

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
NÍVEL DOUTORADO**

ROGERIO BAPTISTELLA

**A FILOSOFIA DA REALIDADE HISTÓRICA DE IGNACIO ELLACURÍA COMO
HORIZONTE POLÍTICO HUMANIZADOR**

São Leopoldo

2012

Rogério Baptistella

**A FILOSOFIA DA REALIDADE HISTÓRICA DE IGNACIO ELLACURÍA COMO
HORIZONTE POLÍTICO HUMANIZADOR**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), sob a orientação do Prof. Dr. Alfredo Culleton, como requisito parcial para obter o título de Doutor em Filosofia.

São Leopoldo

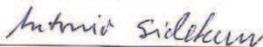
2012

ATA DE DEFESA PÚBLICA DE TESE Nº 06/2012

Às quatorze horas e trinta minutos do dia doze de dezembro de dois mil e doze, na sala Conecta, no Centro Comunitário, reuniu-se a banca examinadora integrada pelos Professores **Dr. Alfredo Santiago Culleton (Orientador)**, **Dr. Antônio Sidekum**, da **Universidade do Oeste de Santa Catarina (UNOESC)**, **Dr. Inácio Helfer**, da **Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS)**, **Dr. Antônio Vidal Nunes**, da **Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)** e **Dr. Marcelo Fabri**, da **Universidade Federal de Santa Maria (UFSM)**, para a arguição pública de **ROGÉRIO BAPTISTELLA** com base no texto escrito da tese doutoral apresentada pelo candidato, intitulada: **A FILOSOFIA DA REALIDADE HISTÓRICA DE IGNÁCIO ELLACURÍA COMO HORIZONTE POLÍTICO HUMANIZADOR**. Finda a arguição, o grau apurado, resultante da média aritmética dos graus atribuídos à avaliação do texto, à apresentação e à defesa da tese foi 9,3, que corresponde ao conceito MUITO BOM. Em face desse resultado, o candidato foi considerado aprovado e foi-lhe outorgado o título acadêmico de DOUTOR EM FILOSOFIA pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. A entrega da versão definitiva da tese deverá ser feita no prazo de 60 (sessenta) dias a contar desta data, na Secretaria Compartilhada de Pesquisa e Pós-Graduação, da Área de Ciências Humanas. Para constar, esta ata foi assinada pelos membros da banca examinadora. São Leopoldo, RS, 12 de dezembro de 2012.



Dr. Alfredo Santiago Culleton - orientador
UNISINOS



Dr. Antônio Sidekum
UNOESC



Dr. Inácio Helfer
UNISINOS



Dr. Antônio Vidal Nunes
UFES



Dr. Marcelo Fabri
UFSM

AGRADECIMENTOS

À Sociedade Vicente Pallotti pelo incentivo e o apoio, em todos os sentidos, o que tornou possível a realização dessa pesquisa.

Ao Prof. Dr. Alfredo Culleton, que me desafiou a fazer o doutorado, pela amizade, por me acolher e orientar, minha gratidão e reconhecimento.

Ao Prof. Dr. Héctor Samour (UCA), que me enviou gratuitamente parte dos livros, sem os quais não seria possível essa pesquisa.

Ao Prof. Dr. Antônio Sidekum, pela amizade, por ter emprestado vários livros que foram valiosos para a pesquisa e pelas suas preciosas orientações.

Ao Prof. Ms. André Cremonesi, pela amizade e pelas preciosas orientações e sugestões.

Um especial agradecimento a todos aqueles que foram meus professores na graduação (UNIFRA/FAPAS), no mestrado (Gregoriana), no doutorado (UNISINOS).

A minha família, em especial meu pai, Claudio Baptistella e minha mãe, Cecilia Burin Baptistella pela vida, por abrirem as portas para o mundo e para o mundo do saber minha eterna gratidão.

Ao IFPR – Campus Paranaguá

Enfim, um especial agradecimento a todos aqueles que de uma forma ou de outra contribuíram para a confecção desta pesquisa.

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo investigar a proposta político-humanizadora contida na obra *Filosofia de la realidad histórica* (1990) de Ignacio Ellacuría. Ellacuría, em sua obra *Filosofia de la realidad histórica*, tem uma compreensão particular da filosofia da história, que se diferencia das concepções de história dos filósofos da modernidade sem, no entanto, deixar de estabelecer um questionamento e apresentar uma saída (*Ausgang*) ao Idealismo alemão, assumindo um processo de conscientização da transformação da realidade histórica. É justamente essa compreensão de história diferenciada que nos permite acreditar que é possível conduzir o processo histórico a instâncias cada vez mais humanizadoras.

A tese está dividida em quatro capítulos. O primeiro aborda o tema da constituição do objeto da filosofia em Ellacuría. O intento é de analisarmos o diálogo que este filósofo se propõe a estabelecer com Hegel, Marx e Zubiri. É justamente do diálogo com estes autores que Ellacuría apresentará a *realidade histórica* como objeto do seu filosofar. No segundo capítulo buscaremos estabelecer os componentes básicos que constituem a realidade histórica, a saber: a materialidade, o social, o pessoal e a temporalidade. No terceiro capítulo, pretendemos apresentar que há uma compreensão de história em Ellacuría distinta da modernidade. *A realidade histórica* integralmente considerada tem um caráter de práxis. Podemos afirmar assim, que a práxis é o lugar por excelência do encontro entre homem e mundo possibilitando assim o surgimento do *novum*.

No quarto e último capítulo, abordaremos a proposta utópica de Ellacuría. *Um outro mundo é possível e necessário*. A tese central da *Filosofia da realidade histórica* de Ellacuría é, justamente, que a realidade e a verdade têm que fazer-se e descobrir-se na complexidade coletiva e sucessiva da história, portanto, é a história o cenário perfeito para o aparecimento de *um outro mundo possível e necessário*, fruto de uma práxis utópica, política, ética e dos direitos humanos.

Palavras-chaves: história, realidade histórica, práxis, sujeito.

ABSTRACT

The present study aims to investigate the political-humanizing proposal contained within “Filosofía de la realidad histórica” (“Philosophy of the historical reality”) (1990) by Ignacio Ellacuría. Ellacuría, in his work “Philosophy of the historical reality”, has a particular understanding of the philosophy of history, which differs from the concepts of history of modern age philosophers, nevertheless without avoiding to establish an inquiry, and presenting an exit (Ausgang) from German Idealism; assuming a process of awareness of the transformation of historical reality. It is precisely this comprehension of differentiated history that allows us to believe, that it is possible to conduct the historical process to increasingly humanizing instances.

The thesis is divided into four chapters. The first chapter addresses the issue of the constitution of the object of philosophy in Ellacuría. The objective is to analyze the dialogue that this philosopher proposes to establish with Hegel, Marx and Zubiri. It is precisely from the dialogue with these authors, that Ellacuría will present the historical reality as the object of his philosophizing. The second chapter seeks to establish the basic components that constitute the historical reality, namely: materiality, the social and personal aspects and temporality. In the third chapter, the aim is to present that there is an understanding of history in Ellacuría which differs from modernity. The historical reality considered in full, has the characteristics of praxis. It can be said therefore, that praxis is the place par excellence of the encounter between man and the world thus enabling the emergence of novum.

The fourth and final chapter addresses the utopian proposal of Ellacuría. Another world is possible and necessary. The central thesis of philosophy of the historical reality of Ellacuría is precisely that the reality and the truth have to be made and discovered in the collective and successive complexity of history, therefore history as a whole, is the perfect scenery for the apparition of another world, both possible and necessary, as a result of a utopian, politic, and ethic praxis as well as correct towards the human rights.

Keywords: history, historical reality, praxis, subject.

*Um sonhador sempre quer mais.
Há pessoas demais na fila lá fora.
De quem não possui nada e se contenta com isso
será tirado o que possui.
Porém, a demanda pelo que falta nunca acaba.
A carência daquilo com que sonhamos não dói menos, ao contrário.
Isso, portanto, impede que se acostume com a privação.
Tudo o que fere, oprime, enfraquece, deve desaparecer.*

Ernst Bloch

*Toda esta sangre martirial derramada en El Salvador y
en toda América Latina,
lejos de mover al desánimo y a la desesperanza,
infunde nuevo espíritu de lucha y nueva
esperanza en nuestro pueblo.
En este sentido, si no somos un “nuevo mundo”
ni un “nuevo continente”,
si somos claramente, y de una manera verificable – y no
precisamente por la gente de fuera – un continente de
esperanza,
lo cual es un sintoma sumamente
interesante de una futura novedad frente a otros continentes
que no tienen esperanza y que lo único que realmente tienen es
miedo.*

Ignacio Ellacuría

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 A CONSTITUIÇÃO DO OBJETO DA FILOSOFIA EM ELLACURÍA	15
2.1 O Objeto da Filosofia em Hegel	16
2.2 O Objeto da Filosofia em Marx.....	19
2.3 A Constituição do Objeto da Filosofia em Zubiri.....	23
2.3.1 Uma nova ideia de Inteligência e uma Nova Ideia de Realidade	26
2.3.2 A Atualização Intelectiva da Realidade.....	30
2.3.3 Estrutura Essencial da Realidade.....	34
2.3.4 Estrutura Dinâmica da Realidade	40
2.3.5 A Unidade do Objeto da Filosofia em Zubiri	47
2.4 Objeto da Filosofia Segundo Ellacuría: uma Filosofia Intramundana	50
2.4.1 Vida e Trajetória Intelectual	50
2.4.2 A Unidade do Objeto da Filosofia para Ellacuría.....	55
2.4.3 A Unidade da Realidade Intramundana.....	56
2.4.4 O Caráter Dinâmico da Realidade Intramundana.....	57
2.4.5 O Caráter Não Universalmente Dialético (Dinamismo Estrutural da Realidade)	58
2.4.6 O Caráter Processual e Ascendente da Realidade	60
2.4.7 A Realidade Histórica como Objeto da Filosofia.....	62
3 AS BASES DA REALIDADE HISTÓRICA.....	66
3.1 O Fundamento Material da História	66
3.2 O Fundamento Espacial da Materialidade Histórica.....	69
3.3 O Fundamento Temporal da Matéria	71
3.4 O Fundamento Biológico da História	74
3.5 A Relação Entre Evolução e História	75
3.6 A Relação do Dinamismo da Espécie com o Dinamismo da História	77
3.7 História, Determinismo e Acaso	79
3.8 É a História uma “História Natural”?.....	82
3.9 A Fundamentação Social da História	84
3.9.1 O <i>Phylum</i> Humano como Fundamento da Sociedade	85
3.9.2 As Características Biológicas da Sociedade Humana	87
3.9.3 A Estrutura Formal do Social	88
3.9.4 A Publicidade do Social	88
3.9.5 A Alteridade Social e o Nexo Social	89
3.9.6 O Social como Impessoal e como Corpo Social.....	92
3.9.7 A Consciência Coletiva	95
3.10 O Fundamento Pessoal da História.....	97
3.10.1 A Dimensão Transcendental da Pessoa Humana	98
3.10.2 A Pessoa Enquanto Realidade	99
3.10.3 A Individualidade e a Sociabilidade da Realidade Pessoal	101
3.10.4 A Dimensão Individual.....	101
3.10.5 A Dimensão Social da Realidade Humana e do Ser Humano	105
3.11 O Fundamento Temporal da História	109
3.11.1 A Estrutura da Temporalidade da Realidade Humana	110
3.11.2 As Estruturas Temporais da Realidade Humana	113
3.11.3 A Idade como Tempo Histórico	116

3.11.4 A Temporalidade e o Ser do Homem	118
4 POR UM SUJEITO INTRAMUNDANO DA HISTÓRIA	121
4.1 Gêneses da Consciência Histórica	121
4.2 A Linearização da História	124
4.3 O Sujeito da Tradição para Ellacuría.....	125
4.4 A Possibilidade de Identificar um Sujeito da História	128
4.4.1 Subjetividade e Estrutura.....	128
4.4.2 A História como Atualização de Possibilidades.....	130
4.4.3 A História como Processo Criacional de Capacidades.....	133
4.4.4 Sujeito Histórico e Sujeito da História	135
4.4.5 O Conceito de Práxis Histórica	137
4.4.6 O Sujeito da Práxis Histórica e o “Fim da História”	140
5 UM OUTRO MUNDO É POSSÍVEL E NECESSÁRIO	146
5.1 A Presença Histórica do Mal.....	146
5.2 A Falsa Utopia da Civilização da Riqueza	148
5.3 A Necessidade de uma Nova Ordem Econômica Mundial	150
5.3.1 Uma Nova Civilização a Civilização da Pobreza.....	152
5.3.2 Há Ainda Espaços para as Utopias?	155
5.3.3 Uma Utopia Revolucionária e Humanista	158
5.3.4 Da Filosofia Política À Filosofia Política.....	163
5.3.5 O Logos Histórico como o Logos Adequado para a Politização da Filosofia.....	166
5.3.6 Sócrates Modelo Político.....	168
5.4 Um Novo Imperativo Ético	171
5.5 A Historização dos Direitos Humanos.....	174
5.5.1 O Lugar da Veracidade dos Direitos Humanos	175
5.5.2 O Método da Historização dos Conceitos	177
5.5.3 O Bem Comum da Humanidade e os Direitos Humanos	180
5.5.4 Direitos Humanos e Utopia	184
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	188
REFERÊNCIAS	198

1 INTRODUÇÃO

A presente tese tem por objetivo investigar a noção de *realidade histórica* contida na obra *Filosofia de la realidad histórica* (1990) de Ignacio Ellacuría e analisar a contribuição dessa compreensão enquanto condição de possibilidade para uma proposta político humanizadora.

Por que a escolha de um filósofo pouco conhecido nos grandes centros filosóficos? No mestrado, tive a oportunidade de investigar a filosofia de Ortega y Gasset que propõe uma reforma da filosofia. Tal empreendimento busca, de algum modo, superar as duas grandes metáforas da filosofia, a saber: o realismo antigo e o idealismo. Foi Ortega y Gasset que abriu as portas para a *Filosofia da realidade histórica* de Ignacio Ellacuría¹. Ortega está entre os grandes clássicos da filosofia humanista. Para o filósofo da Escola de Madrid, “o humano é a vida do homem”. A vida não é um conceito solipsista, nem mesmo uma categoria abstrata. Viver significa estar situado numa circunstância concreta, é um projeto, uma construção que acontece no tempo, na história.

A filosofia, segundo Ortega, nasce de uma exigência vital, das necessidades básicas que se impõe ao homem, enquanto vive. Quem é o homem? Quem realmente é o ser humano? Por que ele é chamado a viver? Estas perguntas sempre foram companheiras de viagem do ser humano. Em todos os tempos há uma constante que, de algum modo, responde a essas perguntas radicais. Por outro lado, Ortega y Gasset ensinou que a filosofia tem que estar à altura dos tempos, o que exige da filosofia e do filósofo o esforço para interpretar os velhos problemas de acordo com cada momento histórico. Portanto, as questões humanas se moldam de acordo com as circunstâncias históricas de cada lugar e tempo.

De acordo com Zubiri, uma filosofia “não nasce de um arbitrário jogo de pensamentos, mas da árdua, problemática situação em que o tempo, seu tempo, a coloca²”. Neste sentido, a *Filosofia de la realidad histórica*, de Ignacio Ellacuría (1990), é uma tentativa de dar uma resposta filosófica aos problemas vigentes na realidade e na práxis latino-americana. A filosofia, neste sentido, não é algo pronto. É, sobretudo, algo que deve ser construído em um processo árduo e com grande empenho intelectual. Ellacuría estava convencido que a filosofia não nasce dela mesma, antes é um empreendimento concreto e

¹ No início de sua vida filosófica Ellacuría tentará superar o intelectualismo escolástico que lhe parece demasiado especulativo e dogmático. Para empreender tal tarefa Ellacuría estabelece um diálogo com a filosofia raciovitalista de Ortega y Gasset.

² Zubiri, X. *Natureza, História e Deus*. São Paulo:É Realizações, 2010b, p.250.

voltado para uma situação e tempo determinados. Sendo assim, não existe uma única filosofia e uma única forma de filosofar e de fazer filosofia.

Ellacuría estava convicto de que a filosofia não pode fechar-se numa torre de marfim, isto é, não pode reduzir-se a uma tarefa puramente intra-acadêmica, mas, como qualquer outra atividade humana, é interpelada pela situação histórica. Pessoalmente, Ellacuría optou por viver em uma realidade conflitiva, marcada profundamente pela injustiça social e pela extrema exclusão social. E filósofa atendendo ao profundo e inquietante chamado da realidade latino-americana.

