

Introdução

O que é a América Latina? Quem são os seus habitantes? Seriam eles capazes de pensar? Qual o seu papel na história da humanidade? A América Latina não possui uma identidade singular como a que pode predominar em continentes como a Europa, a África e a Ásia. Isso porque estes três continentes participaram da constituição do continente americano especialmente no sul. Além disso, a denominação de América Latina remete à Europa na medida em que a denominação deriva de um “descobridor” europeu e da predominante colonização portuguesa e espanhola. A partir da perspectiva europeia, a América Latina era o Novo Mundo, o que indica que o novo é algo recém-surgido. Com a história contada pelos europeus, a vida para fora de seus limites geográficos era uma possibilidade remota. A vida cultural, por sua vez, era um misto de exótico e esotérico. A exuberância da natureza é identificada ao misterioso e desconhecido e também ao que pode ser aproveitado. As tão divulgadas imagens do bom selvagem e do paraíso perdido por muito tempo foram associadas ao jovem continente. Não é exagero afirmar que tais qualificações remetiam à concepção de ingenuidade do “selvagem” que, em estado de natureza, prima pela pureza.

A afirmação da humanidade no “Novo Mundo” exigiria maiores esforços, pois a bondade natural e a sua ingenuidade caracterizariam a infância da civilização. Contudo, a infância da civilização já é civilização, mas a criança não sabe bem o que faz e deve, portanto, ser tutelada. A criança precisa ser nutrida, acompanhada e instruída, isto é, conduzida para uma certa direção. Não se trata de aprender da criança, nem com a criança, mas para a criança. Ela aprende quando faz o que lhe é apresentado. Seu fazer deve ser um fazer guiado pelo “como” fazer. Seu aprender é um copiar. As ciências, por sua vez, são universais, mas é a partir da particularidade que elas são desenvolvidas, pois surgiram em determinado contexto cultural e histórico. Muito embora o conceito seja universal, ele não se efetiva senão pela particularidade ou de forma localizada. Isto faz com que o universal seja caracterizado pelas especificidades do contexto no qual se realiza, mesmo porque a tradução do conceito ou a sua explicitação não se dissocia de quem nem de como o traduz ou explicita. De igual forma, o pensar apresenta singularidades que o tornam distintivo em épocas e lugares diferentes. O pensar filosófico se manifesta historicamente em determinadas culturas e épocas. A filosofia se consolida aos poucos como opção de alguns povos e, não é por acaso que ela pode ser identificada a certos grupos. Os gregos ainda continuam sendo identificados com a filosofia, mas na atualidade o endereço da filosofia passou para outros países. França e Alemanha congregam as maiores referências na história da filosofia. Oceania, África, Ásia e América não são sinônimos do pensar filosófico, e, se a filosofia recebe nesses lugares algum destaque, cabe indagar se não estão reproduzindo os temas e interesses filosóficos europeus.

Como é possível a filosofia na América Latina? Já não existe uma filosofia latino-americana? O que significa filosofar desde o continente em questão? Essas questões são tratadas a partir da proposta de Enrique Dussel de uma filosofia genuinamente latino-americana por ele denominada de Filosofia da Libertação. O que caracteriza tal proposta filosófica, suas críticas às filosofias europeias e seus desafios para o pensar filosófico são aqui investigados através de um viés que Dussel rejeita, ou seja, a perspectiva hegeliana. A leitura feita de Hegel hoje permite sugerir que, de certa forma, o Novo Mundo ou a América Latina mereceriam maior e melhor atenção em seu significado para a história da humanidade.

I



filósofo alemão G. W. F. Hegel (1770-1831) afirma em suas *Lições sobre a filosofia da história universal* (1989) que o Novo

Mundo poderá ser algo de grandioso no futuro, mas acrescenta que a filosofia não se ocupa do que acontecerá, ou melhor ainda, a filosofia

não faz profecias. A ocupação da filosofia é o passado e o presente, ou o que já aconteceu e o que acontece, pois ela trata o real, e este é o que se efetivou e se efetiva. O real é o que se manifesta e adquire forma e expressão. Por outro lado, o que está por vir ainda não ultrapassou o âmbito da possibilidade. No campo da possibilidade, é a indeterminação que rege os acontecimentos. Tudo é possível, mas possível não é tudo. O que se implanta não é tudo, mas o que foi possibilitado, já que não se trata de uma transposição do que se tem para o que se quer. O que se quer é confrontado pelo que se tem. Muito embora o que se tem deva também ser o que se quer, o que se tem não é necessariamente o que todos querem. Desse modo, a implantação do que se quer sofre resistência por parte de quem ou do que já é querido no que se tem. Além disso, toda efetivação se altera, torna-se outra na expressão que assume. De igual modo o que é pensado se modifica quando passa ao momento de sua efetivação. O pensar se perde ao se manifestar, mas é um perder que permite o ganhar. Em outras palavras, a alienação viabiliza a liberdade.

[...] un ser determinado, tomado en su sentido etimológico (Da-Sein = estar allí) es el estar en un cierto lugar; pero la representación espacial no es aquí pertinente. El ser determinado, de acuerdo con su devenir, es en general un ser con un no-ser, de modo que este no-ser se halla asumido en simple unidad con el ser. El no-ser es admitido de tal modo en el ser, que el conjunto concreto está en la forma de ser, de la inmediatez, y constituye la determinación como tal (Hegel, 1968, p. 100).

Contudo, pode-se se manifestar sobre o futuro sem que se opere um exercício de adivinhação, pois é possível identificar indícios do que poderá advir do presente, mas também há indícios de que toda e qualquer previsão poderá não se concretizar. Quando o que é possível não é regido pelo instituído, então qualquer configuração pode se realizar. É essa fragilidade que Hegel atribui ao Novo Mundo. Nesse sentido, Hegel propõe, ao final da passagem sobre o Novo Mundo, deixar de lado este “mundo de sonhos” e passar ao “verdadeiro palco da história”, no qual o que interessa acontece de fato, isto é, o Velho Mundo. No estágio em que Hegel considera que esteja o Novo Mundo, este não produz mais do que sonhos e aspirações futuras.

