

LIBERDADE, ESPERANÇA E RESPONSABILIDADE: UM DIÁLOGO INICIAL ENTRE DUSSEL, BLOCH E JONAS A PARTIR DA QUESTÃO DA TÉCNICA

FREEDOM, HOPE AND RESPONSIBILITY: AN INITIAL DIALOGUE BETWEEN DUSSEL, BLOCH AND JONAS ON THE QUESTION CONCERNING TECHNOLOGY

Harim de Britto Lyra Neto¹

Recebido: 01/2018
Aprovado: 05/2018

Resumo: Partindo da perspectiva latino-americana apresentada por Enrique Dussel, faremos uma introdução de sua Filosofia da Libertação, buscando relacioná-la com dois outros pensadores: Ernst Bloch e seu Princípio Esperança e de Hans Jonas e o Princípio de Responsabilidade. Tendo como pano de fundo a questão das desigualdades sociais, políticas e econômicas vivenciadas pela maior parte da população latina, temos na filosofia dusseliana um esforço pelo equacionamento desses problemas à luz da alteridade. Esses elementos de alteridade também existem na filosofia do Bloch e do Jonas, sendo o primeiro deles mais presente no pensamento de Dussel. Pretendemos mostrar como é feita a ponte entre Dussel/Bloch e de que forma podemos inserir a teoria da Responsabilidade jonasiana dentro desse projeto de libertação, partindo da problematização sobre a questão da técnica.

Palavras-chave: Liberdade. Responsabilidade. Esperança. Ética

Abstract: From the Latin American perspective, presented by Enrique Dussel, we will make an introduction to his Philosophy of Liberation, seeking to relate it to two other thinkers: Ernst Bloch and his work 'The Principle of Hope' and Hans Jonas and his 'The Imperative of Responsibility'. Against the background of the social, political and economic inequalities experienced by most of the Latin population, we have in Dusselian philosophy an effort to equate these problems in the light of otherness. These elements of otherness also exist in Bloch's and Jonas's philosophy, the first being more present in Dussel's thinking. We intend to show how the bridge between Dussel / Bloch is made and how we can insert the Jonasian Responsibility theory within this project of liberation, starting from the problematization on the question of technique.

Keywords: Freedom. Responsibility. Hope. Ethics

Por uma filosofia latino-americana

Nas palavras preliminares da primeira edição de sua obra “*Para uma ética da Libertação Latino Americana*”, produzida ao longo da década de 1970/1980, Dussel (1977) nos

¹ Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (Doutorado Integrado em Filosofia UFPE/UFPB/UFRN). Contato: harim.britto@gmail.com orcid.org/0000-0001-5805-4317

prepara para seu intento de não pensar somente as condições de possibilidade para uma filosofia latino-americana, mas de apresentar seu esforço de pensamento como já sendo filosofia latino-americana. Há um esforço para reconhecer a importância da tradição filosófica, assim como também há o devido tributo ao lastro historiográfico existente. No entanto, Dussel se projeta para mais além dessa historiografia e propõe um novo pensar filosófico: ao refazer esse percurso do pensar tradicional refletido a partir da condição latino-americana, entenderá que essa forma de fazer filosofia padece de um vício de origem, que é a manutenção do olhar do colonizador. Assim, a filosofia latino-americana quando realiza o movimento de pensar sua própria condição, o faz a partir das bases teóricas nitidamente europeias, sendo, portanto, comprometidas desde seus começos com uma realidade estrangeira. Esse pensamento a partir de pressupostos estranhos à nossa realidade culminaria num subproduto, que seria a filosofia inautêntica.

Dussel faz a sustentação dessa análise basicamente através de dois pontos: inicialmente, esse pensar tradicional não inova a crítica, senão que repete o que já está estabelecido pelos cânones da tradição. E ao fazer essa repetição, ignora o solo latino-americano com suas demandas, problemas, contradições histórico-sociais e peculiaridades culturais, produzindo um olhar que se pretende libertador, mas que de fato apenas reproduz (e reforça) a ótica do dominador que já se encontra vigente. Dessa forma, a filosofia produzida na América Latina — “a primeira periferia da modernidade”, segundo Dussel —, seria um saber que se pretende emancipador, porém, ao se enredar nesse pensamento estranho (estrangeiro), repetiria os mesmos vícios de que tanto deseja escapar. Essa filosofia se converte então numa poderosa armadilha para os intelectuais e representaria um perigo para a população, sendo um poderoso instrumento colonizador e serviria de ferramenta para submissão e docilização das massas.

Dussel e a condição latino-americana

O projeto dusseliano repousa na complexidade histórica, social e econômica da América Latina. É, antes de tudo, uma filosofia feita por um latino americano, partindo da realidade latino-americana e para os latino-americanos: Porém, isso não significa dizer que esse pensamento esteja constricto às fronteiras e a uma maneira de pensar propriamente sul-americanas, mas que busca — partindo da perspectiva da opressão e da exclusão em que a América Latina está imersa —, restaurar as bases para uma nova forma de pensar. Sobre isso, nos diz Dussel:

A descoberta da miséria do meu povo, percebida desde a minha infância no campo quase desértico, levou-me à Europa e à Israel. Ia, assim, descobrindo,

como frisava o filósofo mexicano Leopoldo Zea, em sua obra *América en la historia* (1957), que a América Latina se encontra fora da história. Era preciso encontrar para ela um lugar na História Mundial, partindo da sua pobreza, e, assim, descobrir a sua realidade oculta. DUSSEL 1995, p. 14 (OLIVEIRA; DIAS, 2012).

É partindo dessa condição extraviada em que se encontra a América Latina que serão lançadas as bases para a Filosofia da Libertação². A pauperização em que estão inseridos os povos latino-americanos compromete a possibilidade de uma relação livre entre os povos, que cindidos pelo capital são divididos entre os dominadores (mundo desenvolvido) e os dominados (mundo subdesenvolvido). Essa miséria imposta aos povos latino-americanos gerou uma relação assimétrica que além de lhes negar o protagonismo, toma-lhes a condição de liberdade, fazendo deste continente inteiro um espaço para dominação e subserviência. Esse continente inteiro é representado na figura de um Outro, que numa mirada levinasiana³, é encarnada e manifesta no rosto⁴ do pobre e do excluído que busca meios para não desaparecer por completo (aniquilado pela fome, pela violência, pelo esquecimento).

Esse processo de negação e encobrimento do Outro é uma violência que historicamente pode ser situada a partir da modernidade, cenário fundamental para a construção do pensamento dusseliano: Sobre a modernidade, é possível observar uma dupla acepção deste conceito em Dussel. Ora visto como um momento de emancipação e superação dos fetichismos pela razão, e também como cenário para a afirmação do *cogito*. Desta forma,

la modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero "nació" cuando Europa pudo confrontarse con "el Otro" y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un "ego" descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad. De todas maneras, ese Otro no fue "des-cubierto" como Otro, sino que fue "en-cubierto" como "lo Mismo" que Europa ya era desde siempre. De manera que 1492 será el momento del "nacimiento" de la Modernidad como concepto, el momento concreto del "origen" de un "mito" de violencia sacrificial muy particular y, al mismo tiempo, un proceso de "encubrimiento" de lo no-europeo. (DUSSEL, 1994)

2 Em “Para uma Ética da Libertação...”, Dussel procurou dialogar com a produção filosófica em voga na época partindo do olhar e da situação latino-americana. Nessa obra, se apresenta a grande tarefa de pensar as condições de possibilidades para uma libertação dos oprimidos.

