

DESDE HEGEL, APESAR DE HEGEL, MAS COM HEGEL: A FILOSOFIA DECOLONIAL COMO MÉTODO PRÁTICO-POIÉTICO DE LIBERTAÇÃO DA AMÉRICA LATINA

FROM HEGEL, DESPITE HEGEL, BUT WITH HEGEL: DECOLONIAL PHILOSOPHY AS A PRACTICAL-POIETIC METHOD FOR THE LIBERATION OF LATIN AMERICA

Guilherme Ferreira*

RESUMO: Este artigo examina a recepção da filosofia de Hegel nas “filosofias decoloniais” latino-americanas a partir da década de 1960, em especial, na filosofia da libertação de Enrique Dussel, cuja “presença de Hegel” (ora explícita, ora implícita) é essencial para a fundamentação do método analético em termos de “princípio absoluto” e “proposta final”, apesar das inversões. Para tanto, o texto é dividido em três partes. Na primeira, examinamos a significativa participação da filosofia hegeliana na fundação do pensamento decolonial latino-americano. Na segunda, examinamos os fundamentos do método analético de Dussel como proposta filosófica de superação da dialética hegeliana em termos epistemológicos, ontológicos e históricos. Na terceira parte, comparamos o “princípio absoluto” e a “proposta final” do “método prático-poiético” de Dussel com os princípios e propósitos da “dialética da libertação” e da “poiética” de Hegel. Ao final, concluímos que o “giro decolonial” reivindicado, sobretudo pelo método dusseliano, não consegue escapar da ideia hegeliana de “história universal” como “autoprodução da liberdade absoluta” em termos de princípio e solução final, apesar das inversões metodológicas.

PALAVRAS-CHAVE: Hegel; América Latina; filosofia da libertação; dialética; analética

ABSTRACT: This paper examines the reception of Hegel’s philosophy in Latin American “decolonial philosophies” from the 1960s onwards, particularly in Enrique Dussel’s philosophy of liberation, where the “presence of Hegel” (sometimes explicit, sometimes implicit) is essential for the substantiation of the “analectic method” in terms of “absolute principle” and “final proposal”, despite the inversions. To this end, the text is divided into three parts. The first part examines the significant role of Hegelian philosophy in the foundation of Latin American decolonial thought. The second part explores the substantiation of Dussel’s analectic method as a philosophical proposal to overcome Hegelian dialectics in epistemological, ontological, and historical terms. The third part compares the “absolute principle” and “final proposal” of Dussel’s “practical-poietic method” with the principles and purposes of Hegel’s “dialectic of liberation” and “poietic”. In conclusion, we argue that the “decolonial turn” claimed primarily by Dussel’s method cannot escape the Hegelian idea of “universal history” as the “self-production of absolute freedom” in terms of principle and final solution, despite the methodological inversions.

KEYWORDS: Hegel; Latin America; philosophy of Liberation; dialectics; analectic

1. Introdução

A tarefa da filosofia é conceituar o que é, pois o que é, é a razão. No que concerne ao indivíduo, cada um é de toda maneira um filho de seu tempo;

* Pós-doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e pesquisador convidado da Christian-Albrechts-Universität zu Kiel (CAU). E-mail: guilhermecicm@yahoo.com.br. Este trabalho foi financiado pelo Programa de Pesquisa Brasil-Alemanha (PROBAL-CAPES/DAAD). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9241-9199>. Agradeço às professoras doutoras Giorgia Cecchinato e Christine Blättler pelas supervisões e contribuições à pesquisa, assim como aos pareceristas anônimos pelas avaliações e sugestões.



assim a filosofia é também seu tempo apreendido em pensamentos. É tão insensato presumir que uma filosofia ultrapasse seu mundo presente quanto presumir que um indivíduo salte além de seu tempo.¹

A liberdade é a única verdade do espírito [...] só as nações germânicas, no cristianismo, tomaram consciência de que o homem é livre como homem, que a liberdade do espírito constitui sua natureza intrínseca. [...] a história universal é o progresso na consciência da liberdade [...] A América é a terra do futuro, na qual se revelará, em tempos vindouros, o elemento importante da história universal – talvez a disputa entre a América do Norte e a do Sul. É uma terra de aspirações para todos os que deixam o museu de armas históricas da velha Europa. [...] Cabe à América abandonar o solo sobre o qual se tem feito a história universal. O que nela aconteceu até agora nada mais é do que o eco do Velho Mundo, a expressão de uma vida estrangeira.²

A copiosa influência da filosofia europeia na formação da filosofia latino-americana, iniciada no século XIX e consagrada no século XX, encontra no sistema de Hegel uma fonte de inspiração excepcional, a partir da qual se sustentam diferentes propostas sobre o “autêntico pensar descolonizado”. Se a potência conceitual [*Begriff*] de sua *Lógica* especulativa já inspirava em sua época interesses apologéticos e críticos nas inovações dos “jovens hegelianos”, a apressada compilação e publicação das *Preleções sobre filosofia da história* (1837) impulsionou a imediata recepção do filósofo de Stuttgart na fundação da filosofia latino-americana, iniciada por Juan Bautista Alberdi e, posteriormente, desenvolvida pelos “filósofos afirmativos” e da “libertação”. Nesse sentido, uma análise mais detalhada dos textos que participaram da construção inicial desse movimento – paralelamente desenvolvido nos campos da teologia, sociologia, antropologia, etc. – revela que as passagens hegelianas supracitadas foram assumidas como as principais fontes de inspiração no “amanhecer” das filosofias decoloniais, em especial, na “filosofia da libertação” de Enrique Dussel, atualmente reconhecida como referência central no desenvolvimento do assim nomeado “giro decolonial” da filosofia latino-americana.³

¹ HEGEL, G. W.F. **Filosofia do Direito**. Trad. Paulo Menezes et.al. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010, p. 29.

² HEGEL, G. W.F. **Filosofia da história**. Trad. Maria Rodrigues. Brasília: Editora UnB, 1999, pp. 24-25; p. 79.

³ Para Rita Segato, atualmente as “teorias decoloniais” são mundialmente representadas por quatro abordagens: “a teologia da libertação, a pedagogia do oprimido, a teoria da marginalidade que fratura a teoria da dependência e, mais recentemente, a perspectiva da colonialidade do poder”, cujo fundador é o sociólogo Aníbal Quijano. No conjunto, tais teorias representam o “giro decolonial” na medida em que se comprometem tanto com a crítica radical e o desmantelamento da “colonialidade do poder” econômico, político e epistêmico das forças hegemônicas do Norte Global (Europa e Estados Unidos), quanto com a reescrita autônoma da história latino-americana, seja em termos historiográficos, sociológicos, antropológicos, teológicos, filosóficos ou pedagógicos. Nesse sentido, como lembra Walter Mignolo, o movimento da “filosofia da libertação” fundado por Enrique Dussel também participa dessa perspectiva “decolonial” em sua origem e desenvolvimento, já que a “libertação se refere a duas lutas diferentes e inter-relacionadas: a descolonização política e econômica e a descolonização epistemológica”. O próprio Dussel também faz questão de nomear a sua filosofia de “giro descolonizador”. Conferir: SEGATO, R. **Crítica da colonialidade em oito ensaios**. São Paulo: Bazar do tempo, 2021, p. 43; MIGNOLO, W. Delinking:

Embora os estudos sobre a recepção de Hegel nesse quadro decolonial ainda sejam raros, trabalhos vigorosos como os de Gregor Sauerwald (1985) e José Santos Herceg (2010) já mostraram que as “filosofias da libertação” foram construídas “desde Hegel e apesar de Hegel”⁴. Todos os filósofos que se ocuparam do tema da “libertação” ou da “descolonização” epistêmica e ontológica da filosofia, “movem-se no quadro de uma relação com Hegel”, seja para apoiar e desenvolver as suas próprias teses e ideias, seja para criticarem e se dissociarem de Hegel⁵. Desde as primeiras reflexões sobre a “autenticidade da filosofia latino-americana” sustentadas pelos “filósofos afirmativos” a partir de 1960 – passando pelo “movimento filosófico da libertação” fundado por Dussel – até as publicações mais recentes sobre os primeiros cinquenta anos do debate descolonizador,⁶ a “presença de Hegel é evidente”.⁷

Entretanto, um aspecto menos evidente dessa “presença” é a semelhança implícita na fundamentação do princípio e da proposta final apresentados pelo “método analético” da filosofia da libertação dusseliana em comparação com a “dialética de Hegel”. Dois caminhos seriam possíveis para a demonstração desta semelhança: i) a comparação da “dialética da libertação” sustentada por Hegel na *Filosofia do direito* com o princípio fundamental do “método analético” de Dussel; e ii) a comparação da “função poiética da arte” no exercício da “liberdade absoluta” defendida por Hegel com a “função libertadora e inovadora” da “filosofia prático-poiética” proposta por Dussel.⁸ Entre outras possibilidades, este trabalho de comparação nos permite *observar* que a presença de Hegel na filosofia decolonial perpassa não só os diferentes níveis de sua formação “crítica e metodológica”, como mostraram Sauerwald e Herceg, mas igualmente envolve a “fundamentação de princípios e propostas”, ainda que sob a rubrica da

the rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality. *Cultural Studies*, Vol. 21, n. 2, 2007, p. 554; DUSSEL, E. *Política de la liberación - historia mundial y crítica*. Madrid: Editorial Trotta, 2007, p. 554.

⁴ Cf. SAUERWALD, G. Zur Rezeption und Überwindung Hegels in Lateinamerikanischer Philosophie der Befreiung. *Hegel-Studien*, Band 20, 1985, p. 221-45; HERCEG, J. S. Huellas de Hegel en el pensamiento latinoamericano: sobre la concepción de Filosofía. *Revista de hispanismo filosófico*, 2010, n. 15, pp. 43-61.

⁵ HERCEG. Huellas de Hegel, p. 61.

⁶ É o caso do livro *Crítica à ideologia da exclusão*, no qual Dussel reconstrói as etapas decisivas no desenvolvimento de sua filosofia da libertação. Cf. DUSSEL, E. *Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão*. Tradução de Georges Maissiat. São Paulo: Editora Paulus, 2021.

⁷ SAUERWALD. Zur Rezeption, p. 221; HERCEG. Huellas de Hegel, p. 48.

⁸ Cf. DUSSEL, E. *Filosofia da libertação na América Latina*. Petrópolis: edições Loyola, 1977, p. 167; DUSSEL, E. *Filosofia de la producción*. Bogotá: Nova América, 1984, pp. 11-99.

suposta “exterioridade antropológica e absoluta do Outro”.⁹ O nosso objetivo central é justamente este: demonstrar que a filosofia da libertação de Dussel é uma abordagem construída *desde Hegel* em termos de crítica, *apesar de Hegel* em termos de inversão metodológica, mas *com Hegel* em termos de princípio e proposta final.

Para tanto, a exposição será dividida em três partes. Na primeira, acompanhando sobretudo as abordagens de Sauerwald e Herceg, examinaremos o sentido pelo qual as filosofias latino-americanas da libertação, incluindo a filosofia de Dussel, encontraram o seu começo na crítica às ideias hegelianas de “universalidade como objeto da filosofia”, de “temporalidade histórica” e de “liberdade absoluta”. Nesse caso, veremos que a crítica a Hegel permitiu aos filósofos decoloniais a reivindicação de princípios diametralmente opostos aos do filósofo alemão, ou seja, de uma “filosofia da contingência” pautada em problemas concretos da realidade latino-americana, de uma “filosofia do futuro” pautada na libertação da “Razão do Ser eurocêntrica” e, finalmente, de uma “filosofia da história episódica” e plural. Na segunda parte, examinaremos as linhas fundamentais da analética dusseliana, cujo objetivo é o desenvolvimento de uma “filosofia da libertação do Outro”, capaz de expressar a “Razão do Outro”, seja em relação à exterioridade histórica e econômico-política do “outro colonizado”, seja em relação à exterioridade da “totalidade do Outro” enquanto princípio para uma “nova filosofia econômica”, uma “nova ética” e uma “nova poética”. Na terceira parte, compararemos a proposta central da “poética hegeliana” com a “poética da libertação” defendida por Dussel, com o objetivo de demonstrar a “presença de Hegel” nos resultados e aspirações mais elevados do pensamento decolonial. Ao final, concluiremos que o “giro decolonial” reivindicado sobretudo pelo método de Dussel não consegue escapar da ideia hegeliana de “história universal” em termos de princípio e solução final, apesar das *inversões* metodológicas implementadas.

2. *Desde Hegel, apesar de Hegel: o amanhecer das filosofias decoloniais latino-americanas*

Quando Hegel faleceu em Berlim no inverno de 1831, a primeira preocupação de seus alunos, amigos e familiares foi a manutenção de sua fama como o mais importante filósofo

⁹ Em seu artigo, Sauerwald faz um breve exame crítico do método dusseliano, considerando-o “um modo romântico de pensar”, pela crença na possibilidade de escapar a “uma tradição que muito bem nos permitiu entender a nós mesmos como nós, latino-americanos, ou seja, como sujeitos empíricos”. Cf. SAUERWALD. Zur Rezeption, pp. 233-37. No entanto, dado o próprio ano de publicação dessa crítica, a qual se pauta exclusivamente na obra *Para uma ética da libertação latino-americana* (1973), observa-se que Sauerwald não conheceu as formulações mais aprofundadas do “giro descolonizador” dusseliano.

alemão da “época de Goethe”. Para tanto, criou-se a *Sociedade dos amigos de Hegel*, responsável pela compilação, edição e publicação de suas várias preleções oferecidas na *Humboldt-Universität* entre 1818 e 1831.¹⁰ No entanto, o trabalho apressado e o ímpeto para a manutenção da fama do filósofo provocaram várias reações inesperadas, entre as quais vale a pena destacar duas. A mais conhecida delas foi a convocação de Schelling pelo Rei Frederico Guilherme IV para ocupar a Cátedra de Hegel, com o objetivo de “combater a crescente influência política que continuou a se prolongar dez anos após a morte do professor”.¹¹ Com base em um exame crítico e unilateral do sistema de Hegel, a *Filosofia da revelação* apresentada por Schelling em Berlim, em 1841 (com a presença de Engels, Feuerbach, Kierkegaard e outros), cumpriu o desiderato do Rei. Para se contrapor à ideia de que “Deus é o próprio Ser”, o “criador que parte do Nada”¹² – ideia inadequadamente atribuída ao conceito de *ser puro* do início da *Lógica* de Hegel –, Schelling defendeu uma “filosofia da revelação” cujo princípio é o “Outro” situado “mais além do ser”, uma tese que influenciou, mais tarde, abordagens como a ética da alteridade de Lévinas, a *Crítica da razão dialética* de Sartre, assim como a filosofia da libertação de Dussel.¹³

Já a segunda reação adversa que permaneceu completamente desconhecida pelos “amigos do falecido” foi a imediata recepção crítica das ideias de Hegel no pensamento decolonial nascente. Como notaram Sauerwald e Herceg, ainda no século XIX, apenas dezoito anos após o falecimento de Hegel, a recepção crítica de sua obra já estava presente em meio ao contexto das “lutas de independência da América Espanhola”.¹⁴ A essa altura, o pensador argentino Juan Bautista Alberdi¹⁵ – reconhecido como precursor da “filosofia latino-americana autêntica” – já escrevia uma “crítica aberta” ao filósofo especulativo, contrapondo-se às ideias do “universal

¹⁰ Cf. JAMME, C. Editionspolitik: Zur “Freundensvereinausgabe” der Werke G. W. F. Hegels. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Band 38, n. 1, 1984, pp. 83-99.