Curiosamente, Hegel considera o Novo Mundo na seção de suas “Lições” dedicada à “conexão com a natureza ou os fundamentos geográficos da história universal”. Onde o aspecto geográfico impera, a determinação maior é a da natureza. Daí, o Novo Mundo estaria ainda no estágio inicial de seu desenvolvimento lutando por romper o enclausuramento imposto pelo natural. Segundo a imposição da natureza, as escolhas humanas são determinadas pelas premências do sensível. O imediato se põe como o que deve ser efetivado. Importa e interessa o que ocorre dentro do aqui e agora. De certa forma, não há construção de algo que deva perdurar, mas tão somente a empreitada para a garantia da satisfação do momento. Aqui a necessidade se impõe sobre a liberdade.

Com efeito, a carência natural como tal e a sua satisfação imediata apenas constituiriam o estado em que a espiritualidade se encontra prisioneira da natureza, seriam por conseguinte o estado de selvageria e de não-liberdade, pois a liberdade só existe na reflexão do espiritual em si mesmo, na sua distinção da natureza e na ação refletida sobre si (Hegel, 2000, § 194).

O Novo Mundo, para Hegel, ainda estaria no encaixo de sua identidade, pois, marcado predominantemente, pelo elemento natural, sua história ainda não teria se estabelecido nem se consolidado. Sem o estabelecimento da história, nenhum povo, segundo a compreensão hegeliana, pode obter reconhecimento de si mesmo. A história é o marco sensível e reconhecido e, daí, consciente da existência de um povo naquilo que ele realizou. A atividade de um povo é a sua confirmação perante outros povos, já que nisso um povo expressa sua identidade, isto é, seu ser enquanto realidade determinada. É no que um povo faz que seu querer e seu pensar aparecem. Todas as intenções de um povo e sua compreensão do real assumem sua explicitação e “verdade” na forma que é assumida. Mas qual seria a forma do Novo Mundo? Haveria uma forma já assumida? O Novo Mundo, por estar ainda mergulhado no estado de natureza, não deixa de ter uma especificação que

lhe é própria. Hegel afirma que, mesmo no estado de natureza, o espírito não deixa de estar presente. A natureza ainda é expressão de uma inteligência mesmo que seja petrificada. Hegel não discute, sob essa perspectiva, a existência do Novo Mundo, mas o estágio de sua existência. Para Hegel, tudo o que sucede nas terras americanas se deve à indeterminação reinante nesse continente. A dimensão geográfica já representa uma dificuldade para a aglutinação do espírito, pois a imensidão espacial possibilita a dispersão através da desocupação territorial. Toda e qualquer ordenação espacial detectada no Novo Mundo se deve, segundo Hegel, à atividade europeia que não encontrou resistência alguma por parte dos nativos. Lezama Lima, em *A expressão americana* (1988), explica a não resistência dos nativos pelo fato de que estes estavam aguardando a chegada do europeu. A vinda do europeu nas culturas nativas era uma predisposição a um outro para além do que já se conhecia! Não sendo assim, o ser do Novo Mundo é tomado como vindo de fora. O *lógos* europeu se propaga para além de seus limites geográficos como a *pólis* grega que, a partir de seus muros, reconhece a barbárie fora de si. O reconhecimento do bárbaro afirma o reconhecimento do próprio grego. De igual modo, o Velho Mundo reconhece o Novo, mas não se reconhece nele. O Velho Mundo não incorpora em si o Novo Mundo, mas o mantém sempre como um mundo que é alheio. O que ocorre é o estabelecimento do ser europeu como o ser que deve tornar-se absoluto. A expressão dessa totalização encontra-se na dizimação dos povos nativos até a sua extinção. Segundo Hegel, tal situação somente é possível porque tais povos ainda não possuem uma existência efetiva. O que se estabelece não se faz por acaso, mas porque representa o mais efetivo, isto é, o mais realizado e determinado.

Uma inteligente consideração do mundo distingue já, no amplo reino da existência externa e interna, o que é unicamente aparência, fugaz e insignificante, e o que em si merece verdadeiramente o nome de realidade (Hegel, 1999, § 6).

Portanto, o que efetiva, por ser real, está marcado pela força da razão. Onde a razão reina, a humanidade se estabelece. Com tal compreensão, Hegel parece estar justificando e até legitimando as conquistas com suas conseqüências que, via de regra, são destruidoras para os conquistados. De fato, essa é uma impressão bastante forte que se pode ter dos textos hegelianos. Mas estaria Hegel concordando com tudo o que ocorre entre os homens? Como ele escreve em seus “Princípios da filosofia do direito”: “O que é racional é real e o que é real é racional” (Hegel, 2000, p. 26)

Em primeiro lugar, deve-se ressaltar que, em Hegel, a racionalidade não implica sempre e necessariamente o exercício do melhor nem muito menos do bem. É plenamente viável que a razão humana incorra em excessos e equívocos, pois os interesses que movem os homens nem sempre são os desejáveis e nem os aceitáveis. As loucuras também são de responsabilidade da mesma razão. Os interesses que determinam a história são os que predominam e sobrevivem às necessidades impostas pelos interessados. Nesse sentido, o que é real é necessariamente racional. Em segundo lugar o real não se resume no que tem acontecido, pois a totalidade de todo momento não se esgota nele mesmo. O que algo é ou o que se tem deve ser procurado também no que está por vir. O que está por vir é o que se põe pelo que já é. Por conseguinte, não se trata de se orientar pelo incerto, mas de compreender o que é em processo, ou seja, como um constante e permanente realizar-se. Além disso, a racionalidade nunca se exerce alheia à história. A razão somente se realiza ao se comprometer com o existente, pois é aí que a razão deve e pode se reconhecer. A racionalidade não é dada aos acontecimentos, mas é aí encontrada, já que estes são resultantes da ação racional.

Es necesario llevar a la historia la fe y el pensamiento de que el mundo de la voluntad no está entregado al acaso. Damos por supuesto, con verdad, que en los acontecimientos de los pueblos domina un fin último, que en la historia universal hay una razón – no la razón de un sujeto particular, sino la razón divina y absoluta (Hegel, 1989, p. 44).

No entanto, a razão não somente se reconhece pelo que lhe parece e pode ser aceitável, pois nem tudo o que é feito remete obrigatoriamente ao que possa ser assumido, pela maioria, como expressão do bem. O que se estabelece ou se torna real passa a determinar o que deve ser

feito, pois o estabelecido é tanto o que pode ser feito quanto o que tem sido feito. Daí, pode-se dizer que a razão não se exerce sem ajuizar a realidade e, em tal juízo, evidencia-se a escolha feita e que pode vir a se estabelecer. Nesse sentido, as posições hegelianas sobre o Novo Mundo podem representar uma mera descrição do que tem acontecido nesse continente. Tal afirmação talvez se justifique pela compreensão de filosofia que se encontra em Hegel, ou seja, de que primeiro a história toma lugar e somente depois a filosofia aparece para se manifestar a respeito dela. Assim, a filosofia não teria, em Hegel, a pretensão de se adiantar à história, mas o objetivo de apresentar da melhor forma possível o que a história é ou tem sido. Isso significa dizer o que os homens têm pensado, desejado e feito.

