

A UNIVERSALIDADE E A REGIONALIDADE NA FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO

Wolmir Amado*

No mundo das "trocas simbólicas" vivenciamos, atribuímos, herdamos ou assumimos *SENTIDO*. Todo objeto (material ou imaterial) com quem humanamente estabelecemos relação, recebe uma configuração de sentido. A busca humana de "sentido", então, como tarefa "racional" e "voluntária" (razão e vontade), vai estabelecendo significados para as coisas. Essa "busca" é ritual que ultrapassa o fenômeno, essencializa-o, sacramentaliza o "aí" tomando-o um *portador parcial* do "não-aí", "dependurado no nada", abismado frente ao mistério do ser.

A grandeza dessa "busca" tem uma residência material: o *CORPO*. Ele, o corpo, é o caminheiro a estabelecer buscas de "sentido" para as coisas. O enfoque da Filosofia a partir da referência do corpo é uma tentativa que aqui tentamos abordar para entendê-la como "Filosofia da Libertação".

Uma análise "apressada" afirma que a Filosofia da Libertação "não-faz-sentido". Com essa expressão, "não-fazer-sentido", podemos entender que não é nem portadora, nem estabelecadora de sentido. Justifica-se esse pressuposto indicando o estatuto da universalidade e, por isso, a impossibilidade de regionalizar a Filosofia sob o risco de torná-la ideologia. Tentaremos "re-colocar" esse pressuposto a partir de outra perspectiva. Concomitantemente, sentimo-nos interrogados: Onde advém o "SENTIDO" das coisas? Quem o estabelece? A partir de quê? Onde situa-se quem o estabelece? Por que o estabelece? Quais critérios são usados para a 'verificação' do sentido estabelecido? Quem julga? Por que se julga? Qual o processo (explícito ou subjacente) usado para admitir ou excluir a validade do "sentido"? É a partir dessas interrogações (desdobráveis e/ou descartáveis) que estabelecemos o fio condutor de nossa reflexão, desembocando num referencial material: o *corpo*.

O "corpo-do-trabalho" (sua organicidade) apresenta três momentos fundamentais:

1. Buscando o SENTIDO do sentido para as coisas.
2. Pensando um "novo" sentido para a universalidade.
3. O corpo: "sentido" referencial à universalidade e regionalidade.

*Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Católica de Goiás.

I - BUSCANDO "SENTIDO" PARA AS COISAS

A inquietação com a "realidade" de não possuir a "VERDADE" e o confronto com as ideologias e o emprego totalitário da ciência como único horizonte significativo de verdade (sem reconhecer-se como critério de verdade expressivo enquanto instrumental para a ação) nos faz assumir atitude não só de busca da verdade mas, também, do *sentido* que lhe é atribuído, quem o atribui e o que existe subjacente a ele. No entanto, o *sentido* das coisas não é inerente às palavras¹. As palavras já são um a 'post-erori', trocas simbólicas 're-presentativas' de um 'anterior' vivido singularmente e partilhado culturalmente. Porque cultural, então, também herdado de uma 'pré-cedência' arcaica, 'su-posição' de um passado e 'pro-jeto' de futuro, situado espaço-temporalmente.

O *sentido* dá-se na contemplação. Filosofia e ciência *vêem*, porém a ciência vê o que *pode* (saber-poder-apropriação) enquanto a filosofia é o 'não-poder da representação', a vigília permanente da "escuta" do *sentido* que extrapola os limites do sistema, a "leitura" não do dado imediato da facticidade, mas da vigência do logos, da paisagem do ser, de sua inominável transcendência. "Filosofar é contemplar: é colocar-se com empenho no templo da representação e aí permanecer, no sustine artesanal, à escuta: em tempo oportuno (tempestas) o sentido do tempo fará sua patência no pensar e a ação recobra, nessa patência significativa, seu vigor de continuidade e seu endereço justo. O pensamento reconhece assim a verdade do ser na sombra da representação"².

O "*encontro*" com o *sentido* dá-se no "ato de auscultar o ser". Como não é da natureza da palavra seu sentido, então, o sentido da palavra "*verdade*" dependerá de "acordos silenciosos" que ficam sem ser expressos, porém, que 'controlam' nossa atividade de atribuir sentido³. "A tragédia grega é a expressão artística deste acordo silencioso. Ela descreve o homem revoltado contra a realidade (o destino) e, apesar disto, condenado de antemão a ser vendido. O trágico é o confronto do homem que é contra o que é, a oposição entre o psicológico e o ontológico, o conflito entre o particular e o universal. O herói trágico luta em vão; o filósofo contempla e compreende tranqüilamente a palavra falada, o discurso e a estrutura oculta e ontológica de leis que mostram a necessidade eterna"⁴.