¹¹ DUDLEY, W. *Idealismo alemão*. Tradução de Jacques A. Wainberg. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 156.

¹² SCHELLING, F.J.W. Zur Geschichte der neueren Philosophie. *Augewählte Schriften*. Band 4. Frankfurt/ M: Suhrkamp, 1985, p. 128; SCHELLING, F.J.W. *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*. Herausgegeben von Walter E. Ehrhardt. Hamburg: Felix Meiner, 1992, p. 393; SCHELLING, F. W. J. *Philosophie der Offenbarung*. 1841/42. Herausgegeben von Manfred Frank, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1993, p. 566.

¹³ DUSSEL. Filosofia da libertação: crítica à ideologia, pp. 20-21.

¹⁴ SAUERWALD. Zur Rezeption, p. 245; HERCEG. Huellas de Hegel, p. 47.

¹⁵ Juan Bautista Alberdi (1810-1884) foi um escritor, diplomata, político e ativista liberal argentino. Sua famosa preleção *Ideas para un curso de filosofía contemporânea* serviu como base e direcionamento para o desenvolvimento das filosofias decoloniais ou da libertação, a começar pelo grupo mexicano dos “afirmativos”.

como objeto da filosofia” e da “história universal como progresso na consciência da liberdade”.¹⁶ Para Alberdi, “não existe filosofia universal”, pois toda filosofia “surge das necessidades mais imperativas de cada época e país”.¹⁷ Uma filosofia só pode ser útil se ela puder ser “aplicada a objetos de interesse mais imediato” e aos problemas geopoliticamente localizados.¹⁸ Portanto, o “universal objetivo” incapaz de representar as particularidades e singularidades antes do “entardecer das ocorrências”, deveria ceder lugar às “contingências históricas, sociais e geopolíticas” de uma dada cultura e nação, a serem refletidas de modo mais imediato por uma “filosofia do amanhecer” e planejadas por uma “filosofia do futuro”.

O valor de uso desta “narrativa empírica” encontra na “utopia positiva” e “anti-hegeliana” de Simón Bolívar o contraponto prático favorável à escrita de uma “nova história” das contingências, supostamente aniquiladas pela gramática especulativa de Hegel. De acordo com Sauerwald, Alberdi foi o primeiro pensador hispano-americano capaz de mediar a transição da filosofia da história hegeliana à filosofia da história latino-americana, na medida em que “apoiou a posição de Bolívar, deixando claro, ao mesmo tempo, que o pensamento do herói da liberdade não foi produto do acaso”, mas sim resultado da “aniquilação utópica” produzida por Hegel.¹⁹ Ou seja, a recusa a uma “filosofia do presente” inteiramente submissa à rigidez provinciana de um passado histórico seletivo (“grego-romano-germânico”) por um lado, e a “ruptura radical” bolivariana de uma filosofia do “fazer-histórico-presente” sem passado dominador (utopia positiva) por outro lado, constituem a marca autêntica do pensamento descolonizador de Alberdi. A construção inovadora de “uma lista exaustiva dos objetos de estudo prioritários para uma filosofia americana” – incluindo os problemas “da liberdade, dos direitos e dos prazeres sociais”, assim como os da “organização pública” para o povo²⁰ –, talvez seja o testemunho “utópico-positivo” de maior destaque na filosofia de Alberdi. Em suma, como sugere Herceg (parafrazeando Leopoldo Zea),²¹ nesta “crítica aberta” a Hegel o “valor instrumental” da filosofia europeia está para a formação da filosofia latino-americana no mesmo compasso em que o “valor de uso” da filosofia hegeliana do “entardecer” (presente formado pelo conceito [*Begriff*]) está para a filosofia do “amanhecer descolonizado”; aqui o canto do “galo inglês” torna-se sempre mais útil que o voo crepuscular da “coruja de Minerva”.

¹⁶ HERCEG. *Huellas de Hegel*, p. 45.

¹⁷ ALBERDI, Juan B. *Ideas para un curso de filosofía contemporánea. Fuentes de la cultura latino-americana*. Editado por Leopoldo Zea. México: FCE, 1995, p.145-151 apud HERCEG. *Huellas de Hegel*, p. 46.

¹⁸ ALBERDI. *Ideas*, p. 148 apud HERCEG. *Huellas de Hegel*, p. 46.

¹⁹ SAUERWALD. *Zur Rezeption*, p. 244.

²⁰ HERCEG. *Huellas de Hegel*, pp. 45-46.

²¹ Zea ZEA, L. *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI, 1969, pp. 31-33.

Demorou cerca de um século para que este projeto do “amanhecer descolonizado” fosse retomado e desenvolvido pelos “filósofos latino-americanos”, a partir da segunda metade do século XX, em um contexto marcado pelas ditaduras militares na América Latina e pela queda do Muro de Berlim.²² Aqui, mais uma vez, é a filosofia de Hegel que se apresenta como fonte de inspiração para a crítica, em condições análogas à “velha e sempre renovada discórdia” dos jovens hegelianos de “direita e esquerda”, pelo menos em relação ao significado da “filosofia autêntica”. Dois grupos de pensadores mexicanos, nomeados por Miró Quesada “assuntivos” e “afirmativos”,²³ disputaram a questão da “autenticidade filosófica” quanto ao passado legado pela tradição europeia, e ao presente e futuro da filosofia latino-americana. Enquanto “os assuntivos” defendiam a continuidade dos valores filosóficos europeus, colocando a “autenticidade na criação de ideias originais” em relação ao “tratamento dos grandes problemas do pensamento ocidental”, o “grupo dos afirmativos” negava esses valores “no todo ou em parte”, sendo a “história universal” confrontada pelo “historicismo regional” o ponto central da inflexão.²⁴ Como lembra Herceg, os “afirmativos” foram os primeiros a proclamar, em contraposição à Hegel, que “somente a reflexão sobre a nossa própria realidade” mexicana e latino-americana “poderia produzir uma filosofia autêntica”.²⁵ O professor da “terceira geração” de filósofos latino-americanos, José Gaos, ocupou um papel de destaque nesta formação, tendo sido um dos primeiros a defender que “americana só poderia ser a filosofia que os americanos fizessem sobre suas circunstâncias”.²⁶ Nesse sentido, responder ao autêntico papel da filosofia e ao verdadeiro significado da identidade latino-americana tornou-se a solução de compromisso e o tema central das filosofias do “amanhecer descolonizado”.

Ora, questionar a identidade latino-americana implica refletir sobre sua própria história, no sentido da predição hegeliana de que “caberia à América abandonar o solo sobre o qual se tem feito a história universal”.²⁷ E foi justamente nesse aspecto que os filósofos mexicanos influenciaram a centralidade do tema da colonização no debate filosófico. No final da década de 1960, os “filósofos da libertação” reivindicaram uma “filosofia real, concreta e prática”, pautada não apenas no ideal de libertação, mas na preocupação com a dominação colonial. No

²² Sobre esse contexto conferir: SEGATO. *Crítica da colonialidade*, pp. 43-73.

²³ QUESADA, F. M. **Despertar y proyecto del filosofar latino-americano**. México: FCE, 1974, p. 37.

²⁴ QUESADA. *Despertar y proyecto*, pp. 37-53.

²⁵ HERCEG. *Huellas de Hegel*, p. 47.

²⁶ GAOS, J. **Pensamiento en lengua española**. México: Stylo, 1945 apud HERCEG. *Huellas de Hegel*, p. 47.

²⁷ HEGEL. **Filosofia da história**, p. 79.

Primeiro Colóquio Nacional de Filosofia realizado no México, em 1975, o novo grupo (representado por Dussel, Quesada, Arturo Andrés Roig, Abelardo Villegas e Leopoldo Zea) proclamou, contra Hegel, que “a libertação que nossa filosofia busca servir não é exclusiva ou principalmente uma libertação ideal por meio da consciência, mas um processo real e objetivo [...], que é o verdadeiro *subjectum* da filosofia que postulamos”.²⁸

De fato, em diferentes momentos de sua obra, Hegel insiste na tese de que a filosofia tem como objeto o universal que está por trás do aparecimento contingente das coisas [*Dinge*] imediatas e, por isso mesmo, o “saber imediato” (da *Lógica*) deve ser determinado como resultado de um “saber mediatizado”,²⁹ cujo primeiro passo foi demonstrado pela perspectiva do “saber absoluto” da *Fenomenologia do espírito*. Ou seja, contra o idealismo subjetivo da filosofia crítica, e contra a tese do saber imediato como fonte de acesso direto às estruturas racionais do mundo, Hegel desenvolve o seu idealismo absoluto, para o qual as “coisas finitas” têm a base de seu “ser” não em si mesmas, mas na ideia absoluta. Isso quer dizer que “a ideia é a verdade apenas por meio do ser e, inversamente, o ser é a verdade apenas por meio da ideia”.³⁰ A expressão máxima dessa dialética especulativa se justifica na compreensão de que a estrutura infinita ou divina da racionalidade humana, a sua essência, coincide com a estrutura substancial ou essencial das coisas finitas da natureza e do espírito, ou seja, “pensamento” e “ser” constituem os dois lados da “ideia absoluta”, seja como “ideia lógica”, “natural” ou “espiritual”. É importante lembrar, todavia, que os conteúdos particularmente determinados dessa “estrutura essencial” da natureza e do espírito só podem ser conhecidos racionalmente com base em um longo processo de “formação conceitual”, que se desenvolve segundo as formas sistemáticas da *Ciência da lógica* e das filosofias da natureza e do espírito. E é justamente essa estrutura idealista-especulativa o alvo central da “crítica decolonial”, que reivindica uma “filosofia da libertação” como processo histórico real e objetivo, geopoliticamente localizado, para além da simples “libertação ideal da consciência”.

Não obstante a *Lógica*, em *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, tal tese é reafirmada, quando Hegel defende que a tarefa da filosofia “é reconhecer a imanência da substância e do eterno presente na aparência temporal e passageira”.³¹ De igual modo, nas *Preleções sobre história da filosofia* ele insiste que “o objeto da filosofia” é o “absolutamente universal, o

²⁸ Também sobre o “Manifiesto Salteño” conferir HERCEG. *Huellas de Hegel*, p. 47.

²⁹ HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830) I: a ciência da lógica**. Trad. Paulo Meneses e José Machado. São Paulo: Loyola, 1995, §§ 61-78, pp. 139-156.

³⁰ HEGEL. **Enciclopédia**, § 70, p. 149.

³¹ HEGEL. **Filosofia do direito**, p. 27.

eterno, o existente em si e por si mesmo”.³² Isso significa que a relação com a materialidade contingente, temporal e espacial, só pode interessar à filosofia em termos de sua “aparência essencial” ou expressão do imutável e eterno, isto é, só interessa à filosofia o conhecimento da “coisa [*Ding*] sensível” como “coisa [*Sache*] em si”, como conteúdo [*Gehalt*] essencial de conteúdos [*Inhalt*] particulares. É nesse sentido que Hegel considera uma “tolice presumir que uma filosofia ultrapasse seu mundo presente” e que o filósofo seja capaz de “saltar sobre seu tempo”.³³

Ora, partindo dessas objeções e limites, em sentido análogo aos “afirmativos”, os filósofos da libertação avançaram cada vez mais na radicalização da crítica à filosofia da história de Hegel, que, segundo eles, condenou a América à marginalização da consciência histórica. Naturalmente, essa tese inaugurada pelo historicismo anti-hegeliano de Ortega y Gasset³⁴ não encontrou apoio integral no grupo de Dussel. Leopoldo Zea, na contramão dessa tendência, considerou assertivo o diagnóstico da “história universal”: é incontestável que até a época de Hegel, por sua “falta de forma” (de expressão filosófica) a América não passou de um “eco do Velho Mundo”, o que não significa o encapsulamento de seu presente e futuro, senão que pela incompreensão das diferenças entre geografia e história, “filosofia da história” e “história empírica”.³⁵ Como lembra Sauerwald, para Zea, “não foi a filosofia da história como a história do espírito que liberta que falhou, mas sim uma prática que não correspondia a ela ou a contradizia”; também “não foi a filosofia europeia, mas os europeus e, como consequência, os norte-americanos que traíram a liberdade ao se apossarem dela como válida apenas para si mesmos”.³⁶ No entanto, mesmo contra o perspectivismo, relativismo e isolacionismo dos primeiros afirmativos, essa proposta “pós-colonial” de alargamento crítico do discurso histórico-universal não agradou igualmente à ala “afirmativo-decolonial” do “grupo da libertação”, que reivindicava a superação de Hegel e da “totalidade do ser eurocêntrica” (como diz Dussel) como *conditio sine qua non* da gramática filosófica americana.

Nessa direção, como aponta Herceg, o filósofo peruano Augusto Salazar Bondy (que antagonizou com as teses de Zea) “foi o primeiro a se referir expressamente a Hegel, a fim de

³² HEGEL, G.W.F. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I - Nachschriften zu den Kollegien 1819 und 1820/21. **Gesammelte Werke**. Band 30.1. Herausgegeben von Klaus Grotzsch. Düsseldorf: Meiner, 2016, p. 9.

³³ HEGEL. **Filosofia do direito**, p. 29.

³⁴ ORTEGA Y GASSET, J. *Filosofía de la historia universal*. **El espectador**. Madrid. Vol.7, 1929, p.11-31 apud SAUERWALD. *Zur Rezeption*, p. 226.

³⁵ ZEA, L. **Dialectica de la conciencia americana**. Mexico: Alianza, 1976, p. 15 apud SAUERWALD. *Zur Rezeption*, p. 229.