Um dos principais traços da filosofia ellacuriana é a defesa de sua função libertadora e humanizadora. Desde seus albores, a filosofia caracterizou-se pela preocupação em libertar o ser humano do medo, dos enganos, da injustiça (Sócrates). Fiel a esta tradição filosófica Ellacuría empreende sua reflexão filosófica a partir da constatação de miséria e injustiça presente no contexto latino-americano. Pode a filosofia permanecer indiferente face tal a situação? Para o autor, se a filosofia quer continuar sendo fiel a sua vocação, deve responder a interpelação histórica das maiorias populares empobrecidas. A escolha deste setor da sociedade deve-se ao fato de que essas maiorias populares encontram-se em nosso continente em uma situação histórica e social de desumanidade.

Dessa forma, pensamos que a abordagem filosófica de Ellacuría, em diálogo com a tradição e com o pensamento contemporâneo, está diretamente vinculada à realidade concreta do continente latino-americano, sua história, sua situação social e cultural, bem como tem a pretensão de responder filosoficamente a problemas práticos e teóricos que encontramos neste continente e de sua correlação com a realidade mundial globalizada.

Ellacuría, em sua obra *Filosofia de la realidad histórica*, tem uma compreensão da filosofia da história particular, que se diferencia das concepções de história dos filósofos da modernidade sem, no entanto, deixar de estabelecer um questionamento e apresentar uma saída (*Ausgang*) do Idealismo alemão, assumindo um processo de conscientização da transformação da realidade histórica. É justamente essa compressão de história diferenciada de Ellacuría que nos permite acreditar que é possível conduzir o processo histórico a instâncias cada vez mais humanizadoras.

A realidade histórica, dinâmica e concretamente considerada, tem um caráter de práxis. A novidade aportada por Ellacuría está em conceber a realidade histórica como práxis humana que se situa naquilo que o homem faz e realiza realizando-se. A práxis é um fazer que pode ser tanto pessoal como social. Nesta perspectiva, a história não é tanto um *factum*, mas, sobretudo, um *faciendum*. A verdade da realidade histórica não é o já feito, isto é somente

uma parte da realidade. É importante perceber o que se está fazendo e tomar consciência – individual e socialmente – do que está por ser feito. A tese central em que se apoia a *Filosofia da realidade histórica* de Ellacuría é, justamente, que a realidade e a verdade têm que fazer-se e descobrir-se na complexidade coletiva e sucessiva da história, portanto, uma tarefa da práxis humana.

A tese está dividida em quatro capítulos. No primeiro capítulo abordaremos o tema da constituição do objeto da filosofia em Ellacuría. O intento é de analisarmos o diálogo que este filósofo se propõe a estabelecer com Hegel, Marx e Zubiri.

Iniciamos a investigação a partir de uma questão fundamental para qualquer ciência bem como para a filosofia, a saber: seu objeto. Todavia, qual é o objeto da Filosofia? Como se dá a unidade do objeto da filosofia? A unidade do real físico ou material é tão somente lógica e conceitual, ainda que fundada na realidade mesma das coisas? Pode-se conquistar essa unidade real ou lógica como um todo, de modo que, ao falar do todo se está realmente falando de coisas arraigadas e reais? A delimitação do objeto da filosofia, para Ellacuría, acontece mediante uma perene busca e reivindicação o que implica no permanente diálogo com a tradição. Para abordar estas importantes questões da unidade do objeto da filosofia, Ellacuría entra em diálogo direto com os filósofos Hegel, Marx e Zubiri, pois, é justamente do diálogo com estes autores que o Autor apresentará a *realidade histórica* como objeto do seu filosofar.

No segundo capítulo buscaremos estabelecer os componentes básicos que constituem a realidade histórica, a saber: a materialidade, o social, o pessoal e a temporalidade. Porque bases? Porque, sem elas, a *realidade histórica* seria impossível. Os principais interlocutores continuam sendo Hegel, Marx e Zubiri, bem como Rousseau e Durkheim. Podemos dizer que a pergunta que norteia este capítulo é: de onde surge a história? Do espírito absoluto? Do materialismo histórico? É uma mera extensão da natureza?

A história não se contrapõe à natureza material e, embora a história não se reduza à natureza e nem a natureza se reduza à história, não será difícil constatar que a história surge da natureza. Este aspecto é crucial para Ellacuría: como o natural se faz presente no ser humano e na história sem que essas duas realidades se reduzam a ele? O fundamento social da história apresenta um incremento qualitativo superior ao da natureza, que o pressupõe, sem negá-lo, contudo, colocando-se para além dele. Os componentes social e pessoal estão intimamente correlacionados. A questão crucial é: como, na história intervêm a sociedade e a pessoa? A história e a sociedade são os lugares por excelência da realização da pessoa. Portanto, faz-se necessário analisar o fundamento pessoal da história com o objetivo de averiguar o papel da pessoa humana, enquanto possível autor, ator e agente dos processos

históricos. Por fim, a análise do fundamento temporal da história não é gratuita, pois, conforme a compreensão de tempo, ter-se-á diferentes concepções de história. O intuito é identificar o tempo e o modo como este tempo intervém na história.

As bases da *realidade histórica* são apresentadas e conceituadas pelo Autor não como se fossem momentos independentes e separados uns dos outros. Eles constituem, portanto, embora sejam momentos diferenciados, uma unidade e uma totalidade da realidade. Ademais, as bases da realidade histórica se constituem em um movimento processual, em que, cada momento (base) está apoiado e sustentado no outro. Deste modo, a materialidade é base possibilitante da pessoa, da sociedade e da história.

Daí a necessidade de detalharmos essa nova categoria de realidade histórica, pois é impossível conceber a realidade histórica sem a realidade material, pessoal, social e temporal.

Depois de estabelecermos e conceituarmos os momentos básicos da realidade histórica no terceiro capítulo, o objetivo é identificar um possível sujeito da história. Para isso, faz-se necessário analisarmos, primeiramente, qual é a concepção formal de história (conceito de história) de Ellacuría. O objetivo é estabelecermos um diálogo com a compreensão de história da modernidade (Hegel, Marx). As perguntas balizadoras deste capítulo são: o que é a história? Quem faz e/ou quem é o sujeito da história? Quem são os sujeitos da história para Hegel e Marx? Em Hegel, a história determinada pela dialética do espírito absoluto? Em Marx, não está a história determinada, em última instância, pelos meios de produção? Hegel, Marx e Fukuyama, embora de modos distintos, apontam para um fim determinado para a história. Está, a história, teleologicamente prefixada? Após ter detectado uma possível abertura histórica, cabe perguntarmos: tem, a história, um curso independente das vontades dos indivíduos e da humanidade? Qual é o sujeito da história?

A concepção de história de Ellacuría, sem renunciar a proposta de emancipação e humanização da modernidade, apresenta uma alternativa para além da modernidade e de suas categorias otimistas/progressistas com as quais compreendeu a história.

O filósofo entende a realidade humana como uma essência aberta. Bem diferente do animal, que somente se faz. O homem não somente se faz, mas também se realiza, pois, diferente do animal, que responde à realidade mediante puros estímulos, o homem está diante da realidade enquanto realidade. Isto significa que o homem enfrenta as coisas como algo real, o que supõe estar na realidade e encarregar-se da mesma.

Essa proposta sobre o dinamismo da realidade histórica e atualização de realidade em condição de possibilidade elaborada por Ellacuría questiona todos aqueles autores (Hegel, Marx, Fukuyama) que, de algum modo, formularam a Filosofia da História prefixada

teleologicamente. A história não pode ser entendida desde o futuro, pois o sentido da história não está fora dela, mas sim, nela mesma. Logo, a realidade histórica não é algo que se prediz, senão algo que se produz e se cria a partir da criatividade humana, conforme um sistema de possibilidades que se oferecem em cada momento da história.

No quarto e último capítulo abordaremos a proposta utópica de Ellacuría. *Um outro mundo é possível e necessário*. Não se trata de uma terceira via entre capitalismo ou socialismo, mas, sobretudo, de uma proposta que seja universalizável. Uma esperança que deve ser anunciada utopicamente. Isto supõe um novo ordenamento político, econômico e ético não pautado no acúmulo, mas na solidariedade, na liberdade, na justiça, no desenvolvimento sustentável, na satisfação das necessidades básicas da humanidade, sobretudo, compatível com os limites ecológicos do planeta. Esta utopia exige um novo humanismo. Em *Utopia e Profetismo* é possível endossar a hipótese em que Ellacuría lança as bases de um novo humanismo. A irrupção de um novo humanismo não pode vir de uma visão antropológica calcada na matéria-economia, seja ela de cunho monetarista-capitalista ou marxista-materialista. Ele exige uma visão integral do ser humano, aberto, livre e responsável pela sua própria história.

Investigaremos, também, os principais aspectos daquilo que podemos denominar como o intento de fundamentar teoricamente a politicidade da filosofia. Trata-se de repensar a dimensão política da filosofia com o objetivo de torná-la um saber operante e efetivo na história. Hoje, mais do que nunca, o mundo histórico se apresenta formalmente como uma totalidade configurada pelo político. O político, diferente da política, configura e define, de algum modo, o que vai ser a vida pessoal e social. Aristóteles definiu o homem como animal político, *zoon politikon*, isto é, ele é incapaz de viver sem a sociedade a ponto que esta torna-se condição de possibilidade para a construção de nossas vidas. Dada à condição de subdesenvolvimento e dependência do continente latino-americano, a política não pode ser simplesmente algo que o indivíduo simplesmente padece, mas, sobretudo, algo de que o indivíduo deve ser o sujeito.

Se, conforme Ellacuría, a história é o lugar da realização da ética, esta tem, assim como a política, um papel fundamental no processo histórico de humanização. O ser humano é um ser constitutivamente moral diferente dos animais pois está aberto à realidade. Isto supõe que para seguir vivendo, ele precisa enfrentar-se com a realidade e optar por umas possibilidades e excluir outras para poder realizar-se.

O intuito é investigar a abertura ética para a realidade que tem uma estrutura bem precisa e que expressa a estrutura moral do ser humano. Primeiro, o homem deve *hacerse*

cargo de la realidad; segundo, o homem deve *cargar con la realidad*; terceiro, o homem deve *encargarse de la realidad*.

Na sequência, analisaremos a problemática dos direitos humanos. Para essa abordagem, é fundamental o conceito de história de modo especial para concebê-los como produtos históricos. Isso supõe que os direitos humanos não sejam potencialidades dadas desde sempre, na natureza humana. A investigação da problemática dos direitos não será feita do ponto de vista de seu conteúdo, mas a partir do horizonte histórico da práxis. Tal perspectiva visa superar um dualismo metafísico que separa o ideal teórico do ideal prático dos direitos humanos. O ideal teórico não pode ser mera abstração idealista e universal, como um princípio desvinculado da realidade histórica, isto é, com a situação real das pessoas, das comunidades e da humanidade.

Por fim, a historização dos direitos humanos requer um horizonte utópico. Os direitos humanos aparecem, então, como aspirações das maiorias populares oprimidas que buscam atualizá-los historicamente, num processo dialético de reivindicação, de dignidade permanente.

2 A CONSTITUIÇÃO DO OBJETO DA FILOSOFIA EM ELLACURÍA

O objetivo aqui é analisar e fundamentar que a *realidade histórica* constitui o objeto da filosofia para Ignacio Ellacuría.

A filosofia, diferentemente de outras ciências, inicia a sua reflexão a partir do questionamento sobre o seu objeto. Um matemático ou mesmo um físico começa sua pesquisa delimitando, previamente, o perfil de seu objeto de estudo. Em outras palavras, o físico e o matemático conhecem de antemão a extensão e os principais atributos do seu objeto de investigação. Para as ciências exatas, seu objeto de estudo, de algum modo, já lhes é dado. O filósofo, porém, ao empreender sua pesquisa, depara-se com um grande problema, com uma enorme indefinição quanto à especificidade de seu objeto. O filósofo não somente não sabe previamente acerca do que vai tratar, como também tem que decidir sobre o que vai tratar, qual o âmbito de sua atividade.

A postura do filósofo diante do seu objeto de estudo é diferente daquela do cientista porque aquele ignora qual é o seu objeto de estudo, uma vez que o objeto não lhe é dado previamente, mas é perenemente buscado. Foi assim que Aristóteles definiu a metafísica como sendo a ciência que se busca³. Desde a aurora da filosofia, com os pré-socráticos, passando por Platão e Aristóteles e chegando até Heidegger, este objeto de investigação filosófica tem sido algo que abarca a unidade totalizante da tradição filosófica. Em contrapartida, é justamente a definição deste objeto que vai unificar todas as coisas, para que elas sejam um todo lógico, sistemático e real, estabelecendo a grande diferença entre filósofos e filosofias.

Para Ellacuría, a filosofia é a ciência que deve tratar de todas as coisas enquanto estas formam um todo sistemático. Nestes termos, o objeto formal da filosofia seria *sub ratione totius*⁴. A unidade deste saber se daria na busca do todo de todas as coisas. Por outro lado, o que não fosse visto sob o vértice do *sub ratione totius*, *sub specie totius*⁵ não poderia ser chamado de filosófico e muito menos de metafísico⁶.

Ao longo da história, adverte Ellacuría, o objeto da filosofia foi abordado de maneira diversa. Alguns filósofos trataram da unidade de todas as coisas reais como sendo algo mais lógico do que real, “esta unidade totalizante é uma unidade conceitual”⁷. Em outras palavras,

³ Cf. Aristóteles. *Ética Nicomachea*. Bari: Editori Laterza, 2003, 1003^a, 15.

⁴ Em razão do todo.

⁵ A luz do todo.

⁶ Cf. Ellacuría, I. *Filosofia de la realidad histórica*. Madrid: Editorial Trotta, 1990, p.17.

⁷ Ellacuría, 1990, p.15.

a diversidade ou multiplicidade de coisas reais não formariam uma unidade real nem menos estrutural e processual. Já outros filósofos, postulam a unidade física de todo o real, não somente de forma conceitual, mas como uma verdadeira unidade real. Esta unidade física de todo real não significa, necessariamente, uma unidade monista, mas sim a eleição de um âmbito que se encontra em relação com as peculiaridades de cada sistema filosófico, para além da distinção, por exemplo, entre metafísica geral e especial. Trata-se do âmbito, visto sob um todo, real e diferenciado. Por meio deste movimento reflexivo, Ellacuría pretende individuar a relevância da abrangência que a pergunta pelo objeto de uma filosofia implica.

Portanto, o todo que aqueles filósofos investigam é o todo real. O objeto de uma problematização filosófica é, portanto, sempre situacionalizado, nunca desvinculado de seu contexto maior, mas sempre encontra-se em relação para com este. Neste particular, assevera Ellacuría: “para ser mais exato e rigoroso, não se pode tratar da natureza sem referir-se a história, nem ao homem sem referir-se a sociedade, e reciprocamente não se pode falar da história sem referir-se a natureza, da sociedade sem referir-se ao homem⁸”.

A partir desta perspectiva Ellacuría apresenta duas importantes perguntas que podem ser formuladas do seguinte modo: a unidade do real físico ou material é tão somente lógica e conceitual, ainda que fundada na realidade mesma das coisas? Pode-se conquistar essa unidade real ou lógica como um todo, de modo que, ao falar do todo se está realmente falando de coisas arraigadas e reais?

Para abordar estas importantes questões da unidade do objeto da filosofia, Ellacuría entra em diálogo direto com os filósofos Hegel, Marx e Zubiri, pois é justamente do diálogo com estes autores que Ellacuría apresentará a *realidade histórica* como objeto do seu filosofar.

2.1 O Objeto da Filosofia em Hegel

Entre os principais interlocutores da *Filosofia da Realidade histórica* de Ellacuría, estão Hegel e Marx. Embora o autor desta obra não dedique muitas páginas a estes pensadores, isto não diminui em nada a importância deles para a proposta filosófica ellacuriana. Na verdade, o artigo *O objeto da filosofia*⁹, escrito em 1981, foi colocado nesta obra pelo editor para justamente evidenciar, por um artifício de compilação, a gênese da *filosofia da realidade histórica*.

⁸ Ellacuría, 1990, p.16.

⁹ Ellacuría, Ignacio. “El objeto de la filosofía” *ECA*, n. 396-397, San Salvador 1981, pp. 963-980.