3 (Cf. DUSSEL; GUILLOT, 1975, p. 115–116)

4 “Não sei se podemos falar de fenomenologia do Rosto, já que a fenomenologia descreve o que aparece. Assim, pergunto-me se podemos falar de um olhar voltado para o Rosto, porque o olhar é conhecimento, percepção. Penso antes que o acesso ao Rosto é, num primeiro momento ético. Quando se vê um nariz, os olhos, uma testa, um queixo e se podem descrever, é que nos voltamos para Outrem como para um objecto. A melhor maneira de encontrar Outrem é nem sequer atentar na cor dos olhos! Quando se observa a cor dos olhos, não se está em relação social com Outrem. A relação com o Rosto pode, sem dúvida, ser dominada pela percepção, mas o que é especificamente Rosto é o que não se reduz a ele”. (LÉVINAS, 1980, p. 77)

Sobre esse momento histórico, podemos ver não apenas um ímpeto de mudança, transformação e emancipação racional em relação ao passado medieval, como também perceber o reverso da medalha, que foi o surgimento de um pensamento calcado na identidade de um *ego* tirânico e violento. Um *ego* que antes de ser mesmo um *ego cogito*, Dussel dirá ser um *ego conquiro*, isto é, uma identidade que tem por ímpeto a dominação e negação da alteridade, num movimento expansivo e sempre crescente, totalizante. Dussel entende que essa afirmação/expansão do *cogito* se dá a partir do eclipsamento do Outro, e que é a justificativa para a violência da invasão e da exploração em nome de um bem maior. As grandes navegações ilustram bem como esse *ethos* do conquistador se impôs sobre as alteridades constituídas (negros, índios e asiáticos). Para Dussel,

el segundo paradigma, desde un horizonte mundial, concibe la Modernidad como la cultura del centro del “sistema-mundo” (...). Es decir, la Modernidad europea no es un sistema independiente autopoietico, auto-rreferente, sino que es una “parte” del “sistema-mundo”: su centro. La Modernidad, entonces, es un fenómeno que se va mundializando. (DUSSEL, 1998)

É sobre essa segunda acepção que repousará o ‘mito da modernidade’. Uma das características mais fortes desse mito — para além da afirmação do *cogito* dominador — é a inversão dos papéis. Nessa inversão, o invasor é transformado em herói civilizado e redentor daqueles que se encontram em estágio de barbárie, enquanto aqueles violentados e invadidos são vistos como primitivos e portadores de uma violência irracional, selvagem. Nesse jogo, a violência empregada na conquista se justifica pela lógica do bem maior, que seria o progresso civilizacional e a libertação. Neste sentido,

la “Conquista” es un proceso militar, práctico, violento que incluye dialécticamente al Otro como “lo Mismo”. El Otro, en su distinción, es negado como Otro y es obligado, subsumido, alienado a incorporarse a la Totalidad dominadora como cosa, como instrumento, como oprimido, como “encomendado”, como “asalariado” (en las futuras haciendas), o como africano esclavo (en los ingenios de azúcar u otros productos tropicales). La subjetividad del “Conquistador”, por su parte, se fue constituyendo, desplegando lentamente en la praxis. (DUSSEL, 1994)

O protagonismo do conquistador é, portanto, um movimento violento característico da expansão europeia, que é também a mesma ação expansiva do *cogito*. Nesse jogo, a alteridade (não europeia) é aviltada de si própria e reduzida a um mero dispositivo para ser explorado,

manipulado e docilizado.

Para uma ontologia da libertação

Na crítica dessa filosofia que escamoteia o Outro, Dussel lança as bases iniciais de seu projeto da Libertação. Não há apenas a denúncia desse discurso violento, como também uma busca pelo resgate da alteridade, que emerge como fratura exposta, manifestando-se na face do excluído que não atua, não discursa e não decide sobre sua própria existência. É essa voz sufocada que precisa eclodir e fazer frente a uma nova forma de pensar e agir. Dessa forma, antes mesmo de qualquer relação dialógica, ética, social, política ou econômica, a existência da miséria e da opressão é o *factum brutum* que impossibilita qualquer relação autêntica e por isso deve ser a priori filosoficamente problematizada: partir da pobreza significa retomar o percurso pelo qual a América foi esbulhada e reduzida à condição de subserviente aos interesses da metrópole.

Para tanto, é preciso uma nova ontologia, ou pelo menos uma nova abordagem sobre o conceito os conceitos mais fundamentais. No atual sistema, o Outro (colônia) é tragado como parte do processo civilizatório do Mesmo (metrópole), sendo o seu desaparecimento naturalizado pelo discurso de ‘progresso’, do assim chamado *sistema-mundo*. Esses personagens têm a sua existência negada por um discurso imposto pela força da hegemonia, e assim, pensar uma ética da Libertação para tal cenário é primeiramente atentar para a condição *negativa* em que os personagens estão inseridos.

Olhemos para essas vítimas! É compreendendo a condição desses excluídos que se pode falar na possibilidade de restaurar-lhes a existência como seres autônomos e autênticos. Eis um momento fundamental da Ética dusseliana. Subverter a ontologia tradicional significa transformá-la a partir de dentro, isto é, inserir o elemento da alteridade resgatada e não mais reduzi-la a um momento do processo de totalização. Esse Outro não pode não mais entrar como elemento subsumível numa etapa do sistema, significando dizer que esse ser resgatado não mais correria o risco de ser exterminado diante da justificativa das práticas ditas ‘civilizatórias’.

Ao mesmo tempo em que ocorre o resgate dentro do próprio sistema, esse novo pensar proposto por Dussel busca ultrapassá-lo, pois, ao inserir a ética como filosofia primeira — e não mais ontologia —, Dussel abre espaço para uma nova maneira de pensar os valores, que não estarão mais vinculados a um “é, logo deve” ou um “deve, então que seja” mas um simples ser por apenas ser, acolhido em sua integridade como Outro.

A Ética da Libertação

Cerca de vinte anos após a produção de “*Para uma ética...*”, Dussel volta a produzir

algo a respeito de sua Ética da Libertação diferindo da primeira, pois, não há mais um intento, mas sim uma Ética enquanto tal. Para Dussel,

esta Etica de la Liberación no sustituye a la antigua obra - en la que expuse en cinco tomos muchos temas que no volveré a repetir aquí-, pero la actualiza, reformandola, radicalizandola, desarrollando nuevos aspectos fundamentales, y respondiendo, aclarando, ampliando o retractándose ante críticas vertidas. (DUSSEL, 1998)

Neste período de duas décadas entre uma obra e outra, muitas coisas importantes aconteceram no plano geopolítico: a tensão crescente da guerra fria, conflitos no Oriente Médio, a queda do muro de Berlim e a desintegração do bloco soviético formaram um quadro mais agudo. Ressalte-se ainda que a queda do muro representou não apenas o que muitos alardearam como o fim da História⁵, mas também impulsionou a narrativa do triunfo capitalista sobre as utopias sociais. Representando assim, o fim de uma era e “*todo esto produce un cierto espíritu de desaliento, hasta de desesperación en las masas, y en el nivel filosófico la desaparición casi de un pensamiento crítico.*” (DUSSEL, 1998).