³⁶ SAUERWALD. *Zur Rezeption*, p. 229.

se distanciar dele”,³⁷ sugerindo que a filosofia “poderia ser a mensageira da aurora, o início de uma mudança histórica por meio de uma consciência radical da existência projetada no futuro”.³⁸ Para Bondy, a filosofia não deveria ser mais uma atividade que se manifesta “depois que a realidade completou seu processo de formação e está pronta e acabada”,³⁹ sua tarefa é “encorajar e provocar a formação da realidade”.⁴⁰ Contra a dialética hegeliana e nessa mesma direção profética, Arturo Andrés Roig, Horácio Cerutti Gulberg e Fernet Betancourt⁴¹ também insistiram na ideia de que a autêntica filosofia latino-americana não poderia ser apenas um “exercício espiritual” de compreensão do mundo, mas antes uma “atividade prática para a transformação do tempo”.⁴² Nesse sentido, a proposta de Roig notabilizou-se por adotar a ideia hegeliana de “subjetividade livre” como base normativa para a superação das noções de “universalidade”, “história” e “liberdade”, capazes de fundamentar, segundo ele, um “novo começo para a filosofia”.⁴³ A sua clara posição pode ser interpretada como mediação das posições antagônicas entre Zea e Bondy, embora a estratégia de colocar “Hegel contra Hegel” tenha estimulado muito mais a tentativa da “ruptura radical” proposta pelo “giro decolonial” dusseliano do que a “continuidade com rupturas internas”, caracterizada pelas abordagens “pós-coloniais” dentro e fora do campo da “teoria crítica”.

Mas em que sentido Roig se serve da filosofia hegeliana como base normativa a fim de superá-la? Quando Hegel insiste na ideia de que “o objeto da filosofia é o universal”, ele compreende tal “universalidade” como uma espécie de “gramática do sentido de totalidade”, que não significa “totalidade de sentido”, mas sim “totalidade de possibilidade”. Portanto, tal “sentido de totalidade” não significa outra coisa para Hegel senão a direção formativa da liberdade absoluta do espírito. É por isso que ele afirma na *Filosofia da história* que “a liberdade é a única verdade do espírito” e que “a história universal é o progresso na consciência da liberdade”.⁴⁴ Mas se para o espírito a liberdade é a única verdade, a validade universal dessa verdade só pode ser o “pensamento livre” como instrumento mediador e conhecedor da liberdade absoluta, cuja

³⁷ HERCEG. *Huellas de Hegel*, p. 50.

³⁸ SALAZAR BONDY, A. *¿Existe un filosofía en nuestra América?* Argentina: Siglo XXI, 1988 [1968], p. 89 apud HERCEG. *Huellas de Hegel*, p. 50.

³⁹ HERCEG. *Huellas de Hegel*, p. 50.

⁴⁰ HERCEG. *Huellas de Hegel*, p. 50.

⁴¹ Cf. ROIG, A. *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*. México: UNAM, 1981, p. 95; CERUTTI GULDBERG, H. *Filosofía de la liberación*. México: FCE, 1983, p. 476; FORNET-BETANCOURT, R. *Modelle befreiender Theorie in der europäischen Philosophiegeschichte*. Frankfurt M / London: IKOS, 2002, p. 26.

⁴² FORNET-BETANCOURT. *Modelle befreiender Theorie*, p. 25 apud HERCEG. *Huellas de Hegel*, p. 48.

⁴³ ROIG, A.A. *Bases ideológicas para el tratamiento de las ideologías: hacia una filosofía de la liberación latino-americana*. Buenos Aires: Bonum, 1973, p. 220.

⁴⁴ HEGEL. *Filosofía da história*, p. 24-25.

“tomada de consciência” *procedural* é suportada pela “história universal”. Daí a tese polêmica de que “o verdadeiro começo da filosofia deve ser colocado onde o absoluto foi concebido não mais como representação, mas como pensamento livre”,⁴⁵ sendo que “apenas as nações germânicas, no cristianismo, tomaram consciência de que o humano é livre como humano, que a liberdade do espírito constitui sua natureza intrínseca”.⁴⁶ Ocorre que “história universal” é uma “ideia absoluta” conceitualmente formada de acordo com o desenvolvimento “contingente” da história mundial. Por isso mesmo, a liberdade de pensamento requer “liberdade política”, assim como esta depende de uma “subjetividade livre” e autoconsciente de seu “valor absoluto”. Nos termos de Hegel, a liberdade política, ou a liberdade do Estado, “começa onde o indivíduo se sente indivíduo, onde o sujeito se sabe como tal na universalidade, ou onde a consciência da personalidade, a autoconsciência, se manifesta como tendo um valor infinito em si mesmo”.⁴⁷ Portanto, “quando dizemos que a consciência da liberdade pertence ao surgimento da filosofia”, acrescenta Hegel, “a filosofia exige um povo cuja existência seja baseada nesse princípio”.⁴⁸

Ora, para Roig, o “sentido normativo” e “formal” dessas condições correspondem, por outros motivos e conteúdo, exatamente às situações histórico-empíricas da América Latina. No que se refere ao “sujeito livre” e autoconsciente de seu “valor absoluto”, para Roig, isso pode ser comprovado pelo “surgimento, em certos momentos da história latino-americana, de um pensamento cujo objeto tem sido a questão de nós mesmos, de nossa identidade, de nossa dependência e de nossa libertação”.⁴⁹ Isso é suficiente para atestar que “nós somos valiosos” e que o nosso “*a priori* antropológico” surge em meio “à ruptura, ao colapso e à dependência”⁵⁰ colonial. Todavia, isso não significa adotar a “história universal” como um *continuum*, “uma linha ininterrupta ou um fio que atravessa períodos e estágios, que passa de um autor a outro sem se desfazer”.⁵¹ Ao contrário, trata-se de recusar tal sentido de totalidade, já que o próprio “*a priori* antropológico” dos objetos prioritários assumidos pela “filosofia da libertação” revela, com a ajuda de Hegel, que a “continuidade” sempre resulta de um “exercício de poder” geopoliticamente localizado.

⁴⁵ HEGEL. **Filosofia da história**, p. 79.

⁴⁶ HEGEL. **Filosofia da história**, p. 24.

⁴⁷ HEGEL, G. W. F. **Introdução à História da Filosofia**. Tradução Euclidy Carneiro da Silva. São Paulo: Hemus, 1983, p. 167. apud HERCEG. *Huellas de Hegel*, p. 54.

⁴⁸ HEGEL. **Introdução**, p. 167.

⁴⁹ ROIG, A. A. **El pensamiento latinoamericano y su aventura I y II**. Argentina: Centro Editor, 1994. Acesso digital em <http://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/teoria/> apud HERCEG. *Huellas de Hegel*, p. 56.

⁵⁰ HERCEG. *Huellas de Hegel*, p. 56.

⁵¹ HERCEG. *Huellas de Hegel*, p. 56.

Mas como adotar a ideia de “subjatividade livre” recusando a “história universal”? Como lembra Sauerwald, com Kant, Roig tentou suplantar a “história universal” através da ideia de “reino dos fins”, o que o permitiu substituir o suposto “*a priori* antropológico hegeliano” (a Grécia como berço da filosofia) pelo “*a priori* antropológico latino-americano”,⁵² cujo autorreconhecimento e valores (histórico-empíricos e subjetivos) independem da “história universal”. Amparada pelo “reino dos fins”, “a historicidade de cada indivíduo independe de haver ou não consciência histórica ou reconstrução historiográfica, ou de ter entrado ou não na história mundial”.⁵³ Nesse sentido, Herceg tem razão ao considerar a proposta de Roig um “divisor de águas” no esforço de “ampliação metodológica” e “redefinição completa das práticas historiográficas” dos filósofos, com vistas à substituição da “história universal” pela “contingência histórica”, isto é, pela narrativa “não linear, fragmentada e episódica”, que valoriza “um continente de ideias de diferentes origens” e “novos começos”.⁵⁴

Como podemos observar até aqui, a profecia de Hegel sobre o abandono do solo estrangeiro foi realmente levada a sério pelos filósofos sul-americanos. Para o grupo da libertação, a “gramática decolonial” não poderia ser um “mero discurso alternativo”, sublevado à tarefa de informar posições teóricas da tradição. Era preciso dismantelar o “eurocentrismo” (ou “racismo epistêmico”) por meio de contranarrativas exteriores ao provincianismo discursivo europeu. Perseguindo tal ambição, Dussel igualmente propôs um método inovador, cuja tentativa é a “ruptura radical” com a “totalidade do ser eurocêntrico”, em favor de uma “filosofia da libertação” cujo “*a priori*” se define como “exterioridade do Outro”, situada mais além da “Razão do Ser” hegeliana, europeia e norte-americana. Segundo Dussel, trata-se de uma “filosofia da pobreza em tempos de cólera”,⁵⁵ capaz de expressar a “Razão do Outro”, em termos da exterioridade histórica, econômico-política, ética e poética do “outro colonizado, dominado e excluído”. Dussel nomeou o seu método de “filosofia analética”, que se traduz como uma espécie de construção por analogia de uma “grande ética filosófica”, capaz de absorver e combinar sobretudo elementos histórico-regionais, econômico-políticos e poéticos. O filósofo argentino também utilizou a expressão “inteligência prático-poiética”⁵⁶ para qualificar a sua abordagem supostamente decolonial.

⁵² ROIG, A. A. **Teoria y crítica del pensamiento latinoamericano**. Mexico: Tierra Firme, 1981, p. 53 apud SAUERWALD. Zur Rezeption, p. 229.

⁵³ SAUERWALD. Zur Rezeption, p. 240.

⁵⁴ HERCEG. Huellas de Hegel, pp. 56-57.

⁵⁵ DUSSEL. **Crítica à ideologia**, p. 48.

⁵⁶ DUSSEL. **Crítica à ideologia**, p. 25.

3. Desde Hegel e “mais além” de Hegel? O método dusseliano da “libertação do Outro”

Considerando as publicações mais recentes da obra dusseliana, é didaticamente razoável supor que tal projeto filosófico possui dois inícios: um início “pós-colonial” e um recomeço pretensamente “decolonial”. De acordo com Walter Mignolo, amigo de Dussel, as teorias “pós-coloniais” e “decoloniais” não devem ser confundidas sob nenhum pretexto, pois, enquanto as primeiras são críticas *internas* à modernidade-colonial europeia, baseadas nos “discursos eu-rocêntricos” pós-moderno e pós-estruturalista, as segundas são críticas cujo fundamento epistemológico é a “*exterioridade radical do outro*”, apreendida na própria realidade regional dos países colonizados⁵⁷. Como vimos anteriormente, essa distinção acentua aquela estabelecida por Miró Quesada entre os filósofos “assuntivos” e “afirmativos”.

Nesse sentido, a fase “pós-colonial” da filosofia dusseliana foi influenciada pela fenomenologia-hermenêutica de Paul Ricoeur, cuja expressão máxima começa em *Tempo e narrativa* (1983) e termina nos ensaios *Do texto à ação* (1986).⁵⁸ A tese central de *Tempo e narrativa III* é a de que a temporalidade como discurso histórico “não consegue ser expressa através de enunciados diretos da fenomenologia (Husserl), mas exige a utilização do enunciado indireto da narração”.⁵⁹ Isso significa que toda narração histórica, assim como ocorre com a função metafórica dos símbolos, “indo mais além da palavra e da frase” caracteriza-se como “discurso poético”, no qual a linguagem abandona a função de “descrição direta” da realidade para adotar o “nível mítico” e “criativo” de uma “narração indireta”.⁶⁰ A historiografia seria, portanto, uma junção de realidade e ficção, uma narrativa poética de fatos históricos. Essa ruptura de fronteiras entre historiografia e ficção abre espaço não só para a “inovação semântica” e resignificação narrativo-textual das diferentes realidades histórico-culturais, mas igualmente inspira a transformação concreta dessas realidades. Assim, *Tempo e narrativa* abriu caminho para Ricoeur

⁵⁷ Para Mignolo, o “discurso pós-colonial” é uma crítica circunscrita ao horizonte eurocêntrico, posto que se define como contradiscurso no interior do próprio discurso europeu pós-moderno e pós-estruturalista, incluindo o materialismo dialético marxista. Ao contrário, o “discurso decolonial” é uma crítica radical “à retórica da modernidade e à retórica combinada do desenvolvimento e da modernização” (de 1950 à 1970), reconvertida em “globalismo”. Em suma, “a decolonialidade deve dissipar o mito da universalidade baseado na teo-política e na ego-política do conhecimento” eurocêntrico. Cf. MIGNOLO. *Delinking*, pp. 449-514; MIGNOLO, W. **The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, Colonization**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995, pp. 27-76.

⁵⁸ Cf. DUSSEL. *Crítica à ideologia*, pp. 7-17.

⁵⁹ RICOEUR, P. *Tempo e narrativa III*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora Papirus, 1997, pp. 315-327 apud DUSSEL. *Crítica à ideologia*, p. 12.

⁶⁰ DUSSEL. *Crítica à ideologia*, p. 12.

resolver o “problema deixado pela *Simbólica do Mal*, que era a relação entre uma hermenêutica dos símbolos e uma filosofia da reflexão concreta”.⁶¹ Os ensaios *Do texto à ação* são uma análise da “transição da linguagem enquanto *discurso, obra e texto*” e uma aplicação dessa hermenêutica-fenomenológica à “teoria da ação criativa”.⁶² A expressão final desse projeto é a obra *O si-mesmo como outro* (1990), na qual Ricoeur sugere a construção de uma “filosofia do Outro” pautada na “ética da convicção” (o sujeito da narração) e na “política da responsabilidade” (a interpelação do outro por justiça), uma inovação apoiada na ética levinasiana, mas que Ricoeur não conseguiu consolidar.⁶³

Entretanto, tendo frequentado os cursos do francês na Sorbonne, no início da década de 1960, Dussel acompanhou, como ouvinte e discípulo, o desenvolvimento de tal projeto fenomenológico-hermenêutico pós-moderno e, de alguma maneira, tentou colocá-lo em prática. Três aspectos lhe interessaram particularmente: 1) a tese da historiografia como narrativa poética dos fatos históricos permitia pensar o caráter mitológico, ficcional e ideológico da história colonial latino-americana, por exemplo, o aniquilamento da cultura ameríndia sob o pretexto da formação religiosa cristã; 2) já a importante função da “metáfora” e da “imaginação” para a “inovação semântica” e a “ação criativa” (por exemplo, a utopia como fantasia social) ensinada por Ricoeur permitia a ressignificação da identidade das culturas colonizadas; além disso, 3) o projeto de uma “filosofia da reflexão concreta” indicava o caminho para a construção de uma “filosofia do Outro”, embora o “si mesmo” ricoeuriano ocupasse a indesejada “primeira posição”, ao contrário da ética de Lévinas.