[...] é igualmente importante que a filosofia tome nota de que o seu conteúdo não é mais nenhum senão o que originariamente se produziu e se produz no domínio do espírito vivo, conteúdo que se tornou mundo externo e interno da consciência – isto é, de que o conteúdo é a realidade [efetiva] (*Wirklichkeit*) (Hegel, 1999a, § 6).

Mais ainda do que isso, ou seja, do descrever, talvez Hegel estivesse confrontando o Velho Mundo com suas ações no Novo Mundo e expondo o desgaste do espírito europeu. A descrição não se antecipa ao descrito, mas é sempre sua criação e construção. Por isso, a exposição da situação do Novo Mundo pode deflagrar inúmeras reações. É pelo estado de coisas do Novo Mundo que o Velho Mundo se vê e vê o que é e faz. A descrição permite um confronto entre mundos distintos que são levados a operar uma síntese entre si. Novo e Velho são confrontados. O novo envelhece? O velho é rejuvenescido? Não é sem propósito que Hegel cita a frase napoleônica “Cette Europe ma annuie” (Hegel, 1989, p. 177) [“Esta Europa me cansa”]. O Novo Mundo poderia ser o renascimento do Velho Mundo ou seria uma confirmação do esgotamento do Velho?

Ainda nessa linha, Hegel poderia estar questionando o ser europeu perante o ser americano através dos exageros que são relatados quase em tom jocoso e beirando o ridículo. “Na Europa se diz que até a carne de vaca européia é melhor do que a das Américas.” (!) (Hegel, 1989, p. 171) Embora não se evidencie a intenção de Hegel à sátira, pode-se dizer que o relato das situações envoltas em humor sugere uma crítica a algo que é identificado com o rejeitável. “A forma de arte em que se exprime esta aberta oposição entre a subjetividade finita e o mundo degenerado é a sátira.” (Hegel, 1999b, p. 121). Não é claro que certas afirmações hegelianas sejam indicações de uma expressão satírica, mas Hegel entende que tal estilo é característico de situações sociais movediças ou que tenham pouca relação com algo que se estabelece permanentemente. Deve-se sempre recordar que a revolução francesa jamais é esquecida por Hegel como um marco na história humana e, muito mais, no seu tempo. A inconsistência do Novo Mundo pode tão-somente ser a revelação da transposição de uma outra inconsistência que a precede, isto é, a inconsistência do Velho Mundo!

Todas essas teses carecem de maior fundamentação, mas indicam que Hegel, apesar de sua centralidade européia, não desconhece o que se passa além do velho continente. Hegel pode ser identificado como um pensador eurocêntrico, pois isto também respeita a perspectiva hegeliana de ser filho de seu tempo e da situação de seu tempo. No entanto, o eurocentrismo não pode ser desdobrado em imperialismo porque Hegel não desconhece a diversidade cultural de seu tempo. A expansão da cultura européia pelo mundo então conhecido não significa mais do que constatar o que tem ocorrido, como tem ocorrido e por quê. Se isto deve assim ocorrer, deriva do contexto que se forma a partir do que se tem. A ordem estabelecida e consolidada constitui-se em manifestação do que pode ser e do que, daí, deve ser.

II

Para o pensador argentino Enrique Dussel, a qualificação de Hegel como um filósofo imperialista parece não ser desmedida. A filosofia hegeliana seria a expressão maior de um pensar que situaria vários povos fora do curso da história da humanidade. Muitos povos não poderiam ser incluídos no processo de confirmação do espírito universal, pois não seriam, de forma alguma, uma realidade efetiva. É assim

que, no início dos anos 70, Dussel publica sua proposta de uma “Filosofia da Libertação” para as Américas. Obviamente Dussel está procurando traduzir no âmbito da filosofia o que está ganhando corpo na teologia.

Escrito da periferia para os homens da periferia, dirige-se, contudo, também ao homem do centro, como filho alienado que protesta contra o pai que vai ficando velho; isto é, o filho vai se tornando adulto. A filosofia, patrimônio exclusivo do Mediterrâneo, desde os gregos, e na idade moderna só européia, começa pela primeira vez seu processo de mundialização real. Por isso, este marco teórico filosófico ou conjunto de simples teses para permitir pensar de um certo modo, que iniciar um diálogo mundial da filosofia. Parte, evidentemente, da periferia, mas ainda usa a linguagem do centro. Nem pode ser de outra forma, como o escravo que fala a língua do senhor quando se revolta, ou a mulher que sem saber se exprime dentro da ideologia machista quando se liberta (Dussel, 1977, p. 7)

Este livro [...] é uma reflexão nascida da experiência de esforços compartilhados para abolir a atual situação injusta e construir uma sociedade diferente, mais livre e mais humana (Gutiérrez, 1983, p. 9).

A Teologia da Libertação é uma característica da América Latina que tem como objetivo pensar a questão religiosa desde uma vivida e entendida situação de opressão política com sua expressão característica na atuação das diversas ditaduras em vigor pelo continente. As questões fundamentais postas a si mesmos pelos teólogos da libertação poderiam ser as seguintes:

- Não se trata de saber se Deus existe ou não, mas de saber qual Deus existe. Isso significa que sempre há um Deus mesmo que não se queira reconhecer ao qual a vida é dedicada. Não importa aqui a afirmação de um ser transcendente que tudo rege ou do qual tudo provém. O que conta é que a transcendência é uma dimensão historicamente determinada pelos homens à qual eles atribuem certos significados. Além disso, não é possível que opressor e oprimido tenham o mesmo Deus. O modo como estes se relacionam não permite atestar que prestem culto a um único e mesmo Deus.
- Não se trata nem de saber se alguém é ateu ou não, mas sim de saber se esse alguém é e pode ser plenamente humano. Não é a crença o elemento mais determinante, mas sim o que precede a crença e que a possibilita, isto é, a existência humana. Para tanto, deve-se responder sobre a satisfação das condições necessárias para um existir humano digno, ou seja, valorizado.
- Não se trata também de afirmar a hierarquia ou os líderes religiosos como reduto da divindade nem como guardiões dos interesses religiosos, mas de enfatizar a comunidade na qual o membro da hierarquia se torna um membro da comunidade. Trata-se de incluir o indivíduo através da relação com os outros. Não basta somente reconhecer o outro, mas é necessário se reconhecer no outro.