Não pretendemos apresentar a presente interpretação daqueles autores por uma via dogmática. Embora em muitos aspectos possa parecer uma interpretação inexata, por outro lado parece ser uma interpretação justificada, pois adotamos como linha diretiva a interpretação ellacuriana, a qual, por sua vez, tenta extrair o que há de melhor em cada um destes pensadores precedentes, sem intentar uma conjugação dos mesmos, mas objetivando-se para além daqueles, uma vez que a tese sobre o objeto da filosofia em Ellacuría recolhe formulações hegelianas e marxistas. Não se trata de negar suas teorias filosóficas, mas pensar Hegel e Marx para além dos dois

As diversas temáticas que são abordadas nesta obra póstuma e, de modo peremptório a categoria de *realidade histórica*, estão delineadas por uma compreensão da filosofia da história particular que se diferencia das concepções de história da modernidade sem, no entanto, deixar de estabelecer um questionamento e apresentar uma saída (*Ausgang*) para além do idealismo absoluto e do materialismo histórico, assumindo um processo de conscientização da transformação da realidade histórica.

Hegel e Marx, cada um de maneira distinta, entenderam que o objeto da filosofia é único, isto porque a realidade forma uma única unidade. Para estes dois filósofos esta unidade não é meramente lógica ou conceitual, mas é também real¹⁰. A realidade é um todo sistemático, dinâmico, estrutural e dialético. Hegel interpretará o todo da realidade unificada idealmente no Absoluto. Marx, por sua vez, fará de toda realidade econômica uma única unidade real, isto é, a realidade natural e histórica forma uma única realidade.

Conforme Ellacuría, Hegel eleva a história à categoria metafísica ao afirmar que ao ser compete-lhe, intrinsecamente, a historicidade e que a realidade é histórica e não puramente biológica e natural.

A história entra em cheio na Lógica, porque a marcha do logos, do ser, do espírito absoluto, são marchas históricas. A unidade profunda do espírito absoluto, com o espírito subjetivo e o espírito objetivo, situa a história no plano último da realidade e da unidade do todo (Ellacuría, 1990, p. 536)¹¹.

¹⁰ “En efecto, el principio de Hegel, que consiste en afirmar la unidad de la razón con la realidad y que entiende la realidad misma como unidad de esencia y existencia, es también el principio de Marx”. Löwith, K. *De Hegel a Nietzsche: la quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX Marx y Kierkegaard*. Traducción de Emilio Estiú. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1968, p. 138.

¹¹ Todas as citações no corpo do texto referentes a Ellacuría trazem a minha tradução do espanhol para o português.

A concepção de história de Hegel que aqui interessa-nos é basicamente desenvolvida em sua obra *Lições sobre a filosofia da história universal*. O desenvolvimento da história segundo Hegel está sob o domínio da razão. Nestes termos, “o único pensamento que aporta é o simples pensamento da razão, de que a razão rege o mundo e de que, portanto, também a história universal transcorreu racionalmente¹²”. De outro modo, mas não menos contundente, Hegel argumenta: Se olharmos a história racionalmente, ela nos olhará racionalmente de volta¹³.

Com Hegel e seu Idealismo Absoluto, ninguém mais que o espírito (*Geist*) rouba toda a cena. A História é vista por Hegel como sendo história do espírito que se realiza. A figura que melhor a ilustra é uma espécie de conjugação entre o cíclico e o linear – a espiral -, cujas características principais são o progresso – progresso do espírito em ganho de liberdade e autoconsciência de si – e a teleologia, na qual o espírito absoluto constitui o *telos* que confere sentido à história. Por essa razão, “... pode-se dizer que a história universal é a representação do espírito no esforço de elaborar o conhecimento de que ele é em si mesmo¹⁴”. Logo adiante, Hegel assevera que “... a história universal é o progresso na consciência da liberdade¹⁵”. Para Hegel, quem conduz a história é o espírito e o que o move é a busca pela liberdade¹⁶. A História é entendida por Hegel como os diferentes estágios de desenvolvimento do mesmo espírito absoluto¹⁷ em busca de sua auto-compreensão e liberdade. Como se trata de diferentes estágios, mas de um mesmo espírito absoluto, na História podem ser reconhecidas regras, identificado um padrão, que nada mais são que as três regras básicas da lógica dialética, ou seja, tese, antítese e síntese¹⁸. A história é, para Hegel, neste sentido, o desenvolvimento dialético que o espírito tem de si mesmo, em todas as etapas que se sucederam no tempo. Em

¹² Hegel, W. *Filosofia da História*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995, p.43.

¹³ Cf. Inwood, M. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997, p.187

¹⁴ Hegel, 1995, p.24.

¹⁵ Hegel, 1995, p.25.

¹⁶ “A história universal (...) mostra o desenvolvimento da consciência da Liberdade por parte do Espírito Absoluto e da conseqüente realização dessa Liberdade. Este desenvolvimento implica uma graduação – uma série de expressões ou manifestações de Liberdade cada vez mais adequadas, que resultam da sua Idéia.” Gardiner, P. *Teorias da História*. Lisboa: Calousten Gulbenkian, 2004. p. 85..

¹⁷ O Espírito Absoluto (*Geist*) é uma categoria hegeliana empregada para designar o todo, em suas múltiplas facetas apresentadas no transcurso temporal, segundo uma lógica dialética intrínseca onde, através dos movimentos de tese, antítese e síntese, parte-se da situacionalidade do espírito encarnado (Natureza) descrevendo os processos de evolução (*Steinerung*) sobre si mesmo, até alcançar a plena liberdade e a plena consciência de si (*telos* do *Geist*). Para aprofundar esta questão em suas demais acepções e variáveis Cf. 1 – Cirne Lima, Carlos. *Dialética para principiantes*. Porto Alegre: EDIPURS, 1996. Cf. 2 - Cirne Lima, Carlos. *Realismo e dialética: analogia como dialética do realismo*. Porto Alegre: Globo, 1967. Cf. 3 - Colomer, Eusebi. *El Pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*. vol. II. Barcelona: Editorial Herder, 1986. Cf. 4 - Inwood, Michael. *Dicionário Hegel*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997. pp. 117-120.

¹⁸ Cf.: Cirne-Lima, *A Coruja de Minerva e o Galo da Madrugada em Dialética para Principiantes*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007.

outras palavras, a história da filosofia é o próprio desenvolvimento histórico do espírito¹⁹. O verdadeiro protagonista da história, segundo Hegel, é o Espírito, cujo fim é a conquista da liberdade. Assim não pode existir senão que uma única história, a história do espírito que se realiza.

Nesta esteira, para Hegel a história nada mais é do que a narrativa do transcurso dialético do espírito absoluto, em busca de sua autoconsciência e liberdade, também, absolutas. O dinamismo dialético hegeliano é um dinamismo calcado em um idealismo absoluto da razão, ou seja, um dinamismo lógico do pensamento²⁰. Em Hegel, portanto, o dinamismo físico e temporal não constitui um dinamismo próprio da realidade, mas, sim, um dinamismo lógico. Neste sentido, para Ellacuría, a visão de história hegeliana carece de uma base material.

A partir do que foi dito acima, podemos inferir que, para Hegel, a unidade do real, da totalidade do real é uma unidade lógica. Em termos hegelianos: *todo real é racional e todo racional é real*. O objeto da filosofia, desde modo, fica conceituado idealmente e a história nada mais é que a dialética do Espírito Absoluto, ou seja, uma estrutura lógica do pensamento, ou ainda, uma concepção ideal da realidade.

Com isso, Ellacuría não quer invalidar a tese de Hegel. Como já dissemos, para Hegel a realidade só pode ser conceituada em termos lógicos e ideais. A redução do real ao racional e do racional ao real é, para Ellacuría algo importante, que não deve ser desprezado, porém mostra-se insuficiente para captar realmente o real.

2.2 O Objeto da Filosofia em Marx

Primeiramente é importante registrarmos aqui que Marx não estava interessado em fazer filosofia segundo os moldes tradicionais, mas sim, em efetuar uma crítica à tradição. Esse objetivo já é evidenciado na 11ª Tese contra Feuerbach, segundo a qual, “Os filósofos se limitaram a interpretar o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo²¹”. Quando Marx fala da filosofia, geralmente é de modo irônico e sarcástico²². A crítica marxista

¹⁹ Cf. Hegel, 1965, p. 71.

²⁰ Cf.: As categorias do Absoluto. em Hartmann, Nicolai. A Filosofia do Idealismo Alemão. Lisboa: Calouste, 1976. pp. 433 – 566.

²¹ Marx & Engels. *A ideologia Alemã*. São Paulo: Editora Hucitec, 1987, p.14.

²² “A despeito de suas frases que supostamente “abalam o mundo”, os ideólogos da escola neo-hegeliana são os maiores conservadores. Os mais jovens dentre eles descobriram a expressão exata para qualificar sua atividade quando afirmam que lutam unicamente contra “fraseologias”. Esquecem apenas que opõem a estas “fraseologias nada mais do que fraseologias e que, ao combaterem as fraseologias deste mundo, não combatem de forma alguma o mundo real existente” (Marx & Engels, 1987, p. 26).

mais contundente é lançada contra o idealismo alemão, bem como direcionada aos filósofos neo-hegelianos de direita²³.

Marx, ao contrário de Hegel, faz uma leitura materialista da realidade, ou seja, o materialismo histórico nada mais é que a aplicação do materialismo dialético à leitura da história. O que acontece na realidade e nos processos históricos²⁴ não é produto do espírito, mas sim, produto de condições materiais, tanto da natureza como da história.

O erro de Hegel, segundo Marx, foi ter concebido ou desenvolvido uma concepção da história de modo puramente abstrato e idealista. “Em Hegel, a dialética está de cabeça para baixo. É necessário pô-la de cabeça para cima, a fim de descobrir a substância racional dentro do invólucro místico²⁵”. Marx está decididamente empenhado em realizar uma saída (*Ausgang*) do Idealismo Alemão. Seu grande intento será o de inverter o sistema hegeliano, analisando-o sob a ótica materialista. A alienação filosófica, em última instância para Marx, deriva da postulação prioritária da consciência sobre a realidade. A Modernidade, mais precisamente em seu itinerário racionalista de Descartes a Hegel, desenvolveu uma filosofia na qual a verdadeira realidade encontra-se calcada na subjetividade, na consciência (uma valorização suprema da subjetividade e da consciência). Marx objetiva realizar uma inversão da dialética, priorizando o objeto imediatamente dado como sendo anterior à consciência. Assim, pretende assegurar a primazia do dado material e histórico sobre a consciência. Esta saída do Idealismo Alemão é caracterizada por um embate com Hegel e com os neo-hegelianos de direita, através de diversas obras²⁶. Em *Ideologia Alemã* percebe-se um processo de desconstrução do sistema hegeliano e do neohegeliano. Marx centralizará sua crítica, sobretudo, na concepção idealista construída por Hegel, de modo especial, na afirmação de que existe um Espírito Absoluto que pode ser traduzido em pressupostos racionais e universais que se manifestam metafisicamente na consciência dos homens e que se transforma no grande sujeito da história.

Este grande sujeito, denominado Espírito Universal, é que governa o mundo, sendo que agiu e age na consciência dos Povos e dos grandes indivíduos da história a fim de que seu plano possa realizar-se, a saber, a plena consciência de si e a plena liberdade.

²³ Cf. Marx & Engels, 1987.

²⁴ “A concepção de história de Hegel pressupõe um espírito abstrato ou absoluto desenvolvendo-se de forma tal que a humanidade não é mais do que uma massa que o transporta, consciente ou inconscientemente. Daí Hegel introduzir, dentro da histórica empírica, exotérica, uma história especulativa, esotérica. A história da humanidade transforma-se na história do espírito abstrato da humanidade: um espírito da humanidade, portanto, para além do homem real” (Marx apud Gardiner, 2004. p.155).

²⁵ Marx, K. *O Capital: crítica da economia política*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968, p.17

²⁶ Cf. Marx, Crítica da filosofia hegeliana do direito público, Manuscritos econômicos-filosóficos, Teses contra Feuerbach, Ideologia Alemã e Sagrada família.

Para Marx, a unidade da realidade intramundana é revelada por meio da ciência que conhece suas leis. Neste sentido, a história passa a ser um fazer científico, porque ela torna possível o conhecimento das leis do devir humano. Ao contrário de Hegel, estas leis não estão vinculadas a algo supra-histórico, a algo estranho à realidade intramundana, mas está presente na realidade concreta. Para Marx, essa unidade dialética da história pode ser descrita em três momentos fundamentais, a saber: Marx fundamenta a unidade do real no materialismo histórico, no caráter empírico: “São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas, como as produzidas por sua própria ação²⁷”. A história é feita pelos seres humanos vivos: “O primeiro pressuposto de toda história humana é naturalmente a existência de indivíduos humanos vivos” – e, logo a seguir, acrescenta que: “Produzindo seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material²⁸”.

Marx está convencido que o primeiro fato histórico são os seres humanos vivos, com necessidades básicas, que precisam ser satisfeitas para que estejam aptos a *fazer a história*. Por isso, o primeiro pressuposto básico de toda a existência e da história é a produção daqueles meios que são indispensáveis para a satisfação e continuação da vida. O segundo pressuposto, que satisfaz essa primeira necessidade, é a criação de novas necessidades, a partir do cumprimento da premissa anterior. O terceiro pressuposto, que já está presente deste o início do desenvolvimento histórico, é o da reprodução da vida pessoal e social²⁹. Deste modo, Marx sustenta, em oposição a velhos e jovens hegelianos, que aquilo que os homens realmente são deve-se ao fato de que eles produzem e como produzem seus meios de vida - e não como afirmam os velhos e novos hegelianos: ser o homem um produto do Espírito Absoluto. Em *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel*, Marx afirma que o sistema hegeliano toma o predicado pelo sujeito, isto é, faz da ideia, das categorias do espírito e outras abstrações o sujeito, quando deveriam ser o predicado³⁰.

Marx assinala dois principais problemas para opor-se ao Idealismo pelo fato de que este se reduz exclusivamente ao âmbito dos pensamentos e que, sobretudo, jovens e velhos hegelianos, não fazem uma relação entre filosofia alemã e a realidade alemã, ou seja, não estabelecem uma relação de base material.

²⁷ Marx & Engels, 1987, p.26.

²⁸ Marx & Engels, 1987, p. 27.

²⁹ Cf. Marx & Engels, 1987, pp.39-41.

³⁰ A regra básica da Lógica postula que o predicado sempre é mais universal que o sujeito. Hegel, em seu Sistema Idealista Absoluto, converte o predicado, em sua universalidade, como sendo o sujeito de toda asserção. Para aprofundar esse tema Cf. Cirne Lima, 1996.

O que os homens são, na verdade, coincide com o que produzem e como produzem seus meios de vida. Deste modo, Marx entende o homem não como produto ou manifestação racional do Espírito Universal. O ser humano não é antítese do mundo natural. Percebe-se claramente a oposição material de Marx em relação a Hegel, que defende ser a história um processo do Espírito Absoluto em seus diversos estágios. A história, o homem, não é nenhuma substância ou essência universal como quer Hegel. Ao contrário, é fruto de uma *práxis* concreta (material) construída por homens e natureza, em uma relação dialética de base e princípios materiais.

O desenvolvimento das forças produtivas é que revela quem é o homem e a própria história. Se em Hegel, o que impele a história e os homens nada mais é que a audácia do Espírito Absoluto, em Marx, por sua vez, esse poder é fruto do mercado mundial ou ainda, do desenvolvimento dos diversos estágios do sistema capitalista.

A realidade intramundana é, para Marx, uma única unidade, cujo motor dialético é sustentado pela lei da economia. Em um primeiro momento, conforme Ellacuría, esta unidade é conceituada por Marx como uma categoria da vida material, ou seja, as forças produtivas³¹. Todavia, uma mera substituição de uma categoria idealista por uma materialista não satisfaz plenamente Marx, pois lhe parece que esta categoria continua sendo demasiadamente geral e abstrata. Faz-se necessário, portanto, uma categoria particular que evidencie a radicalidade do devir humano. Esta categoria é a mercadoria³², uma categoria concreta, material, “que contém unitariamente uma antítese chave (valor de uso contra valor de troca), cujo desenvolvimento contém todas as outras contradições do modo de produção capitalista³³”.

Esta lei econômica, como se percebe, fundamenta-se na matéria, no mais radical do devir humano, segundo Marx, ou seja, nos meios de produção da vida. Se, em Hegel, a conceituação da realidade tem sua unidade na história, em termos lógicos e ideais, em Marx, a conceituação da realidade também se dá na história, porém essa unidade é de base material. Marx, assim, faz da realidade econômico-material uma só realidade real, isto é, em última instância, a realidade histórica e social por excelência. Portanto, toda realidade natural e histórica converte-se em um único real, sacando da realidade tudo o que poderia entender-se como espírito hipostatisado e, por consequência, um espírito absoluto como sendo o princípio que unifica a realidade.