1. ALVES, Rubem. *O Suspiro dos Oprimidos*. São Paulo, Paulinas, 1984, p. 146.

2. BUZZI, Arcângelo. *Introdução ao Pensar*. 6 ed., Petrópolis, Vozes, 1976, p.108-9.

3. ALVES, Rubem. *Opus cit*, p.147.

4. Id. *ibid.*, p.147-8.

O problema é que nós, situados na vida tumultuada do terceiro mundo, vendo a fome e a miséria batendo em nossas casas, o mau uso ou distribuição dos avanços tecnológicos, o pavor de já não ter por que sonhar com o amanhã quando o hoje sofre ameaça... não vivemos navegando em águas tranquilas de uma mística contemplação, alheia ao mundo e ao corpo. Antes, é justamente a partir do corpo, este meu corpo que ri, chora, ama, sofre, luta, canta, dorme, alimenta-se, reza, brinca, trabalha... onde buscamos elaborar nosso pensamento e, a partir dele, *meditamos* se é possível 'cons-truir' um sistema universal a partir de uma abordagem regionalizada. Entendemos, aqui, com Alejandro S. Caldera, a regionalidade como "o conjunto de elementos sócio-culturais que se produzem e existem numa região geográfica com algumas marcas ou características comuns que permitem configurá-los como tal e num período histórico determinado"⁵. Antes, porém, de entrarmos na discursividade sobre o "regional" façamos uma pausa para, conjuntamente aos filósofos sistematizadores da Filosofia da Libertação, refletirmos acerca do inalcançável alcance e da prepotente atitude de apropriação absoluta do "universal".

II - PENSANDO UM "NOVO SENTIDO" À UNIVERSALIDADE (Breve exposição do pensamento de alguns filósofos sistematizadores da Filosofia da Libertação).

2.1. Vícios da "universalidade tradicional"

Agustín de la Riega, comentando a "América fuera del centro" diz que, ao se estabelecer um novo eixo de pensamento, não se pode cair nos vícios da universalidade tradicional:

- 1º O vício do apriorismo, de fechar a linguagem em si mesma e torná-la um encerrado 'a priori'.
- 2º O vício de incorrer na negação da universalidade. Isto sucede quando, também aprioristicamente e encerrando-se na 'pura' linguagem, se particularizam de antemão as possibilidades do "dizer".

A superação do apriorismo só é possível a partir da dimensão que transcende o *dizer*, fundando-o. Essa dimensão é a do *haver*. "O haver não se deixa subordinar nem às leis do discurso, nem à intencionalidade. E não é faticidade dirigida ao homem, senão transcendência à pura linguagem"⁶. Assim, o "haver" é transcendência aberta que o "dizer" ensina. Do *haver* como transcendência aberta conclui-se que o *dizer*

5. CALDERA, Alejandro S., *Filosofia e Crise - Pela Filosofia Latino-Americana*, Petrópolis, Vozes, 1984, p.49.

6. DE LA RIEGA, Agustín. América Fuera Del Centro: Del Privilegio y de La Culpa, in: *Hacia Una Filosofia de la Liberacion Latino-americana*. Buenos Aires, Argentina, Ed. Bonum, 1973, p.214

ensinado não se encerra em torno daquele que ensina justamente porque a transcendência não pode encerrar-se em torno a um sujeito e, também, não pode ser restringido a um único âmbito. Daqui penso que possamos tirar importante consequência pedagógica como alternativa ao "ato de ensinar a partir da universalidade fundada no haver-dizer". Como é possível superar o universalismo sem cair em um particularismo?

- a) A concepção tradicional unia à universalidade a necessidade. Junto à noção de universalidade incorria-se em 'não-poder-não-ser-senão-assim', em ter que ser assim universalmente. O dizer universal encerrava-se no discurso das 'essências' que pretendia abarcar toda existência e excluir suas factuais possibilidades.

Neste sentido, os latino-americanos ensinam a partir de sua vida. Este ensinar e pensar, porém, não implica num condicionamento fechado. Antes, sua implicação é de que, onde existe o ensinamento do universal, este só é possível a partir do factual e não a partir do 'a priori' 'ter-que-ser'. O *haver*, baseado na factualidade, no entanto, não está abandonado à particularidade. É justamente o *haver* como factualidade ontológica que rompe o ter-que-ser- assim levado à ausência da explicação porque diluído num universalismo 'a priori'.

- b) A concepção tradicional fazia do universal legalista uma condição para a verdade. Inverte-se, agora, concebendo que a universalidade real provém de algo que é verdadeiro e não do universal que, por ser considerado universal, ipso facto, *seja* verdadeiro.

Sendo assim, o *particular*, se autêntico e verdadeiro, tem uma certa universalidade que deve ser considerada em todo o mundo, ainda que em outras 'partes', circunstâncias ou tempo o factual desse particular não esteja acontecendo. Assim, a dignidade e soberania de ser merecem uma certa 'universalidade'⁷.