Tais referências postas pela “Teologia da Libertação” certamente contribuíram para o processo de conscientização sobre a situação e as atitudes necessárias em relação à América Latina. Isso deve principalmente ao fato de que a religião é um fenômeno social de proporções significativas no continente sul-americano. A “Teologia da Libertação” também expressa a postura de que uma teologia que pretende ter algum significado deve obrigatoriamente comprometer-se com a história e a história localizada. O teólogo peruano Gustavo Gutiérrez em seu livro “Teologia da Libertação”, certamente o texto clássico e inaugural dessa perspectiva teológica, indica que, se a mensagem do Evangelho de Jesus de Nazaré possui alguma pertinência, então tal pertinência deve considerar seus destinatários onde e como estes se encontram. “A teologia deve ser uma reflexão crítica do homem sobre si mesmo e sobre seus princípios básicos. [...] Teologia é reflexão, é uma atitude crítica. A teologia vem depois; ela é o segundo passo” (Gutiérrez, 1983, p. 11).

Dussel, por sua vez, manteve sempre estreita relação com os temas teológicos e, a partir dessa ótica, ele inicia a consideração da necessidade de se sistematizar o que poderia ser um pensar, uma reflexão característica desde a América Latina. Aqui Dussel desloca seu olhar para a

possibilidade de uma filosofia autenticamente latino-americana. Obviamente Dussel não a considera órfã em relação à tradição européia, que, por sua vez, também não é órfã em relação à tradição grega, pois a filosofia enquanto tal não é genuinamente latino-americana, mas a questão é que está mais do que na hora de se considerar a possibilidade de uma filosofia desde este canto do mundo. Na verdade, Dussel põe como desafio a questão do que significa fazer filosofia desde a perspectiva geográfica, humana, cultural e histórica da América Latina. Não é por acaso que a filosofia, que se dissemina por todo o velho continente, tenha surgido na Grécia. É provável que pudesse se desenvolver a partir de outras culturas, mas é fato que aparece com os gregos e devido a aspectos e fatores singulares. A filosofia recebeu particular recepção no Novo Mundo e, apesar de se poder tomar a atitude filosófica como universal e sem fronteiras, não se pode ignorar que não se trata de um mero transplante. Por outro lado, a filosofia poderia ter se modificado no Novo Mundo e adquirido certas peculiaridades. Seria isso possível? Se não, seria a filosofia no Novo Mundo uma repetição? Estariam os europeus repetindo os gregos? Pode-se afirmar a filosofia no Novo Mundo, mas pode-se igualmente falar de uma filosofia “do” Novo Mundo?

Contra a ontologia clássica do centro, desde Hegel até Marcuse, para mencionar o mais lúcido da Europa, levanta-se uma filosofia da libertação da periferia, dos oprimidos, a sombra que a luz do ser não pode iluminar. Do não-ser, do nada, do outro, da exterioridade, do mistério do sem-sentido, partirá o nosso pensamento. Trata-se, portanto de uma “filosofia bárbara” (Dussel, 1977, p. 21).

Nos anos 1970, há toda uma corrente de intelectuais latino-americanos como Leopoldo Zéa, Eduardo Galeano, Octávio Paz, Lezama Lima, Celso Furtado, Sérgio Buarque de Hollanda, José Carlos Mariátegui, dentre outros, empenhados em redescobrir o que os primeiros europeus haviam negado com sua atividade colonizadora. Para Dussel, a negação européia manifestou-se de três maneiras determinantes:

- subjugação e morte do homem na figura dos nativos que representavam a resistência e encarnavam a liderança;
- subjugação e posse da mulher (dominação erótica) e
- subjugação das crianças para a cultura européia (dominação pedagógica).

Filosoficamente, essas questões podem ser traduzidas, segundo suas implicações, na compreensão ontológica do ser latino-americano. O que é o ser? Como é possível o ser? O ser se determina a partir de si ou de fora? Dussel propõe pensar as respostas a partir da realidade onde isso é indagado.

Para o europeu, não parece importar a outra realidade, pois ela é vista segundo parâmetros que não se posicionam pelo viés de um encontro. O que há no Novo Mundo não é senão um diferente ou, mais ainda, uma negação do que possa ter status de ser. Como ser é ser europeu, pois é essa metafísica que conta, não ser como o europeu é não ser e, na melhor tradição grega em Parmênides, o não ser não é e não pode vir a ser, já que do nada nada provém. Então, o existir dos nativos é um existir natural, e o que é natural não está aí senão para ser apropriado. Tal procedimento revela uma concepção de natureza que se apresenta como ausência completa de sentido e, mais ainda do que isso, indica que o natural se situa numa relação de contradição pobre com o homem. A perspectiva de dominação e submissão da natureza coloca homem e natureza somente em oposição entre si. Desse modo, a natureza é vista como uma ameaça constante que deve sempre estar sob controle, e, daí, a expansão indiscriminada da urbanidade sobre a ruralidade torna-se a tônica da ação humana.

O espírito humano fabrica permanentemente o medo para evitar uma angústia mórbida que resultaria na abolição do eu. É esse processo que reencontraremos no estágio de uma civilização. Em uma seqüência longa de traumatismo coletivo, o Ocidente venceu a angústia “nomeando”, isto é, identificando, ou até “fabricando” medos particulares (Delumeau, 1989, p. 10). O medo que a nulidade imposta, segundo Dussel, é a nulidade assumida, acreditada e propagada. A América Latina convence-se de que não é e