À vista desses três aspectos, o objetivo de Dussel era, portanto, extrair de uma “poética da liberdade” uma “nova ética” e uma “nova política da libertação”. Para tanto, o primeiro passo foi construir “uma filosofia hermenêutica da cultura latino-americana”. Os livros *Humanismo helênico* (1962) e *Humanismo semita* (1969), por exemplo, testemunham essa busca poética – metafórica e fictícia, mas igualmente antropológica, ontológica e ética – por uma “identidade simbólico-cultural” da América Latina. Todavia, o próprio Dussel reconheceu mais tarde que o projeto “pós-moderno” de Ricoeur poderia fornecer material para a hermenêutica das “identidades”, mas não “para o confronto assimétrico entre culturas diversas”, sobretudo porque o

⁶¹ RICOEUR, P. *Du texte à l'action - essais d'herméneutique II*. Paris: Seuil, 1986, p. 183.

⁶² DUSSEL. *Crítica à ideologia*, p. 13.

⁶³ DUSSEL. *Crítica à ideologia*, p. 13.

“sujeito da narração” poética “não chega a se depurar como sujeito da ação política transformadora”.⁶⁴ O problema central da América Latina sempre foi a assimetria entre “dois mundos”, e as graves consequências da “dominação de um pelo outro”, como a fome e a miséria no Sul Global. Enfim, “tudo isso colocou em crise o modelo apresentado por Ricoeur” e desenvolvido por Dussel em sua fase pós-colonial de pensamento.⁶⁵

Todavia, com seu retorno da Europa para a Argentina, em 1969 – em meio à forte crise política (as ditaduras) e à miséria generalizada –, um “novo começo” permitiu a Dussel construir uma filosofia supostamente “decolonial”: a *Filosofia da Libertação na América Latina* (1977), obra cujo fundamento e ponto de partida não eram mais o “si-mesmo como outro” – o sujeito eurocêntrico da identidade de si conquistada pela diferença e pelo reconhecimento do outro –, mas o sujeito como “grande Outro” (colonizado e marginalizado) e como “Outro absoluto”, fundamento da “filosofia autêntica”. Tratava-se, pois, de uma completa *inversão* do método “pós-moderno” de Ricoeur e “pós-colonial” do jovem Dussel. Agora, o começo da filosofia deve se apoiar na “exterioridade do Outro” mais além da “Razão do Ser”, inspirando assim a nova filosofia econômica, ética e política, cuja expressão máxima deve ser a formação crítica de uma nova “inteligência prático-poiética”, que se refira não apenas ao “trabalho criativo e livre” do texto ou da arte, mas principalmente à “libertação criativa” da existência em todos os âmbitos da vida humana. Nesse aspecto, Dussel reconhece que os estudos e a recepção crítica de Hegel foram as principais fontes para a formulação de seu “método analético”. Não por acaso, o título de sua obra mais conhecida é justamente *Método para uma filosofia da libertação: a superação analética da dialética hegeliana* (1974).⁶⁶

Seria impossível, e igualmente desnecessário, analisar aqui o desenvolvimento detalhado do vasto arcabouço filosófico de Dussel, posto que o nosso compromisso é simplesmente demonstrar em que medida a fundamentação de seu método é inspirada pela recepção crítica de Hegel, e em que sentido o princípio e a proposta final desse método se assemelham à “dialética da libertação” e à “poiética” de Hegel, apesar das inversões analéticas. Para tanto, três perguntas devem ser esclarecidas a seguir: 1) em que sentido a presença de Hegel é a fonte de inspiração crítica do “giro decolonial” operado pela filosofia de Dussel? 2) qual é o fundamento filosófico

⁶⁴ DUSSEL. *Crítica à ideologia*, p. 13.

⁶⁵ DUSSEL. *Crítica à ideologia*, p. 13.

⁶⁶ Aqui o filósofo critica o absoluto de Hegel no que se refere especialmente à identidade do “em si” e do “para si” descrita no capítulo “Saber Absoluto” da *Fenomenologia do Espírito*. Cf. DUSSEL, E. **Método para uma filosofia da libertação – superação analética da dialética hegeliana**. Tradução: Jandir João Zanotelli. São Paulo: Loyola, 1974; 1986.

desta “exterioridade absoluta do Outro” mais além da “Razão absoluta do Ser”? 3) em que sentido o princípio fundamental e a proposta “prático-poiética” do método dusseliano recai sobre o princípio e a proposta da “dialética da libertação” e da “poiética” de Hegel?

Assim que retornou da Europa, uma das primeiras atividades de Dussel foi o exame das obras de Hegel em paralelo aos estudos da *Filosofia da revelação* de Schelling, da ética de Lévinas, da teoria crítica frankfurtiana e, mais tarde, de Marx.⁶⁷ “Graças a um exame crítico das obras de Hegel”, diz Dussel, foi possível conhecer a crítica do último Schelling a Hegel, assim como foi possível perceber que “os pós-hegelianos possuíam um senso de realidade [*Wirklichkeit*] que transcendia os horizontes do ser hegeliano”,⁶⁸ como é o caso de Lévinas que, inspirado por Schelling, demonstrou que “o Outro se encontrava mais além do ser”.⁶⁹ Ou seja, mais uma vez, é a crítica à tese hegeliana do “universal como verdadeiro objeto da filosofia” que se manifesta como orientação rumo ao pretendido “giro decolonial filosófico”, só que agora com as contribuições sobretudo de Schelling, Lévinas e Marx.

Como mencionado anteriormente, para Hegel, o universal é o verdadeiro objeto da filosofia porque a realidade [*Wirklichkeit*] em si mesma está estruturada como pensamento racional, no sentido de que “a coisa em si mesma [*die Sache selbst*]” enquanto verdade essencial da coisa [*Ding*] sensível (ou realidade imediata) é ela própria “uma ideia lógica manifestada”. Nos termos de Hegel, “a ideia é a verdade apenas por meio do ser, e o ser é a verdade apenas por meio da ideia”.⁷⁰ O que é efetivo pode ser “contingente” em termos de saber imediato, mas é sempre “necessário” em termos de “essência” (saber mediatizado). Ora, o que é necessário e racional na realidade em si eu posso conhecer com o meu pensamento racional. Mas, se o que eu posso conhecer com meu pensamento racional é, igualmente, racional em si mesmo, isso significa que pensamento e ser, ideia lógica e realidade possuem identidade, apesar da diferença imediata entre elas. Em suma, a filosofia especulativa é uma “dialética da *Aufhebung*” que visa superar o hiato e a diferença entre ideia lógica e realidade [*Realität*], pensamento e efetividade, necessidade e contingência. É nesse sentido que Hegel define a *Ciência da lógica* como “a apresentação de Deus, tal como ele é em sua essência eterna antes da criação da natureza e de um espírito finito”.⁷¹ Ou seja, a “ciência pura” é a apresentação de uma estrutura essencial

⁶⁷ Sobre esse contexto conferir DUSSEL. *Crítica à ideologia*, pp. 17-18.

⁶⁸ DUSSEL. *Crítica à ideologia*, p. 20.

⁶⁹ DUSSEL. *Crítica à ideologia*, p. 21.

⁷⁰ HEGEL. *Enciclopédia*, § 70, p. 149.

⁷¹ HEGEL, G. W. F. *Ciência da lógica I: a doutrina do ser*. Tradução de Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 52.

enquanto “sentido de totalidade” subjacente ao pensamento como coisa [*Sache*] (Razão) e às coisas [*Dinge*] em geral; e não a apresentação de uma “totalidade de sentido”, como é o caso da ideia metafísica abstrata de que “Deus é o próprio Ser”. Todavia, é justamente com base nessa “ideia metafísica abstrata” que Schelling desenvolve uma crítica enviesada e unilateral a Hegel em suas *Preleções* de Munique e Berlim, as quais Dussel adota como suporte para criticar a “totalidade do ser hegeliana”.

Como mostraram Christian Iber e José Fernández, o assunto principal da crítica de Schelling a Hegel – explicitada nas preleções de Munique sobre a *História da filosofia moderna* (1833/34) e consolidada nas preleções de Berlim com a *Filosofia da revelação* (1841) – diz respeito ao “início da *Lógica*” e, por conseguinte, ao “método dialético” em geral.⁷² Na opinião de Schelling, Hegel teria se contradito em vários aspectos ao conceber o “ser puro” como ponto de partida da filosofia, a começar pelo caráter “indeterminado” desse “ser-em-si”. A afirmação hegeliana do “ser puro” como a mais objetiva expressão do pensamento, ou seja, como o “primeiro pensamento”, corresponde à “negação de todo subjetivismo”,⁷³ na medida em que ele está livre de qualquer determinação enquanto “ser-em-si” ou “coisa-em-si”. Desse modo, o ser puro indeterminado é, ao mesmo tempo, um ser dessubjetivado. Entretanto, como não poderia existir um “ser sem sujeito” ou um ser que possua movimento em si, somente “o movimento de pensamento do sujeito filosofante” seria capaz de “substituir o movimento da coisa-em-si”.⁷⁴

Ocorre que, segundo Schelling, essa posição mediadora do “sujeito pensante” em relação à indeterminação do “ser-em si” contradiz o início da *Lógica* de Hegel em dois aspectos estruturais. Por um lado, ao contrário da indeterminação do ser-em-si, é o ser determinado como sujeito que constitui a objetividade do começo, uma vez que o pensamento do sujeito filosofante se determina como “primeiro sujeito” ou “ser original posto” como início determinado da filosofia, o que contraria a dedução lógica do ser puro original como um “não-pensamento”, objetivamente desprovido de pressuposto e determinação.⁷⁵ Por outro lado, em sendo o ser original posto como sujeito filosofante o pressuposto determinado do começo, para Schelling, somente “as casualidades das opiniões individuais do mundo do sujeito filosofante”⁷⁶ são capazes de constituir o começo da filosofia. Isso significa que “o mundo real que Hegel queria deduzir na

⁷² IBER, C. A Crítica de Schelling à concepção da Lógica hegeliana como metafísica da fundação da realidade. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, nº 13, 2010, pp. 56-73; FERNANDEZ, J.E. La crítica de Schelling a Hegel. *Revista Filosofía UIS*, Vol.12, nº 2, 2013 pp. 103-120.

⁷³ SCHELLING. Zur Geschichte, p. 132.

⁷⁴ SCHELLING. Zur Geschichte, p. 132 apud IBER. A Crítica de Schelling, p. 57.

⁷⁵ SCHELLING. Zur Geschichte, p. 133.

⁷⁶ SCHELLING. Zur Geschichte, p. 133.

Lógica, seria o pressuposto do movimento do pensamento como *terminus ad quem*,⁷⁷ como ponto de partida que determina os propósitos do procedimento filosófico.

Nessa direção, outro aspecto central da crítica de Schelling ao início da *Lógica* e ao método dialético é o caráter “intuitivo” desse “sujeito filosofante” ocultado pelo conceito de “ser puro” que, enquanto “automovimento” e fundamento lógico-metafísico do “ser aí” [*Da-sein*], primeiro se iguala ao “nada” para, depois, alcançar a sua verdade como “devir” (a verdade do “ser-aí”). Para Schelling, a contradição desse automovimento consiste sobretudo no fato de que um “ser puro indeterminado”, ou seja, um “não-pensamento”, não pode se igualar ao nada, assim como não pode se tornar algo, uma vez que não existe “automovimento” e “auto-dissolução” para um ser-em-si, senão que pelo movimento do sujeito pensante. Sendo assim, Schelling tanto considera tautológica a afirmação hegeliana de que “o ser puro é o nada”, quanto considera contraditória a afirmação de que essa identidade possa resultar no “devir” como uma nova determinação objetiva, uma vez que não se justifica a “autodissolução do ser e do nada”. Nas palavras do mestre, “Hegel usa, sem o menor escrutínio, a forma da proposição ‘o ser é’ sem explicar minimamente o seu significado”, assim como “usa o conceito de nada como se não precisasse de explicação”.⁷⁸

Ora, na visão de Schelling, essa contradição revela sobretudo a impossibilidade de dedução lógica do “pensamento do ser puro” como pressuposto para a explicação da “essência do ser-aí”. A tentativa de fundar o “movimento do pensamento” com base na “essência do ser puro” é impossível, uma vez que não existe um “automovimento do ser puro”; a necessidade das coisas existentes não pode ser deduzida de um “primeiro pensamento”. Por outro lado, essa contradição também denuncia que “a aparência de automovimento puro e imanente” do conceito [*Begriff*], “na verdade, adquire sua riqueza de determinação pela intuição”.⁷⁹ Para Schelling, Hegel “nega essas formas da intuição e, contudo, faz uso delas constantemente”.⁸⁰

Nesse sentido, como concluem Iber e Fernández, a “filosofia positiva” de Schelling é uma tentativa metafísica de “revitalização da razão humilhada” na “filosofia negativa”, incapaz de deduzir a necessidade das coisas existentes enquanto “pensamento do ser puro”. Para Schelling, esse “pensamento original” da existência *necessária* de todas as coisas [*Dinge*] não pode ser conhecido, uma vez que está para além da razão, sendo Deus, o “Senhor do ser” (ao contrário

⁷⁷ IBER. A Crítica de Schelling, p. 58.

⁷⁸ SCHELLING. Zur Geschichte, p. 134.

⁷⁹ IBER. A Crítica de Schelling, p. 59.

⁸⁰ SCHELLING. Zur Geschichte, p. 138.

do “Cristo humilhado”), o único capaz de justificá-lo.⁸¹ Mas como Schelling pretende ultrapassar a filosofia crítica kantiana, sua perspectiva metafísico-cristã aposta no atestado da existência do real por meio do vislumbre ou do êxtase da razão humilhada. Em suma, para o filósofo, a prova da existência necessária da efetividade não pode ser conhecida pelo “pensamento racional”, uma vez que a “necessidade” da criação da existência está para além do ser, em Deus. Assim, somente a existência contingente – a “existência posta” como “aparência de uma criação efetiva” – pode servir de pressuposto para o início da “filosofia positiva”.⁸² Entretanto, para solucionar o hiato entre pensamento e realidade, a prova da “existência necessária” pode ser fornecida pelo “êxtase da razão”, o “ato eterno de revelação livre”, que permite acesso à verdade existencial através de Deus.⁸³

Todavia, para além do fato de ser a crítica de Schelling uma projeção de seu próprio sistema filosófico na leitura da *Lógica* de Hegel – com ênfase em Iber e Fernández –, sua compreensão é enviesada e unilateral em pelo menos outros dois aspectos fundamentais. Em primeiro lugar, ao contrário do que pensa Schelling, o “ser puro” ou “ser simples” do início da *Lógica* já é uma mediação do “saber puro”, cuja identidade imediato-mediada entre a coisa em si mesma [*die Sache selbst*] e o pensamento puro é pressuposta pelo “saber absoluto” resultado da *Fenomenologia do espírito*. Ao interpretar esse “ser puro” como desdobramento das abordagens de Kant e de Fichte – para as quais “Deus” é tratado apenas como resultado final da exposição subjacente às determinações próprias do saber humano –, Schelling acaba por ignorar completamente tal pressuposto.⁸⁴ No entanto, como ressalta Walter Jaeschke, a *Fenomenologia* de Hegel é, reconhecidamente, uma “introdução” ou “justificação conceitual e histórica” da *Lógica*. Ao realizar a “libertação da oposição da consciência”, e elevar as determinações de pensamento acima do registro subjetivo, a *Fenomenologia* resulta no conceito de “pensamento objetivo”, em “pensar na medida em que é a coisa em si”; e este “é o conteúdo [*Gehalt*] da ciência pura”.⁸⁵ Do mesmo modo, Kervégan considera que o saber absoluto resultado da *Fenomenologia* “delimita o espaço dentro do qual o saber se desenvolve como ciência do verdadeiro, que está na forma do verdadeiro”.⁸⁶ Não obstante, na primeira parte da *Ciência da lógica*, o próprio Hegel insiste que a *Lógica* tem “como a sua pressuposição a ciência do espírito que

⁸¹ SCHELLING. *Philosophie der Offenbarung*, p. 566; *Urfassung der Philosophie*, p. 605.