2.2. Totalidade e transcendência no 'pro-jeto' cultural latino-americano

O filosofar latino-americano é considerado por Mario Casalla como renovada pretensão de expressar a vocação de *totalidade* e *transcendência* inerentes ao projeto cultural dentro do qual essa Filosofia vive. Na dialética de sua particularização e universalidade se enraíza toda a existência de seu ser concreto e, ao mesmo tempo, ultrapassa muito mais além que este seu destino e fundamento histórico ("histórico" enquanto povos dependentes em processo de libertação) e político (enquanto se inscreve dentro do todo da cultura nacional que constitui, em

7. Id. *ibid.*, p.214-5.

seus estratos fundamentais, a cristalização do projeto político de um Povo). Da dialética bipolar (totalidade e transcendência) há que se pensar sobre um 'universal situado', enraizado numa 'situação histórica' (e não na simples abstração)⁸.

O argumento de que a universalidade transcende todas as situações deve ser revisto, uma vez que esta compreensão do universal é "particular" (produto cultural e histórico da auto-construção em 'universal' do particular europeu-ocidental) e que uma mínima compreensão do "universal situado" e da completa dialética "povo-humanidade" denunciaria seu caráter emascarador abrindo, simultaneamente, novos caminhos para a tarefa especificamente filosófica.

Em defesa do "estatuto colonial" advindo do "estatuto europeu" e reproduzido de forma absoluta e mecânica, transplantado como princípio e fim aos contemporâneos, urge começar a falar sobre a linguagem que 'inventou' sobre aquilo que se *deve* entender por universal (e "filosófico"). Também, é preciso desmontar a justificativa que reduz o "pensamento próprio" (latino-americano) ao "folclorismo" ou "tribalismo", portadora de uma pseudo-preocupação com a "verdadeira dimensão do filosófico". Urge questionar a partir de que se fala acerca dessa "verdadeira dimensão" (!)⁹.

2.3. A universalidade na 'alter-idade' - a 'des-coberta' do Outro

A temática da universalidade é pensada na perspectiva da "alteridade" no pensamento de Emmanuel Levinas e recolocada pela tese de Luiz Carlos Susin.

Levinas, na relação que estabelece entre subjetividade e alteridade, apresenta o "reino do ser" que se revela como uma 'anterioridade' entendida para além dos horizontes do ser. Ainda sugere que há um "rei" a dar a última palavra e a se constituir em principalidade e ultimidade.

O homem no reino do ser se atém aos aspectos de transcendência na imanência. Transcendência de interioridade relacionada ao mundo como ex nihilo e corpo transaccional, na soberania do gozo, da posse, da intimidade, da economia, do conhecimento... E transcendência de interioridade relacionada ao mundo como exposição corporal à alienação, sujeito à luta e à dificuldade, à violação e à injustiça nas diversas formas

8. CASALLA, Mário C.. *Filosofia y Cultura Nacional en la Situación Latinoamericana Contemporánea*, in: *Hacia Una Filosofía de la Liberación Latinoamericana*, Opus cit, p.44-6.

9. Id. *ibid.*, p.39-43.

de totalidade que a consomem, forçando a que fique fechado em si mesmo.

O homem no reino do bem é inaugurado pelo outro. "O outro, que não é um alter ego, que não faz parte do mundo, vem desde o bem-além-do-ser, e passando pelo ser deixa um vestígio e um mandamento: no seu vestígio está a possibilidade da significação e da transcendência para além^mo.

A revolução e o despertar definitivo da subjetividade surge com o 'outro e sua revelação'. Esse "homem messiânico" possui três características fundamentais:

- 1º É um homem 'res-pondente' despertado e questionado pelo outro em seu ser, 'convocado' a ser ser-para-o-outro.
- 2º É um homem 'res-ponsável', eleito como um "eu" na responsabilidade por tudo e por todos, desde antes e para além do ser, até a plena imolação de si.
- 3º A *universalidade* implica *responsabilidade por todos* - pela humanidade, com uma exigência de "retorno ao ser", às estruturas da universalidade (política, teoria, cânones...), à soberania da interioridade e à assunção da mundaneidade (com a depuração do ser egocêntrico ou cosmocêntrico) para um orientar-se como serviço à universalidade dos homens. O um-para-o-outro comporta um ser-para-todos¹¹.

Enrique Dussel, na discussão acerca do *método analético*, reavalia Levinas: "Sem embargo, Levinas fala sempre que o Outro é 'absolutamente outro'. Tem, então, havido a equivocidade. Por outra parte, nunca tem pensado que o Outro pudesse ser um índio, um africano, um asiático. O Outro, para nós, é a América Latina com respeito à Totalidade européia; é o povo pobre e oprimido latino-americano com respeito às oligarquias dominadoras e, sem embargo, dependentes"¹².

O ato de 'de-mostrar' o rosto ôntico do "Outro" supõe não apenas um reconhecimento metafísico de 'alter-idade' (ordo cognoscendi a posteriori) mas ocorre, nesse processo, um 'per-passar' pelo campo da eticidade (ordo realitatis) onde se 'trans-passa' da ordem ontológica e se avança como "serviço" na justiça¹³.

10. SUSIN, Luiz Carlos. *O Homem Messiânico* - Uma Introdução ao Pensamento de Emmanuel Levinas, Rio de Janeiro, EST/Vozes, 1984, p.15.