que ser é ser como. A América Latina não se vê mais, pois seu olhar está dirigido para fora de si, mas não para um outro porque ela mesma convenceu-se de que não é e, assim, não há relação alguma. O reconhecimento do outro pressupõe o reconhecimento de si. Se o outro não é visto como tal, a contemplação dele não resulta em retorno para o que contempla como alguém que é. A autodepreciação das Américas se expressa em falas e práticas que parecem confirmar que a mesma não participa senão de um desenvolver marginal e desqualificável, portanto contingente, da história humana. Basta atentar para o significado da vida nos trópicos e para a crença de que o “importado é melhor”! O período das colônias no Novo Mundo é marcado pelas saudades da corte, obviamente, no Velho Mundo. Os exilados são desterrados no Novo Mundo, no qual o que resta a fazer é estender para o mesmo o que é do Velho. O Novo Mundo é então visto como um lugar onde o homem está, mas ainda não é porque sua determinação lhe é totalmente estranha. Por isso, o olhar europeu é de estranhamento e desorientação. Num lugar marcado por altas temperaturas, o próprio ato de pensar é prejudicado senão inibido, posto que a execução de toda e qualquer atividade conduz à exaustão física. Montesquieu e Hegel são exemplos de pensadores que atentaram à influência e possível determinação das condições geográficas sobre o ser dos povos. Embora eles indiquem que tal aspecto deve ser levado em consideração, também sugerem que se pode fazer algo a respeito. Hegel, por sua vez, explora detidamente a transformação ao alcance do homem que não se resigna diante do real, pois toma o real como resultado de sua ação. Em relação ao Novo Mundo, Hegel enfatiza a premência do clima como impositivo ao ser americano.. 26).

Tiene no obstante influencia el clima, por cuanto que ni la zona cálida ni la fría son suelo abonado para la libertad de los hombres, para que en ellas se desarrollen pueblos importantes en la historia universal (Hegel, 1989, p. 163).

Do ponto de visto do Novo Mundo, o americano vive integrado à natureza não precisando afastar-se dela. A natureza não lhe aparece como um totalmente outro, mas como a extensão de si mesmo. Nesse sentido, o homem no Novo Mundo não está na natureza, mas é nela, com ela e por ela.

Quando	o	português	chegou
Debaixo	duma	bruta	chuva
Vestiu	o		índio
Que			pena!
Fosse	uma	manhã	de sol
O	índio	tinha	despido

O português (Andrade, 1990, p. 224).

Os paradigmas americanos não coincidem com os europeus. A existência e seu ritmo são compreendidos e vividos diferentemente. Os desafios, impostos a si mesmo pelo Velho Mundo, e suas necessidades são específicas desse mundo. Talvez se possa dizer que Velho e Novo Mundo coincidem no geral, mas, à medida que este se particulariza para ganhar efetividade, a diferença passa a reinar entre eles. Em termos hegelianos, o ser é uno, mas torna-se plural na sua manifestação. Em Hegel, o ser não se desconhece no ente, pois o ente participa do ser, e este, por sua vez, não vem a ser senão no ente. Contudo, Hegel também reconhece que o ser não é pleno em qualquer forma. A forma histórica do Velho Mundo seria, então, a mais adequada, a melhor. O critério do pensador alemão é a consistência e estabilidade do modelo europeu que deixou de ser contingente para se institucionalizar em formas determinadas de ser.

Para Dussel, o ser do sistema ou ordem vigente é, mas o não-ser, que está além do sistema, é real. Isso somente é compreensível a partir do ponto de vista do outro que está além, fora, do contexto de onde é excluído. De certa forma, o outro jamais é acessível completamente, o que implica criar as condições necessárias para que ele se manifeste e possa ser. Essa abertura a esse outro já é seu reconhecimento que se completa no ouvir de sua voz com sentido em si e não unicamente naquele que o ouve. Aqui se apresenta a pedra de toque da filosofia da libertação, isto é, a exterioridade. Dussel adverte que a exterioridade não pode ser confundida com uma mera localização espacial, mas deve ser entendida como o que o sistema não quer, ignora e no qual não se reconhece.

Se o ser é o fundamento de todo sistema, e do sistema de sistemas que é o mundo cotidiano, afirmamos agora que há realidade também além do ser, assim como há cosmos além do mundo. O ser é como o horizonte para onde e desde onde se manifestam os fenômenos do mundo. Ora, além do ser, transcendendo-o, há ainda realidade (Dussel, 1977, p. 47).

III

O ser latino-americano não se dissocia de sua realidade geográfica, humana, cultural e histórica. Assim, as condições para um pensar autenticamente latino americano devem ser buscadas em sua realidade. Para tanto, é necessário o exercício da atividade arqueológica que recupere o ser latino americano que antecedeu a chegada do europeu. Lezama Lima, em *A expressão americana* (1988), discute o encontro entre o americano e o europeu. Do ponto de vista do europeu já se trata de um “encontro” dele com ele mesmo, pois o americano é definido enquanto tal pelo próprio europeu. O que o “encontrado” é para si mesmo jamais é conhecido. De fato, até os nossos dias não se sabe exatamente o que e quem são os americanos ou habitantes do Novo Mundo! O que os primeiros diziam de si mesmos foi suplantado e esquecido pelo que veio depois. Segundo Lezama Lima (1988), para o “encontrado”, diga-se o americano; o encontro é a confirmação de uma expectativa ou profecia que se cumpre. O europeu, como já foi mencionado, era esperado, pois fora previsto a partir do imaginário dos povos “americanos”. Sua aparição seria extraordinária e marcada pela admiração. De certa forma, o europeu era já aguardado. Sua vinda fora desejada. A primeira embaixada de Montezuma, que recebe Cortés e seu exército, causou surpresa e espanto aos europeus, pois ela constava, na sua maioria, de pintores que se esmeravam em “retratar” em detalhes os recém chegados. Para Cortés, tal atitude representou um ato sem propósito e indicativo da impressão que ele e seu exército causaram nos nativos. Para os nativos, foi a possibilidade de determinar a organização daquele exército. Toda defesa ou ação necessária por parte dos “anfitriões” já havia obtido as referências para seu plano e mapa. Cortés tinha sido capturado numa forma que agora superava a figura imaginária. Se a religião é uma forma de “controle” sobre a divindade, posto que o divino passa a ser tratado pelo viés do crente, então Cortés e seus homens estariam sendo encarcerados nos templos do Novo Mundo!

