina enquanto “nada” ou “não-ser” face à identidade fetichizada do sistema-mundo (neo)colonial, cujo fundamento é o deus capital.

A partir desse “não-ser” latino-americano positivado como lugar hermenêutico, Dussel assume como tarefa filosófica articular o logos que emerge da interpelação das vítimas do sistema (neo)colonial em seus diversos aspectos, seja étnico (índio, negro), econômico (camponês, operário), de gênero (mulher), geracional (juventude), etc. Já não se fala no “rosto do Outro” em abstrato, mas de rostos situados em seus respectivos contextos inter-humanos concretos. Com base no método analético, trata-se de auscultar a potência de sentido subjacente à palavra dessas alteridades clandestinas que se pronunciam – gritam, reivindicam

– de fora e para além do sistema que as oprime e exclui; trata-se de articular em nível teórico essa trama hermenêutica de vozes insurgentes.

Filiando-se a uma linhagem marxiana, porém, a Filosofia da Libertação não se limita a atuar como negação teórica da negação imposta às vítimas pelo sistema (neo)colonial. É antes um meta-acontecimento que se tece com a práxis de libertação dos movimentos insurgentes da história, cuja consumação se daria na subversão do sistema fetichizado. Noutras palavras, a Filosofia da Libertação se consoma como revolução sócio-política. Mais do que libertar as vítimas das condições de sua opressão/exclusão, a práxis revolucionária as libertaria para a afirmação de sua irreduzível singularidade. É, portanto, obra de subversão ético-política, mas, sobretudo, de (re)criação ético-cultural, que assegura a permanente renovação da história.

Vista nessa perspectiva, a Filosofia da Libertação se inscreve de modo radical no tipo de pensamento “fecundo” acima considerado, pois já não se trata aqui de *deixar nascer* o Outro em nível meramente pessoal, mas também e sobretudo, de deixar nascer os *povos* enquanto comunidades de alteridades, notadamente os povos colonizados, cujas alteridades subalternizadas são oprimidas e excluídas pela totalidade totalitária do sistema-mundo global.

## REFERÊNCIAS

DUSSEL, E. Para uma Ética da Libertação Latino-Americana – Tomo V. Uma Filosofia da Religião Antifetichista. São Paulo: Edições Loyola, 1980.

\_\_\_\_\_. Método para uma Filosofia da Libertação. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

\_\_\_\_\_. O Encobrimento do Outro: A Origem do Mito da Modernidade. Petrópolis-RJ: Ed. Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_. Ética da Libertação na Idade da Globalização e da Exclusão. Petrópolis-RJ: Ed. Vozes, 2000.

GADAMER, G-H. Verdade e Método – I. Petrópolis-RJ: Ed. Vozes, 2011.

SANTOS, Luciano. “O pensamento fecundo: elementos para uma racionalidade transmoderna”. Revista da FAEEBA. Vol. 22-número 39-Jan./Jun. 2013.

SOUZA, Ricardo Timm de. Sujeito, Ética e História: Levinas, o Traumatismo Infinito e a Crítica da Filosofia Ocidental. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

ZIMMERMANN, Roque. América Latina – o Não Ser: uma Abordagem Filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976). Petrópolis-RJ: Ed. Vozes, 1987.