11. Id. *ibid.*, p.16.

12. DUSSEL, Enrique. *El Metodo Analitico y la Filosofia Latino-americana*, in: *Hacia Una Filosofia de La Liberacion Latino-americana*, Opus cit, p.124.

13. Id. *ibid.*, p.125.

O que Dussel reivindica é uma perspectiva ética e metafísica que tenha uma universalidade além da totalidade europeia. A filosofia de Levinas enfocava o judeu massacrado por Hitler. Faltou-lhe, segundo Dussel, a perspectiva universal.

Roque Zimmermann, em *América Latina - O Não Ser*, considera a metafísica da alteridade e a exterioridade como a maturidade, novidade e originalidade de Enrique Dussel. "Alter-idade" e "ex-terioridade" reconstituem a totalidade não como princípio que elimina ou subjuga. O princípio da 'distinção' é irreduzível a "o mesmo", estabelecendo, conseqüentemente, um respeito ao ser que não seja o meu próprio (exatamente o oposto à subjetividade moderna europeia). "Se para os gregos e toda a ontologia da totalidade 'a guerra é origem de tudo', para Dussel e a filosofia da libertação, a origem da guerra é a injustiça e a negação do ser do outro. O novo fundamento é a metafísica da alteridade, a novidade e a exterioridade do outro"¹⁴.

Acerca da abordagem da exterioridade, Dussel a situa num 'papal' conflitivo: "Olhando a partir das nações do 'centro' (Europa e seus filósofos), o que acontece na 'periferia' (a partir de sua exterioridade) é a pura irracionalidade, porque se identifica o racional com a própria civilização e a barbárie com a exterioridade"¹⁵.

2.4. A totalidade como hegemonia-político-cultural-europeia

Agustín de la Riega recoloca o problema da hegemonia civilizatória do "centro" e sua relação com o pressuposto filosófico do *aí-do-ser*, ou *ser-aí*. "Não é demasiado raro que a consciência europeia chegue à concepção do *aí-do-ser* quando tem sido a grande colonizadora de nosso mundo e toda sua estrutura mental tende a não reconhecer outra história que a própria"¹⁶. A totalidade fechada a uma compreensão particular (mundo europeu) condiciona o "aí" aos limites de sua cultura. Nesta perspectiva fica cerceada a 'auto-nomia' da América, bem como seu respectivo dizer-próprio acerca da universalidade.

À América, adotar a teoria europeia do "ser aí" seria assumir uma atitude de apegar-se ao projeto europeu de forma dependente. Incorreria o risco de assumir o *ser-aí* do *ser-aí* europeu.

Antonio Enrique Kinen alerta para o risco de o homem, na tentativa de elaborar uma metafísica do Ser, fazer essa busca num ser pensado

14. ZIMMERMANN, Roque. *América Latina - O Não Ser*, Rio de Janeiro, Vozes, 1987, p.195.

15. DUSSEL, Enrique. *Método Para Uma Filosofia da Libertação*, São Paulo, Loyola, 1986, p.244.

16. DE LA RIEGA, Agustín, *Opus cit*, p.212.

sempre a partir de uma condição e esse “donde” possibilita que suas formulações não sejam absolutas. “Não pode o homem pensar senão desde seu ser histórico-social; ao falar, pesa sua originalidade e expressão de um ‘mundo cultural’ que lhe é ineludível. Porém, a acriticidade do falar, surgida da pretendida ‘naturalidade’ do ‘mundo’ faz com que as teorizações sejam ideologias que, no fundo, justificam e tratam de afiançar a identidade e *mesmidade do mundo a que pertencem*”¹⁷. Toda especulação seria expressão do status quo e pretenderia, posteriormente, a praticidade para ‘re-afirmar’ a consolidação do anterior elaborado. Na dimensão horizontal da história urge a superação da mesmidade indiferenciadora através da práxis humana interpessoal. Permanece em aberto, porém, a questão se, mesmo com a superação na tensão conflitiva situada na horizontalidade, o ‘inter-pessoal’ (implicando, inclusive, seu aspecto transcendente) terá, necessariamente, que apresentar uma superação do monismo na ordem do ser (em perspectiva vertical)¹⁸.

2.5. A heterogeneidade e/ou identidade cultural latino-americana

Para que seja legítimo falar de uma filosofia com adjetivação regional é necessário que haja condições conceituais e reais. De antemão, porém, podemos considerar que qualquer problema filosófico regional, com uma perspectiva universal, deve necessariamente integrar-se a essa universalidade¹⁹.

Como é possível afirmar-se uma “filosofia de identidade cultural” (?) considerando que:

- a) A realidade cultural latino-americana apresenta múltiplas expressões: espanhola e indígena, crioula e mestiça, litorânea e interiorana.
- b) Na realidade social coexistem elementos de organização feudatária nas singulares formas indígenas de produção e no “repartimiento” (derrama, i.é, imposto repartido pelos habitantes de uma terra), ou “encomienda” (regime pelo qual se entregava a um colonizador uma quantidade determinada de índios - até 200 - que trabalhavam para ele em troca de educá-los, ensinar-lhes a ler e escrever e batizá-los). Também coexistem a escravidão e o salário.