³¹ Cf. Ellacuría, 1990, pp. 23-24

³² “A mercadoria é, antes de mais nada, um objeto externo, uma coisa que, por suas propriedades, satisfaz necessidades humanas, seja qual for a natureza, a origem delas, provenham do estômago ou da fantasia. Não importa a matéria como a coisa satisfaz a necessidade humana, se diretamente, como meio de subsistência, objeto de consumo, ou indiretamente, como meio de produção” Marx, 1968, p.41-42.

³³ Ellacuría, 1990, p.23.

A realidade econômico-material, como unidade do real, seria para Marx o objeto da filosofia. Ellacuría está de acordo com Marx, no que concerne à história ter um fundamento material, porém não admite o caráter unívoco desta materialidade³⁴. A história não pode ser entendida de modo unidirecional, como sendo mero desenvolvimento evolutivo-natural. Se para Marx a história é uma dialética que requer uma práxis do desenvolvimento das forças produtivas, isto supõe, para Ellacuría, uma concepção de história e de realidade intramundana, fechadas em si mesma.

A história não é o desencadear de uma linha já existente; ao contrário, é o espaço onde germina o novo, é o espaço do imprevisível. Não obstante, ela não é fruto do acaso, nem mesmo da pura casualidade. Evita-se assim, uma interpretação mecanicista do materialismo histórico, mecanicismo este produzido pelo economicismo. A história é aberta, não entregue a um mecanicismo processual cego e fatalista que segue apenas as leis de causa e efeito, em busca de um *telos* previamente almejado.

Ellacuría deste modo, crítica à tradição ortodoxa marxista, a qual degrada-se num esquematismo pragmatista transformando o marxismo em um dogma, ao privilegiar um naturalismo cientificista das leis da história. Neste caso, as transformações e processos de humanização ficaram reduzidos apenas a dimensão econômica. Comprometendo seriamente os processos de humanização.

2.3 A Constituição do Objeto da Filosofia em Zubiri

Conforme tematizado no início do presente capítulo, a ciência, de um modo geral, versa sobre um objeto que já está dado e do qual já se tem uma clareza; bem outra é a sorte da filosofia. Na verdade, para a filosofia, a delimitação de seu objeto de estudo trata de uma perene busca e reivindicação, o que implica o permanente diálogo com a tradição. Por essa razão, também em Zubiri, predecessor de Ellacuría, esse objeto dá-se por constituição, isto é, a partir de um contínuo diálogo com a tradição filosófica. A diferença radical que distingue a filosofia da ciência não se reduz simplesmente ao modelo de conhecimento científico e

³⁴ “Así, el propio Marx y sobre todo Engels se vieron forzados a reconocer que la principalidad que atribuyeron a lo económico en la marcha de la historia fue un tanto exagerada, al menos en la forma de anunciarla, en razón de la discusión anti-idealista que era necesaria en los primeros momentos: ni el *homo economicus* es el *homo totalis* ni la historia se reduce a ser una historia de los hechos económicos y del reflejo de estos en otras esferas teóricas”. Ellacuría. “La desmitificación del marxismo”, editorial de la Revista ECA, 421-422, 1983, p.925.

filosófico. Em Kant³⁵ pareceria que o problema se reduz ao fato de que a filosofia, ao contrário da ciência, ainda não conseguiu fazer avanços seguros em relação ao seu objeto³⁶.

Para Zubiri, esta diferença apontada por Kant não é suficientemente radical, pois a mesma pressupõe que o objeto da filosofia já está dado e que o problema seria o de encontrar um caminho seguro que levasse a ele. Antes mesmo de iniciar a investigação, as ciências já estão de posse do seu objeto; não lhe resta então, senão, estudá-lo. Assim, o que radicalmente diferencia a ciência da filosofia é o fato que esta última tem que buscar permanentemente a existência e a constituição do seu objeto, bem como a delimitação de seu âmbito de investigação filosófica.

O objeto da filosofia é um objeto distinto do objeto das ciências particulares, onde este é mais, ou menos, objetivo. No que concerne a essa delimitação, pode-se afirmar que, para Zubiri, “o [objeto] da filosofia é *constitutivamente latente*; entendo aqui por objeto o termo real ou ideal sobre o qual versa não só uma ciência, mas qualquer atividade humana³⁷”.

O objeto da filosofia é, portanto, um objeto que está incluído em todos os demais objetos, sejam eles reais ou ideais, sem que, todavia, encontre-se restrito a um deles, pelo fato do mesmo não ser uma coisa. Em outras palavras: “o objeto da filosofia é *transcendental* e como tal acessível somente a uma reflexão³⁸”.

Enquanto as demais ciências consideram as coisas tais como são, a filosofia as considera enquanto são³⁹. É justamente isso que diferencia a filosofia das demais ciências. A filosofia, segundo Zubiri, é “uma reflexão que não descobre, portanto, um novo objeto entre os demais, mas uma nova dimensão de todo objeto, qualquer que seja⁴⁰”. Isto não significa que existe uma cisão entre o saber científico e o filosófico; não existem dois objetos, um objetivo e outro transcendental. Para ambos os saberes “existe, ademais, uma conexão real

³⁵ Se a elaboração de conhecimento (...) empreendeu ou não o seguro caminho de uma ciência, é coisa que se vê logo pelos resultados. Se depois de muitos preparativos e adereços, quando começa com seu objeto, fica parada, ou se, para consegui-lo necessita voltar varias vezes ao ponto de partida e empreender um novo caminho; igualmente, se tampouco é possível pôr de acordo os diversos colaboradores acerca da maneira como se deve conduzir este labor comum, pode-se ter então a firme persuasão de que tal estudo não se acha, nem de longe, no seguro caminho de uma ciência, mas é um simples tenteio (...). (Zubiri, 2010, p 147).

³⁶ No Prefácio da Primeira Edição da *Crítica da Razão Pura*, Kant denuncia a incômoda situação da Metafísica, frente às demais Ciências nos termos: “O teatro destas disputas infundáveis chama-se Metafísica.”. Kant, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste, 1985. p. 3.

³⁷ Zubiri, 2010, p.150. *Colchetes nosso*. Todas as citações de Zubiri no corpo do texto trazem a minha tradução.

³⁸ Zubiri, 2010, p. 152.

³⁹ “Hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo que es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen. Esta ciencia, por lo demás, no se identifica con ninguna de las denominadas particulares. Ninguna de las otras (ciencias), en efecto, se ocupa universalmente de lo que es, en tanto que algo que es, sino que tras seccionar de ello una parte, estudia los accidentes de ésta: así, por ejemplo, las ciencias matemáticas” Aristóteles, 1003^a – 15-25.

⁴⁰ Zubiri, 2010, p. 150.

do físico-positivo e do físico-metafísico, que exige imperiosamente, ao se fazer metafísica, o voltar os olhos ao que as ciências vão decantando da realidade⁴¹”.

Uma pergunta que não pode deixar de ser feita aqui é: o que realmente Zubiri entende por transcendental? Esta pergunta não é gratuita, pois se as filosofias, de um modo geral, coincidem no sentido geral do transcendental, e, por sua vez, vão divergir na forma de inteligir e de nomear o mesmo transcendental. Esta dimensão transcendental, ao longo da história da filosofia, foi sendo definida de modo diverso: forma; ser; substância; ente; razão; existência etc.. Em *Sobre la esencia* (1998)⁴², Zubiri prefere falar de metafísica ao invés de filosofia, razão que evidencia o rechaço da tentativa de compreensão de sua filosofia primeira como sendo uma ontologia⁴³. Daí que o último, para o referido pensador, não é o ser nem o ente, senão, a realidade enquanto realidade, desde uma perspectiva intramundana.

Isto não quer dizer que Zubiri reduz a filosofia a níveis puramente empíricos⁴⁴. A realidade física não deve conduzir a um empirismo positivista exacerbado que anule a própria filosofia. Se a filosofia idealista implica em um *ideísmo* sem realidade, o empirismo positivista seria um *reísmo* sem ideia. Para além destas duas propostas reducionistas, Zubiri propõe uma filosofia que possa acabar tanto com o reísmo⁴⁵, como com o *ideísmo*. O físico pode então ser entendido de duas formas: de um modo positivo e de outro metafísico. “Realidade física é realidade *qua* realidade; portanto, seu caráter físico é *eo ipso* um caráter formalmente metafísico⁴⁶”.

Faz-se necessário insistir no significado do termo transcendental para Zubiri. Depois de Andrônico de Rodes, a metafísica foi concebida como ultrafísica, ou seja, se ocuparia unicamente do transcendente, daquilo que está para além da física, isto é, do inteligível. Este

⁴¹ Ellacuría, 2001, v.2, p. 389.

⁴² Cf. De modo especial as pp.196-210. Cf. Também Ellacuría, 2001, v.2, 440.

⁴³ “De onde parte, em que consiste, em última instância, a última razão da existência humana como luz das coisas? Não gostaria de responder a essa pergunta, mas simplesmente, deixá-la formulada; e deixá-la formulada para, com ela, ter indicado que o primeiro problema da filosofia, o último, melhor dizendo, de seus problemas não é a pergunta grega: que é o ser?, mas algo, como dizia Platão, que está para além do ser.” Zubiri, X. *Natureza, História, Deus*. Tradução Carlos Nougué. São Paulo: É realizações, 2010, p. 274. Schnädelbach, Herbert. *Filosofia en Alemania, 1831 – 1933*. Traducción Pepa Linares. Madrid: Cátedra, 1991. pp. 233 – 262. Herbert Schnädelbach evidencia o ressurgimento da Metafísica nos primórdios do século XX, contudo entendida como Ontologia. Após Kant, a Metafísica ficara confinada à Teoria do Conhecimento. Husserl e Heidegger retomam a problemática ontológica em outros termos, recolocando a questão para além da epistemologia.

⁴⁴ Schnädelbach, H. *Filosofia en Alemania, 1831 – 1933*. Traducción Pepa Linares. Madrid: Cátedra, 1991. p. 109. Após a queda do Idealismo Absoluto de Hegel, o modelo empírico de experiência passa a normatizar o critério de cientificidade, relegando a Filosofia a um segundo plano.

⁴⁵ Em primeiro lugar Zubiri usou o termo reísmo em lugar de realismo para diferenciar do realismo clássico e do realismo ingênuo. Em segundo lugar o termo reísmo não se reduz a um aspecto da realidade “este conceito de reidad deixa aberta a possibilidade de muitos tipos de realidade. No es idéntica la realidad de una cosa material a la realidad de una persona, a la realidad de una sociedad (...) Zubiri, X. *Inteligencia Sentiente Inteligencia y Realidad*. Madrid: Alianza Editorial, y Fundación Xavier Zubiri, 2006a, p.173

⁴⁶ Zubiri, X. *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1998c, p. 292.

tipo de metafísica ultrafísica ficaria atrelado ao formal, ao puramente racional, em detrimento do sensível-material. Já na modernidade e de modo especial com Kant, o transcendental passou a ser sinônimo de *a priori*, de condição de possibilidade do conhecimento físico. Em sua teoria do conhecimento, Kant tenta individuar a dualidade que se mostrava em aberto desde Descartes, a saber, o sensível e o inteligível. Sua noção de conhecimento constitutivo unifica, em uma unidade primária, o material recolhido pela receptividade da intuição e as formas puras do entendimento, em sua espontaneidade. Não obstante, o objeto passível de conhecimento não é a coisa-em-si mesma, nem mesmo apenas o inteligível ou o sensível. A unidade do conhecimento, não obstante, deixa irresoluta a questão do ultra-físico, o *noumenico* para Kant, o qual permanece inacessível à intuição ou constitui um devaneio da razão que, em sua própria natureza, está destinada à ultrapassar seus limites – *Dialética Transcendental* como Lógica da Ilusão.

Não se trata de elaborar uma metafísica a mais entre outras possíveis. Não pretende sair da ilha apreensível em que estamos e navegar em direção de arquipélagos desconhecidos. O único que diz é que o fundamento e o ponto de partida de todos nossos discursos sobre o real tem que começar sendo o que está dado como realidade em nossa apreensão (Bañon, 1995, p.92).

Em conformidade com Zubiri, o metafísico não significa fuga do físico pela via conceitual, através de uma predicação lógica ou de uma construção mental, senão que ater-se ao físico, ao que é real. O saber físico-positivo atém-se à coisa real. Já o saber físico-metafísico atém-se ao que a coisa é enquanto real⁴⁷. O passo seguinte será demonstrar como se dá o acesso à realidade que Zubiri propõe como primária e fundamental.

2.3.1 Uma nova ideia de Inteligência e uma Nova Ideia de Realidade

O tema da inteligência e sua vinculação com a realidade está presente desde os primórdios da filosofia. Estes termos têm-se mostrado, ao longo da tradição, como sendo mutuamente implicáveis. A correspondência plena entre ambos é apresentada, gnosiologicamente, como a própria condição de possibilidade do conhecimento, ao identificar ser e pensar, isto é, a esfera da realidade em seu ser e a esfera da inteligência, enquanto

⁴⁷ “Zubiri no estudia la realidad intramundana exclusivamente en cuanto intramundana, sino en cuanto realidad, bien que por presentarse ésta desde las cosas reales mundanas, le fuerce a pensarla de algún modo intramundaneamente. La mundanidad es, al menos inicialmente, la condición de acercamiento real, no puramente conceptual, a la realidad, incluso a la realidad en cuanto tal. (...) Desde este punto de vista, el estudio de la realidad intramundana en cuanto realidad, aunque inmersa en mundanidad, es estrictamente hablando filosofía primera. (...) La única metafísica que le es posible al hombre en su concreta situación mundana es una metafísica inicial y constitutivamente intramundana, aunque no cerrada sobre sí” (Ellacuría, 2001, v.2, p.392).

faculdade do mesmo conhecer. Não obstante, “O perigo da filosofia é substantivar o ser, a entificação da realidade que caminha a par da logicização da inteligência. Se identificarmos a inteligência com o *logos*, com o juízo, não podemos evitar a entificação da realidade⁴⁸”. Nestes termos, uma pergunta que não se pode deixar de fazer, portanto, é: o que entende Zubiri por realidade e inteligência? A filosofia ocidental incorreu, segundo o autor em questão, em dois erros que o mesmo designa por logicização da inteligência⁴⁹ e entificação da realidade⁵⁰. Superar esse impasse implica, necessariamente, em uma nova ideia de inteligência, bem como no estabelecimento de uma relação não apenas distinta desta para com a realidade, mas também em uma nova compreensão de realidade. Essa tarefa é assumida pela filosofia de Zubiri, ciente de que “somente desde a atualidade intelectual do real se pode realizar a tarefa de uma crítica da entificação da realidade” (Bañon, 1995. p. 83).

Por essa razão, segundo Zubiri, é preciso, antes de tudo, afirmar que o sentir do homem não é, como se havia pensado desde Aristóteles - prolongando-se até os empiristas modernos -, uma mera afecção passiva. Em suma, para Aristóteles, o Intelecto permanece inafetado fisicamente, ao contrário do que ocorre com os sentidos e seus respectivos órgãos. Na Modernidade, os empiristas compreenderam essa impressão em termos de afecção, de ser afetado por. O fato zubiriano que introduz um elemento destoante, em relação à tradição filosófica, no que concerne à doutrina da afecção, diz respeito à compreensão deste autor de que “o ser afecção não esgota a essência da impressão” (Ellacuría, 2001. v.2. p. 142).

Nestes termos, para Zubiri, antes de mais nada, a inteligência humana não é uma inteligência pura, mas uma inteligência *sentiente*⁵¹, isto é, não existe um dualismo entre o sentir e o inteligir como se fossem dois momentos separados do conhecimento humano. Dito

⁴⁸ Bañon, 1995. p. 83.

⁴⁹ “...la intelección se fue subsumiendo progresivamente en ser declaración de lo que la cosa es, es decir se fue identificando intelección y logos predicativo. Fue el gran descubrimiento de Platón en el *Sophistes*, que culminó en Aristóteles, para quien el logos mismo es apóphansis de lo que la cosa es. Es lo que llamo logificación de la inteligencia” Zubiri, 2006a, p.86.

⁵⁰ “Apoyados en Parménides, tanto Platón como Aristóteles fueron subsumiendo la intelección en el logos. Es lo que páginas atrás llamé *logificación de la intelección*. Pero no es sólo esto. Es que entonces lo inteligido mismo consiste en “ser”. De lo cual resulta que realidad no es sino un modo de ser. Ciertamente el modo fundamental, pero sin embargo tan sólo modo de ser: es el *esse reale*. Es decir, lo real es formalmente ente: realidad sería entidad. Es lo que llamo entificación de la realidad. Logificación de la intelección y entificación de lo real convergen así intrínsecamente: el “es” de la intelección consistiría en un “es” afirmativo, y el “es” inteligido sería de carácter entitativo. Esta convergencia ha trazado en buena medida el cauce de la filosofía europea” Zubiri, 2006a, p. 224-225.