Fundamentar uma ética da libertação em uma época caracterizada pelo pessimismo e desilusão em relação aos agentes políticos, apresenta-se como uma grande tarefa. Tanto mais urgente, posto que a globalização — enquanto processo de expansão daquele *cogito* falado anteriormente — agravou a marcha de exploração e exclusão, intensificando o discurso da Identidade já denunciado por Dussel, na série “*Para uma ética...*”. E tal como fora denunciado anteriormente, o eclipsamento da alteridade põe uma questão urgente para a ética e esse será o ponto de partida. É preciso reconhecer esse movimento e fazer a denúncia, mas não permanecer apenas no denunciamento: faz-se necessário buscar pontos de transformação. Assim — diante do risco sempre presente do extermínio —, a vida, sua existência e conservação passam a ser vistas como ponto de partida deste projeto.

A Ética da Libertação faz coro a todos os críticos dessa razão metafísica hegemônica elencados⁶ por Dussel. No entanto, ela os *subsume* e os *transcende* na medida em que estabelece a sua crítica, a partir da perspectiva das vítimas e não daquela Razão (decididamente europeizada). A ultrapassagem da dialética para um mais-além feita analéticamente⁷ por Dussel,

5 Cf. FUKUYAMA, F. O fim da História e o último homem. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

6 Horkheimer, Foucault, Benjamin, Gramsci, Nietzsche, Marx, Feuerbach, Schopenhauer, Nietzsche, Adorno, Marcuse, Freud e Levinas (DUSSEL, 1998).

7 El método meta-físico, que no es solamente ontológico, opera de otra manera. Esta otra manera es el descubrir un más allá del mundo que es dado cuando el Otro pro-voca y -como dije al comienzo- su palabra viene del "más-allá" del horizonte del mundo. En griego, "más allá" y "más alto" se dicen aná y la "palabra": lógos; de

é parte do movimento de decolonização epistemológica, conforme sugere Alcoff. Movimento este que restituiria aquele ‘lugar de fala’⁸ fundamental para a reflexão ética.

A Filosofia da Libertação é a tentativa de pensar, em primeiro lugar, a realidade, não a Filosofia. Nesse âmbito, a Filosofia da Libertação enquanto Ética da Libertação tenta pensar e transformar a realidade de exclusão econômica, social, política e cultural da maioria da humanidade. Segundo Dussel, a Ética da Libertação pretende pensar filosófico-racionalmente essa situação real e concreta, da maioria da humanidade presente, próxima de um conflito trágico de proporções nunca vistas na História da espécie humana, filogeneticamente falando. O cerne da Ética da libertação elaborada por Dussel é a vida. (SILVA, 2012, p. 93)

Partindo dos elementos materiais dos quais se produzem e se reproduzem as possibilidades para existência da vida (alimentação, vestimenta e moradia) e também da realidade de pessoas que tem essas mesmas conjunturas impossibilitadas pelas condições de trabalho (ou simplesmente nem as possuem). Dussel vê aí um risco eminente da continuidade da vida. O sistema, na forma em que está estruturado, garante a boa vida de alguns à custa do comprometimento — quase sempre mortífero — da existência de vários outros. Esses excluídos, cujo ser é dialeticamente negado enquanto alteridade e materialmente expropriado, são tragados para dentro do sistema como peças descartáveis. Ao trabalhador que doa de sua própria vida para produzir os objetos de seu trabalho, ter seu trabalho expropriado durante o processo produtivo significa também sofrer a expropriação de sua própria vida. A redução do trabalhador a um mero objeto pelo modo de produção capitalista é o melhor diagnóstico que Marx — inspirado por Kant a partir da relação entre meios e fins — expressará no conceito de *fetichismo*, que melhor ilustra essa inversão⁹.

tal manera que ana-lógos significa (en su sentido etimológico, en el sentido radical: "ana-lógico") "la palabra que irrumpe en el mundo desde más allá del mundo"; más allá del fundamento. (...) Si la palabra del Otro, viene desde más allá de mi mundo, no me es interpretable, sino analécticamente. La fuente misma de la palabra pronunciada, el Otro, me invoca. (...) En cambio, una palabra que trasciende mi fundamento (porque procede de otro mundo que no es el mío), palabra que es histórica o del Otro, no la puedo interpretar porque mi fundamento no es suficiente razón para explicar un contenido que escapa a mi historia, porque es la historia del Otro. (Cf. DUSSEL, 1995, p. 233–234)

8 “A demanda para se ir além da dialética é baseada na convicção de que as abordagens dialéticas são inadequadas à realidade do trabalho vivo e às condições de opressão. O senso de inadequação é moral e político porque também é epistemológico; em outras palavras, a urgência política da analética é baseada na ideia de que alguma coisa sobre a perspectiva, a experiência e o conhecimento dos oprimidos não é reconhecida pelo discurso existente. O chamado político para a mudança de como desenvolvemos e avaliamos as teorias de justiça é baseado numa reivindicação de justiça: as teorias sociais existentes atualmente não se engajam significativamente com algumas das dificuldades mais críticas encaradas pelos pobres globais. A ideia da analética é conduzida por um projeto epistêmico: alcançar um amplo, mais abrangente e mais adequado entendimento de tudo o que está relacionado com a experiência daqueles cujas experiências são frequentemente ignoradas”. (ALCOFF, 2016, p. 135)

9 (DUSSEL, 1998)

O ponto de partida da analética é a interpelação do oprimido, da comunidade de vítimas. Isso é o que leva à ampliação da dialética, pois exige uma experiência de 'nós' com os oprimidos, com a exterioridade do sistema vigente. A analética tem um momento afirmativo, em que se afirma a vida do oprimido, da comunidade de vítimas como um 'não-ser' que é resultado da exploração e da dominação. (MISOCZKY; CAMARA, 2015, p. 292)

Assim, “*se trata ahora de tomar seriamente el criteria critico material: el explicar la causa de la imposibilidad de la producción y re-producción de la vida humana de las víctimas del capitalismo: el obrero, la clase trabajadora*” (DUSSEL, 1998). A crítica do capital é, portanto, a crítica dessa impossibilidade da produção e reprodução da vida. A inclusão da crítica marxista é de fundamental importância para o pensamento dusseliano, mas apenas a inclusão da crítica não basta para credenciá-la como válida para o projeto ético: Há que se fazer uma metacrítica do pensamento marxista para a construção de um discurso anti-hegemônico, feito a partir das vítimas¹⁰.