⁸² IBER. A Crítica de Schelling, p. 72.

⁸³ IBER. A Crítica de Schelling, p. 71.

⁸⁴ SCHELLING. *Zur Geschichte*, p. 124.

⁸⁵ JAESCHKE, Walter. *Hegel Handbuch: Leben, Werk, Schule*. Stuttgart: J.B. Metzler, 2016, p. 208.

⁸⁶ KERVÉGAN, J.-F.. A Fenomenologia do espírito é a fundação última do “sistema da ciência” Hegeliano? Tradução de Nicolau Spadoni e Paulo Amaral. *Revista Discurso*, vol. 22, nº 4, 2017, p. 193.

aparece, a qual contém e mostra a necessidade e, com isso, a prova da verdade do ponto de vista que é o *saber puro*, assim como sua mediação em geral”.⁸⁷

Em segundo lugar, Schelling igualmente desconsidera que a “consciência imediata” do “sujeito filosofante” da *Lógica* é abordada por Hegel tão somente como aquilo que é imediato na “ciência pura”: a ideia lógica. Ou seja, ao contrário do “ser puro autodeterminante” e do “sujeito filosofante” de Schelling, o imediato e o mediado são determinações formais universais, as quais, em se tratando do saber, adquirem a forma determinada de saber imediato-mediado. Naturalmente, tal princípio do saber científico não é um pressuposto axiomático, mas sim a primeira determinação de um processo a ser desenvolvido como ideia lógica-especulativa. Com efeito, o imediato que se anuncia no início da *Lógica* não se refere ao imediato sensível – seja o da certeza sensível da *Fenomenologia*, seja o da coisa [*Ding*] perceptível –, mas sim à coisa em si mesma [*die Sache selbst*], tal como ela é em seu conceito [*Begriff*]. O início, portanto, é início lógico. Enquanto ciência pura, a *Lógica* tem o seu começo na coisa mais simples (imediate) e mais universal (mediada) que podemos pensar: o *ser puro*. Esse ser puro já é uma mediação do pensamento puro e, portanto, algo universal já pressuposto como *saber puro*. Assim, o início da ciência pura já contém o pensamento puro como idêntico à coisa-em-si, assim como a coisa é igualmente pensamento puro.

Nesse sentido, ao contrário do subjetivismo filosofante de Schelling, quando Hegel define a *Lógica* como “a apresentação de Deus, tal como ele é na sua essência eterna”.⁸⁸ ele não quer dizer que Deus é uma totalidade de sentido, mas, ao contrário, que Deus é uma gramática fundadora do sentido de totalidade. Mas como, para Hegel, “Deus” e “Natureza” são palavras vazias de sentido sem a mediação do pensamento racional, essa “gramática de Deus” nada mais é senão a própria “estrutura da racionalidade” presente no ser e no pensamento. Sendo assim, concordamos com Iber que a crítica de Schelling à *Lógica* só seria legítima se Hegel tivesse transformado o ser puro em um “início absoluto de tudo”,⁸⁹ desconsiderando a perspectiva do “saber absoluto” como pressuposto especulativo (e não axiomático).

Ressalta-se, porém, que a validade dessa asserção não implica um tratamento “formalista” da *Lógica* hegeliana, como se ela fosse uma estrutura “meta-lógica” separada da dimensão intrinsecamente “onto-lógica” presente no ser e no pensamento, isto é, uma forma subsistente

⁸⁷ HEGEL, *Ciência da lógica*, p. 71.

⁸⁸ HEGEL, *Ciência da lógica*, p. 71.

⁸⁹ IBER. *A Crítica de Schelling*, p. 59.

e à parte do “fenomenal” ou da existência particular e imediatamente contingente. Pois, a “estrutura da racionalidade” que se desdobra na “ciência pura” igualmente reflete as determinações que se desenvolvem a partir dela, o que não significa considerá-la uma gramática da “totalidade de sentido” do “ser” como “forma exterior” não refletida sobre si mesma. Afinal, uma vez circunscrito às determinações de pensamento em geral, o “ser” – como a coisa mais simples (imediate) e mais universal (mediada) que podemos pensar – se exprime, ao mesmo tempo, como forma interior “*refletida-sobre-si*” e como forma exterior “*não refletida-sobre-si*”. Como forma interior, ele é “consistência essencial” ou “conteúdo”; como forma exterior, é “consistência imediatamente suprasumida”.⁹⁰ Com efeito, diferente de Schelling, para Hegel, “o [ser] for-um-do-outro do mundo do fenômeno é totalidade e está contido inteiramente em sua *relação-para-consigo-mesmo*”, não como simples forma exterior (existência indiferente, fixa, não-autônoma), mas como totalidade cuja “*consistência* é imediatamente suprasumida e é só um momento da forma mesma”,⁹¹ ou seja, uma totalidade finita cuja duplicidade da forma contém em si mesma um “sentido de totalidade” infinita: a estrutura da racionalidade presente no ser e no pensamento. Trata-se, portanto, da lógica do conteúdo no “reino das sombras” – “o mundo das essencialidades simples, libertado de toda concreção sensível”⁹² – que, enquanto estrutura racional do real, caracteriza-se igualmente como sentido de totalidade das determinações ulteriores, nas filosofias da natureza e do espírito. É nesse sentido, por exemplo, que Hegel concebe a filosofia da arte como “um mundo de sombras de formas, sons e visões”.⁹³

Contudo, uma vez comprometido com a recepção crítica de Hegel, a estratégia mais imediata de Dussel foi se valer da “inversão” schellinguiana de uma “existência mais além do ser” para, então, estabelecer o “início” de sua própria filosofia. A “outridade da razão” como “existência posta” ou “aparência de criação efetiva” era uma alternativa revolucionária em relação à filosofia da “identidade” ou da “razão do ser” eurocêntrica. Porém, em Schelling, esse “outro da razão” se manifesta como um princípio metafísico-discursivo incapaz de alcançar uma “teoria da ação concreta”, já que sua significação se restringe ao problema lógico da “existência de Deus”, sendo a “ética da alteridade” uma questão latente. Nesse sentido, diferente de Schelling, a “fronteira da razão” capaz de “vislumbrar a existência do mundo através de Deus”,

⁹⁰ HEGEL. *Enciclopédia*, §133, pp. 252-253.

⁹¹ HEGEL. *Enciclopédia*, §133, p. 252.

⁹² HEGEL. *Ciência da lógica*, p. 52.

⁹³ HEGEL. *Cursos de estética I*, pp. 59-60.

para Dussel, seria a “Razão do Outro” como “exterioridade radical”, cujo *status* permitiria sustentar, em primeiro plano, a alteridade ética de um mundo colonizado e excluído, por intermédio justamente da crítica à “Razão do Ser” divinizada.

O desafio, porém, era encontrar uma base de fundamentação para essa “Razão do Outro” em termos de “princípio” e não apenas de “início”. Ora, na *contramão* do “eu idêntico a si mesmo” de Ricoeur e *mais além* da “outridade metafísica” de Schelling, Dussel encontrou na ética de Lévinas a noção do “grande Outro” figurado como “origem e raiz” da afirmação da “identidade” (o “eu próprio”). Grosso modo, na ética da alteridade de Lévinas, a figura do “Outro” é concebida como ponto de partida e fundamento em relação ao “eu” como “identidade em si”.⁹⁴ Nesse sentido, “a anterioridade do Outro” que interpela e convoca ao senso de justiça, constitui o valor ético do “eu” como um “sujeito reflexivamente valioso”.⁹⁵ Em termos singulares, com base na interpelação do Outro, o eu torna-se o fundamento do ato de justiça para com o Outro. Em termos teóricos, tal senso de justiça colocado pelo Outro torna-se o fundamento para qualquer reflexão ética que se pretenda valiosa, já que não seria possível valorizar uma ética filosófica que não conceba o senso de justiça em primeiro plano.⁹⁶ Ora, para Dussel, na América Latina, este *Autruí* que interpela e clama por justiça não é “o leitor diante de um texto” como queria Ricoeur, mas sim os povos ameríndios colonizados, “o faminto diante de um não-tem-pão”, o “analfabeto diante de um não-temos-livros”, enfim, os excluídos do sistema capitalista dominado pelos europeus e norte-americanos.⁹⁷

Todavia, a ética de Lévinas também apresentava limitações. Pois se, por um lado, ela permitia a “irrupção do outro” como origem de uma “ética da libertação” que critica a “totalidade vigente”, por outro lado, ela não resolvia o problema do princípio, ou seja, da construção de uma “nova totalidade” cujo início e fundamento deveriam ser o “Outro enquanto outro”, ou seja, o outro como “Razão absoluta” completamente libertada da “Razão do ser”, capaz de construir uma “totalidade Outra”. A exigência, nesse caso, era encontrar um fundamento capaz de fazer coincidir a “irrupção do outro” como origem de uma “ética da libertação” (Schelling e Lévinas) com a “Razão do outro” absolutamente livre das alienações econômicas, políticas ou poéticas atribuídas à “Razão do ser” (Hegel e Heidegger). Na filosofia econômica de Marx,

⁹⁴ Cf. LÉVINAS, I. *Totalité et Infini - Essai sur l'extériorité*. Kluwer Academie. Original edition: Martinus Nijhoff, 1971, §§13-19.

⁹⁵ LÉVINAS. *Totalité et Infini*, §§17.

⁹⁶ DUSSEL. *Crítica à ideologia*, p. 20.

⁹⁷ DUSSEL. *Crítica à ideologia*, p. 19.

Dussel finalmente encontrou esse fundamento, a partir das noções de “pobreza absoluta” e “trabalho vivo como riqueza universal”.⁹⁸ Ou seja, para Dussel, o fundamento da “ética da libertação” se encontra justificado como fundamento da “econômica da libertação” defendida por Marx no início dos *Grundrisse* e de *O Capital*, ainda que por analogia. Porém, como a origem e os fundamentos dessa “dialética econômico-política” são inspirados na “Doutrina da essência” da *Lógica* hegeliana,⁹⁹ mais uma vez, Hegel se torna “o marco teórico imediato” para a tentativa do “giro decolonial”.

Com base na denominada “teoria das modalidades” da *Doutrina da essência*, Hegel justifica o sentido pelo qual “a efetividade [*Wirklichkeit*] é uma unidade, tornada imediata, da essência com a existência”, ou seja, a efetividade como unidade imediata da “essência interior” e sua “aparência exterior”.¹⁰⁰ Nesse sentido, ele sustenta que a coisa [*Ding*] imediata é, necessariamente, uma coisa [*Sache*] posta ou exteriorizada como efetividade. Isso significa que a efetividade dos fenômenos resulta da “contingência” e “possibilidade” de eles “se tornarem” uma unidade imediata. Portanto, “possibilidade [*Möglichkeit*] e contingência [*Zufälligkeit*]” são as duas primeiras “etapas da realidade” (interior e exterior) enquanto “simples formas que constituem a exterioridade do efetivo”.¹⁰¹ Mas como essa constituição é movimento e processo, a “atividade” é a “condição” prévia para o “tornar-se coisa efetiva”. A “condição” é a “atividade” ou o “ato” do próprio pensamento racional (que também é vivo e ativo como coisa [*Sache*]), pelo qual se realizam as determinações do seu conteúdo. Ao satisfazer estas condições, a coisa efetiva deve [*muss*], portanto, ser considerada necessária [*notwendig*], já que enquanto unidade efetiva ela é, ao mesmo tempo, substância [*Substanz*], tanto como *potência*, quanto como *riqueza* de tudo o que ela contém.¹⁰²

Segundo Dussel, é com base nesta teoria que o Marx “antropológico, ético e anti-materialista” da fase madura desenvolveu a sua “filosofia econômica”, pautada em “toda uma metafísica da economia” que, na verdade, deve ser entendida como “uma crítica da ontologia do capital”, e cujo “ponto de partida é a exterioridade do trabalho vivo, no sentido empregado por Lévinas, ou melhor, por Schelling”.¹⁰³ O início desta econômica é a “situação primitiva” do

⁹⁸ MARX, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858 – esboços da crítica da economia política*. Tradução de Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Editora Boitempo, 2015, pp. 364-365.

⁹⁹ HEGEL, G. W. F. *Ciência da lógica II: a doutrina da essência*. Tradução de Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2017, pp. 220-240.

¹⁰⁰ HEGEL. *Ciência da lógica II*, p. 225 apud DUSSEL. *Crítica à ideologia*, p. 34.

¹⁰¹ HEGEL. *Ciência da lógica II*, p. 225.