A vinda do europeu representou a realização do desejo do “americano”. O desejo é um momento pelo qual quem deseja se reconhece aí, no que é desejado, até que a forma adquirida deixe de representar o desejo. O europeu era prefigurado como um outro, mas como um outro no qual o “americano” se reconhecia. Eis, para Dussel, um dos postulados fundamentais do pensar ou de uma filosofia latino-americana. O método de análise da realidade não pode mais ser a dialética que se funda no princípio da contradição e do conseqüente conflito. Para Dussel, a dialética que vai além do fato, construindo-o, é uma falsa dialética, pois, segundo esta, a resolução do encontro entre sujeito e realidade se dá na consciência. Dussel distancia-se cada vez mais do idealismo hegeliano e confirma o marxismo como sua referência. Intencionalmente, Dussel jamais permite ser identificado, em suas obras, com a perspectiva da filosofia de Hegel. Explicitamente, o marxismo oferece a Dussel o que se faz necessário para transformar a interpretação do Novo Mundo. A dialética que se caracteriza pela veracidade, segundo Dussel, parte do outro e se dirige ao outro tendo sempre este com meio. A aproximação do outro não se dá pela diferença ou pela distinção, mas pela semelhança, pelo reconhecimento do ser do outro como o próprio ser. É essa idéia que Dussel pretende traduzir com o termo analética. O

outro não pode mais ser pensado a partir da totalidade que supera sua particularidade. Trata-se de ver o outro como uma totalidade que se apresenta com particularidades que não podem ser diluídas ou abandonadas, pois tais particularidades são muito mais uma totalidade e, enquanto tal, historicamente, possuem a dimensão de grandes massas e maiorias. Com respeito à América Latina, fala-se de um continente no qual a dominação é o elo que reúne opressores e oprimidos. Para Dussel, mesmo os opressores não escapam à dominação, pois o que levam adiante não é outra coisa senão o reflexo do que se pensa para a periferia.

O outro, para nós, é a América Latina em relação à totalidade européia; é o povo pobre e oprimido da América Latina em relação às oligarquias dominadoras e, contudo, dependentes (Dussel, 1986, p. 196).

A analítica, enquanto orienta a relação com o outro pela identificação, ou pelo que é semelhante, pressupõe que se preste atenção ao outro. O outro precisa ser ouvido, visto e pensado desde sua realidade. Não é possível o encontro com o outro se este não for reconhecido em sua singularidade. Segundo Dussel, o que é singular ao outro é a sua realidade, e esta é uma realidade compartilhada, na qual muitos, ou seja, a maioria vive. Isso significa que a Filosofia da Libertação presta atenção preferencial ao oprimido ou ao que carece de libertação, precisamente, por serem estes constituintes da mencionada maioria. Isso não exclui o opressor muito embora a atividade pedagógica da Filosofia da Libertação possa ser a exclusão como forma de buscar a inclusão. A questão que se põe é qual a construção ética que deve ser dirigida e pensada para com o opressor. “Amar o próximo como a si mesmo” pode ser uma postura interessante, mas é importante saber “como” amá-lo (Hegel) E se o outro assumir a postura de distanciamento como um inimigo? Mesmo o inimigo não é uma exterioridade absoluta. Como tal discurso tem seu local de excelência na América Latina a consequência é que tal filosofia se interesse necessariamente pelas questões daí oriundas.

Aproximar-se é surgir do além da origem do mundo. É um ato anárquico (se arché é a origem anterior a toda origem). É anterioridade anterior à toda anterioridade. Se o sistema ou o mundo é o anterior às coisas que habitam nele; se a responsabilidade pelo mundo do outro é anterior ao próprio mundo; aproximar-se à imediatez da proximidade é a anterioridade de toda anterioridade (Dussel, 1980, p. 23).

A aproximação é a práxis necessária, pois é a diminuição da distância que afirma que o outro não é um estranho ou uma completa exterioridade. O homem nasce e cresce na proximidade e pela proximidade. É nesse sentido que a morte representa a consumação do distanciamento. Contudo, mesmo aí a proximidade é afirmada na medida em que, como diz o próprio Dussel, há uma diferença entre nascer e morrer como um cão ou um cristão. Os mortos não são simplesmente abandonados, mas cuidados de forma apropriada. Mesmo assim Foucault diria que eles são postos fora.

A filosofia que na América Latina vem de fora para o centro não se caracteriza como uma atitude inusitada ou inovadora. Dussel é enfático ao indicar que a filosofia, na sua origem e em suas posições mais provocadoras, tem seu início na periferia. Ela veio sempre de fora de uma ordem estabelecida.

O certo é que a filosofia parece ter surgido sempre da periferia como necessidade de se pensar a si mesma perante o centro e perante a exterioridade total, ou simplesmente diante do futuro da libertação (Dussel, 1980, p. 10).

Para Dussel, a periferia é o posto à parte, o esquecido onde o que ocorre e existe não importa e não é relevante. Não se trata de uma ocorrência casual ou acidental, mas consequência que se impõe resultando na exclusão de muitos para que o centro se mantenha. O que há no

centro é pensado como não acessível a todos e nem possibilidade de todos, pois não há suficiente para todos. O pensar que brota da periferia indaga por que tal situação existe e persiste, visto que é desde o que é que a periferia pensa e questiona. O questionamento é o estabelecimento de uma relação ou a busca da proximidade que revela a relação existente. O outro indagante da periferia revela-se como um totalmente outro no qual o centro não se reconhece mais e, por isso, não pensa senão em negar e rejeitar. Não se trata de transformar a periferia em centro, o que seria confirmar o centro como a única possibilidade de ser, mas de permitir a existência da periferia como uma alternativa do ser em si que não deve se definir desde uma dada totalidade. Além de se romper a exclusão intencional é ainda necessário superar a divisão entre a construção da existência entre o centro e a periferia. A América Latina foi posta na situação na qual se encontra e não somente em si encontra-se dividida em centro e periferia, mas também é posta como uma periferia em relação a um centro maior. Reconhecer tal situação é dar ouvidos ao outro que está próximo, mas que pode ser tratado como um estranho por pouco ou quase nada se saber dele. Aliás, em seu livro *Para uma ética da libertação latino-americana – Erótica e Pedagógica* (1977), Dussel pergunta sobre o que os latino-americanos sabem sobre si mesmos quando pensam, por exemplo, numa obra de arte. Que exemplos temos para ilustrar uma obra de arte? Por que nossa árvore de natal não é uma bananeira? Festas religiosas européias foram transplantadas para o continente latino-americano e ainda hoje em dia são nossa realidade. Considerem-se as duas mais representativas como a Páscoa e o Natal. A Páscoa representa a celebração da vida. Na Europa, a páscoa é celebrada ao final do inverno e início da primavera. Tudo começa a renascer. Na América Latina, estamos iniciando o outono quando tudo começa a morrer! O Natal é uma festa de origem pagã que celebrava o deus-sol, que, em pleno inverno, dezembro, surgia como que inesperadamente. Seu surgimento nessa época representava uma alegria e um conforto, pois um pouco de calor era proporcionado. Para o cristianismo Cristo é o verdadeiro sol. Na América Latina o sol, em dezembro, não é necessariamente reconfortante.