⁵¹ “La inteligencia sentiente es la estructuración de la diversidad de sentires en la unidad intelectual de realidad”. Zubiri, 2006a, p. 111. “La intelección sentiente, como acabo de decir, consiste en aprehender las cosas en impresión de realidad” (Zubiri, 2006a, p.99). Trata-se da estrutura modal de impressão da realidade, que aqui traduzimos por *inteligência sentente*, conforme Pereira, 2010, p.130: “O Ato do conhecimento humano se dá através da inteligência sentente. E inteligência sentente outra coisa não é senão a melhor maneira para expressar a índole unitária entre o sentir humano e o ‘inteligir’. Na realidade, não há distinção. Como para todos os atos humanos, também para o conhecimento, entra em cena todo ser do homem”.

de outra forma, Zubiri considera que entender e sentir, inteligência e sensibilidade, não são duas faculdades distintas. Ambos são atos de apreensão da realidade como algo de *suyo*, ou seja, algo que tem existência própria. Nestes termos, o entender é captar as coisas reais e este captar é *sentiente*.

O homem lança mão de uma função completamente distinta da função do sentir: encarregar-se da situação estimulante como uma situação e uma estimulação “real”. A estimulação já não se esgota então em sua mera afeição ao organismo, senão que independentemente dela, possui uma estrutura “de *suyo*”: é realidade, e a capacidade de haver-se com elas com as coisas como realidades é, a meu modo de ver, o que formalmente constitui a inteligência. É a *habitud* radical e específica do homem. (Zubiri, 1963, p. 18).

A inteligência *sentiente* é o que caracteriza e distingue o ser humano frente aos animais. O animal também apreende e responde, todavia o apreendido sensivelmente constitui apenas um estímulo biológico. É verdade que os demais animais também sentem, porém não conhecem e não entendem, porque o animal jamais capta a realidade enquanto realidade. No ser humano, pelo contrário, o objeto formal do *inteligir* (do entender) é sempre a realidade. O traço mais característico do ser humano, portanto, consiste na evidência de que ele é um animal de realidades⁵². O biológico e o intelectual formam uma unidade no animal humano, porém com uma sutil diferença: o intelectual é irreduzível ao biológico, ou seja, trata-se de uma diferença de formalidades⁵³.

Entre o *inteligir* humano e o sentir, portanto, não existe oposição, mas ambos constituem um único ato de apreensão. A impressão da realidade é uma característica própria do ser humano, a qual compreende junto com o *inteligir*, um único ato, o ato da impressão da realidade por uma *inteligência sentiente*. Neste sentido, a compreensão zubiriana de inteligência sentiente significa uma tentativa de superar a via conceitualista, abstrativa e intelectualista. Zubiri pretende *inteligizar o logos*, como operação contrária à logicização do

⁵² “Por tanto, podemos decir que el hombre es el animal que animalmente trasciende de su pura animalidad, de sus meras estructuras orgánicas. es la vida trascendiéndose a sí misma, pero animalmente, viviendo orgánicamente sus estructuras orgánicas. El hombre es la vida trascendiendo en el organismo a lo meramente orgánico. Transcender es ir de la estimulación a la realidad. Este transcender tiene así dos momentos: primero, es transcender no de la animalidad, sino transcender en la animalidad; (...). Y segundo, es transcender en la animalidad a su propia realidad. La unidad de estos dos momentos es justo lo que significa la definición del hombre: animal de realidades” Zubiri, *Sobre El Hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1998a.

⁵³ O que Zubiri compreende por ‘formalidades’ diz ‘respeito às notas próprias do inteligido pela inteligência sentiente. Segundo Ellacuría, no que concerne àquilo que é sentido, “es que en su misma presentación se me presenta la cosa sentida como siendo en ella misma algo *prius* a la presentación misma, algo anterior a la presentación, pero de modo que esta interioridad es un momento físico de lo aprehendido: es algo más que la independencia, es más que la alteridad en impresión, es la realidad como algo de *suyo*.” Ellacuría, 2001. v.2, p. 147.

intelecto, como sempre ocorrera ao longo da tradição filosófica. A *inteligência* sentiente zubiriana, portanto, não se trata de uma nova inteligência, ou mesmo, de um novo tipo de razão. Trata-se, portanto, de uma nova compreensão do inteligir, superando o dualismo entre impressão e intelecção.

A filosofia moderna, de Descartes a Kant, caracterizou-se pelo *criticismo*, a saber, o discernimento daquilo que se pode saber e conhecer. Para Zubiri isto é inexato, pelo fato que o estudo acerca do saber e de suas possibilidades implica também em conceitos sobre a realidade, pelo fato de que saber e realidade são congêneres.

O saber e a realidade são em sua mesma raiz estrita e rigorosamente congêneres. Não há prioridade de um sobre o outro. E isto não somente por condições de fato de nossas investigações, senão por uma condição intrínseca e formal da idéia mesma de realidade e de saber. Realidade é o caráter formal – a formalidade – segundo o qual o apreendido é algo próprio algo de suyo. E saber é apreender algo segundo esta formalidade (Zubiri, 2006a, p.10).

Em que consiste propriamente esta formalidade da realidade? Zubiri responde que “Realidade é formalmente o “de suyo”⁵⁴” do sentido: é a formalidade da realidade, ou se quiser, a realidade como formalidade⁵⁵”. Porém, acerca da formalidade da realidade, em Zubiri, parece que nenhum texto é tão claro quanto o texto *Sobre la esencia*. “Isto não significa, insisto novamente nisso, que a formalidade da realidade consista no modo como as coisas estão presentes na inteligência. Bem o contrário; acabamos de dizer que realidade é antes de tudo, o primário das coisas em e por si mesmas⁵⁶”. A prioridade da realidade sobre a índole formal da inteligência não significa que a realidade é algo meramente anterior e totalmente independente desta, nem mesmo é a causa da apreensão.

É justamente este tipo de formalidade que distingue o homem do animal. O animal também sente que as coisas o afetam. Por exemplo, o animal também sente calor ou fome, todavia não sabe o que é o calor e a fome. Os animais apreendem somente como estimularidade. A formalidade humana, por sua vez, percebe que o calor é quente, mesmo quando não está fazendo calor. É justamente isso que Zubiri designa como realidade, isto é, a formalidade que corresponde ao modo de apreensão, ao modo de percepção sensível do ser

⁵⁴“La expresión “de suyo”, de no fácil comprensión, queda a lo largo de toda la obra madura de Zubiri como el “carácter (SE, 413) que marca la esencial diferencia entre aprehensión de realidad y aprehensión de estimularidad y, por lo tanto, es también lo que expresa la formalidad de realidad” Zaffaroni, *Tese Doctoral El Problema de la fundamentación de una ética en Xavier Zubiri*. Madrid, 2005.

Em português a expressão “de suyo” poderíamos traduzir por “de próprio” ou “dela”.

⁵⁵ Zubiri, 2006a, p.57

⁵⁶ Zubiri, 1998c, p.417

humano, isto é, ele apreende algo de *suvo*. O ser humano percebe as coisas como realidade e não como mera estimularidade. No ser humano, a apreensão não se restringe ao aspecto animalesco de mera acumulação de dados, senão que implica em uma atividade. De acordo com Zubiri, o homem, por uma necessidade biológica, deixa de responder meramente a estímulos e passa por um processo, que sinaliza para uma *práxis* da *inteligência sentiente*. “... porque chega um momento em que o homem não pode dar resposta adequada aos estímulos, senão responsabilizando-se de que são reais, isto é *haciéndose cargo* da situação, da realidade⁵⁷”. Esta tese de Zubiri de que o homem tem que *hacerse cargo* da realidade em Ellacuría se transforma em outra fundamental tese: a *inteligência sentiente* se torna uma inteligência histórica, isto é, existe uma mútua “imbricação entre realidade e inteligência, entre homem e mundo⁵⁸” é justamente esta imbricação que Ellacuría denominará de história. Cabe agora esclarecer como se dá o ato da intelecção na inteligência *sentiente*.

2.3.2 A Atualização Intelectiva da Realidade

O tema da presença das coisas na inteligência sempre teve um papel relevante na reflexão filosófica, desde os clássicos, até Heidegger. Os gregos, por exemplo, esboçaram teorias para explicar a presença do real na alma⁵⁹. Para Kant, por sua vez, o estar presente consiste em estar posto na inteligência⁶⁰. O estar presente na inteligência, segundo Kant, é uma construção da própria razão em um determinado domínio do uso de suas faculdades. Para Husserl, a intelecção constitui-se de algo formalmente intencional⁶¹, ou seja, todo pensar sempre supõe pensar algo. Husserl está decidido a conduzir o objeto formal kantiano ao objeto material, isto é, voltar às coisas mesmas. Esta parece ser a solução, todavia, uma solução apenas aparente, pois: se com Descartes tem-se a instauração de um dualismo substancial – não obstante no sujeito do conhecimento residam a *res cogitans* e a *res extensa* - e, com Kant tenhamos a tentativa de superação daquela, através do conceito de ‘conhecimento constitutivo’, em Husserl – se Kant negligencia o empírico em prol do formal

⁵⁷ Zubiri, 1998a, p.15

⁵⁸ González, A. *Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría*. Em Revista Estudios Centroamericanos (ECA), n. 505-506, 1990, p.984

⁵⁹ Cf.: Platão. *Teeteto*. Tradução de Fernando Melro. 2 ed. Lisboa: Inquérito, s/d.; Aristóteles. *De Anima*. Em: Obras. Traducción de Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1964. Livro I. pp. 828 – 842.

⁶⁰ Este é o resultado primordial da *Análisis Transcendental* na *Crítica da Razão Pura* de Kant, logo após fundar a possibilidade dos Juízos Sintéticos *a priori*, a saber, que a natureza é constituída a partir da aplicação das categorias aos fenômenos, logo, a realidade é sempre realidade das categorias. Da validade objetiva destas, deduz-se – *Dedução Transcendental* – a realidade objetiva das mesmas.

⁶¹ A intelecção é para Husserl somente um modo de intencionalidade. Cf.: Husserl, Edmund. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. 2. ed. Porto: Rés, 2001.

-, o dado da realidade permanece considerado apenas enquanto dado ‘de’ uma consciência, mesma porque a realidade fora suspensa com a *epochè* e o retorno àquela permanecera irrealizada.

Para seu discípulo, Martin Heidegger, o ato de intelecção seria desvelamento⁶². De acordo com González, a *Ereignis* (que pode ser traduzido por acontecimento apropriado ou por evento) é o grande tema do último Heidegger. Com este termo o autor “se refere a algo que está para além do ser entendido como presença⁶³” e que expressa de algum modo o fato de pensar a realidade para além do ser. A atualidade é, por sua vez, o tema central do último Zubiri, pois a mesma expressa que “o tema do ser tem lugar a partir do momento em que frisa o ser não mais como sendo atualidade ulterior do real no mundo. A realidade seria anterior ao ser⁶⁴”. Ambos os filósofos intentam elaborar uma filosofia que possa pensar o ser, mas de tal modo que a realidade seja tematizada para além do ser. De forma mais detalhada, *Ereignis*, em última instância, é entendida por Heidegger como co-pertença entre ser e pensar. Não obstante, este caminho não o conduz à *Ereignis*, senão à realidade. “Não se trata de negar o desvelamento, senão de afirmar um momento mais radical. No desvelamento, de Heidegger, tal qual a posição de Kant, ou na intencionalidade de Husserl, o inteligido não está presente na intelecção. “Sem dúvida alguma, Heidegger poderia responder que se algo está presente, o está porque se fez presente, e isto supõe um desvelamento, um passo desde o oculto à presença⁶⁵”. Para Zubiri, por sua vez, “o ato primário e radical da inteligência não é um desvelamento, senão que a inteligência desvela a coisa por ser ela algo anterior e mais radical que todo desvelamento⁶⁶”, isto é, o real é anterior à desvelação, o que atesta a prioridade da realidade em relação à inteligência.

Frente à fenomenologia de Husserl e de Heidegger, que descrevem a apreensão da realidade como coisa-sentido, Zubiri defende não somente uma anterioridade *katà fysin* senão *kath’aisthesin* da realidade sobre o sentido. “A apreensão da nua realidade não é uma espécie de resíduo da apreensão da coisa-sentido, senão um momento primeiro constitutivo e fundante desta última apreensão⁶⁷”.

Aristóteles (*Metafísica*, 1003^a 33) diz que a expressão algo é se diz de muitos sentidos. O estagirita, em sua *Metafísica* (*Metafísica* 1048^a 39), argumenta que o ato indica a

⁶²Cf.: Heidegger, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 13 ed. Petrópolis: Vozes, 2004. § 7.

⁶³ González, Antonio. Ereignis y actualidad. In.: <http://www.praxeologia.org/ereignis.html>. (Acessado em 18/03/2011).

⁶⁴ González, 2011 p. 2

⁶⁵ González, 2011. p. 43

⁶⁶ González, 2011. p. 42

⁶⁷ Zubiri, 1992, Sobre el sentimiento y la volición, p. 230

condição de plenitude daquilo que é. Deste modo, as coisas ou estão em ato (plenitude) ou estão em potência (possibilidade de plenitude). Não obstante, para Zubiri, o estar presente das coisas na inteligência não consiste simplesmente em ato, em intencionalidade, nem em desvelamento pois estes são apenas modos de estar presentes, mas não estão presentes enquanto tal - isto é, não se trata da realidade propriamente dita.

A filosofia clássica limitou-se à reflexão sobre a atitude. Por atitude, entende-se o carácter de ato, a plenitude de algo em termos metafísicos. Atualidade distingue-se frontalmente de atitude, embora ambas não sejam contrapostas.

Atualidade é mais do que presencialidade de algo. Não se restringe ao simples estar presente, mas refere-se ao estar e ao estar por si mesmo, que alude a uma espécie de presença física do real. “Estar presente – acrescenta o filósofo basco – por si mesmo por ser real: eis aqui a essência da atualidade. Ao sentir impressivamente uma coisa como real, estamos sentindo que está presente por si mesma em seu próprio carácter de realidade⁶⁸”.

A intelecção, como já foi dito, é *sentiente* e, por sua vez, apreende o real enquanto real. O próprio do real, que pode ser conhecido, é o estar presente na impressão de realidade. O estar presente enquanto real significa formalmente, para Zubiri, um estar presente como atualidade. No entanto, para o autor supramencionado, atualidade não tem o carácter de ato no sentido aristotélico, mas sim de atual, que indica a presença física do real.

Por outro lado, Zubiri não está compartilhando do conceito heideggeriano de fenômeno, o qual traz em seu bojo uma duplicidade, traduzível em termos de mostrar-se e/ou ocultar-se⁶⁹. A realidade, para Zubiri, deve ser tratada em termos do imediatamente presente e do atualizado em qualquer ato intelectual⁷⁰.

A Intelecção da realidade, para Zubiri, é uma intelecção sempre aberta, nunca uma formalidade engessadora⁷¹. Por intelecção não se deve mais compreender correlação, mas sim respectividade, que se mostra sempre aberta a novas respectividades.

A realidade que interessa a Zubiri, em termos de intelecção, não é uma realidade estática. Não é a atitude do objeto de intelecção que lhe interessa, mas o seu estar aí, a sua atualidade. Essa realidade – que Ellacuría designará histórica – não requer uma intelecção predicativo-logicizadora, mas sim carece de uma inteligência que seja *sentiente*, isto é,

⁶⁸ Zubiri, 2006a, p.139-140

⁶⁹ Cf.: Heidegger, 2004. §§ 1 – 4.

⁷⁰ Cf.: Bañon, 1995. p. 84: “a realidade está imediatamente dada e isto é o mais claro e mais próximo.”

⁷¹ “A coisa real se faz atual como tal na inteligência, porque a inteligência está essencialmente aberta à coisa propriamente dita, é formalmente respectiva a ela e vice-versa.”. San Juan, Víctor Manuel Tirado. *Intencionalidade, actualidade y esencia: Husserl y Zubiri*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia Salamanca, 2002. p. 320.

suficientemente capaz de inteligir a realidade em sua historicidade, que lhe é inerente. Aqui se faz presente o questionamento sobre o princípio básico do conhecimento, advindo dos clássicos, a saber, a plena correspondência entre ser e pensar, entre realidade e intelecção – correspondência denominada como critério de verdade pela *Metafísica* aristotélica⁷².

Zubiri questiona essa realidade, admitindo-a como uma realidade histórica que se faz presente ao sujeito aberto, contudo enquanto atualidade e não enquanto atuidade, isto é, enquanto estar aí por si mesma e não enquanto plenitude metafísica de suas potencialidades.