O princípio de Esperança, de Ernst Bloch

Além de resgatar a alteridade e a crítica histórico-material marxista, há um outro elemento importante para construção dessa ética da Libertação, encontrada em Ernst Bloch e seu *Princípio Esperança*. Há vários pontos convergentes entre esses projetos e é o próprio Dussel faz questão de explicitar isso,

después de todo lo dicho en esta Ética se comprende mejor el lugar de la producción filosófica de Bloch. Frecuentemente juzgado como metafórico, ambiguo, idealista, debe entenderse que se sitúa exactamente en el momento positivo del proyectar (como afecto y razón) las alternativas posibles, todavía-no-realizadas. (...) Bloch analiza la estructura pulsional, afectiva (propia de las éticas materiales o de “contenido”), y la articula a la racionalidad que se ocupa del “futuro posible”, que, negativamente, parte de las carencias materiales, pero, positivamente, parte de la alternativa afirmativa que se crea para superar el presente insoportable. (DUSSEL, 1998, p. 453)

Ambos partem da condição material humana, com suas pulsões, carências e desejos.

10 A busca por uma intersubjetividade vista a partir da perspectiva das vítimas dará espaço para teorias que considerem essa perspectiva da alteridade. Temos, por exemplo, o aporte pedagógico de Paulo Freire e a sua Pedagogia do Oprimido, a denúncia da violência do conquistador europeu sobre a população ameríndia e o discurso pela teologia da libertação de Bartolomé de las Casas. E não menos importante, o empoderamento dado a esses povos, para que eles possam narrar suas próprias histórias, como vemos no ativismo consciente e biográfico de Rigoberta Menchú.

Essa incompletude ontológica faz da existência humana um espaço permanentemente aberto. O *ainda-não-ser* emerge como possibilidade sempre presente e voltada para o futuro, vertido num impulso vital e positivo de superação deste ‘ainda-não’ para um ‘mais-além’. Esse jogo é planejado nas dificuldades inerentes do existir, posto na factibilidade e na carência sempre presente da vida. Iniciamos nossa vida nos movimentando, gritando e buscando aquilo que queremos. Aos poucos, vamos desenvolvendo nossas percepções, impulsos e desejos para orientar nossas ações na busca por satisfazê-los¹¹. Esse mover para Bloch é natural da própria vida e conforme crescemos, nossos desejos vão se moldando às condições da existência para coisas de amplitudes e complexidades cada vez maiores. Assim, o desejo por uma satisfação egoica e individualista da criança (ainda-não-consciente), conforme amadurece, se desenvolve rompendo a esfera individual, passando a ter contornos coletivos. É nesse plano da coletividade que está jogada a ideia de utopia, inicialmente manifesta como um esfumaçado sonho pessoal para então ganhar formas mais concretas e reais, num desenho de futuro comum possível.

Tanto em Dussel como em Bloch a utopia é um elemento fundamental. Há uma percepção de urgência para a mudança social, manifesto latentemente na utopia, e ainda que sinalize esta realização num futuro, as ações estão todas ancoradas no presente.

E o caminho leva dos pequenos sonhos acordados para os robustos, dos claudicantes e passíveis de abuso para os vigorosos, dos castelos de vento inconstantes para aquela coisa que está por vir e é necessária. Principia-se, portanto, com os sonhos diurnos do tipo mediano, escolhidos leve e livremente desde a juventude até a velhice. (BLOCH, 2005, p. 21)

Os sonhos noturnos, adormecidos, são desejos do passado que aparecem, cobrando a sua realização frustrada. É o já-não-consciente que volta de modo simbólico: ali, os desejos são muitas vezes, mascarados. Os sonhos diurnos apontam para o futuro, para a possibilidade concreta de sua realização, como aquilo que ainda não pôde realizar (ainda-não). O sonho diurno é o sonho acordado, que aponta não para a contemplação do mundo, mas para a sua transformação. Nossos sonhos conscientes não pedem para ser interpretados, mas para ser postos em prática. A graduação feita pelo Bloch desde a experiência onírica até a projeção da utopia é o caminho trilhado pela Esperança.

Se há uma proximidade nas temáticas de Bloch e a tradição da esquerda (dos socialistas utópicos denunciados por Marx e Engels no *Manifesto*) ao mesmo tempo, há um esforço por também seguir um caminho próprio, na medida em que Bloch vê na utopia não apenas como a

11 (Cf. BLOCH, 2005, p. 29 ss.)

projeção fantasiosa da mente humana, mas o combustível real para operar uma mudança social concreta.

Fazendo a triangulação entre Bloch, Marx e Dussel, vemos que é na práxis revolucionária que a Esperança e a Libertação ganham solo firme para efetivação. É a práxis concreta que afasta qualquer réstia de utopismo ou fantasia na proposta de Libertação apresentada pelo Dussel, na medida em que articula-se com a Esperança para juntas atuarem na construção de um ‘outro mundo possível’¹²; A Esperança, evocada por Bloch e incorporada ao discurso dusseliano é entendida como um pensamento antecipador, sendo menos afeição e mais ação (BLOCH, 2005, p. 22), sendo, portanto, diametralmente oposto sentimento de passividade¹³: A Esperança não apenas move, como também orienta as nossas ações para a transformação do que ainda-não-é naquilo que pode vir-a-ser.

A teoria marxista é enfática ao fazer uma crítica da economia, da política e do Estado, planificada a partir de uma realidade atual. Nesse movimento, o olhar para o passado com vistas à compreensão do presente se faz necessário, desde que não extrapolasse essa mirada para o futuro. E sobre as expectativas que à época pairavam sobre essas ‘lacunas’, era conhecida a resposta de Marx sobre a recusa de preparar receitas para os caldeirões do futuro¹⁴. Bloch (1979, p. 190) reconhece essa lacuna na teoria, quando afirma que

las utopías abstractas [Marx e Engels] habían dedicado las nueve décimas partes de su espacio a la pintura del Estado futuro, y solo una décima parte, a la consideración crítica, a menudo solo negativa, del presente. De esta manera, el objetivo se mantuvo vivo y abigarrado, pero quedaba oculto el camino hacia él, tal y como este pudiera encontrarse en la situación dada.

Como desvendar esse caminho rumo ao futuro? A saída de Bloch (e em alguma medida também em Dussel) é de início resgatando o elemento da utopia e ressignificando a concepção negativa (ou negativista) do conceito, trazida pela ortodoxia ‘tradicional’ marxista. A Esperança, nesse sentido, articula uma dimensão subjetiva e também objetiva do conceito. Trata-se de um princípio norteador para a ação, que não se encontra circunscrita num *pathos* interior, mas o transcende e alcança as dimensões mais palpáveis do real. Seu acontecer só passa

12 Slogan do Fórum Social Mundial (FSM), ‘make another world possible’ (Cf. DUCHROW; HINKELAMMERT, 2004, p. ii ss.)

13 (Cf. BLOCH, 2005, p. 13). “O afeto da espera sai de si mesmo, ampliando as pessoas, em vez de estreitá-las: ele nem consegue saber o bastante sobre o que interiormente as faz dirigirem-se para um alvo, ou sobre o que interiormente as faz dirigirem-se para um alvo (...). A ação desse afeto requer pessoas que se lancem ativamente naquilo que vai se tornando e do qual elas próprias fazem parte”.