A dependência cultural é primeiramente externa. Do império à elite; a elite é minoritária, mas detém o poder; é a oligarquia dependente. Depois há também uma dependência interna; aquela que a elite cultural ilustrada exerce ao dominar o povo, até por meio das escolas. A elite alienada pretende alienar o povo e, muitas vezes, então a única garantia desse povo de ser ele mesmo, e diferente de todo outro, é ser analfabeto. Os alfabetizados, no fim, não sabem quem são; sobretudo se cursaram a escola e acreditaram em tudo o que lhes foi ensinado [...]. As grandes realidades populares são ignoradas em todos os seus aspectos. Dessa forma, é sumamente planejada a educação alienadora dada por uma elite oligárquica ilustrada, que olha o 'centro' mundial e nega suas próprias tradições que desconhece (Dussel. 1979, p. 264-5).

IV

O reconhecimento dessa realidade põe o desafio do que significa fazer filosofia a partir dela.

Em primeiro lugar, devem-se distinguir revolução e libertação. Revolução indica o fato exato da ruptura, o momento da passagem a uma nova ordem. Libertação, ao contrário, tem um sentido mais amplo. De um lado, é negação da negação; isto é, se a prisão, opressão e dependência sob a dominação é negação da liberdade, então, por outro lado, a libertação, como ato e afirmação, é negação da opressão. Além disso, é afirmação do sujeito que deixa atrás a negação: é a positividade da nova ordem, do homem novo. Libertação inclui os momentos pré-revolucionários, a situação revolucionária e a própria revolução como construção da nova ordem. Indica todo o processo, não somente a ruptura; não é somente negação e nem sequer negação da negação, mas também afirmação da positividade da exterioridade de uma nação, povo, classes oprimidas e sua própria cultura. A filosofia da libertação, tal como surge na América Latina, não deve ser interpretada como uma alternativa ao marxismo; se assim fosse, seria somente uma filosofia do populismo em sua ambigüidade própria. Proporia uma libertação nacional, mas hegemonizada por uma burguesia interior. Seria libertação parcial e involucionária ao neofacismo ou ao

desenvolvimento ou simplesmente ao reformismo sem esperança diante do fracasso do impossível projeto histórico do populismo. Trata-se, antes, de uma frente teórica a partir de uma mesma opção prático-poiética.

O critério de verdade é a libertação do oprimido. Se verdade é adequação da inteligência à realidade, sejam quais forem as mediações que impeçam ou favoreçam tal adequação, a realidade só se manifesta a partir da posição do oprimido, ou seja, a totalidade de um sistema se ideologiza inevitavelmente; oculta então a realidade desde a perspectiva do dominador. Somente o dominado tem suficiente clareza, a partir do seu próprio sofrimento material, para permitir uma consciência crítica quando se alcança o grau de consciência explícita de classe. Colocar-se na posição hermenêutica do oprimido é alcançar a visão verdadeira da situação histórica real. Para tanto, é necessário que se reconheça a possibilidade da opressão na relação entre os homens. Mais do que reconhecer a possibilidade da opressão é necessário identificar historicamente tal situação. Fundamentalmente a opressão se traduz pelo cerceamento da liberdade ou a redução desta às formas arbitrárias e indeterminadas de existência nas quais o sujeito não se reconhece e das quais não pode se dissociar. Da posição do outro, e este enquanto diferente, não se vê o mesmo, tampouco do mesmo modo. Não há como ver a posição do outro senão pela experiência da existência desse outro.

Encurtar distância é a práxis. É um agir para o outro como outro; é uma ação ou atualidade que se dirige à proximidade. A práxis é isto e nada mais: um aproximar-se da proximidade. A proxemia é um dirigir-se às coisas. Mas é muito diferente tocar alguma coisa, e acariciar ou beijar alguém. É muito diferente compreender o ser, neutro, e abraçar no amor a realidade desejanse de alguém, próxima (Dussel. 1980, p. 23).

Mesmo assim é possível que sujeitos diferentes leiam diferentemente uma mesma situação. De certa forma, não é suficiente estar na posição do outro, mas faz-se necessário recuperar a história desse outro para que, assim, se entenda como sua percepção do mundo foi construída e em quais condições se desenvolveu. No entanto, uma tal postura ou interesse somente se põe pela assunção e reconhecimento do outro como um de si ou o reconhecimento de si no outro. Reconhecer o outro como um oprimido e reconhecer-se nele em tal situação podem determinar a localização da opressão. O oprimido se identifica pelo pólo da opressão, pois a ele não se opõe o oprimido, mas o opressor. Por isso, o reconhecimento do oprimido implica um distanciamento por parte daquele que reconhece, pois este não se vê como opressor. O reconhecimento da opressão implica uma tomada de posição: ou se se reconhece como partícipe da opressão ou do ser oprimido. Nesse sentido, não há meio termo ou somente se escapa da opressão participando dela. O desconhecimento da opressão não impede que se sofra a ação da mesma, pois a opressão não é necessariamente vista como tal por quem a pratica, e, se o oprimido não a reconhece, ele não deixa de sofrê-la, pelo contrário, está ainda mais submetido a ela por não ter consciência dela.

A teoria filosófica organicamente comprometida com o processo de ruptura do povo é a filosofia da libertação, segundo Dussel. A filosofia da libertação na América Latina seria um movimento amplo, uma aliança estratégica do pensamento crítico, que se define em função prática, em vista da libertação das nações e classes oprimidas. Esta filosofia não se define por uma opção teórica, mas prático-política. Permite uma diversidade teórico-filosófica a partir de uma unidade prática. A filosofia da libertação deve saber pensar as conjunturas essenciais definidas desde o processo estratégico de onde assume sua fisionomia. A prática se traduz pela libertação da opressão que se caracteriza fundamentalmente pela gritante diferença de vida entre os indivíduos, isto é, acúmulo de riqueza, por um lado, e concentração de pobreza, por outro. Não há riqueza que se mantenha por si só se não retira de algo seu sustento. A filosofia da libertação também se orienta por uma abordagem de totalidade, pois a opressão abarca todo o real. Contudo, a estratégia da prática, segundo a Filosofia da Libertação, privilegia o critério da maioria, posto que a opressão ocorre sobre a maior parte. Muito embora nenhuma perspectiva filosófica seja adotada como referência, existem aspectos de determinadas abordagens que possuem maior pertinência na consideração da opressão. Como exemplo, pode-

se mencionar a centralização da figura do sujeito que tem o mundo como resultado de sua ação. Aqui a opressão não se constitui num estado nem natural nem acidental, mas sempre como atividade humana.