Esta prioridade da realidade não é somente primariedade da realidade frente ao eu, ou primariedade frente à razão, frente ao logos predicativo, frente ao conceito, ou primariedade frente à intencionalidade, e frente ao desvelamento. A prioridade implica todas essas primariedades, mas implica ainda em algo mais. (Ellacuría, 2001, v.2, p. 399).

Esse algo mais ao qual Ellacuría faz referência é o estado primário de intelecção mais básico que todos os demais modos descritos: trata-se da atualização, entendida como a força da realidade que, em si mesma, faz com que o inteligir se conforme àquela. O sujeito, em sua abertura, entende a realidade como esta se mostra em sua atualidade – presença - e não necessariamente em sua atuidade. Por esse motivo, a primariedade da realidade em Zubiri constitui uma crítica aos clássicos e modernos: a primariedade, à qual o pensador faz referência, antecede toda e qualquer conceituação ou predicação.

Conforme Ellacuría, “Zubiri pensa que a atualização da coisa na mente é anterior a todo juízo e ainda ao conceito, e que não por isso deve-se entender como afecção da mente através de uma presumível espécie impressa⁷³”. Trata-se, portanto, do mostrar-se da realidade, em si mesma, em seu estar-aí, no ato de abertura do sujeito. Em suma, atualidade é, segundo Zubiri, um fato. A compreensão da atualidade como um fato é uma chave de leitura para a filosofia primeira de Zubiri⁷⁴.

Para Ellacuría a inteligência *sentiente* nada mais é do que um modo como o homem enfrenta-se com a realidade. O homem determina tendencialmente a realidade que quer. Em outras palavras, o inteligir não é somente atualização do real, é também determinação do real,

⁷² No Livro VI da *Metafísica*, Aristóteles apresenta que o *ser* pode ser dito de distintos modos. Aqui referimo-nos aos modos de dizer o *ser* enquanto *verdade* e *predicação*.

⁷³ Ellacuría, 2001. v.2. p. 400

⁷⁴ A centralidade do conceito de atualidade em Zubiri contrasta com a pretensão de inteligir a realidade em sua atuidade. A primariedade da realidade em Zubiri, a qual o mesmo traduz como atualidade, coloca sua filosofia para além da possibilidade do Relativismo Histórico, no qual implicaram as filosofias do século XIX pós-hegelianas, como bem retrata Gadamer em *Verdade e Método*, ao referir-se ao enredamento de Dilthey nas aporias do historicismo Gadamer, 2002. p. 335.

de modo opcional. A essência aberta constitui o homem enquanto sujeito de sua biografia pessoal e do acontecer histórico, superando a dualidade sujeito-objeto.

2.3.3 Estrutura Essencial da Realidade

Em sua obra intitulada *Sobre la esencia*, Xavier Zubiri elabora um exaustivo estudo sobre a realidade, cujo objetivo principal é o de tratar sobre a estrutura da realidade. Em definitivo, trata-se de um estudo detalhado sobre o problema da essência, dialogando com a tradição filosófica. O objetivo em questão, aqui, não é apresentar uma descrição do esmerado estudo que Zubiri faz sobre a essência, mas sim limitaremos-nos a definir a essência como momento estrutural da realidade, segundo o filósofo e obra em questão.

O traçado da reflexão filosófica zubiriana vai da coisa real à realidade. A realidade como de *suyo* é o primário e o principal e, por consequência, o objeto físico⁷⁵ ou real da metafísica intramundana. Agora trata-se de demonstrar que a realidade cobra toda sua força desde a essência. Essência e realidade, portanto, estão mutuamente imbricadas. O real encontra plena compreensão a partir da essência, assim como, esta encontra plena compreensão em função da realidade. Esta mesma realidade está estruturada essencialmente, ou seja, a realidade necessariamente é estrutural e a sua estrutura é uma estrutura essencial.

Neste contexto, emerge uma questão importante: qual é a concepção zubiriana de estrutura? Seguindo o pensamento de Ellacuría⁷⁶, a concepção de estrutura não se encaixa nos moldes conceitualistas do estruturalismo⁷⁷, mas, sobremaneira, segue uma vertente filosófica realista, um modo de aproximar-se das coisas, não através do conceito, senão desde a realidade concreta, que se caracteriza pela respectividade.

A realidade é uma categoria fundamental na filosofia zubiriana. Tudo o que existe é realidade. Logo, ao tematizá-la, é preciso ter em conta que a mesma diz respeito ao mais radical de cada coisa, justamente por ser o fundamento de cada coisa. A realidade concreta e

⁷⁵ “Físico no designa un círculo de cosas, sino un modo de ser. El vocablo viene de verbo *fyein* (trasliteração nossa), nascer, crescer, brotar. Como modo de ser significa, pues, proceder de un principio intrínseco a la cosa de la que se nace o crece. En este sentido se opone a lo “artificial”, que tiene un modo de ser distinto; su principio, en efecto, no es intrínseco a la cosa, sino extrínseco a ella, puesto que se halla en inteligencia del artifice. De aquí el vocablo vino a sustantivarse, y se llamó... naturaleza, al principio intrínseco mismo que “físicamente”, esto es, “naturalmente”, procede la cosa, o al principio intrínseco de una cosa, del que proceden toda sus propiedades activas o pasivas. Es físico todo lo que pertenece a la cosa en esta forma. Lo físico, pues, no se limita a lo que hoy llamamos “física”, sino que abarca también lo biológico y lo psíquico. Los sentimientos, las intelecciones, las percepciones, etc., son algo “físico” en este estricto sentido. (...) Físico y real, en sentido estricto, son sinónimos”. Zubiri 1998c, pp.11-12.

⁷⁶ Cf. Ellacuria 2001, v.2. p.446

⁷⁷ Embora aqui não seguiremos esta leitura do estruturalismo e sim a idéia de estrutura a partir de Zubiri. Cf. Costa, L. L. (org). *O Estruturalismo de Lévi-Strauss*. 2. Ed. Petrópolis: Vozes, 1970.

radical não é substância (Aristóteles), nem critério de certezas claras e distintas (Descartes), também não é razão (Hegel), e nem mesmo consciência (Husserl) ⁷⁸. De acordo com Pintor-Ramos ⁷⁹, na obra zubiriana encontramos diversas noções de realidade, todavia o que nos interessa é a noção de realidade esboçada em sua obra *Sobre a Essência*, pois nesta o autor trata o problema da estrutura radical da realidade.

Quando Zubiri fala em essência, não o faz em sentido aristotélico, como se fosse a definição do real, como se a essência fosse o correlato físico de sua definição. A concepção de essência zubiriana está relacionada com a função que ela exerce dentro da coisa real. Nesta perspectiva da funcionalidade da essência, essa última pode ser definida, na esteira zubiriana, como:

- 1 – A essência é um momento da coisa real;
- 2 – Este momento é unidade primária de suas notas;
- 3 – Esta unidade é intrinsecamente a coisa mesma;
- 4 – Esta unidade é o princípio em que se fundam as demais notas (necessárias ou não) da coisa; e,
- 5 – A essência, assim entendida é, dentro de cada coisa, sua verdade, a verdade da realidade ⁸⁰.

Para Hegel, a estrutura do ser e a estrutura do pensamento são uma e mesma coisa. Se todo racional é real e todo real é racional, o ser e o pensar encontram-se em uma relação de plena convertibilidade. Nestes moldes, para Hegel, o conceito de ser seria algo puramente espiritual, ou seja, uma estrutura puramente formal. “Para ele, a única substância é o sujeito pensante; sua essência é sua função de conceber, isto é, de engendrar, de produzir coisas; e a essência destas não são senão o de ser meras posições (...) do sujeito pensante ⁸¹”. De tal afirmação, decorre o primado hegeliano do lógico sobre o real. Esse é propriamente o caráter reprovável, na esteira de Zubiri e Ellacuría, do Idealismo Absoluto de Hegel, pois o excesso de logicização conduz ao equívoco de conceber a essência como sendo determinação lógico-formal prévia ao próprio ser.

Para Husserl, por sua vez, a consciência é intencional, é o *intantum*. Em sua fenomenologia, Husserl esforçou-se para apresentar a problemática da consciência no interior de uma teoria da intencionalidade, isto é: não há consciência sem um objeto, nem objeto sem

⁷⁸ Cf. Zubiri, Xavier. *Cinco Lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito*. Madrid: Alianza Editorial y Fundación Xavier Zubiri. 2009, p. 254.

⁷⁹ Cf. Pintor Ramos. *Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1994, pp.57-121.

⁸⁰ Zubiri, 1998c, p.98

⁸¹ Zubiri, 1998c, p.45

uma consciência. A consciência de um objeto e o objeto de uma consciência dão-se indissociadamente. Nestes termos, a consciência é sempre consciência de alguma coisa, bem como, o objeto é sempre objeto de uma consciência.

Esta nova caracterização husserliana do objeto, que é o sentido, não é, pois, segundo Zubiri, um objeto real, senão puro *eidós*. Zubiri atenta, indiretamente, para o fato de que toda a fenomenologia de Husserl parte de uma suspensão da realidade, que é posta entre parênteses ao início de sua fenomenologia, não obstante, ao final da mesma, não se devolve a realidade para a referida reflexão, incorrendo Husserl em uma espécie de idealismo, ao manter a realidade em suspensão. Portanto, o apreendido enquanto apreendido, quer dizer, não como termo fático de um fato de consciência, senão como sentido objetivo de intenção, já não é a realidade, senão apenas *eidós*⁸².

De acordo com Ellacuría, a essência é para Zubiri o momento principal e físico-estrutural de uma coisa real, ou seja, é algo fundamental para se entender o real, sem a qual a realidade não seria apreendida de forma cabal. Por meio da essência dá-se o verdadeiro enfrentamento com a realidade. A realidade só pode ser verdadeiramente explicada a partir da tematização de sua estrutura física, isto é, de sua essência.

O essencial e o essencializado são, para Zubiri, a essência mesma⁸³. O essencial nada mais é que a própria realidade⁸⁴. “Somente no real poderemos encontrar essência e sem essência não há realidade⁸⁵”. Ao tematizar a essência, portanto, não se está fazendo referência a um sentido⁸⁶, mas à realidade propriamente concreta. No entanto, o que é a realidade para Zubiri? Em termos brandos, pode-se afirmar que “É realidade tudo e somente aquilo que atua sobre as demais coisas ou sobre si mesmo em virtude, formalmente das notas que possui”⁸⁷. Sendo assim, o âmbito do essencial é o âmbito da realidade, enquanto conjunto de todas as coisas. O essencializado “é a realidade *simpliciter*, a realidade verdadeira”. A realidade não é

⁸² “En definitiva, la esencia sería para Husserl una unidad eidética de sentido, y como tal reposaría sobre sí misma en un orbe de ser absoluto, distinto, Independiente y separado del orbe de la realidad de hecho”. Zubiri, 1998c, p. 27.

⁸³ Contrariamente a Husserl, a realidade não é separada, nem permanece em suspenso, para com a sua essência. Nem mesmo é algo oculto (substância) como afirma Aristóteles. “A substantividad expresa la plenitud de autonomía entitativa. La prioridad de rango en orden a la realidad en cuanto tal, no está en substancialidad sino en la substantividad” Zubiri, 1998c, p.87.

⁸⁴ Zubiri, 1998c, p.111

⁸⁵ Ellacuría, 1999, v.2. p.446.

⁸⁶ Pois isso implicaria na confusão entre conceito e essência.

⁸⁷ Zubiri, 1998c, p.104. Não poderemos fazer aqui uma descrição do sistema de notas (notas, formais, causais, constitucionais, adventícias, constitutivas e fundadas) que compõe a realidade segundo Zubiri. Por nota o autor em questão toma como sinônimo de propriedade. Cf. Zubiri, 1998c, 104.

substancial e sim estruturalmente substantiva⁸⁸. De nenhum modo o filósofo basco quer invalidar a ideia de substância aristotélica, nem mesmo negá-la, mas somente frisar que a realidade, enquanto estrutura substantiva, não é suficientemente explicada a partir da noção aristotélica de substância⁸⁹.

A fim de analisar essa substancialidade estrutural da realidade, Zubiri analisa uma série de conceitos fundamentais, tais como: constituição, sistema, posição, determinação funcional, clausura, e, combinação funcional⁹⁰. Nem todas as notas pertencem à mesma classe, ou seja, possui a coisa em referência a outras notas, como é o caso das notas adventícias, que não se referem à coisa em si mesma e sim à coisa em interação para com outras. Deste modo, torna-se latente a problemática da constituição, isto é, o como se dá a unidade das notas constitutivas⁹¹. De acordo com Zubiri, existem pelo menos dois tipos de sistemas: um de caráter meramente funcional e outro de caráter combinatório. O primeiro opera mediante uma união aditiva. Neste tipo de sistema, a união não gera nenhum elemento substantivo novo, todavia, funciona independente dos elementos que o compõe. Segundo Zubiri, nesse dá-se simplesmente uma unidade corporal ou composta.

No que concerne ao segundo tipo de sistema, Zubiri faz questão de destacar o fato de que, enquanto combinatório, comporta uma verdadeira inovação, a saber: neste tipo de sistema, denominado combinação funcional, não impera a primazia dos elementos ao sistema, mas sim, o predomínio do sistema sobre os elementos. Zubiri reconhece este segundo modelo como sendo típico dos seres vivos, de tal modo que, aqui, poderíamos designá-lo, longe de qualquer naturalismo exacerbado, orgânico.

⁸⁸ “Cuando leemos la palabra “cosa” automáticamente nos sugiere algo dotado de cierta independencia de otras cosas. Estos es, nos viene a la mente el vocablo griego “sustancia”. La identidad entre cosa e sustancia fue elaborada por Aristóteles. Sustancia es para él aquello que se caracteriza por su separabilidad, por su radical independencia de todo lo demás”. Bañon, Juan. *Zubiri hoy, Tesis básicas sobre la realidad. En: Del sentido a la realidad estudios sobre la filosofía de Zubiri*. Madrid: Editorial Trotta, 1995, p.102.

⁸⁹ Cf. Ellacuría, 2001. v.2. p. 456.

⁹⁰ Cf. Zubiri, 1998c, p.143-151.

⁹¹ A problemática da ‘constituição’, terminologicamente, encontra-se associada a Kant e sua noção de ‘conhecimento constitutivo’, segundo a qual, embora todo conhecimento inicie com a experiência empírica e tenha seu conteúdo fornecido pela mesma, aquele não se funda nem se justifica na referida experiência empírica, mas sim, na legitimidade das formas *a priori* do entendimento e na possibilidade da formulação de Juízos sintéticos *a priori* pela razão. Essa inovação kantiana não é gratuita. Pois, a mesma aparece como uma superação da problemática do dualismo inaugurada por Descartes, o qual, após dividir a realidade em termos substanciais de *res cogitans* e *res extensa*, empenha-se arduamente, ao longo de toda a Sexta Meditação de sua *Meditações sobre filosofia Primeira*, a resolver o problema da relação e unidade entre corpo e alma no sujeito cognoscente. Nestes termos, Descartes dá cabo do dualismo através de um viés aditivo; Kant o faz, através de sua noção gnosiológico-crítica de ‘constituição’. É neste sentido a interrogação zubiriana acerca do “e”, que permeia a relação ‘natureza e espírito’.

As notas essenciais, portanto, são notas constitucionais, isto é, “o modo próprio que cada coisa tem de ser esta, de ser numeralmente uma; (...), a índole de “ser-unidade⁹²”. Este tipo de nota faz referência à coisa em si mesma. Assim, para Zubiri, a estrutura primária de uma coisa real é a constituição; trata-se de um momento físico e não meramente lógico⁹³. A unidade de todas as notas constitucionais, portanto, é estritamente uma constituição física, singular e individual. “A unidade estrutural do real é, pois, concretamente constituição⁹⁴”. A esta unidade primária das notas constitucionais da realidade *simpliciter*, Zubiri denomina sistema.

Todavia, a unidade que forma as notas de cada coisa real não é meramente uma unidade aditiva, mas uma unidade própria, ou seja, estrutural e sistemática. Esta unidade sistemática consiste no fato que cada nota não é somente nota-de, mas é interdependente das demais notas e, concomitantemente, repercute nas demais notas, formando um sistema. A realidade, nestes termos, deixa de ser, em sua essência, um conjunto de agregações de notas predicativas. Toda unidade sistemática da realidade é unidade do real enquanto real, e não da realidade enquanto descrita conceitualmente. Zubiri não está interessado em descrever a realidade essencial em termos de predicacões lógicas, formais e mesmo subjetivas – no sentido de percepções formais de uma consciência -, mas sim em descrever o que é próprio do real enquanto real⁹⁵.