14 (Cf. KONDER, 2010, p. 46 ss.)

a ser de fato efetivo quando se projeta no plano material e concreto. Segundo Vieira (2007a, p. 65),

se, como frisa Bloch, a esperança por si só não é a garantia para o surgimento do novo, é porque ela deve ser baseada em um processo transformador, o qual é identificado como o otimismo militante. Donde se pode inferir que, se o futuro não é algo que passivamente deve ser esperado, há um elemento que intervém na esperança, orientando-a: a razão. Na fórmula blochiana: “a razão não pode florescer sem a esperança, nem a esperança pode falar sem a razão; ambas em uma unidade marxista” (PE, II, 549); indica assim, o papel ativo da esperança esperada.

Essa unidade marxista, percebida como um dinamismo para a transformação social é, sem bem compreendemos, manifesta da analética de Dussel. A dimensão fática, imanente e concreta é onde serão resolvidas essas categorias, dentro de um horizonte evidentemente histórico. Esse abrir-se e projetar-se para o futuro confere à utopia blochiana/dusseliana um significado bem diferente do que habitualmente se entende do termo: Não mais algo subjetivo, distante e onírico, mas objetivo, concreto, possível e nessas condições, um algo real.

O *Novum*¹⁵, assim, deixa de ser algo puramente esperado, numa atitude cômoda de aguardar, mas é buscado com afinco, através do esforço construtor, por algo que valha realmente a pena fazer: uma morada digna do homem. É a esperança animando todo e qualquer movimento social dos oprimidos, pois eles sabem que algo melhor é possível. (...). A esperança é instrumento objetivo, ajudando o homem a superar o medo das conseqüências de um possível ato libertador, além de ajudá-lo a superar a atitude niilista de negação do mundo. (VIEIRA, 2007b, p. 7)

O princípio de Responsabilidade, de Hans Jonas

Vivendo sob opressão e diante do risco — sempre presente — de não-ser, palavras como Esperança e Libertação ganham para essas pessoas oprimidas um *tônus* bem mais significativo. Palavras que deixam de ser meros conceitos esfumados para materializarem-se numa promessa urgente de uma vida melhor. A possibilidade dessa transformação instigam naturalmente a busca racional para a militância e dessa forma, os movimentos ganham corpo para pelear contra essas estruturas hegemônicas. Encontramos ecos desse chamado às armas também no *Manifesto do Partido Comunista*, quando se diz que os proletários [ao aderir à

15 Esse conceito, bom como outras categorias fundamentais do pensamento blochiano (frente, novo, tendência, latência, último, *ultimum*, *novum* dentre outros) foram bem didatizadas por Gimbernat (1983, p. 89 ss): Enquanto o *ultimum* aparece como elemento escatológico, podemos entender que o *novum* é a “terra-perspectiva do processo, sem o qual este só seria passado” (p. 90.)

revolução] nada tem a perder, a não ser os seus grilhões. E caso haja êxito, ganham o mundo¹⁶. É uma promessa valiosa demais para ser ignorada e sob as condições impostas, qualquer alento para a dor e o sofrimento podem se justificar em nome de um bem maior.

Chamaremos agora uma voz para somar esforços a esse movimento de crítica ao discurso da Identidade. Trata-se de um pensador que faz essa crítica da modernidade, entretanto segue por uma via distinta da proposta pelo Dussel/Bloch. Se há em nestes pensadores algum otimismo em relação ao futuro, dadas as possibilidades descortinadas na militância utopista orientada pela Libertação e pela Esperança, em Hans Jonas há uma espécie de ceticismo quanto a esses processos postos em marcha. No lugar de um discurso pro-ativista, há em Jonas o receio de que o não-ser, que antes estaria relegado aos oprimidos, se expanda e arraste toda humanidade para dentro do fosso.

Por ser uma voz dissonante¹⁷ entre as já apresentadas, faremos aqui uma breve contextualização de seu Princípio de Responsabilidade e a partir dele, tecer algumas críticas à utopia blochiana, resvalando em certa medida no projeto dusseliano. A proposta desse movimento é perceber a questão a partir de um *outsider* e dessa forma iluminar alguns pontos cegos da teoria de Dussel/Bloch, contribuindo assim para a reflexão social e política. Essa conexão é possível porque, apesar de teorias com pressupostos distintos, há em Dussel, em Bloch e em Jonas uma preocupação latente com os des-caminhos da civilização ocidental e a ameaça destes desdobramentos num plano futuro, que se resolvem de forma bifurcada. Por um lado temos a Libertação/Esperança e por outra, a Responsabilidade.

Em seu ensaio de 1979, Hans Jonas mira a questão da técnica moderna e seus impactos na biosfera. Para ele, esta técnica é metaforizada na figura do Prometeu desacorrentado¹⁸ que, sem nenhum controle, converteu-se numa grande ameaça para toda biosfera. Essa ameaça é, no que lhe concerne, indissociável da promessa, sendo, portanto, necessária a crítica não apenas da técnica moderna como também da utopia que está em seu bojo.

Os homens desde os seus primórdios, nunca estiveram desprovidos dos artefatos tecnológicos, sendo o surgimento destas ferramentas coincidentes com a própria ideia de humanidade. Para Jonas (1995, p. 36), a criação desses inventos a princípio seria como um “tributo pago à necessidade, e não o caminho condutor à meta escolhida pela humanidade; era

16 (Cf. MARX; ENGELS, 2005, p. 69)

17 Por se tratar de um diálogo inicial, haverá que se notar o caráter inconclusivo e prematuro destas reflexões, que evidentemente não se esgotam neste texto e esperamos que esse primeiro esforço possibilite novas reflexões entre esses pensadores.

18 (Cf. Prólogo in JONAS, 1995, p. 15 ss)

um meio com um grau finito de adequações a fins próximos bem definidos”. Mas esse processo criativo, sucedido por outros e outros criou um quadro cumulativo possibilitou ao homem algumas iniciativas que antes eram lhe eram vetadas; o refinamento da manipulação e a possibilidade de configuração mais elaborada das coisas geraram riscos que até então não estavam previstos pelos seus idealizadores nos começos do fazer produtivo. A finalidade, bem como o alcance das ações foram extremamente modificados e alargados pela técnica moderna, sendo essa convertida agora em um “impulso infinito para além da espécie, convertido em seu empreendimento mais significativo” (JONAS, 1995, p. 36).

Essa ambiguidade da técnica foi percebida por Jonas e Heidegger, quando se referem ao acontecimento da tecnologia como um caminho tomado pela civilização. Heidegger diz que a técnica moderna é um destino do ser. De certa forma, podemos dizer que essa maneira de pensar a técnica como destino histórico se assemelha ao que foi pensado por Karl Marx¹⁹ no *18 Brumário*, quando ao estabelecer as relações entre o homem e a história, diz que os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem segundo a sua livre vontade, porém, sob condições herdadas do passado.

Apesar da semelhança, existem algumas diferenças que pontuaremos a seguir. No pensamento marxista, as transformações históricas acontecem devido à dialética inerente aos processos socioeconômicos estabelecidos na sociedade vigente. Esse entendimento é comum ao Bloch e também Dussel²⁰. Assim, o agente transformador da história não se materializa num indivíduo ou num grupo apenas, mas na soma complexa de todos os agentes envolvidos. São como vetores que ora se somam, ora se anulam para entrar num processo inevitável de entrecruzamentos onde a totalidade desse é a construção histórica. Há um espaço nesse processo para o inesperado, que perde cada vez mais seu lugar no sistema devido à teleologia impressa no projeto escatológico-marxista da modernidade de dominação total da natureza²¹.