Os conceitos “integração, libertação e identidade”, analisados por Alejandro Caldera, situam-se numa realidade complexa cujas raízes se

17. KINEM, Antonio Enrique. *Metafísica e Ideologia*. In: *Hacia Una Filosofía de la Liberación Latinoamericana*, *Opus cit*, p. 175.

18. Id. *ibid.*, p.176-7.

19. CALDERA, Alejandro S.. *Opus cit*, p. 49-53.

firmam na profundidade da origem indo-hispânica. A origem das formações culturais e sociais ambivalentes dá-se justamente devido aos movimentos de conquista e domínio das culturas autóctones. Quando se fala, então, de uma filosofia com identidade cultural latino-americana entende-se:

- 1º. O conceito de cultura como tentativa para “explicar tendências gerais arraigadas numa coletividade, as quais, produzidas por determinadas situações estruturais, se traduzem em condutas individuais ou coletivas, em hábitos, intenções e valores”²⁰. É cultura também a concepção e a atitude sobre este termo: cultura²¹. A própria busca da raiz cultural se transforma por si só numa expressão cultural.
- 2º. A identidade e a integração ocorrem a partir de uma *consciência comum* da libertação produzida por uma situação determinada de dominação.
- 3º. É necessário unificar e articular todos os elementos essenciais dispersos, os quais devem contribuir não só para a realidade sócio-política mas também para nossa identificação histórica. “Que existe entre esses grandes pólos de universalidade latino-americana? Que valores sobrevivem das culturas indígenas? Que significação histórica pode ter a miscigenação, entendida como um princípio cultural e social dessa identidade e não só como inevitável resultante biológica de um cruzamento de raças?”²².
- 4º. A necessidade da criação, reflexão e mudança: criação de um homem latino-americano, reflexão sobre esse mundo, mudança por meio da prática política e do fazer teórico²³.

Após esse pensar um “*novo sentido*” para a universalidade remetemos a nossa proposta inicial: o corpo como referência ao conceitual e real. Esse tema (o corpo) é uma abordagem feita por Rubem Alves. O que aqui fazemos é, “re-trabalhar” o conteúdo da corporeidade na ótica da Filosofia da Libertação.

III - O CORPO: “SENTIDO REFERENCIAL” À UNIVERSALIDADE E REGIONALIDADE

Na verdade, o corpo (“meu corpo”) é minha ‘circunstância’, situação-limite, espaço real de mediação ‘definitiva’ à experiência

20. Id. *ibid.*, p. 84.

21. Id. *ibid.*, p.84.

22. Id. *ibid.*, p.79-80.

23. Id. *ibid.*, p.80.

humana do ser na raiz de sua significação. Ele precede ideologias, teorias, poesias... É o locus de 're-colhimento' da verdade.

Poucos dias atrás, depois de um dia sobrecarregado de trabalho, com o corpo cansado, já "noite-adentro", pronto para "deitar", sou surpreendido pela notícia da morte, em acidente, de um amigo. Lágrimas, tristeza incontida, sofrimento, lembranças e uma prece em silêncio por ele... Dezesete anos, corpo estraçalhado e irreconhecível, rodeado de flores que tentavam, "sim-bolicamente", dar sentido de vida a um corpo morto.

Com a morte desse corpo também morreram suas esperanças, desejos, ansiedades, pensamentos, ambições, amores... O corpo era o lugar de residência do sentimento, da filosofia, da opção política, da religião...

Em "Dialética do Amor Paterno", Moacir Gadotti considera sua separação familiar como consequência de uma gradativa (e anterior) *separação física*, provocada inclusive pelo tempo absorvido no compromisso político-partidário que, segundo ele, "custou caro". Essa confissão gerou muita polêmica no mundo universitário. O que se tentava justificar é que o "ideal" ultrapassa a "quimera" do físico...

O corpo é caminho do ser, mediaticidade de transparência da verdade, precedência e fim do social, político, religioso ou econômico. O corpo é expressão máxima da totalidade simbólica da filosofia. É sua essência arqueológica e escatológica. A própria Teologia vê a corporeidade como epifania do Mistério. Ser condição corpórea é receber uma realidade que me é dada "a priori". A resposta de aceitação a esse "a priori" (o corpo) denomina-se história. Corpo-historicizado, portanto, é realidade não só conferida, mas também exercida. Enquanto exercida permite, pela práxis, realizar múltiplas e infinitas possibilidades do ser. Desde então, tal corpo passa a ser "meu corpo" porque a partir dele enquanto possibilidade vai se constituindo historicamente minha identidade. Dizer "minha" é dizer liberdade e cultura. É possibilidade suprema de afirmar-se, a partir do corpo físico, como "corpo-próprio". Pelo corpo-próprio tenho a referência do eu e já não é mais possível ser 'con-fundido' com outro. Assim, lembrando Gabriel Marcel, "ser encarnado é aparecer como corpo, com este corpo, sem poder se identificar com seu corpo e sem poder se distinguir dele".