Zubiri chega à conclusão de que a verdadeira realidade não é nada oculta, como se algo existisse por debaixo das notas concretas da realidade. A estrutura radical da realidade não é passível de ser definida por um *logos*, ou seja, a realidade não é uma verdade lógica que se esgota em um conceito ou em uma definição.

⁹² Zubiri, 1998c, p.140

⁹³ Talvez aqui se encontre, de modo primordial, a distinção entre a noção de constituição de Kant para a mesma noção no interior da filosofia zubiriana. “Zubiri considera o que el denomina ‘constitución’ como estructura primaria de lo real y es esta constitución la que determina la individualidad de cada cosa. Esta estructura primaria abarca un sistema de notas en virtud del cual lo real es ‘esta’ cosa en concreto y no otra. El sistema constitucional dispone de otra característica que es que el conjunto de notas se encuentra como cerrado en sí mismo y de aquí deriva Zubiri el concepto de ‘sustantividad’. Dicho de otro modo, la sustantividad consiste en lo real en tanto que constitucionalmente suficiente”. Ballesta, Pedro Abellán. *El hombre en el mundo real de Zubiri*. Tesis doctoral. Universidad de Murcia. Murcia, 2010, pp. 163-164.

⁹⁴ Zubiri, 1998c, p.142.

⁹⁵ “Esta es la razón por la cual su metafísica no es ni materialista ni conceptualista, ni empirista ni logicista. Tampoco es una física al estilo aristotélico, porque Zubiri no estudia las cosas naturales ni los entes móviles en cuanto “son”, sino que estudia lo real en cuanto real. Zubiri ha pretendido superar tanto la dualidad empírico-racional cuanto la dualidad óptico-ontológico, estudiando la realidad en su doble vertiente de talidad y transcendentalidad funcional y transcendentamente vinculadas. La filosofía de Zubiri es, por lo tanto, ni una metafísica conceptiva ni una metafísica fiscalista o materialista; tampoco es una objetología, ni una ontología” Ellacuría, 2001, v. 2, p.388.

Por isso se o real tem ou não essência, é uma imposição da realidade profunda mesma. Mas que esta essência tenha tal o qual conteúdo, isto, por verdadeira que seja minha intelecção profunda, será sempre uma questão aberta. Cada nota por ser real remete em sua realidade física mesma a outras, de sorte que a intelecção racional da essência constitutiva aberta não somente enquanto minha intelecção nunca termina, senão enquanto o inteligido mesmo, isto é, cada nota remete em princípio a outra (Zubiri, 2008a, p.114).

Em conformidade com Zubiri, a realidade não é coisa-sentido (semântica) e sim, coisa-realidade (sintática). Isto porque, a realidade caracteriza-se por ser respectiva. “Por isto a sintaxe ou respectividade é uma estrutura que afeta a constituição própria de cada coisa⁹⁶”. A realidade, nestes termos, não é a coisa enquanto útil, mas se refere à realidade enquanto afeta sua própria constituição, ou seja, a sua estrutura física e material.

A questão primordial que resta ser respondida é, propriamente, a interrogação pelo fundamento desta realidade e não pela sua origem. Para Zubiri, essa realidade é realidade por si mesma e em si mesma, isto é, intramundana, portanto, fática. Não obstante, é preciso ter distinto o fático do factual, uma vez que:

O factual convém com o fático em “não” estar fundado em nenhuma necessidade. Mas se distingue abissalmente do fático em que este, pelo fato de ser contingente, se encontra fundado, contingentemente, na realidade, enquanto que o factual não está fundado em nada intramundano, nem necessariamente, nem contingentemente (Zubiri, 1998c, p.208).

Nestes termos, a realidade, em sua constituição, não é, segundo Zubiri, devedora de uma concepção de criação e/ou de causalidade, pois o que interessa ao pensador é enfocar a realidade em si mesma, em sua suficiência constitucional, na qual repousa a intramundaneidade de sua filosofia.

A essência tem, pois, como condição metafísica, ser absoluta no sentido de autosuficiente; portanto, o absoluto é, como temos dito, puramente factual. As essências são na linha da constituição, as peças últimas sobre os quais está apoiado o mundo inteiro, seus princípios físicos. A ultimidade estrutural do mundo é puramente factualidade essencial (Zubiri, 1998c, p.209).

O real se caracteriza ainda por duas dimensões fundamentais: existem essências fechadas e essências abertas. Quanto às essências fechadas, sua função transcendental esgota-se no serem em si mesmas. Já as essências abertas não o são somente em si, mas sim abertas

⁹⁶ Zubiri, 1998c, p.181

no real e para o real, isto é, indissociadamente da realidade e em abertura para com essa realidade. Este caráter das essências abertas é um modo próprio que caracteriza especificamente a pessoa humana.

De acordo com Zubiri⁹⁷ os gregos interpretaram o possível como sinônimo de potência. No entanto, esta é uma verdade que vale somente para a estrutura das essências fechadas ou para a realidade natural, nas quais “Sua atualidade depende da conexão com outras realidades segundo suas potências⁹⁸”. A atualização de sua potência se caracteriza por ser um simples fato que, enquanto tratado previamente como potência, realiza-se no interior de uma pré-determinação.

No entanto, no caso das essências abertas, o termo potência é uma verdade insuficiente, pois o possível do potencial é prefixado somente parcialmente. Nestes termos, a estrutura da essência aberta do homem está prefixada de modo parcial. O homem, pelo fato de não ser uma realidade simplesmente natural, mas também eventual, possui distintas possibilidades que, de algum modo, modificam seu em si. A atualização do homem deixa de ser um mero fato e passa a ser um evento, um sucesso – atualidade de uma possibilidade⁹⁹ -, no interior da própria realidade. Ademais, cabe aqui recordar que, para Zubiri, a realidade é estrutural e sua estrutura é dinâmica. Sobre este ponto, demorar-nos-emos no tópico a seguir.

2.3.4 Estrutura Dinâmica da Realidade

O objetivo aqui é o de indicar o caráter dinâmico e estrutural da realidade enquanto tal. Não se trata mais de encará-la de modo dialético-conceitual, como se o pretendido fosse construir uma dialética da realidade. Outrossim, compreende a busca da dimensão transcendental do real, ou seja, trata-se de um momento físico sentido em impressão, assim como a categoria de *atualidade* zubiriana.

A questão aqui é justificar o que constitui o problema da dinamicidade da realidade e o que tradicionalmente se chama de causalidade. Para o autor, não é o mesmo fato estudar a causalidade e fazer um estudo científico de como as coisas surgiram no universo. A causalidade para Zubiri é interpretada como um dinamismo causal, por isso o vínculo, no interior da obra de zubiriana, entre estas duas categorias primordiais.

Em primeiro lugar, para saber com precisão o que é a causalidade, Zubiri faz uma análise histórica do termo, partindo de Aristóteles. Segundo o autor, o filósofo de Estagira

⁹⁷ Cf. Zubiri, 1998c, p.515

⁹⁸ Zubiri, 1998c, p.515

⁹⁹ Cf. Zubiri, 1998c. p. 516.

distingue, por meio de uma rápida definição, o que entende por princípio. Sendo este aquilo donde algo procede, logo pode-se concluir que a causa seria um modo de princípio¹⁰⁰. A seguir, apresenta os quatro modos de causalidade que se encontram na realidade, a saber: causa material, causa formal, causa eficiente e causa final¹⁰¹. Todavia, Aristóteles não apresenta o que une estas quatro causas e não elucida em que consiste a causa¹⁰².

A filosofia moderna impôs severas reformas à concepção de causalidade aristotélica¹⁰³, colocando-a em outro plano¹⁰⁴. Para Galileu¹⁰⁵ a causalidade passará a ser um problema de lei, o qual Newton formulará como lei da inércia¹⁰⁶, a Primeira das Leis newtonianas. Outro autor que fará uma crítica exacerbada à ideia de causalidade será Hume. Para este, o que convencionou-se chamar de causalidade ou lei não passa de um costume¹⁰⁷ (habito). Segundo Kant, será Hume que o acordará do sono dogmático ao fazê-lo compreender e aceitar integralmente a crítica de que não existem percepções sensíveis da causalidade.¹⁰⁸

¹⁰⁰ Cf. Aristóteles, Met. V, 1013a 17-18.

¹⁰¹ Cf. Aristóteles. Met. V, 1013a 25-35.

¹⁰² “Como quiera que sea, Aristóteles no define en qué consiste la causación; la subsume bajo la categoría, bajo la idea de *ἀρχή*, y prepara el terreno para la limitación del problema de la causalidad – la causalidad eficiente – mediante una concepción que está lejos de ser evidente, pero que ha tenido una influencia decisiva en la historia del pensamiento” (Zubiri, 2006b, p. 74). Ademais, os historicistas da Escola Histórica Alemã do século XIX já haviam se deparado com essa problemática acerca do vínculo entre as quatro causas aristotélicas. Para Droysen e Dilthey, esse vínculo se dá através da dinâmica da continuidade, à qual Heidegger optará por chamar “historicidade”, enquanto àqueles acabam por infringir no erro do Relativismo histórico, que condena toda a Escola. Não obstante, naqueles, o vínculo entre as quatro causas aristotélicas é a dinâmica ética – *epidosis eis auto*. Cf. Droysen *Grundriss der Historik*, 1882, § 9em Enciclopédia y Metodología de la Historia. Traducción Ernesto Garzón Valdez. Madrid: Aguilar, 1982.

¹⁰³ Sobre esta questão, recomenda-se, para uma leitura propedêutica: “Desse ponto de vista, a explicação finalista é primordial e fundamental, coincidindo com aquela que, em termos modernos, se chama explicação genética, por recorrer à causa eficiente, que, em última análise, coincide com a causa final.” Cf.: <http://www.filoinfo.bemvindo.net/filosofia/modules/lexico/entry.php?entryID=672>.

¹⁰⁴ Toda a investigação sobre a causalidade e o seu estabelecimento como princípio, na Modernidade, está embasado no fato de que “O núcleo dessa prova é a idéia de que o princípio lógico da razão suficiente deva valer também no domínio real, em função da concordância entre ser e pensamento.” (Hessen, 2003. p. 157). Ao transpor o princípio de razão suficiente para a realidade, a busca da causalidade passa a ser mais um elemento formal do sujeito moderno que uma necessidade real.

¹⁰⁵ *Galileu: Mente concipio* A lei da inércia e as demais leis do movimento que Galileu concebeu, como as concebeu? Pois como ele mesmo dizia: *Mente concipio*. Afastou de seus olhos toda experiência sensível e concebeu com os olhos fechados um espaço, um móvel nesse espaço, e dessa pura concepção foi por pura intuição direta tirando as leis do movimento. In: <http://www.consciencia.org/fundamentosfilosofiamorente17.shtml>

¹⁰⁶ “Todo corpo continua no estado de repouso ou de movimento retilíneo ao menos que seja obrigado a mudá-lo por forças a ele aplicadas”

¹⁰⁷ “O costume é, assim, o grande guia da vida humana. É o único princípio que torna útil nossa experiência e faz-nos esperar, no futuro, uma serie de eventos semelhantes àqueles que apareceram no passado. Sem a influência do costume ignoraríamos completamente toda questão de fato que está fora do alcance dos dados imediatos da memória e dos sentidos. Nunca poderíamos saber como ajustar os meios em função dos fins, nem como empregar nossas faculdades naturais para a produção de um efeito. Seria, ao mesmo tempo, o fim de toda ação como também de quase toda especulação” Hume, D. *Investigação acerca do entendimento humano*. São Paulo: Companhia Editora Nacional e Editora da Universidade de São Paulo, 1972, p.47.

¹⁰⁸ “Tomemos la proposición ‘todo lo que acontece tiene su causa’. En el concepto de algo que acontece, yo pienso ciertamente en algo que existe, antes del cual [de esto que existe] había un cierto tiempo, y después,

Para Kant, assim como o demonstra na Analítica Transcendental de sua *Crítica da Razão Pura*, mais especificamente após a Dedução Transcendental dos conceitos puros do entendimento, a causalidade é uma Categoria do Entendimento humano. Isso significa que, se Hume propôs que a causalidade não se trata de uma intuição sensível, Kant vai além, definindo-a como uma forma pura do entendimento humano, sob a qual, os conteúdos intuídos espaço-temporalmente e, posteriormente, unificados pela apercepção transcendental, podem vir a ser compreendidos causisticamente. A causalidade é para Kant, portanto, uma condição de possibilidade do conhecimento humano, condição esta situada no sujeito e não na realidade.

O projeto transcendental de Kant, sobretudo a sua *Crítica da Razão Pura*, será matéria de intensa discussão no contexto oitocentista. A emergência das ciências naturais e sua pretensão de auto-estabelecer-se como modelo único de cientificidade no século XIX, trará para o primeiro plano a questão do Princípio de Causalidade. Kant compreendia como determinismo a intelecção dos fenômenos naturais, independentemente da vontade. Em complemento, o indeterminismo incluía a possibilidade de discussão da Liberdade, o que justifica a discussão em torno da tensão entre Liberdade Moral e Determinismo físico, no cerne da filosofia transcendental.

Não obstante, para os cientistas naturalistas do século XIX, o Princípio de Causalidade passa a ser compreendido como uma Lei que opera a partir do estabelecimento de uma relação entre causa e efeito. Contudo, qual a diferença entre essa compreensão de causalidade e as precedentes? Pode-se afirmar, de modo sucinto, que a diferença e erro dos cientistas foram, diferentemente de Aristóteles, partir sempre do efeito e não da elucidação primária das causas, ou seja, trata-se de uma visão secundária e derivativa¹⁰⁹, propriamente o que define-se como explicação genética, a saber, parte-se do efeito, pressupondo-o como necessário e, a partir do mesmo, em um processo de retrovisão causística, elege-se, por determinação e exigida necessidade a causa genética.

A fim de esclarecer e firmar sua compreensão da causalidade, Zubiri, conforme visto, parte de Aristóteles e perpassa os modernos. No Estagirita, a causalidade enquadra-se dentro de um esquema dedutivo. Para Hume, por sua vez, a causalidade pressupõe, primariamente, uma uniformidade, não obstante, derivada tão somente do hábito – pautada nas sensações e suas repetições. Kant, embora tente superar tanto a Aristóteles, quanto a Hume, ao individuar

naturalmente, habrá otro tiempo, después otro, etc., y de este concepto puedo deducir cuantos juicios analíticos quiera” Kant, Apud Zubiri, 2006b, p.77.

¹⁰⁹ Cf. Zubiri, 2006b. p. 81

a Causalidade como não derivativa das sensações ou dedutíveis de um esquema metafísico, situando-a como uma categoria pura do Entendimento humano, isto é, uma condição de possibilidade do conhecimento, da qual pode derivar um esquema explicativo da realidade¹¹⁰, isto é, a causalidade migra para o interior do sujeito, permanecendo como uma categoria que não pode ser atribuída à realidade concreta, nem à tentativa de sua compreensão em-si.

O que entende Zubiri por causalidade? Em primeiro lugar é preciso afirmar que para Zubiri a inteligência humana é *sentiente*, isto é, o sentir humano é um sentir intelectual. O homem não sente intelectivamente somente coisas reais, mas a realidade mesma. “Que el hombre no siente intelectivamente somente coisas reais, mas a realidade mesma. “Que el hombre no siente solamente verde, azul, rojo, punzante, caliente, sino que siente realmente lo punzante, realmente lo rojo. Este momento de realidad es al que he llamado impresión de realidad¹¹¹”. Tomado a partir da inteligência, portanto, o real não tem caráter de ideia, de razão transcendental, não é uma dimensão a priori como alude Kant¹¹², mas refere-se ao caráter físico da realidade.

Zubiri está de acordo com Kant e Hume no que concerne que a causalidade não se pode obter por meio de conceitos. Entretanto, para o mesmo Zubiri, a causalidade não se trata de um puro princípio de conhecimento ou mera condição de inteligibilidade, mas se refere à realidade enquanto tal. Zubiri vale-se de um exemplo de sucessão de fenômenos no tempo, como é próprio de Hume e Kant aludirem, para apresentar sua concepção de causalidade. Segundo o mesmo,

Porque em uma sucessão de percepções – entre o puxão da corda e o som do sino – esta sucessão tem dois elementos: um, certamente, o som do sino não se apresenta aqui somente como um som qualificado puramente como som, senão como algo que acontece. Onde acontece? Na realidade, sem dúvida. Antes, realmente, não havia som e, agora, realmente há som. [...] esta funcionalidade não concerne ao conteúdo *talitativo* do som, senão ao caráter da realidade que tem o som, da realidade enquanto tal [...] A causalidade, a meu modo de ver, é pura e simplesmente a funcionalidade do real enquanto real. (Zubiri, 2006b, pp. 83-84).