¹⁰² HEGEL. *Ciência da lógica II*, p. 225

¹⁰³ DUSSEL. *Crítica à ideologia*, p. 26.

trabalho vivo enquanto “possibilidade e contingência”, o qual está em “absoluta contradição” com o “dinheiro” (que depois será o capital). Trata-se de um confronto assimétrico na medida em que “o detentor do dinheiro é real”, assim como o “detentor do trabalho é mera possibilidade”, ou seja, uma “força viva” sem qualquer “valor em si” para o detentor do dinheiro. Aqui está em questão a oposição entre “propriedade e trabalho” que, para Marx, “se apresenta como lei necessária da relação entre capital e trabalho”.¹⁰⁴ O trabalho considerado como “força em si” ou como “não-capital” é o trabalho vivo não objetivado e objetificado pelo detentor do dinheiro. Ou seja, o trabalho vivo é a coisa [*Sache*] negativamente concebida como potência substancial, que ainda não foi exteriorizada e capturada pelos fins dos detentores da propriedade e do capital. Ele é uma possibilidade *negativamente* concebida porque “não é nem matéria-prima, nem instrumento de trabalho, nem produto bruto”. Pelo contrário, acrescenta Marx, “ele é trabalho vivo existente como abstração da sua realidade efetiva [*realen Wirklichkeit*]”.¹⁰⁵ Trata-se, portanto, de “uma existência puramente subjetiva” cuja “desnudez de toda objetividade” a determina como “pobreza absoluta” [*Absolute Armut*], não como existência “carente”, mas sim como “completa exclusão da riqueza objetiva”.¹⁰⁶

Todavia, se para a objetividade capitalista, a pobreza absoluta está economicamente determinada como possibilidade sem “condições” para determinar a si mesma, por outro lado, essa exterioridade subjetiva está *positivamente* determinada como “potência”. Para Marx, o trabalho como pobreza absoluta, como “um não valor”, é igualmente “o trabalho não como objeto, mas como atividade [*Tätigkeit*]”.¹⁰⁷ Essa atividade não é um “autovalor”, mas sim “a fonte viva do valor”. Ou seja, “o trabalho vivo é a riqueza universal”, a “possibilidade universal”, inclusive, para a superação do capital que existe objetivamente. Eis o princípio absoluto procurado por Dussel para fundamentação de seu método filosófico libertador: “o trabalho é a pobreza absoluta enquanto objeto” e, ao mesmo tempo, “a possibilidade universal da riqueza enquanto sujeito e enquanto atividade”, garante Marx.¹⁰⁸

4. Apesar de Hegel, mas com Hegel no final: a “inteligência prático-poiética” de Dussel

¹⁰⁴ MARX. *Grundrisse*, p. 229 apud DUSSEL. *Crítica à ideologia*, p. 36.

¹⁰⁵ MARX. *Grundrisse*, p. 229.

¹⁰⁶ MARX. *Grundrisse*, p. 230.

¹⁰⁷ MARX. *Grundrisse*, p. 230.

¹⁰⁸ MARX. *Grundrisse*, p. 230 apud DUSSEL. *Crítica à ideologia*, p. 40.

A tese marxiana do trabalho vivo permitiu a Dussel identificar o “princípio absoluto” capaz de unificar a “irrupção do outro” como origem de uma “ética da libertação” com a “Razão do Outro”, absolutamente livre das alienações atribuídas à “Razão do Ser”, em termos econômicos, políticos, éticos, filosóficos e poéticos. Partindo da crítica ontológica da noção hegeliana de “efetividade”, Marx desenvolveu uma filosofia econômica cujo princípio tanto permite criticar a “totalidade do ser” representada pelo “ser do capital”, quanto permite fundamentar a emergência da “Razão do Outro” – e sua exterioridade estrutural como pobreza absoluta – como uma nova possibilidade de riqueza universal. Portanto, no método dusseliano, a “Razão do Outro” torna-se um princípio absoluto que contém em si a unidade absoluta do “outro mais além do ser” no *início* (Schelling), do “outro como *origem* do valor ético” para si mesmo (Lévinas), e do outro como “trabalho vivo”, *razão* da pobreza e da possibilidade de riqueza universal (Marx).

De acordo com Dussel, “75% da humanidade” dominada pelo ser do capital “está submersa na pobreza”, e essa maioria representa justamente a realidade do Sul Global. E isso se explica pelo fato de que o trabalho vivo objetivado e vendido como trabalho assalariado “é transferido para o detentor do dinheiro” e, conseqüentemente, “subsumido na totalidade do capital”.¹⁰⁹ Considerando, pois, que o “ser do capital” é o fundamento que determina o valor do trabalho, o trabalho vivo é objetivado como “mediação do valor”, de modo que a pessoa é objetificada e o objeto é subjetificado. E isso se aplica igualmente à submissão dos países subdesenvolvidos em relação àqueles desenvolvidos que controlam o sistema capitalista, na medida em que a periferia do Sul Global trabalha e empobrece para enriquecer a propriedade do Norte Global. Todavia, na exterioridade desse problema encontra-se igualmente a possibilidade de construção de uma “nova filosofia econômica”. Pois se, por um lado, “o trabalho é a substância e a medida imanente dos valores” e da riqueza do capital que determina o seu valor, por outro lado “a pessoa, a subjetividade e a corporeidade” como atividade são a “fonte criadora do valor partindo do nada do capital”,¹¹⁰ ou seja, o trabalho vivo é a fonte da riqueza enquanto princípio absoluto para a *recriação* de uma “nova filosofia econômica”.

Entretanto, mais do que uma “nova filosofia econômica”, para Dussel, esse princípio econômico é também o princípio para uma “nova ética fundamental” baseada na “Razão do

¹⁰⁹ DUSSEL. *Crítica à ideologia*, p. 40.

¹¹⁰ MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política I – o processo de produção do capital*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Editora Boitempo, 2013, p. 787 apud DUSSEL. *Crítica à ideologia*, p. 40.

outro”, cuja origem é a “exterioridade do outro” empobrecido e roubado no “valor de suas mercadorias”, como diz Marx.¹¹¹ A justificativa para tal “Razão absoluta” já foi apontada: tanto a pobreza do “trabalho exploratório do sujeito” quanto a “pobreza dos países periféricos” produzidas pelo “ser do capital”, são “questões de vida ou morte da maioria da humanidade”.¹¹² Para Dussel, trata-se de um problema de “justiça” que nenhuma ética filosófica pode negar. Assim, uma “metafísica econômica” pautada por uma “ética fundamental” consolida-se como princípio de justificação da “Razão do Outro” como exterior e absolutamente livre da “Razão do Ser”.¹¹³ Como diz Dussel, “trata-se da formação de outra totalidade analógica”, cujo início é a “exclusão do outro”. Ou seja, “partindo da interpelação feita a nós pelo outro e como resposta a ela, a afirmação do *Outro enquanto outro* é a origem da possibilidade de negação da negação dialética”.¹¹⁴ Trata-se, portanto, de um “método analético ou afirmação primitiva do Outro”,¹¹⁵ cuja expressão máxima é a “inteligência poiética”.

Como apontado no início, o “método analético” se define sobretudo como uma abordagem crítica que propõe superar a categoria dialética da “totalidade do ser” por meio da categoria analógica da “totalidade do Outro”. Segundo a interpretação schellinguiana de Dussel, enquanto a ontologia dialética se interessa pelo fundamento ou pelo “ser da totalidade vigente” no interior da história da filosofia europeia, a filosofia analética se interessa pela exterioridade histórica e pela “Razão do Outro” imanente à situação dos países colonizados e dominados pela “totalidade do ser”. Não obstante, o método é igualmente analógico e ético porque o princípio absoluto derivado da “nova filosofia econômica” igualmente se aplica a outros campos do pensamento filosófico-prático e prático-científico (política, estética, historiografia, pedagogia, sociologia, antropologia, tecnologia, etc.) preocupados com a libertação da América Latina.

No entanto, o que Dussel desconsidera completamente neste processo de fundamentação do princípio absoluto de seu método analético é o fato de que a ideia marxiana de “trabalho vivo” como “possibilidade de riqueza universal” foi inspirada pela “dialética da libertação” defendida por Hegel em sua *Filosofia do Direito* (e, posteriormente, aplicada em suas *Preleções sobre estética*). Um breve exame desse fato é suficiente para demonstrar que o discurso “metafísico-econômico e antimaterialista” do Marx de Dussel foi antecipado por Hegel como uma crítica da “negatividade” subjacente à “formação histórico-social do trabalho”, absorvida pela

¹¹¹ MARX. *O Capital*, p. 393 apud DUSSEL. *Crítica à ideologia*, p. 40.

¹¹² DUSSEL. *Crítica à ideologia*, p. 40.

¹¹³ DUSSEL. *Crítica à ideologia*, p. 42.

¹¹⁴ DUSSEL. *Crítica à ideologia*, p. 23.

¹¹⁵ DUSSEL. *Crítica à ideologia*, p. 23.

sociedade civil-burguesa da Europa oitocentista. Em última instância, tal exame não apenas evidencia a semelhança do método dusseliano em relação ao princípio absoluto e às soluções finais da “dialética da libertação” e da “poiética” de Hegel, como também coloca à prova a validade epistêmica do “giro decolonial” entendido como uma “nova totalidade”, “absolutamente exterior” e independente da ideia hegeliana de “história universal”.

Como lembra Christoph Menke, a “dialética da libertação” apresentada na *Filosofia do direito* de Hegel corresponde a dois momentos centrais, articulados sob “o ponto de vista verdadeiro” da “história como autoprodução da liberdade”: a “libertação da existência como ser natural em si” e a libertação da “formação social do trabalho” no âmbito da eticidade.¹¹⁶ Quanto ao primeiro momento, a libertação da existência como ser natural em si é abordada sob duas perspectivas de liberdade: i) a “vontade livre” como forma “natural” do humano; e ii) a “história” como autoprodução da liberdade. No primeiro caso, a determinação da “vontade livre” – “o ponto de vista com o qual o direito e a ciência do direito começam”¹¹⁷ – se circunscreve apenas aos níveis mais imediatos do espírito, cujo conceito é o “formalismo de si mesmo” como existência natural, seja em relação ao sistema das necessidades físicas e sensíveis, seja em relação à possibilidade humana de escravizar ou ser escravizada. Tomado como “ser natural em geral”, o ser humano é capaz de dominar ou ser dominado, ser senhor ou escravo. Porém, nesse registro, ele não pode alcançar a sua verdadeira determinação de “espírito livre”.¹¹⁸ É por esse motivo que o direito e a jurisprudência começam pelo “conceito subjetivo e abstrato” de “livre arbítrio” como forma de “deslegitimação das justificativas histórico-factuais de dominação e servidão”.¹¹⁹ Todavia, para Hegel, embora o direito comece pelo “ponto de vista verdadeiro”, a sua forma abstrata e unilateral é igualmente inadequada à “ideia de liberdade”, já que ela concebe o sujeito como “um ser natural em geral de acordo com uma existência que não é adequada ao seu conceito”,¹²⁰ transformando sua natureza vulnerável em destino. Nesse sentido, Hegel conclui que o homem não é livre simplesmente porque possui o livre-arbítrio. A liberdade verdadeira é sempre o resultado de sua própria atividade. Portanto, é a *atividade* de libertação do espírito como ser natural em si que deve ser entendida como forma e possibilidade da verdadeira liberdade.¹²¹

¹¹⁶ MENKE. C. *Dialektik der Befreiung. Die Erfahrung des Exodus. Hegel-Studien*, Band 52, 2018, pp. 9-30.

¹¹⁷ HEGEL. *Filosofia do direito*, § 57, p. 94.

¹¹⁸ HEGEL. *Filosofia do direito*, § 57, p. 94.

¹¹⁹ HEGEL. *Filosofia do direito*, § 57, p. 93.

¹²⁰ HEGEL. *Filosofia do direito*, § 57, p. 93 apud MENKE. *Dialektik der Befreiung*, p. 14.

¹²¹ MENKE. *Dialektik der Befreiung*, p. 15.

Mas qual seria a forma dessa autoprodução da liberdade? Para Hegel, “a cultura, na sua determinação absoluta, é a libertação e o trabalho da libertação mais elevada”, ou seja, “o ponto de passagem absoluto para a substancialidade subjetiva infinita da eticidade”.¹²² Entretanto, a atividade cultural prática e teórica apenas se sustenta em sua “determinação absoluta” pela forma histórica, não no sentido unilateral da “história empírica” das contingências históricas, mas sim da “história universal” como autoprodução cultural da liberdade, a qual começou com a atividade “pré-histórica” que, ao se desenvolver pelo trabalho formativo, permitiu à existência natural do espírito caminhar em direção a sua liberdade na forma objetiva da eticidade do Estado.¹²³ É nesse sentido que Hegel diz que “a ideia de liberdade é verdadeira apenas enquanto Estado”, em se tratando de “espírito objetivo”.¹²⁴

Todavia, nesse contexto objetivo, a necessidade de uma nova libertação se impõe ao espírito: a libertação da “formação social do trabalho”, que submete o sujeito ao poder das autoridades e normas sociais, e que igualmente não é adequada à ideia mais elevada de liberdade. Se por um lado, o trabalho é uma atividade formativa de libertação da existência natural em si, por outro lado, ele também sufoca e aprisiona o sujeito, seja em termos pessoais pelo “hábito de ocupação” com a “satisfação de seus próprios interesses”,¹²⁵ seja em termos sociais pela coerção do poder das normas e formas geradas pelo trabalho. Como pessoa, o sujeito é livre porque satisfaz suas necessidades físicas e sensíveis pelo trabalho. Mas ele é igualmente vulnerável à objetificação de sua liberdade porque pode cultivar aqui a “imediatez do desejo”, a “ vaidade do sentimento” e o “arbitrio do bel-prazer”, como se estivesse exercendo a sua vocação mais elevada.¹²⁶ Por outro lado, em termos sociais, o sujeito também é livre não só porque o trabalho permite a libertação da “existência natural em si” susceptível à escravidão, mas sobretudo porque a natureza infinita de sua racionalidade conserva negativamente a “ideia da liberdade absoluta”. Mas o esquecimento dessa ideia, somado ao poder coercitivo das autoridades e das normas, igualmente submete a “vontade livre” e a “liberdade da ação” à situação “sufocante” das “contraposições e contradições” finitas.¹²⁷ Sendo assim, para Menke, a “determinação formal” desta libertação do espírito objetivo consiste em “direcionar o poder da nega-

¹²² HEGEL. *Filosofia do direito*, § 187, p.192.

¹²³ MENKE. *Dialektik der Befreiung*, p. 16.

¹²⁴ HEGEL. *Filosofia do direito*, § 57, p. 94.

¹²⁵ HEGEL. *Filosofia do direito*, § 188, p. 193.

¹²⁶ HEGEL. *Filosofia do direito*, § 187, p. 192.

¹²⁷ HEGEL, G.W.F. *Cursos de estética I*. Trad. Marco A. Werle e Oliver Tolle. São Paulo: EDUSP, 2000, p. 114.

tividade obtida no trabalho contra o poder das normas e formas sociais geradas pelo trabalho”.¹²⁸ Já Hegel aposta na liberdade suprema: “por todos os lados sufocado na finitude, o que o ser humano procura, neste contexto, é a região de uma verdade mais alta, mais substancial, na qual todas as contradições e contraposições da finitude podem encontrar sua última solução e a liberdade sua completa satisfação”.¹²⁹

Mas como o sujeito pode se tornar autoconsciente da negatividade produzida pelo trabalho estando “por todos os lados sufocado na finitude”? Para Hegel, o motor da autoconsciência da liberdade é o “trabalho do negativo” que está conservado interiormente pela subjetividade espiritual enquanto “possibilidade” da “liberdade absoluta” – ainda que o “Estado” como “Constituição” seja o instrumento objetivo de regulação e aperfeiçoamento da vida social. Nesse sentido, em relação à *natureza* racional e infinita da subjetividade-espiritual, é a “negatividade” do trabalho normatizado e objetificado que impulsiona a “negatividade interior absoluta” para a possibilidade de produção “autoconsciente” da liberdade absoluta. Para Hegel, arte, religião e filosofia são as formas mais elevadas de determinação efetiva dessa “produção autoconsciente”, cujo desenvolvimento se circunscreve, mais uma vez, ao domínio da “história universal”.