O corpo, meu corpo físico, aquele ao qual dispenso a todo momento todo "cuidado" para distanciar-lo da morte, ao qual alimento, zelo higienicamente, perfume, protejo do calor ou frio, experimento o prazer e a dor, transporto para o encontro com outros corpos, busco a "comunhão de corpos"... Esse corpo é fundamento de que "a existência material precede a essência". Sua constituição encarnatória, é claro, 'de-finida' na horizontalidade 'intra-mundana', faz com que seja considerado na

sua intersubjetividade, em seu 'diálogo' com o mundo, em sua liberdade-que-faz-a-história. É o corpo, porém, o determinante, ou, para Protágoras, "a medida de todas as coisas" e, para Feuerbach, considerando que "para o homem o *absoluto* é sua própria natureza". É essa visão que faz Rubem Alves retomar von Uexkull para dizer que a experiência é determinada pela forma anatômica de cada espécie e que "a esperança de cada espécie viva é que a natureza seja nada menos que uma extensão do corpo" (ou que "o mundo é a natureza organizada do ponto de vista das necessidades de uma espécie")²⁴.

Podemos considerar como uma real novidade da modernidade a preocupação com o corpo, a passagem do conhecimento especulativo, permeado de estéreis conclusões, para um conhecimento que tivesse sentido para a vida do corpo físico. De um corpo considerado " vaidade das vaidades" transforma-se, em Descartes, preocupação que o faz pensar elaborar um pensamento "útil à vida", onde seja possível o restabelecimento e a conservação da saúde e diminuição dos trabalhos dos homens:

*"O que é de desejar, não só para a invenção de uma infinidade de artificios, que permitiriam gozar, sem qualquer custo, os frutos da terra e todas as comodidades que nela se acham, mas principalmente também para a conservação da saúde, que é sem dúvida o primeiro bem e o fundamento de todos os outros bens desta vida; pois mesmo o espírito depende tanto do temperamento e da disposição dos órgãos do corpo que, se é possível encontrar algum meio que torne comumente os homens mais avisados e mais hábeis do que foram até aqui, creio que é na Medicina que se deve procurá-lo"*²⁵.

Daqui, (do corpo) deriva, em última instância, o nascimento da ciência: a 'pre-ocupação' em garantir sua sobrevivência e permanência. O corpo torna-se, assim, 'in-espacialidade' que afugenta a temporalidade abstrata para tornar-se locus do 'instante absoluto' e determinante.

A esse "homo somaticus" que é, só por isso, ser-no-mundo, Mondin acrescenta que o corpo tem, por si, uma função epistemológica e econômica (de posse):

24. ALVES, Ruben, *Opus cit.* p.24-5.

25. DESCARTES, René. *Discurso do Método*, Abril Cultural, Col. "Os Pensadores", 1973, p.71. Para um maior aprofundamento indicamos também o trabalho de Jordino A. S. Marques sobre a "Medicina Cartesiana", in: *Rev. Estudos*, V.12, n .2, abr./ junho, 1985, Universidade Católica de Goiás, p. 107-18.

- 1º. A somaticidade é instrumento primordial e necessário para a existência da autoconsciência.
- 2º. O mundo é sistematicamente retalhado sobre categorias somáticas. Conheço o mundo a partir de significações somáticas que lhe dou.
- 3º. O mundo é atraído, apropriado e domesticado pela somaticidade. Não apenas imprimo meu corpo no mundo. O mundo também 'con-figura' meu corpo ou, no dizer de Carlos Mesters, "o menino pode sair da roça, mas a roça nunca mais vai sair do menino"... ele será, até a morte de seu corpo, um roceiro vivendo, possivelmente, no conturbado mundo da metrópole.
- 4º. A ação do corpo consiste em tomar posse de novos domínios do universo (desde a apropriação do átomo até as galáxias). A posse fornece a consciência de que o mundo nos pertence. A invenção dos instrumentos é o prolongamento do corpo para o domínio do mundo²⁶.

Colocar o corpo como eixo de compreensão é bem mais fácil que aceitá-lo no campo da práxis. Uma das grandes preocupações da ética atual é de que, apesar da venda editorial de técnicas para amar o corpo do(a) outro(a), parece bem mais difícil sua constância que a permanência de outros 'valores' de relacionamento: compreensão, diálogo, respeito... Um sínodo acontecido na Alemanha considerava com grande importância a criatividade no relacionamento sexual e Snoek pondera que há casais parecendo ser *assexuados*: deixaram de *amar-se "corporalmente"*²⁷. O corpo aparece na emergência da ética atual não com reservas mas com realce justamente para resgatar o sentido e alcance do valor que ficou perdido na história e massacrado pelo estoicismo.

A arqueologia do discurso metafísico precisa ser entendida a partir desse novo eixo de compreensão: o corpo. O ser já não pode ser concebido unicamente a partir do *fenômeno*, do que aparece, do horizonte do mundo (relação homem-natureza), mas, também, da *epifania* que se des-vela na *espacialidade* (proximidade ou distância) e na *relação política* (poder-não-poder), concebendo a realidade como liberdade.