Freqüentemente, os grupos filosóficos confundem a luta pela libertação popular com as lutas intra-acadêmicas dos diversos grupos teóricos por interesses particulares. Dessa forma, embora haja liberdade relativa, não se consegue estar organicamente unido ao processo real de libertação das classes majoritárias e oprimidas, nem se tem, por isso mesmo, clara noção de quais são os temas que a consciência de classe atual e possível exige que sejam pensados. A articulação real com a luta das classes oprimidas é o ponto original de partida da filosofia da libertação, que é a libertação não só por suas categorias, mas fundamentalmente por sua opção, pela unidade da práxis do filósofo com o sujeito histórico real, com seus interesses, com sua consciência.

Conclusões

Seria a filosofia da libertação um modismo revolucionário? Como a filosofia da libertação se caracteriza como uma resposta e um compromisso à uma dada situação histórica, teria ela ainda pertinência? A resposta a essa pergunta não pode se separar de uma outra questão: a libertação não é mais necessária? Operou-se definitivamente a libertação? A filosofia da libertação está fadada a desaparecer, mas seu desaparecimento está necessariamente vinculado à realização de seu objetivo. A libertação se implanta quando domina, mas tal dominação não pode significar senão o estabelecimento de estruturas sociais que garantam e promovam a superação das diferenças para o estabelecimento do que se define como povo.

A filosofia da libertação assume uma posição crítica enquanto compreensão de filosofia na medida em que indica que deve haver envolvimento direto com a realidade. A filosofia não perde sua isenção quando pretende responder à realidade? Ela já não inspirou exageros históricos? Marx já advertia que fazer demonstrações *ad hominem* é fazer demonstrações para o homem que existe em vista do homem que se quer. Para Dussel, as demonstrações analíticas não vão além do pensar se não pensam desde o que é vivido e vivido por alguém onde a vida é quase um pensamento fugidio, isto é, quase inexistente, pois a vida aqui identifica-se à abstração do pensar. Lembremo-nos da nossa primeira questão: “O que é a América Latina?” Já será um avanço se insistirmos em dizer que não pode ser uma “América Latrina”! Em seus *Princípios da Filosofia do Direito*, Hegel, tão criticado por Dussel, escreve que a “filosofia é o próprio tempo expresso no pensamento” (Hegel, 2000, p. 26). Hegel emprega o verbo “*erfassen*” que significa, além de expressar, também capturar, agarrar. Ora, o que é agarrado e/ou capturado não se dá tranquilamente ao que o captura ou agarra. O tempo não se entrega ao pensamento, o que exige deste o empenho e o esforço de compreendê-lo. Para tanto, é necessário que o pensamento não se dissocie de seu tempo e não tenha por objeto senão esse mesmo tempo. Entretanto, isso não significa que o pensamento deva se render ao seu tempo sendo, por exemplo, uma cópia daquele. Afinal, é o pensamento que captura, capta o tempo e lhe desvela o significado. Não se trata de se curvar perante as evidências, mas de determinar as próprias evidências e aO mesmo Hegel ainda adverte que a filosofia é filha de seu tempo. Então, cabe saber como é o seu tempo. Este não é unicamente compromisso nem absoluto descaso. Ele é contraditório e plural. Para Dussel, a contradição se resolve pela diferença o que ainda sugere distanciamento. A resolução precisa seguir pela semelhança. Daí, a analítica e não a dialética. Dussel insiste em resgatar a todos, e inteiramente, do conflito. É pelo oprimido que o opressor será também libertado, mas isso não quer dizer a supressão dele. Dussel não desconhece as dificuldades inerentes à libertação e sabe que esta não se dará sem perdas ou abandonos. Não há libertação que seja realizada sem rupturas, mas não será simplesmente pela eliminação do opressor que o objetivo se dará. O oprimido precisa participar igualmente do processo superando em seu contexto os traços e práticas opressoras. tribuir-lhes tal caráter.

A filosofia da libertação representa um desafio ao significado de se fazer filosofia em contextos geográficos, humanos, culturais e históricos diferentes. Obviamente, as questões postas por cada situação merecem atenção distinta, e não há pressupostos que possam dar conta da

diversidade, pois, se assim fosse, isso implicaria uma sobreposição ao sujeito humano que teria somente voz de aceitação. Para Dussel, o que a filosofia até o momento não teria percebido é que, apesar da centralização do sujeito, este não foi, em muitas situações, retirado de sua exterioridade.

NOTAS

¹Professor Assistente Doutor do Departamento de Educação do Instituto de Biociências da Universidade Estadual Paulista – Campus de Botucatu.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, O. de. 1990. *A utopia antropofágica*. São Paulo, Globo, 238 p.
- DELUMEAU, J. 1989. *História do medo no ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras, 471 p.
- DUSSEL, E. 1977. *Para uma ética da libertação latino-americana: erótica e pedagógica*. São Paulo, Edições Loyola, 281 p.
- DUSSEL, E. 1980. *Filosofia da Libertação*. São Paulo, Edições Loyola, 281 p.
- DUSSEL, E. 1986. *Método para uma filosofia da libertação*. São Paulo, Edições Loyola, 292 p.
- GUTIERREZ, G. 1983. *A theology of liberation*. New York, Orbis Books, 323 p.
- HEGEL, G.W.F. 1968. *Ciencia de la Lógica*. Buenos Aires, Solar S.A./Hachette S.A., 754 p.
- HEGEL, G.W.F. 1989. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid, Alianza Editorial, 701 p.
- HEGEL, G.W.F. 1999a. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 393 p.
- HEGEL, G.W.F. 1999b. *Vorlesungen über die Ästhetik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 461 p.
- HEGEL, G.W.F. 1999c. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 567 p.
- HEGEL, G.W.F. 2000. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 531 p.
- LIMA, L. 1988. *A expressão americana*. São Paulo, Editora Brasiliense, 162 p.