Ora, mas é justamente com base nessa “dialética da libertação” que Marx identifica a “possibilidade” do “trabalho vivo”, ou melhor, a “pobreza absoluta” como “possibilidade da riqueza universal”, ou seja, como “força interior” ou “princípio absoluto” contraposto a “negatividade exterior” do trabalho objetificado e valorado pelo “ser do capital”.¹³⁰ Do mesmo modo, como vimos, é amparado indiretamente pelo princípio desta “dialética da libertação” que Dussel encontra a “possibilidade” de fundamentação do método analético. Com efeito, não seria exagerado afirmar que, quanto ao “princípio absoluto”, o método de Dussel é hegeliano na *essência* e marxista na *inversão* do “Outro enquanto outro”, concebido como início e princípio. Nesse aspecto, a propósito, Marx tem razão ao considerar que a “essência” do método dialético de Hegel “é crítica e revolucionária”.¹³¹

Contudo, assim como o “princípio absoluto” da analética foi antecipado pela “dialética da libertação” de Hegel, em se tratando de “proposta epistêmica”, a poiética dusseliana também retraduz soluções propostas pela “poiética hegeliana”, o que nos permite falar de uma filosofia

¹²⁸ MENKE. *Dialektik der Befreiung*, p. 16.

¹²⁹ HEGEL. *Cursos de estética I*, p. 114.

¹³⁰ MARX. *Grundrisse*, p. 229-230.

¹³¹ MARX. *O capital*, p. 113.

da libertação do Outro “com Hegel no princípio”, mas igualmente na “proposta final”.

Como apontado algumas vezes, na filosofia dusseliana, a dimensão “poiética” se estrutura como o nível mais elevado da analética, na medida em que se define como “filosofia do ato produtivo” absolutamente libertada da dominação capitalista. O princípio absoluto desta *poiesis* nós já conhecemos: é a ideia do “trabalho vivo como riqueza universal”, ou seja, como “atividade de recriação” da realidade empobrecida e objetificada. Por isso mesmo, tal atividade libertadora não se desvincula das dimensões pragmático-hermenêuticas da libertação (nova econômica e nova ética), mas antes as desenvolve a partir dessa posição intrinsecamente superior e absolutamente livre na relação do sujeito com o trabalho e a natureza. Para Dussel, uma “filosofia completa do ato produtivo” envolve todos os aspectos da produção humana, “como a linguagem ou a produção de signos, a tecnologia com todas as suas formas, as artes e os vários tipos de desenhos”, sendo a filosofia da libertação a expressão integrada desta “nova totalidade”.¹³² Trata-se, portanto, de “uma filosofia das forças produtivas, das bases para esclarecer a problemática dos modos de produção, das instâncias e das formações sociais. Trata-se da poiética [*ποιητικης*], de si mesma, de suas espécies e dos efeitos próprios a cada uma delas”.¹³³

Todavia, como adverte Dussel, isso não significa esquecer que “a libertação material” é o pressuposto da libertação plena nas outras instâncias”,¹³⁴ e é por isso mesmo que a poiética se faz necessária como nível mais elevado. Nesse sentido, “a libertação poiético-tecnológica”, por exemplo, “pressupõe a liberação econômica, política e ideológica”, como é o caso das “nações que já fizeram a sua revolução, como Cuba, Nicarágua, Angola, Vietnã ou China”.¹³⁵ Para esses países, o “desenvolvimento tecnológico se encontra” justamente “naquilo a que nomeamos o nível poiético”.¹³⁶ Por outro lado, conclui Dussel, em relação aos países ainda dominados pelo capitalismo tecnocrático, a poiética da libertação “tem diante de si uma grande tarefa de esclarecimento e produção”, assim como a realização de uma “poiética-tecnológica ainda depende da autodeterminação nacional e popular, a partir da decisão e do gerenciamento das classes atualmente oprimidas: a classe trabalhadora e os camponeses”.¹³⁷

¹³² DUSSEL. *Filosofía de la producción*, p. 13.

¹³³ DUSSEL. *Filosofía de la producción*, p. 94.

¹³⁴ DUSSEL. *Filosofía de la producción*, p. 12.

¹³⁵ DUSSEL. *Filosofía de la producción*, p. 12.

¹³⁶ DUSSEL. *Filosofía de la producción*, p. 12.

¹³⁷ DUSSEL. *Filosofía de la producción*, p. 99.

Embora não tenhamos espaço aqui para demonstrar as estratégias peculiares na formação desta *poiesis*, é imprescindível observar as consequências conceituais da tentativa dusseliana de pensar a efetivação da “libertação radical” do “outro exterior” com base no historicismo das particularidades e contingências, e contra as concepções hegeliana e marxiana. Teria a *poiesis* dusseliana conseguido escapar da “história universal” e dos propósitos da *poiesis* hegeliana a partir dessas consequências? A consequência mais imediata é a significação dusseliana da *poiesis* com base no princípio absoluto do “trabalho vivo” que, por sua vez, pressupõe a relação do humano com a natureza no *medium* do trabalho como atividade criativa, absolutamente livre do “ser do capital”, radicalmente exterior à totalidade vigente e, conseqüentemente, independente das “formas históricas do trabalho”, que Dussel associa à “história universal” e à suposta *poiesis* “imperialista” de Hegel.¹³⁸ Para além disso, contra a tradição poético-aristotélica retraduzida pelos europeus modernos, Dussel concebe a *poiesis* como “criação livre” capaz de envolver todos os âmbitos das relações “humano-natureza” e “humano-humano”, e não apenas a arte burguesa. Nesse sentido, tanto o “material” quanto a “tecnologia” da “*poiesis* da libertação” encontram o seu fundamento na ideia do “trabalho vivo” que, por sua vez, é pensado a partir das relações “humano-natureza” e “humano-humano”, tal como em Marx. Desse modo, o “material” corresponde adequadamente ao valor particular da “força viva” do trabalho, assim como a “tecnologia” corresponde à “produção criativa” que, uma vez libertada da coerção do “dever e da lei”, torna-se a condição material para uma “nova economia” exercida na *praxis* libertadora.

Contudo, ao contrário da “metafísica” de Marx, a poiética da libertação é pensada para além do “momento abstrato” da relação humano-natureza como “um ato, efetor ou produtor”. Como diz Dussel, “na medida em que é a relação imediata do humano-natureza por meio do trabalho, a poiética é um momento abstrato. Assim que essa relação é tomada como a mediação das relações sociais, a poiética torna-se prática no econômico, a instância nodal das outras instâncias”.¹³⁹ A unidade analética desses dois momentos permite a Dussel conceber a *poiesis* como “um trabalho (*poiesis* prática e *práxis* poiética) que se realiza pelo *outro* na responsabili-

¹³⁸ A estratégia dusseliana contra a *poiesis* de Hegel é clara: ela é interpretada no nível do “espírito objetivo” e sublevada pelas noções de “intuição” e “entendimento técnico”. Assim, Dussel consegue associá-la às formas históricas do trabalho exploratório e da arte burguesa europeia. Cf. DUSSEL. **Filosofia de la producción**, pp. 58-60.

¹³⁹ DUSSEL. **Filosofia de la producción**, p. 94.

dade; para sua libertação. E a atividade inovadora do uso dos instrumentos que se põem a serviço do pobre”.¹⁴⁰ Em outros termos, diferente das abordagens de Hegel e Marx, a *poiesis* dusseliana se define como uma “práxis da libertação” que “é a procriação mesma de uma *nova ordem*, de sua estrutura inédita, ao mesmo tempo que das funções e entes que a compõem. É a tarefa realizada por excelência, criadora, inventora e inovadora”¹⁴¹. Como podemos notar, apesar de Sauerwald considerar a analética “um modo romântico de pensar”, longe de querer “romantizar” a exterioridade do outro com a estima da “força viva”, Dussel prefere pensá-la como filosofia da autoconsciência e libertação subjetiva (material-tecnológico-criativa) do “outro enquanto Outro”.

O problema é que esta “nova totalidade” e “nova ordem” da “*poiesis* prática e *práxis* poiética” dusseliana acabam retraduzindo, no princípio e na solução final, na origem e no destino da libertação, os princípios e propostas da dialética e da *poiética* de Hegel, apesar da “estrutura inédita” das inversões analéticas, que não consegue escapar da ideia hegeliana de “história universal”. Talvez menos ambiciosa que a “filosofia da *poiesis*” de Dussel, a filosofia da arte de Hegel – que é uma *poiética* da criação artística *in stricto sensu* comprometida com a formação sensível-racional do “espírito livre” – se define justamente como “a satisfação do fazer/ agir/ produzir [*Machen/Handeln/Hervorbringen*] espiritual”, enquanto forma de produção autoconsciente da ideia absoluta de liberdade.¹⁴² Ao contrário da problemática interpretação de Dussel,¹⁴³ a filosofia da *poiesis* hegeliana não se define com base na “intuição” do “entendimento separador” e no “entendimento técnico”, nem tampouco se destina aos privilégios e vaidades da “sociedade do nariz empinado”, como diz Hegel. Longe disso, ela é uma ciência do “ato produtivo” da “fantasia subjetivo-espiritual” absolutamente livre (em-si-para-si e em-si-mesma), no exercício representacional-sensível da razão que compreende e transcende as contradições sufocantes da finitude burguesa. Nesse sentido, uma breve observação sobre a posição, a operação do trabalho criativo, a função e a proposta da “*poiética* hegeliana é suficiente para identificarmos a presença implícita de Hegel na proposta “prático-*poiética*” de Dussel.

A definição lematizada da arte como “aparência sensível da ideia absoluta”¹⁴⁴ já estabelece a sua posição elevada no sistema filosófico de Hegel: ao lado da religião e da filosofia, a arte é a forma mais imediata e sensível da “liberdade plena”, que é a “autoconsciência do espírito

¹⁴⁰ DUSSEL. *Filosofia da libertação*, pp. 69-70.

¹⁴¹ DUSSEL. *Filosofia da libertação*, p. 70.

¹⁴² HEGEL. *Cursos de estética I*, p. 175.

¹⁴³ Cf. DUSSEL. *Filosofia de la producción*, pp. 58-60.

¹⁴⁴ HEGEL. *Cursos de estética I*, p. 126.

absoluto”. Arte, religião e filosofia são, portanto, as três formas supremas (sensibilidade, representação e conceito) de expressão da autoconsciência do “espírito absoluto” que, nesse grau de inteligibilidade, compreende e transcende as determinações teóricas e práticas do espírito subjetivo e objetivo. Mas o que justifica essa necessidade de uma “autoconsciência absoluta” proporcionada pela arte? Para Hegel, dois aspectos são fundamentais no que se refere sobretudo à modernidade: 1) a necessidade de exercício de uma liberdade sensível superior às situações sufocantes da finitude e vida no Estado; 2) a necessidade sensível de aperfeiçoamento ou “recriação subjetiva da exterioridade”.¹⁴⁵

Nessa direção, desde a época de Jena até a fase em que ofereceu suas *Preleções sobre estética* em Berlim (de 1820 a 1829), Hegel insistiu na ideia de que a arte, enquanto forma sensível mais imediata, deve ser entendida como a “autoconstituição” (em-si-para-si a partir de si mesmo) do “espírito absolutamente livre”, em comparação com a objetividade das formas jurídico-institucionais de regulação da vida social (a Constituição) no Estado.¹⁴⁶ Isso significa que, em relação à objetividade do espírito (social, econômica, ética, política etc.), o absoluto (liberdade) é posto apenas como “objeto” ou predicado do espírito (absoluto objetificado) em função de suas finalidades e determinações subjetivas e objetivas. Ou seja, nas esferas subjetiva e objetiva, o espírito ainda não alcançou a forma [*Form*] idêntica ao próprio si mesmo. E a consequência última dessa “objetificação” do absoluto é o eterno retorno à relatividade da satisfação espiritual. Como diz Hegel, “onde há finitude, sempre novamente irrompe de modo renovado a oposição e a contradição, e a satisfação não consegue sair do relativo”.¹⁴⁷ Esse é o motivo pelo qual a “dialética da libertação” de Hegel culminou no despertar da “negatividade interior absoluta” enquanto “possibilidade” de suprassunção [*Aufhebung*] da “negatividade exterior” imposta sobretudo pelo poder das normas e formas sociais do trabalho objetificado. Entretanto, uma vez que a liberdade do espírito é sempre o resultado de sua própria atividade “histórico-universal” enquanto “autoprodução cultural da liberdade absoluta”, para Hegel, a arte é a forma mais imediata deste “trabalho criativo” de aperfeiçoamento, desobjetificação e elevação da liberdade ao nível da ideia absoluta.

Como já vimos sob o ângulo da “dialética da libertação”, para Hegel, o trabalho como atividade formativa [*Bildung*] do espírito é um instrumento de exercício da liberdade, posto que

¹⁴⁵ HEGEL, G. W. F. **Cursos de estética II**. Tradução de Marco A. Werle et. al. São Paulo: EDUSP, 2001, p. 335.

¹⁴⁶ HEGEL, G. W. F. *Jenaer Systementwürfe III. Gesammelte Werke*. Band 8. Herausgegeben von Rolf-Peter Horstmann und Johann Heinrich Trede. Düsseldorf: Felix Meiner, 1976, p. 278.

¹⁴⁷ HEGEL. **Cursos de estética I**, p. 112.

tanto a ação quanto os resultados da representação e apropriação da natureza pelo espírito pressupõem idealidade, ainda que em níveis distintos de determinação da ideia absoluta.¹⁴⁸ Na relação primária do humano com a natureza imediata, encontra-se subsumido o desejo de apoderar-se e elevar-se acima dela. Todavia, nesse impulso primário, o que o sistema das necessidades sensíveis (fome, sede, cansaço etc.) revela de modo concreto nada mais é senão a imediata dependência humana dos meios naturais. Nesse âmbito natural da existência humana, diz Hegel, “o conteúdo das satisfações é de natureza finita e limitada; a satisfação não é absoluta e, por isso, caminha novamente sem cessar para uma nova necessidade”.¹⁴⁹ Em segundo lugar, a superação dessa contradição envolvida na relação indivíduo/natureza se dá a partir da transformação destes impulsos primários em formas mais efetivas de apropriação do natural por meio “do trabalho, do uso e da propriedade”. Todavia, a transformação do trabalho natural em trabalho espiritual determina-se essencialmente a partir da concreção da “razão da vontade” pela “liberdade da ação”, isto é, a partir da perda do caráter de estranhamento e ganho de esclarecimento, espiritualização e subjetivação concretas do desejo de saber, do ímpeto pelo conhecimento, seja por meio dos níveis mais básicos e especializados (matemática, biologia, engenharia, direito, economia, antropologia, sociologia, e assim por diante), seja pelo “estágio supremo” do saber científico, a filosofia.¹⁵⁰ No interior dessa conquista histórico-espiritual, a figura do Estado como “Constituição” se manifesta como forma jurídico-institucional de regulação da vida social, o que, obviamente, implica diferentes modos de contradição, insatisfação e necessidade de aperfeiçoamento da vida “estatizada”.