A busca da origem da significação, da origem originária acontece, segundo Dussel, no aproximar-se (não no sentido da proximia = ato de dirigir-se às coisas); compreender o ser neutro da proximidade. Essa proximidade *não* acontece, como concebia a experiência grega ou indo-européia, como 'luz' ou 'cogito'. A "proximidade originária" (proximidade primeira) revela que o nascituro não estabelece suas primeiras relações

26. MONDIN, Batista. *O Homem, quem é ele?*. São Paulo, Paulinas, 1980, p. 34-7.

27. SNOEK, Jaime. *Ensaio de Ética Sexual*. São Paulo, Paulinas, 1981, p.237-40.

com a natureza de dimensões cósmicas, nem se desenvolve exclusivamente através da aprendizagem racional. O homem *nasce e acontece no interior de um útero* (proximidade erótica)²⁸. É absoluta imediatez de relação de corpos gerados por corpos. Posteriormente é recebido nos braços da cultura (proximidade pedagógica e política), assume "forma de ser", é imerso no mundo dos símbolos, credices, sentimentos formulados, preceitos eticizados, aparências estetizadas, etc.

Penso, em humilde opinião, que aqui reside a 'subsistência', o fundamento da universalidade, o ponto de referência 'anterior' a qualquer ponto, a origem originária que perpassa todas as culturas ou correntes filosóficas: o corpo. Ele é "comum" a todos e a tudo, o universal e o particular. É suporte de identidade, pronúncia material e residência arqueológica e escatológica da linguagem. Ela, a linguagem, tenta dizê-lo, dele em si mesmo, da relação entre eles (corpos), e da relação deles com o mundo (objetos). É a percepção universal dos fenômenos acontecendo a partir de meu "corpo próprio", a partir de corpos.

Uma vez que o corpo é um referencial universal, por que, então, falar sobre corpos situados regionalmente na América Latina? Justamente porque aqui os corpos são mais vilipendiados, famintos, moribundos, esfarrapados, estraçalhados, massacrados, oprimidos, assassinados, torturados... Não é um teorizar a dor; é um verbalizar o sofrimento, a partir dele. Negar-se a refletir a partir dessa realidade seria não só camuflá-la mas, também, compactuar com a situação.

Concluindo...

- a) É fundamental analisarmos qual a incidência política de uma "reflexão universal" pensada numa perspectiva regional.
- b) Em suma, poderíamos dizer com Brecht que o pensamento serve essencialmente para aliviar a miséria da existência humana, ou o sofrimento dos corpos miseráveis. É a razão tornando-se 'com-paixão'. É a "vontade" assumindo-se como 'miseri-cor-dia' (o coração solidário à miséria humana).
- c) Dussel comenta que a proximidade arqueológica não é, primordialmente, a relação homem-natureza, mas corpo-corpo. A pré-ocupação voltada ao nascituro dependente e fraco indica, inequivocamente, a responsabilidade pelo fraco (oprimido socialmente) e torna-se memória permanente de toda aspiração escatológica: o desejo de uma proximidade sem distância (econômica, social, política, etc.)²⁹.
- d) A legitimidade da perspectiva regionalizada é justamente porque nesta *determinada localidade regional* a referência do pensa-

28. DUSSEL, Enrique. *Filosofia da Libertação*. São Paulo, Ed. Loyola, 1986, p.22-4.

29. Id. *ibid.*, p.26.

mento (o corpo) é ameaçada de morte e, de fato, morre gradativamente. O que se defende, então, é a possibilidade de que a universalidade seja garantida também nesta realidade regional, sem o totalitarismo arrogante assumido pela opulência de corpos que, na bonança, às custas do que produzimos, assumem a hegemonia e controle, também, na forma com que os alquebrados, esfarrapados e miseráveis corpos devem pensar, caracterizando-os como ausentes de criatividade para estabelecer balizas próprias de pensamento na busca da verdade e universalidade.