No pensamento heideggeriano, a pretensão de uma escatologia é de pronto vetada pelo abismo intransponível e aberto entre o ser e o ente. Dessa forma, o homem não é o agente histórico, tal como pensado por Marx: não cabe a ele sequer pôr a questão sobre o sentido do

19 Obviamente que uma comparação desse nível se presta apenas para mostrar semelhanças encontradas entre pensadores tão importantes para a filosofia do séc. XX, mas bem sabemos que Karl Marx, embora tenha desferido golpes muito consistentes ao pensamento metafísico tradicional, ainda permaneceu nessa mesma tradição ao pensar o humanismo do homem a partir de uma interpretação *determinada* do ente na sua totalidade. (Cf. HEIDEGGER, 2005, p. 48–50)

20 Mesmo com a tentativa de superação pela analética, entendo que a mecânica ainda é muito semelhante para ser pensada como uma categoria à parte.

21 O que faz de seu projeto político tão limitado quanto os analisados por Jonas é a interpretação recorrente da técnica a partir da caracterização antropológico-instrumental, como veremos a seguir.

ser, pois já está posta na forma de envio, cabendo ao homem apenas esperar, ouvir e cumprir. Esse *envio* é uma das três dimensões que compõem o destinamento. Jonas se aproxima do Heidegger quando percebe a relação assimétrica entre Homem e ser; mas ao mesmo tempo, a sua forma de pensar a escuta se assemelha à práxis marxista, isto é, se parecem na medida em que Jonas pensa seu projeto ético e dá uma forte conotação política e social a ele.

A técnica é também compreendida por Jonas como um destino do ocidente, mas ao mesmo tempo situa o homem numa postura ativa no processo, ao elaborar um imperativo de responsabilidade, pensando a partir da esfera do agir. As criações humanas — embora tendam cada vez mais para a perfectibilidade — ainda são passíveis de falhas, erros e acidentes, que são até esperados, mas de forma alguma são previsíveis. A complexidade dos novos experimentos, somados à capacidade cada vez maior de acúmulo energético e o incremento da possibilidade de acidentes — sempre presente — exigem que tenhamos mais cuidado para as obras que saem de nossas mãos. E maiores cuidados principalmente das obras que ameaçam escapar do nosso controle. Como o alcance desses engenhos extravasam espaços e tempos, toda ação pensada nesse contexto ultrapassa o âmbito privado e alcança o domínio público.

Diante desse panorama, podemos, através do ativismo político e movidos pela *esperança*²², buscar melhorias no aperfeiçoamento científico e na erradicação das desigualdades sociais com vistas a garantir para todos o acesso aos progressos alcançados. Porém ao se colocar a *esperança* como motor desse agir, ocorre, segundo Jonas, um equívoco na percepção na questão da técnica. O problema, segundo esse entendimento criticado por Jonas, não estaria na essência da técnica, mas sim no uso inescrupuloso. Para Jonas, há nesse ‘utopismo’ uma continuidade da mentalidade positivista propagada pela ciência moderna no projeto de *esperança* de Bloch.

Sugerir uma resposta para esses problemas partindo da mesma lógica — positiva — imbricada nos processos tecnocientíficos, seria para Jonas, incorrer no mesmo erro. Então, como fazer? antes de propor seu *princípio de responsabilidade*, Jonas realizará uma etapa prévia, onde faz uma análise de alguns dos projetos éticos tradicionais, reunidos sob quatro axiomas comuns. São eles:

- 1º) O trato com o mundo extra-humano, isto é, todo o domínio da *techne* — à exceção da medicina —, eram considerados eticamente neutros; 2º) A significação ética dizia respeito ao relacionamento direto do homem com o homem, incluindo o trato consigo mesmo; sendo assim, toda ética seria

22 A obra *O Princípio de Responsabilidade* foi uma crítica de Jonas ao utopismo presente no *Princípio Esperança*, do marxista Ernst Bloch.

essencialmente antropocêntrica; 3º) Para a ação nessa esfera, a entidade ‘homem’ e a sua condição fundamental eram vistas como constantes em sua essência e não como objeto de uma *techne* (arte) transformadora; 4º) o bem e o mal da ação residiam nas proximidades do ato, ou na práxis mesma. Tendo um alcance imediato, no tempo, no espaço e na validade do ato. O comportamento correto possuía seus critérios imediatos na sua construção quase imediata. (JONAS, 1995, p. 35)

Todos esses axiomas estão assentados numa compreensão tradicional sobre o fenômeno da técnica, isto é, estão em consonância com a interpretação da técnica como tributo — de caráter neutro — pago à necessidade, sendo ela apenas uma manifestação humana e nada mais que isso. Por esses motivos, os projetos da tradição não estão habilitados para lidar com a problemática tecnológica tal como se estrutura hoje.

Ciente dessas limitações e imbuído do sentimento de preocupação, Jonas terá como perspectiva a elaboração de um novo projeto ético, que considere o caráter dinâmico da técnica moderna e que observe os impactos desses progressos científicos sobre o fenômeno humano numa perspectiva de futuro. A necessidade de repensar a questão ética por Jonas é motivada pela preocupação de que esse ‘Prometeu desacorrentado’ possa comprometer a continuidade da vida num plano futuro.

Para construir um projeto preparado para lidar com esse novo contexto tecnocientífico, Jonas — em contraste com a esperança blochiana — toma como elemento norteador o sentimento de temor²³ como elemento propedêutico para seu projeto.

A fundamentação de uma ética para uma sociedade tecnocientífica não pode então partir das mesmas premissas tradicionais, sob pena de repetir a mesma insuficiência das éticas anteriores. Embora tenhamos uma literatura repleta de situações envolvendo os problemas humanos e o seu gênio inventivo, a tradição nunca considerou a possibilidade de desfiguração desta mesma humanidade e de toda ecosfera pelos seus engenhos. É quando nesta nova teoria torna-se claro que

a união do poder com a razão que traz a responsabilidade, fato que sempre se compreendeu, quando se tratava da esfera das relações intersubjetivas. O que

23 A *Heurística do Temor*. Segundo Jonas, é a parte de seu projeto ético que toma todos os prognósticos possíveis de serem percebidos, sendo no que lhe diz respeito relatado e devidamente ponderados de acordo com o benefício ou malefício causados; nessa ponderação, os prognósticos negativos são tomados em maior conta que os positivos. A justificativa de Jonas para essa preferência está no fato de reconhecermos propriamente o *mallum* muito mais facilmente que o *bonum*; porque sabemos com muito mais propriedade aquilo que não desejamos do que aquilo que almejamos de fato. É nessa lógica que a heurística deve ser orientada para o futuro. Não se trata de um pessimismo, ou mesmo um catastrofismo da parte de Jonas em levar esse *mallum* em maior conta que o *bonum*. Na falta de garantias sobre os desdobramentos dessas ações, o mais sensato a ser feito é manter uma margem de *segurança* para que *haja um futuro*. (Cf. JONAS, 1995, p. 63–73)

não se compreendera é a nova expansão da responsabilidade sobre a biosfera e a sobrevivência da humanidade, que decorre simplesmente da extensão do poder sobre as coisas e do fato de este seja, sobretudo, um poder destrutivo. O poder e o perigo revelam um dever, o qual, por meio da solidariedade imperativa com o resto do mundo animal, se estende do nosso Ser para o conjunto, independentemente do nosso consentimento. (JONAS, 1995, p. 231)