Com efeito, a tarefa fundamental da arte é o aperfeiçoamento, a desobjetificação e elevação da liberdade sensível ao nível supremo de seu exercício, por meio do “trabalho criativo”, *poiético*. Para Hegel, esse “trabalho criativo” é um *instrumento (medium)* subjetivo-espiritual de revisão e aperfeiçoamento das determinações sensíveis e representacionais objetivas postas em contradição na esfera finita do espírito objetivo. Para tanto, como “autoconstituição” do “espírito absolutamente livre” a arte precisa *recriar* e ressignificar os conteúdos do espírito finito como conteúdo [*Gehalt*] de autoconhecimento [*selbstwissenden*]. O instrumento desse trabalho é a *fantasia poética* ou fantasia criativa absolutamente livre. Nos termos de Hegel, a “fantasia poética é a faculdade geral da produção artística ideal”,¹⁵¹ capaz de formular e elevar

¹⁴⁸ HEGEL. **Cursos de estética I**, p. 113; Cf. HEGEL G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Meneses. 9ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, § 196, p. 151.

¹⁴⁹ HEGEL. **Cursos de estética I**, p. 113.

¹⁵⁰ HEGEL. **Cursos de estética I**, p. 113.

¹⁵¹ HEGEL. **Cursos de estética I**, p. 282.

os conteúdos [*Inhalt*] e fins do espírito subjetivo e objetivo à dignidade do exercício da liberdade sensível plena. Sendo assim, o resultado e a proposta mais elevados da arte em geral como “atividade criativa livre” é, nas palavras de Hegel, a “refusão e conversão” [*Umschmelzung und Umprägung*] do “modo de expressão comum da consciência prosaica em consciência poética”.¹⁵² E o resultado final dessa conversão e refusão “é a recriação subjetiva da *exterioridade*” do espírito objetivo normatizado e objetificado em termos sensíveis e representacionais [*Vorstellungen*], práticos e científicos.¹⁵³

Como podemos observar, a ideia marxiana de trabalho vivo como “criatividade absolutamente livre” – que na filosofia de Dussel corresponde à inteligência prático-poiética – já havia sido igualmente abordada na poiética de Hegel como proposta de superação [*Aufhebung*] das cisões, imperfeições e contradições do espírito “por todos os lados sufocado na finitude”. Por outros motivos, a poiética como expressão máxima do método analético de Dussel igualmente acompanha, ainda que por analogia, a inteligibilidade prático-poética da *poiesis* hegeliana, na medida em que o trabalho tomado como “atividade criativa absolutamente livre” se configura ali como “possibilidade” de recriação subjetiva dos conteúdos naturalizados e objetificados pelo espírito objetivo. Nesse sentido, a proposta final da poiética de Dussel assemelha-se à de Hegel, ainda que os conteúdos particulares e métodos sejam claramente distintos entre os dois.

Como tentamos mostrar, os conteúdos da filosofia da libertação de Dussel estão originalmente relacionados à realidade e experiência do “Outro enquanto outro” latino-americano. Nesse sentido, assim como os filósofos “afirmativos” e da “libertação”, Dussel constrói um passo importante na realização da predição hegeliana acerca do “abandono do solo sobre o qual se tem feito a história universal”, na medida em submete a “história universal” ao “tribunal do mundo” periférico, tal como Hegel sugeriu. Entretanto “abandonar o solo do velho mundo” não significa abandonar a “história universal”, que é justamente a “autoprodução cultural da liberdade absoluta” subjetiva e objetiva, sendo a *poiesis* a atividade sensível-racional mais imediata e elevada desse exercício. Com efeito, mostra-se problemática a tentativa de um “giro decolonial” como “ruptura radical” sustentada por princípios e propostas hegelianas e marxistas, cujos fundamentos antitéticos são intrínsecos ao próprio desenvolvimento histórico-universal. Em outros termos, a reivindicação dusseliana de uma “totalidade Outra” (histórico-mundial, econômica, ética e poética), absolutamente independente e *exterior* à “história universal”, recai

¹⁵² HEGEL, G. W. F. **Cursos de estética IV**. Tradução de Marco A. Werle et al. São Paulo: EDUSP, 2002, p. 27.

¹⁵³ HEGEL, **Cursos de estética II**, p. 335.

em contradição performativa à medida que reproduz princípios e soluções hegelianas e marxistas, ainda que retraduzindo conteúdos particulares [*besonderen*] e singulares [*einzelnen*] por intermédio das “inversões analéticas”. Afinal, tal esforço de “autoprodução filosófica” da liberdade latino-americana caracteriza-se *pari passu* pela ideia hegeliana de “história universal”.

5. Considerações finais

Dedicado ao tema da recepção de Hegel na América Latina, o objetivo deste trabalho foi mostrar que o interesse filosófico na construção de novas epistemes capazes de confrontar o grave problema da “dependência” histórica, econômica e geopolítica do Sul Global em relação ao Norte, encontrou nas filosofias afirmativas e da libertação, em especial na filosofia dusseliana, a sua manifestação originária e decisiva. Nesse sentido, uma vez assumida como fonte de inspiração, a dialética hegeliana encarnada pela espaço-temporalidade da história universal serviu como base crítica na formação destas “inovações”. Desde a “lista dos objetos prioritários” de Alberdi até a “ampliação metodológica” de Roig, vimos que as reiteradas tentativas de superação da dialética hegeliana foram assimiladas como *Leitmotiv* para a implementação de um novo horizonte filosófico autenticamente latino-americano – muito embora entre o grupo dos “assuntivos”, “afirmativos” e da “libertação”, a decisão sobre a “continuidade” ou a “ruptura radical” epistêmica e ontológica com a filosofia da história de Hegel tenha permanecido irresoluta.

Entretanto, uma vez nutrida pelos desideratos “afirmativos” e da “libertação”, a analítica de Dussel concentrou-se na solução definitiva de tal impasse, ao elevar para o “palco principal” a “Razão do Outro” enquanto “exterioridade radical”, ontologicamente avessa à “totalidade do ser eurocêntrica” – representada principalmente pela dialética histórico-universal de Hegel – e epistemologicamente livre das dominações histórico-antropológicas, político-econômicas e ético-poéticas do Norte Global. Como deveria ter ficado claro, graças à recepção crítica de Hegel mediada por Schelling e seus seguidores – sobretudo Ricouer, Lévinas e Marx –, a “espinha dorsal” do “giro descolonizador” defendida por Dussel alcança um grau elevado de sustentação filosófica, posto que consegue concentrar os mais variados assuntos e disciplinas em uma fórmula inovadora. A esse respeito, inclusive, Dussel chegou a experimentar a eficácia de seu método, confrontando-o com abordagens contemporâneas de destaque na cena internacional, como é o caso da “filosofia da linguagem” de Karl-Otto Apel e a “razão comunicativa”

de Habermas,¹⁵⁴ além da “ética filosófica” de Charles Taylor e do “neo-pragmatismo” de Richard Rorty¹⁵⁵ – todas elas supostamente “ineficazes” e “frágeis” diante da potência da “filosofia da libertação do Outro”, como faz questão de demonstrar em detalhes o próprio Dussel.

Contudo, assim como ocorre no caso dos filósofos “afirmativos” e da “libertação”, ao examinarmos a estrutura fundamental do método dusseliano, de modo a confrontar os seus princípios e soluções com a “dialética da libertação” e a “poiética” de Hegel, descobrimos que a tentativa de “giro decolonial” operada pela “filosofia da libertação do Outro”, não obstante as suas inversões metodológicas, manifesta-se como um “giro pós-colonial”, ou seja, como um contradiscurso ou antítese sustentado no *interior* (e não no exterior) do próprio discurso filosófico europeu, seja porque retraduz princípios e soluções hegelianas e marxistas, seja porque não consegue escapar da ideia hegeliana de “história universal” como “autoprodução da liberdade absoluta”. Pelos motivos expostos, concluímos, portanto, que “filosofia da libertação” é uma opção formada desde Hegel na *crítica*, apesar de Hegel no *método*, mas com Hegel em termos de *princípio e solução* final.

BIBLIOGRAFIA

- CERUTTI GULDBERG, Horacio. **Filosofía de la liberación latinoamericana**. México: FCE, 1983.
- DUDLEY, Will. **Idealismo alemão**. Tradução de Jacques A. Wainberg. Petrópolis: Vozes, 2013.
- DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão**. Tradução de Georges Maissiat. São Paulo: Editora Paulus, 2021.
- DUSSEL, Enrique. **Método para uma filosofia da libertação** – superação analética da dialética hegeliana. Tradução: Jandir João Zanotelli. São Paulo: Loyola, 1974;1986.
- DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação na américa latina**. Petrópolis: edições Loyola, 1977.
- DUSSEL, Enrique. **Filosofía de la producción**. Bogotá: Nova América, 1984.
- DUSSEL, Enrique. **Política de la Liberación - historia mundial y crítica**. Madrid: Editorial Trotta, 2007.
- FERNANDEZ, José E. La crítica de Schelling a Hegel. **Revista Filosofía UIS**, Vol.12, nº 2, 2013, pp. 103-120.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl. **Modelle befreiender Theorie in der europäischen Philosophiegeschichte. Ein Lehrbuch**. Frankfurt am Main: IKO, 2002.

¹⁵⁴ DUSSEL. *Crítica à ideologia*, pp. 43-78.

¹⁵⁵ DUSSEL. *Crítica à ideologia*, pp. 79-156.

- GAOS, José. **Pensamiento en lengua española**. México: Stylo, 1945.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Filosofia da história**. Tradução de Maria Rodrigues. Brasília: Editora Unb, 1999.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Introdução à história da filosofia**. Tradução de Euclidy Carneiro da Silva. São Paulo: Hemus, 1983.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Linhas fundamentais da filosofia do direito**. Tradução de Paulo Menezes et.al. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830) I: a ciência da lógica**. Tradução de Paulo Menezes e José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Ciência da lógica (I e II: “doutrina do ser” e “doutrina da essência”)**. Trad. Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2016; 2017.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Cursos de estética (I, II e IV)**. Tradução de Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: EDUSP, 1999; 2000; 2004.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Jenaer Systementwürfe III. **Gesammelte Werke**. Band 8. Herausgegeben von Rolf-Peter Horstmann und Johann Heinrich Trede. Düsseldorf: Felix Meiner, 1976.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I - Nachschriften zu den Kollegien 1819 und 1820/21. **Gesammelte Werke**. Band 30.1. Herausgegeben von Klaus Grotzsch. Düsseldorf: Meiner, 2016.
- HERCEG, José. S. Huellas de Hegel en el pensamiento latinoamericano: sobre la concepción de Filosofía. **Revista de Hispanismo Filosófico**, 2010, n. 15, pp. 43-61.
- IBER, Christian. A Crítica de Schelling à concepção da Lógica hegeliana como metafísica da fundação da realidade. **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos**, nº 13, 2010, pp. 56-73.
- JAMME, Christoph. Editionspolitik: Zur “Freundensvereinausgabe” der Werke G. W. F. Hegels. **Zeitschrift für philosophische Forschung**, Vol. 38, n. 1, 1984, pp. 83-99.
- LÉVINAS, Immanuel. **Totalité et Infini - Essai sur l’extériorité**. Kluwer Academie. Original edition: Martinus Nijhoff, 1971.
- MARX, Karl. **Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858 – esboços da crítica da economia política**. Tradução Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Editora Boi Tempo, 2015.
- MARX, Karl. **O Capital: crítica da economia política I – o processo de produção do capital**. Tradução Rubens Enderle. São Paulo: Editora Boi Tempo, 2013.
- MENKE, Christoph. Dialektik der Befreiung. Die Erfahrung des Exodus. **Hegel-Studien**, n. 52, 2018, pp. 9-30.
- MIGNOLO, Walter. **The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, Colonization**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995.
- MIGNOLO, Walter. Delinking: the rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality. **Cultural Studies**, Vol. 21, n. 2, 2007, pp. 449-514.

- ORTEGA Y GASSET, J. Filosofía de la historia universal. **El espectador**. Madrid. Vol.7, 1929, p.11-31.
- QUESADA, Francisco. M. **Despertar y proyecto del filosofar latino-americano**. México: FCE, 1974.
- QUIJANO, Anibal. Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. **Revista Perú Indígena**, 1991, vol. 13, N. 29, pp. 11-20.
- ROIG, Arturo Andrés. **Filosofía, Universidad y Filósofos en América Latina**. México: UNAM, 1981.
- ROIG, Arturo Andrés. **Bases ideológicas para el tratamiento de las ideologías: hacia una filosofía de la liberación latino-americana**. Buenos Aires: Bonum, 1973.
- ROIG, Arturo Andrés. **El pensamiento latinoamericano y su aventura I y II**. Argentina: Centro Editor, 1994. Acceso digital em <http://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/teoria/>.
- ROIG, Arturo Andrés. **Teoria y critica del pensamiento latinoamericano**. Mexico: Tierra Firme, 1981.
- SALAZAR BONDY, Augusto. **¿Existe una filosofía en nuestra América?** Argentina: Siglo XXI, 1988 [1968].
- SEGATO, Rita. **Crítica da colonialidade em oito ensaios e uma antropologia por demanda**. São Paulo: Bazar do Tempo, 2021.
- SAUERWALD, Gregor. Zur Rezeption und Überwindung Hegels in Lateinamerikanischer Philosophie der Befreiung. **Hegel-Studien**, n. 20, 1985, pp. 221-245.
- SCHELLING, Friedrich. Zur Geschichte der neueren Philosophie. **Augewählte Schriften**. Band 4. Frankfurt/ M: Suhrkamp, 1985.
- SCHELLING, Friedrich. **Urfassung der Philosophie der Offenbarung**. Herausgegeben von Walter E. Ehrhardt. Hamburg: Felix Meiner, 1992.
- SCHELLING, Friedrich. **Philosophie der Offenbarung - 1841/42**. Herausgegeben von Manfred Frank, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1993.
- ZEA, Leopoldo. **La filosofía latinoamericana como filosofía sin más**. México: Siglo XXI, 1969.

RECEBIDO EM 11/03/2024

ACEITO EM 14/06/2024