- e) Entendemos que a expressão "regionalidade" pode assumir um alcance ambíguo: 1º) O pensamento regional europeu assume-se, por uma ipseidade irrenunciável, como universal absoluto. 2º) O pensamento regional latino-americano reconhece, reivindica e assume-se como regional que compõe, contribui e integra-se à universalidade. ...Assim, o que a um constitui negação (a afirmação da regionalidade européia é denúncia de sua pseudo-universalidade) a outro constitui afirmação (a afirmação da regionalidade latino-americana é contribuição e reconhecimento de sua identidade e legitimidade estatutária).
- f) Não se ignora o discurso elaborado pelo mundo europeu. Na verdade, ainda usamos sua linguagem filosófica e sem ela seria impossível, ao menos por "agora", qualquer comunicação. Esse, porém, não é o momento definitivo; é fase transitória, afirma Dussel, assim como o escravo usava a linguagem do senhor para elaborar o discurso e articulação de sua libertação, assim como a mulher usa a linguagem machista do varão para conquistar a igualdade de "natureza". O importante é detectarmos nesta opção epistemológica (perspectiva regional) sua incidência política.
- g) A "impressão" de que na América Latina não existe produção filosófica é uma consequência muito mais econômica que cultural. Basta que um filósofo europeu escreva alguma coisa e sua idéia já é patrocinada e divulgada em todo o mundo. Nossos filósofos escrevem e seu pensamento encontra dificuldades para ser publicado e, quando isso acontece, ou fica entulhado pela pequena capacidade de publicidade das editoras, ou o povo, não tendo condições econômicas, não pode nem comprar os livros, nem tem tempo para leitura, nem lhe foram dadas condições de escolaridade para entendimento. Vivemos, assim, no mundo do anonimato, condenados a um silêncio que nos torna impotentes e submissos ao "já pensado".
- h) Há que se rever a tendência pedagógica atual que "aprender, ensinar e fazer filosofia" deve ser somente a partir dos textos filosóficos, considerando que uma correta interpretação dos filósofos já é suficiente para uma "graduação". É claro que não negamos esse valor. O que negamos é sua tendência

normativa, exclusiva, absoluta. Dussel afirma que o estudo sobre os textos dos filósofos é momento propedêutico não definitivo. Esse apelo não é uma redução ao "simplismo". Antes, o desafio torna-se muito maior na medida em que temos que conhecer, interpretar, 'descobrir' os valores autóctones e reelaborar o pensamento.

- i) Entendemos definitivamente como reciprocidade e correlação entre universalidade (totalidade) e regionalidade a realidade material chamada "corpo", corpo como fundamento universal e assumido numa perspectiva regional (como pensamento situado); e retomando ao universal enriquecido pela formação significativa do particular (formação 'adquirida' pela situação especial de corpos que vivem a diferença = morte-vida).
- j) Urge pensar um método dinâmico e eficaz que viabilize essa possibilidade de correlação e "conciliação" entre universalidade e regionalidade. Dussel pensa ser possível através da "analética" (uma tentativa de superação da dialética, considerado método ineficaz). Ultimamente, porém, ele mesmo duvida da validade da analética como "método", ainda que tenha escrito muito sobre ela³⁰.
- l) Por questão de amplitude do tema aqui não desenvolveremos a questão do método, bem como a tentativa de concretização do discurso da ontologia da totalidade: a erótica, pedagógica, política e arqueológica³¹.

BIBLIOGRAFIA

- ALVES, Rubem. *O suspiro dos oprimidos*. São Paulo. Paulinas, 1984.
- BUZZI, Arcângelo. *Introdução ao pensar*. 6 ed., Petrópolis. Vozes, 1976.
- CALDERA, Alejandro S. *Filosofia e crise*. Petrópolis. Vozes, 1984.
- CASALLA, Mário C. *Filosofia y Cultura Nacional en la situacion latino-americana contemporânea*. In: *Hacia una Filosofia da Liberacion latino-americana*. Buenos Aires, Bonum, 1973.

30. Esse questionamento acerca da validade da metodologia da analética pertence ao comentário feito por Roque Zimmermann em "América Latina - O Não Ser", Opus cit, p. 175. Para uma abordagem maior acerca do "método" busque-se em "Filosofia da Libertação", p.189-213 e em "Método Para Uma Filosofia da Libertação", p. 189-213, de Enrique Dussel.

31. Remetemos ao estudo elaborado pela Profª Zilda Fernandes Ribeiro para a II Semana de Filosofia da UCG, em que aborda esse tema e faz ampla indicação bibliográfica.

DE LA RIEGA, Agustin. América Fuera Del Centro: Del privilegio y de la culpa. In: *Hacia una Filosofía de la liberación latino-americana*. Buenos Aires. Bonum, 1973.

DESCARTES, René. *Discurso sobre o método*. São Paulo. Abril Cultural, 1973 (Col. os Pensadores).

DUSSEL, Enrique. El Método analético y la Filosofía latino-americana. In: *Hacia una Filosofía de la liberación latino-americana*. Buenos Aires, Bonum, 1973.

_____. *Método para uma Filosofia da libertação*. São Paulo. Loyola, 1986.

_____. *Filosofia da Libertação*. São Paulo. Loyola, 1986.

KINEM, Antonio Enrique. Metafísica e ideologia. In: *Hacia una filosofía de la liberación latino-americana*. Buenos Aires, Bonum, 1973.

MARQUES, Jordino A. S. Medicina Cartesiana. *Revista Estudos*. Goiânia. Universidade Católica de Goiás, v. 12, n. 1, pp. 107-108, abr./jun. 1985.

MONDIN, Batista. *O homem, que é ele?* São Paulo. Paulinas, 1980.

SNOEK, Jaime. *Ensaio de ética sexual*. São Paulo. Paulinas, 1980.

SUSIN, Luis Carlos. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Petrópolis. Vozes, 1984.

ZIMMERMANN, Roque. *América Latina: o não ser*. Petrópolis. Vozes, 1987.