O primeiro passo para fundamentação de uma nova ética está na reposição da questão sobre os direitos e deveres circunscrita para esse novo contexto²⁴. Tradicionalmente, todas as éticas baseiam-se numa noção recíproca de direitos e deveres, onde a relação em jogo é notadamente antropocêntrica e os julgamentos morais estão circunscritos à proximidade do ato. No projeto jonasiano o antropocentrismo também se faz presente, embora na sua filosofia do organismo a centralidade humana esteja tematizada de uma outra maneira. Assim, poderíamos falar até numa ética bio-cêntrica, sendo o homem figura importante pelas ações que desencadeia interligada a toda ecossfera sob o signo da responsabilidade. Essa responsabilidade evocada por Jonas não se baseia na ideia de correspondência e reciprocidade comum ao discurso jurídico tradicional, mas fundamenta-se na relação entre pai e filho, que diferentemente da anterior, é altruísta e não-recíproca.

E em que medida a utopia pode comprometer a preservação dessa imagem humana? Na proposta de mudanças no presente com vistas a uma melhoria no futuro. No caso da utopia política, as ações são orientadas para a mudança dos paradigmas sociais, políticos, econômicos e culturais vigentes com vistas a uma sociedade futura. Essa escatologia política, segundo Jonas, é um fenômeno moderno e não temos nenhum comparativo na história. O messianismo, presente nas escatologias religiosas fundamentavam-se numa promessa que estava num outro plano, e a conquista desse mais-além da esfera pessoal. Na utopia política, a justiça, a paz e a felicidade encontram-se localizadas nesse plano terreno²⁵, como se eles — os utopistas — soubessem desde já como seria esse 'reino'. Assim como a escatologia religiosa possui uma concepção estática para o fenômeno humano, a escatologia secularizada também possui a sua

24 Nesse sentido, é interessante como Dussel estabelece um diálogo com o idealismo alemão, sobretudo com Hegel, ao propor uma *analética* que transcenda esse discurso do *ego conquiro* moderno. No caso de Jonas, há uma movimentação interessante de resgate da metafísica para ancorar esse discurso da responsabilidade num paradigma que considera as gerações futuras e a toda a biosfera como sujeitos de direito. Há, em ambos, a tentativa de superação desse discurso tradicional da identidade pela via da alteridade.

25 É certo que o discurso escatológico, em muitas vezes em tom redentor, arrebanha cada vez mais partidários da causa utópica. Dos discursos focados no futuro apresentados até agora, a utopia é a mais interessante de todas, pois propõe um corte radical com o passado em prol de algo muito maior e melhor que está para vir. Temos como momento mais emblemático para esse momento o discurso de Marx para os operários, conclamando-os à revolução engajada, onde se diz que “eles [os proletários] nada têm a perder nela a não ser suas cadeias. Têm um mundo a ganhar”. Cf acima, nota n 15.

concepção para o ser humano “autêntico”, que embora esteja situado no porvir, sua realização fica enredada no presente, nas ações dos homens que vivem hoje. Essa é segundo Jonas, uma grande ruptura com o passado. No plano do obrar coletivo, a escatologia marxista apresenta uma sociedade onde possivelmente “nem o agente, nem as vítimas nem o resto dos contemporâneos desfrutarão” (JONAS, 1995, p. 48). Toda a promessa está ancorada no futuro, e assim o homem de hoje é um projeto para o homem de amanhã, a sociedade de hoje é um esboço a ser melhorado para o amanhã, e a história que vivermos aqui é uma pré-história dos dias gloriosos que virão. O homem autêntico, a verdadeira sociedade e a história mais original ainda estão por acontecer, e cabe a essa geração de hoje lançar bases para estes que estão por chegar aqui possam fazer cumprir esse destino. Trata-se, portanto, de um tipo de ética da responsabilidade, que inclui toda humanidade futura e se empenha por uma essência autêntica humana. E se esse ideal de progresso social que a promessa utópica traz consigo estiver fundamentada sobre uma interpretação instrumental da técnica? Para Jonas (1995, p. 48):

o poder da técnica sobre o destino do homem superou até mesmo o poder da ética do comunismo, o qual pensava apenas servir-se desse poder como todos os demais. Como um valor de princípio, enquanto ambas 'éticas' tem que fazer com as possibilidades utópicas desta tecnologia, a ética que aqui buscamos não é escatológica e em um sentido todavia por determinar, é antiutópica.

A ética da Libertação dusseliana é uma ética ligada à vida e tudo aquilo que lhe concerne (procriação, alimentação, proteção, segurança). E a questão ambiental, nesse sentido é fundamental, pois, é vista por Dussel a partir daquele aspecto de materialidade²⁶ que fundamenta a sua ética da libertação. É interessante perceber como essa questão ambiental se articula com a questão da técnica em Dussel. Em suas *20 teses sobre política*, precisamente a tese n 7, Dussel (2010, p. 66) dirá que

[7.33] En primer lugar, el campo político (y sus sistemas) está siempre atravesado por el campo ecológico (y sus sistemas). Hasta hace muy poco la política no había descubierto su responsabilidad ecológica. En realidad es su función esencial, desde su origen. La política es una actividad en función de la producción, reproducción y aumento de la vida de los ciudadanos; aumento sobre todo cualitativo de la vida. Hoy, principalmente el sistema económico (en su nivel tecnológico) está poniendo en crisis la posibilidad de la simple vida desnuda (para cambiar el sentido de la expresión de G. Agamben). La previsión de la permanencia de la vida de la población de cada nación en la humanidad que habita el planeta Tierra es la primera y esencial función de la política. El criterio de sobre- vivencia debe imponerse como el criterio

26 (Cf. COSTA; LOUREIRO, 2015)

esencial de todo el resto. Una humanidad extinguida obviamente aniquilaría el campo político y todos sus sistemas posibles. Es la condición absoluta del resto, y sin embargo no se tiene conciencia normativa de su gravedad.

É importante frisar que a questão da técnica é vista por Dussel como um problema econômico do próprio capital²⁷, enredando esse pensamento ético-político na mesma malha tradicional que já apresentamos a partir de Jonas. O nosso palpite é que essa interpretação da técnica feita por Dussel esteja intrinsecamente ligada ao materialismo marxista-blochiano, o que termina localizando seu projeto de libertação no mesmo patamar da teoria criticada por Jonas em seu *Princípio de Responsabilidade*.

Um novo paradigma de libertação?

Retomando Jonas, o cuidado dos pais pelos filhos, como já dito anteriormente, é o paradigma para fundamentação ética da responsabilidade. A novidade trazida por Jonas no emprego do conceito de responsabilidade está na reinterpretação dos problemas éticos enfrentados pela sociedade da técnica, que faz surgir dentro de cada um de nós um clamor responsável. Clamor que orienta as nossas ações para a preservação da imagem humana, que se encontra seriamente comprometida com os progressos tecnocientíficos em marcha. A nossa responsabilidade é primeiramente pela ideia ontológica de ser humano, que deve ser vista (como já está de fato) seriamente comprometida para que possamos orientar nossa responsabilidade para esse fim.

Jonas procura ilustrar a ação irresponsável no âmbito privado e coletivo da seguinte forma:

um jogador, quando aposta sua própria fortuna num cassino, age com leviandade; se essa fortuna é de outro, age criminosamente; se este sujeito é pai de família e possui dependentes desta fortuna, mesmo que toda a renda seja sua, não é lícito que ele aposte o dinheiro, independente das facilidades de ganho ou das dificuldades de perda. Assim, ao comandante do barco e ao chefe de estado, pela posição que ocupam e pelo que lhe fora outorgado, não

27 Nesse aspecto, cabe reproduzir uma nota extraída das *20 teses* em que se estabelece essa conexão entre a ecologia, a técnica e o capital, colocando a questão da técnica como um problema do próprio capital, incorrendo naquilo que Hans Jonas chama de caracterização técnico-antropológica da técnica: “El problema ecológico no es un problema de tecnología (que produce contaminación), sino un problema económico del capital. El criterio del aumento de plusvalor relativo consiste en implementar mejor tecnología para reducir el valor del producto unitario, que en la competencia por el menor precio, desplaza los capitales oponentes. Pero dicho criterio de subsunción tecnológica en el proceso productivo no es ecológico (la mejor tecnología para la “vida perpetua” en la Tierra) sino económico capitalista (la baja inmediata del valor del producto). La tecnología destructora de la ecología es fruto de este criterio mortal, destructor de la vida: la competencia entre capitales bajo la exigencia de aumento de la tasa de ganancia. Y esto último es económico, no tecnológico. Véase Dussel, 1993, pp. 224ss. Marx es un magnífico teórico de la ecología.” (Cf. nota 12 in DUSSEL, 2010, p. 152)

lhes é permitido, segundo o princípio de responsabilidade, atuar de maneira a comprometer uma coletividade que depende de suas decisões (1995, p. 164–165).

Naturalmente surgem contrastes ao colocar a responsabilidade dos genitores no mesmo patamar que a responsabilidade dos políticos. No primeiro caso, a esfera do agir é privada e natural, e no outro é coletiva e contratualmente artificial; porém, há que se colocar necessariamente essas duas dimensões do agir num mesmo plano porque o que está em jogo é a responsabilidade do homem pelo próprio homem²⁸. Assim como o Dr. Victor Frankenstein foi o responsável pelo monstro que saíra de seu laboratório, o *homo faber* torna-se igualmente responsável pelas suas obras engendradas e pelos efeitos propagados pelo seu uso, independentemente de qual âmbito tal ação venha a se deslanchar.

A mudança de paradigmas, da *responsabilidade* em lugar da *esperança* talvez seja o fio de prumo para que todo aquele discurso da alteridade evocado por Dussel possa se desenvolver de forma a instaurar nas ações políticas, as bases materiais, econômicas, culturais e epistêmicas para um projeto verdadeiramente emancipador.

Referências

ALCOFF, Linda Martín Martín. **Uma epistemologia para a próxima revolução. Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 129–143, abr. 2016. Disponível em:

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922016000100129&lng=pt&tlng=pt>. Acesso em: 3 maio 2017.

BLOCH, Ernst. **El Principio Esperanza**. Biblioteca ed. Madrid: Aguilar, 1979.

_____. **O Princípio Esperança**. 1. ed. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 2005. v. I.

COSTA, César Augusto Soares Da; LOUREIRO, Carlos Bernardo Frederico. **A natureza como “princípio material” de libertação: referenciais para a questão ambiental a partir de Enrique Dussel**. *ETD - Educação Temática Digital*, v. 17, n. 2, p. 289–307, 31 ago. 2015. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/etd/article/view/8635285>>. Acesso em: 3 nov. 2017.

DUCHROW, Ulrich; HINKELAMMERT, Franz Josef. **Property for people, not for profit : alternatives to the global tyranny of capital**. [S.l.]: Zed Books, 2004.

DUSSEL, Enrique. **1492 el encubrimiento del otro: hacia el origen del “mito de la Mordernidad”**. La Paz: Plural Editores, 1994.

_____. **20 tesis de política**. Caracas: Fundación Editorial El perro y la rana, 2010.

_____. **Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión**. 2 ed. ed.

28 Ademais, que a divisão entre o público e o privado é bastante tênue e os limites pensados sobretudo para os dias de hoje são por demais insuficientes. (Cf. JONAS, 1995, p. 172; 178)

Madrid: Editorial Trotta, 1998.

_____. **Introducción a la Filosofía de la Liberación Latinoamericana**. Bogotá: Editorial Nueva América, 1995.

DUSSEL, Enrique; GUILLOT, Daniel E. **Liberación latinoamericana Y Emmanuel Levinas**. Enfoques L ed. Buenos Aires: Editorial Bonum, 1975.

GIMBERNAT, José A. **Ernst Bloch: Utopia y Esperanza**. Madrid: Ediciones Cátedra, 1983.

HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre o humanismo**. São Paulo: Centauro, 2005.

JONAS, Hans. **El principio de Responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica**. Barcelona: Editorial Herder, 1995.

KONDER, Leandro. **Em torno de Marx**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista**. 1. ed. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

MISOCZKY, Maria Ceci; CAMARA, Guilherme Dornelas. **Enrique Dussel: contribuições para a crítica ética e radical nos Estudos Organizacionais**. *Cadernos EBAPE.BR*, v. 13, n. 2, p. 286–314, jun. 2015. Disponível em:
<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1679-39512015000200006&lng=pt&tlng=pt>.

OLIVEIRA, Ivanilde Apoliceno; DIAS, Alder Sousa. **Ética da Libertação de Enrique Dussel: caminho de superação do irracionalismo moderno e da exclusão social**. *Conjectura*, v. 17, n. 3, p. 90–106, 2012.

SILVA, José Vicente Medeiros Da. **Filosofia, responsabilidade e educação em Enrique Dussel**. *Perspectiva Filosófica*, v. II, n. n. 38, p. 91–107, 2012. Disponível em:
<<https://periodicos.ufpe.br/revistas/perspectivafilosofica/article/view/230203/24441>>. Acesso em: 20 jun. 2017.

VIEIRA, Antonio Rufino. **Princípio Esperança e a Ética Material de Vida**. *Reflexão*, v. 32, n. 92, p. 59–72, 7 jul. 2007a. Disponível em: <<http://periodicos.puc-campinas.edu.br/seer/index.php/reflexao/article/view/3056>>. Acesso em: 1 ago. 2017.

_____. **Princípio Esperança e a “herança intacta do marxismo” em Ernst Bloch**. Campinas: [s.n.]. Disponível em:
<http://www.unicamp.br/cemarx/anais_v_coloquio_arquivos/arquivos/comunicacoes/gt1/sessao6/Antonio_Rufino.pdf>. , 2007