¹¹⁰ Cf.: <http://www.filoinfo.bem-vindo.net/filosofia/modules/lexico/entry.php?entryID=672>: “As técnicas explicativas causais, tanto a fundada na dedução quanto a fundada na conexão uniforme, pretendem conferir à explicação causal um caráter infalível e global que corresponde ao caráter de previsão certa atribuído ao nexos causal. A técnica explicativa que pode ser chamada de condicional elimina do esquema explicativo justamente essas características. Os primórdios desse conceito podem ser encontrados na doutrina de Kant, que também empregou em sentido próprio o conceito de condição”.

¹¹¹ Zubiri, 2006b, p.83

¹¹² Para Kant, a realidade é tão somente aquilo que se constitui conteúdo de uma intuição empírica, isto é, o conteúdo de uma sensação categorizada espaço-temporalmente de modo prévio, pelo sujeito. Este é o argumento kantiano chave das *Antecipações da Percepção*, bem como da *Refutação do Idealismo*, no interior de sua *Crítica da Razão Pura*.

Zubiri entende que a filosofia moderna ainda não havia distinguido funcionalidade e causalidade, o que implicará no erro de tomar as duas como uma só coisa e defini-las a partir do ponto de vista do efeito. Não obstante, o filósofo espanhol assevera que “A funcionalidade do real enquanto real, a saber: a causalidade é um momento do dinamismo”¹¹³, não obstante, dinamismo pertencente à própria realidade.

Para o pensador basco, a realidade é devir por si mesma em respectividade e o seu dinamismo se constitui nesta respectividade, “o que cada coisa é, o é em função das demais”¹¹⁴. Este vínculo que a realidade proporciona às coisas enquanto tais é a respectividade aludida por Zubiri. A realidade, enquanto estrutura dinâmica é um dar de si. Deste modo, a realidade é intrinsecamente respectividade e dinâmica, por si mesma.

Toda realidade *qua* realidade é, com efeito, dinâmica não somente em si mesma (coisa óbvia) senão, segundo penso, por si mesma. Dinamicidade não é nem ação nem operação; é, em meu modo de ver, o que tenho chamado “dar de si”. [...] A dinamicidade não é consecutiva à realidade como pode sê-lo a ação o a operação, senão que é um momento constitutivo dela, de sua constituição formal enquanto realidade (Zubiri, 1998b, p. 168)

Nada é real senão respectivamente em relação a outra realidade. O dar de si é formalmente e intrinsecamente um momento da realidade, não é algo que surge fora da própria realidade, de um sujeito externo à própria realidade¹¹⁵. Zubiri ressalta que o dar de si se identifica como o momento ativo que emerge do real. Todo sistema substantivo forma uma unidade estrutural e, por conseguinte, este dar de si constitui também o dinamismo do mundo: não que o mundo se encontre em dinamismo, senão que é dinâmico.

É importante destacar que, para o filósofo basco, o devir não é sinônimo de mudança. O problema do dinamismo não se identifica formalmente com o caráter mutável das coisas. O dinamismo é algo de *suyo*, próprio do real.

As coisas, precisamente porque são de *suyo*, tem um momento ativo que consiste em dar de si. E este dar de si é a expressão mesma de sua atividade. A potência *δύναμις*, não é nada que brota da realidade, senão que “é” a constituição mesma da realidade enquanto realidade. Toda realidade é ativa em e por si mesma precisa e formalmente por ser real. É isto que eu chamaria dinamismo (Zubiri, 2006b, p.61).

¹¹³ Zubiri, 2006b, p.86.

¹¹⁴ Zubiri, 2006b, p.56.

¹¹⁵ São exemplos deste sujeito externo o Motor Imóvel de Aristóteles; Deus, na Escolástica; o Espírito Absoluto, em Hegel; a Matéria, em Marx. Em certo sentido, contudo restringindo-se tão somente ao itinerário Descartes – Hegel, Schelling tece uma crítica similar, em *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, de 1834.

Percebe-se que o dinamismo é algo que está inscrito na própria realidade. Trata-se de um dinamismo próprio, causal - não ao modo como o entende a ciência, como se fosse relação entre causa e efeito -, mas sim, refere-se ao caráter funcional do real.

Segundo o autor em questão, todo universo está vinculado a um processo dinâmico e, por meio de um processo evolutivo, foi gerando estruturas cada vez mais complexas. Nesta perspectiva, o dar de si, de acordo com Zubiri foi gerando diversos graus de dinamismos. Estes obedecem a certa hierarquização, dado que uns supõem que são fundados em outros. São eles: dinamismo causal, de variação, de alteração, de mesmidade, de suidade, de convivência e dinamismo como modo de estar no mundo¹¹⁶. Estas estruturas dinâmicas têm um modo próprio de dar de si. Existe uma diferença radical entre os minerais, os animais e o homem. O ser humano faz parte da dimensão transcendental. Deste modo, admitem-se, assim, dois tipos de essência (realidade), umas que são fechadas e outras abertas por ser de *suyo*¹¹⁷. O homem é um ser aberto e está constantemente fazendo seu ser. Em outras palavras, é um ser aberto a muitas possibilidades.

Se a realidade de cada coisa real é estrutural e todas elas estão ligadas intrinsecamente, a questão, a saber, é: como é que surge evolutivamente uma essência aberta no seio de uma essência fechada?

Vale recordar que todas as realidades do universo são intrinsecamente e formalmente respectivas. O dinamismo de alteração permite um dar de si que é *alter*, outro, isto é, dinamismo de alteridade. Dessa forma, uma estrutura dá de si uma nova e mais elevada estrutura. Por meio do dinamismo de alteração, toda realidade aparece unificada, sendo que “nenhuma realidade repousa sobre si mesma¹¹⁸”, senão que se apoia em um substrato, em uma realidade anterior.

Para Zubiri, a evolução do cosmos é algo inegável. “Tomada a *talidad* em função transcendental, e somente tomando-a assim, pode-se e deve-se dizer que cabe falar de evolução na realidade. A evolução da realidade significa uma evolução justamente de “de

¹¹⁶ Aqui não é possível tratar cada um destes dinamismos apenas faremos referências aos que indicam a essência aberta.

¹¹⁷ “La esencia cerrada es cerrada porque, debido a su talidad, toda su realidad transcendental queda agotada en ser de suyo en sí. La esencia abierta, al contrario, es abierta, porque no es sólo tal como en acto segundo, según las notas que tiene y, muy particularmente, en vista de su propio carácter de realidad. Por la apertura, la esencia abierta es formal y reduplicadamente suya, se posee en su propio y formal carácter de realidad, en su propio de suyo. (...) En el suyo de la esencia abierta es en lo que transcendentemente consiste el ser persona” Ellacuría, 2001, p.419.

¹¹⁸ Zubiri, 2006b, p.131.

suyo¹¹⁹”. O processo de evolução pode ser descrito como formalização, isto é, autopossessão de *suyo* como sua.

O homem possui um dinamismo especial, próprio, que se converte em hiperformalização. Em termos de Zubiri, “A hiperformalização constitui precisamente ao animal que se *hace cargo* da realidade, de modo que possa continuar a estabilidade da espécie¹²⁰”. O homem, diferentemente do animal, ao *hacerse cargo* da realidade, rompe com a mera estimularidade e as coisas se apresentam diante dele como *de suyo*: o homem sente as coisas como reais. Para o autor, o aparecimento do ser humano atesta um salto qualitativo; em definitivo, as diferenças deste para com os demais seres são diferenças psíquicas¹²¹.

Isto significa, em primeiro lugar, que o homem é constitutivamente uma essência aberta. Todas as demais realidades estão fechadas, surgiram por um distinto processo evolutivo da matéria, ao passo que, com o ser humano acontece algo mais radical. Não se trata, portanto, apenas de evolução e estabilização da matéria, mas de um verdadeiro e novo dar de si, sendo que este novo salto qualitativo é que permitiu o aparecimento do ser humano.

A estrutura argumentativa do autor, que prescreve a elucidação de novas categorias de dinamicidade para a compreensão da realidade, tem como passo sucessivo ao exame do dinamismo de alteração, a introdução da discussão sobre o dinamismo de convivência, que está intimamente relacionado com o dinamismo anterior, dado que o homem constrói sua vida na relação com os demais membros da espécie. O dinamismo de convivência, enquanto estrutura essencial do ser humano, cobra toda sua relevância a partir de dois planos: a sociedade e a história.

O ser humano, à medida que pertence a um *phylun* (espécie), não somente está intrinsecamente ligado fisicamente aos demais seres humanos, senão que, enquanto essência aberta, é um ser inteligente, isto é, se reconhece enquanto realidade e se comporta em relação aos demais enquanto tal, ou seja, convive com os mesmos em sociedade. Esta convivência em sociedade não é mera relação entre indivíduos, tampouco se trata de algo substantivo, como pretendia Hegel, Marx e Durkheim¹²². A sociedade é estrutura por ter caráter de

¹¹⁹ Zubiri, 2006b, p.156.

¹²⁰ Zubiri, 2006b, p.206.

¹²¹ Sobre esse tema, ver Cescon, Everaldo. O estruturismo dinâmico de Xavier Zubiri e o problema da consciência. In: Pintor-Ramos, Antônio. Zubiri desde el siglo XXI. Madrid: Salamanca, 2009. pp.386 – 390.

¹²² “All’anima collettiva, “Volkgeist” o “spirito nazionale”, Allá coscienza sociale, sono attribuite Le qualità più elevate e mirabile, in alcune occasioni perfino divine. Per Durkheim, la società, è il vero Dio. (...), nel protestante Hegel, nel materialista Marx, l’anima collettiva appare come qualcosa di infinitamente superiore, di infinitamente più umano dell’uomo” (Ortega Y Gasset, *L’umo e la gente*. Roma: Armando Editore, 1996, p. 151).

*habitud*¹²³. Nestes termos, a condição humana consiste “em estar afetado pelos demais; mas não de qualquer maneira, senão estando afetado pelos outros enquanto outros¹²⁴”. Justamente porque se trata de um lugar comum, público, a sociedade é, portanto, despersonalização.

O dinamismo da sociedade nos remete ao dinamismo da história, o que permite ler a metafísica zubiriana em chave histórica.

O qual significa que o mundo, a realidade enquanto que mundo é constitutivamente histórica. O dinamismo histórico afeta a realidade constituindo-a enquanto realidade. A história não é simplesmente um acontecimento que acontece a umas pobres realidades materiais. Não: é algo que afeta precisamente ao caráter de realidade enquanto tal (Zubiri, 2006b, p.272).

Para Zubiri a respectividade mundial é essencialmente dinâmica, abrangendo todos os âmbitos do real. Trata-se de um dinamismo fundamental que enlaça unitariamente toda a realidade em constitutiva respectividade. “Nesta concepção, o dinamismo constitutivo do real é primário e mais radical que as estruturas do *logos*, e precisamente por isso é anterior a toda “dialética¹²⁵”. A história aparece, assim, como sendo um estágio superior, onde se encontram presentes todos os demais dinamismos do real. Deste modo, Zubiri fornece uma importante chave de leitura para Ellacuría, a fim de que este interprete a realidade dinâmica em sua totalidade como sendo constitutivamente histórica. Ellacuría compreende a história e a realidade inseparadamente, isto é, a realidade é constitutivamente histórica, na medida em que a dinâmica histórica atinge plenamente a realidade em si mesma, ou seja, enquanto realidade. A realidade deixa de ser, portanto, compreendida em termos substanciais, para ser abordada em termos de dinamicidade que lhe é inerente.

2.3.5 A Unidade do Objeto da Filosofia em Zubiri

De acordo com Zubiri¹²⁶, a filosofia move-se sempre segundo um horizonte de intelecção. A filosofia grega nasce mediante o assombro diante das coisas (do mundo), parte do princípio de que as coisas são e que mudam pelo fato de que verdadeiramente são. Com o advento do cristianismo, o horizonte da filosofia muda completamente: passa a ser o

¹²³ “El hábito es aquella conducta que, por ser ejecutada con frecuencia, se automatiza en el individuo y se produce o funciona mecánicamente” Ortega y Gasset. *¿Qué es filosofía?* In Obras completas v.7. Madrid: Alianza Editorial, 1997.

¹²⁴ Zubiri, 2006b, p.256.

¹²⁵ González, 2009 En Ignacio p.29.

¹²⁶ Cf. Zubiri, X. *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 2009, p.4-5.

horizonte da niilidade ou seja, passa a ser pautada pelo horizonte da criação. Ainda em conformidade com o autor, este panorama filosófico vai de Santo Agostinho a Hegel. Neste sentido, é uma filosofia que não vive de si mesma.

O grande intento do filósofo foi justamente o de fazer com que a filosofia pudesse viver dela mesma. Uma vez discípulo de Husserl, deseja o mesmo que seu mestre, isto é, voltar às coisas mesmas¹²⁷. Sendo assim, Zubiri não poderia senão partir da realidade imediatamente dada, o que permite, em certa medida, definir a sua filosofia como “... uma metafísica ou filosofia intramundana. Que permanece de pé uma investigação transmundana; mas esta última cairia no vazio, se não se apoiasse em primeira vista em uma filosofia intramundana¹²⁸”.

Ellacuría¹²⁹ afirma que objeto da filosofia para Zubiri é o todo da realidade dinamicamente considerado. Zubiri concebe a realidade intramundana unitariamente, sendo que esta forma uma totalidade unificada e estruturada dinamicamente. “Zubiri mantém a unidade, compreendendo o objeto de seu saber metafísico, a realidade intramundana, que é a que de por si e de *suyo* constitui um tipo próprio de unidade¹³⁰”. A realidade intramundana é entendida aqui como realidade física. Zubiri obtém a unidade do objeto de sua filosofia centrando sua reflexão filosófica no todo da realidade enquanto tal. O objeto físico é o princípio de unidade e, ao mesmo tempo, é o que metafisicamente se torna o objeto da filosofia.

O que diferencia a filosofia de Zubiri das filosofias de Hegel e Marx é justamente a realidade intramundana, que se distingue de qualquer tipo de realidade extramundana. “Para Marx não existe senão uma realidade intramundana, fechada sobre si mesma e auto-suficiente; e essa realidade assim entendida é o objeto do saber humano ou, se preferir, o conjunto de saberes humanos¹³¹”. Marx consegue manter a unidade do real extraíndo-a não somente da realidade dada, mas também da pensável; tudo aquilo que não cabe dentro daquela, ou seja, tudo aquilo que é espírito. “Para Hegel, a realidade que se nos apresenta nas coisas reais é a realidade unificante do Absoluto, pelo que careceria de sentido não só um saber último que se fizesse questão deste Absoluto¹³²”. Hegel, por sua vez, consegue manter a unidade das coisas reais mediante o Absoluto. Neste sentido, a realidade vem a ser e muda,

¹²⁷ Husserl, E. *Investigaciones Lógicas*. V.I. Madrid: Alianza Editorial, 1999, p.218.

¹²⁸ Zubiri, 1998c, p.210.

¹²⁹ Cf. Ellacuría, 1990, p.25

¹³⁰ Ellacuría, 1990, p.26.

¹³¹ Ellacuría, 1990, p.26

¹³² Ellacuría, 1990, p. 26.

como momentos do absoluto. Hegel consegue manter a unidade da totalidade do real fazendo desta unidade real e processual uma forma puramente ideal.

A unidade que Zubiri atribui à realidade não advém de uma conformidade desta para com uma estrutura formal (causalidade formal aristotélica), nem de uma reduplicação desta realidade (leitura científicas: realidade física, biológica...), nem mesmo é conferida por uma macro-estrutura, quer supra-real, como em Hegel, ou intra-material fechada, como em Marx.

A unidade de que Zubiri fala não é atribuída, nem predicada, mas é constatada. Trata-se de uma unidade processual, não formal, mas física. Neste sentido, a realidade é considerada por Zubiri tal como é, talitativamente¹³³, mas também transcendentemente¹³⁴, isto é, dentro dos limites e possibilidades de seu mostrar-se imediato. Não obstante, “Tem-se que superar esses dois extremos. A metafísica estuda *unitariamente* o mundo do real e o real do mundo, porque o mundo é fisicamente um e, por sua vez, porque a *unidade* física do mundo lhe é dada por seu caráter próprio de realidade, seu caráter físico de realidade¹³⁵”.

A necessidade de superar essa dicotomia implica no fato de que as formas, mediante as quais Zubiri considera a realidade – *talitativa* e transcendentemente –, não são dicotômicas, mas complementares, isto é, ambas remetem a uma mesma unidade processual. Neste sentido, a metafísica deixa de ser a fuga do real e, por outro lado, em objeção a Kant, a processualidade ou dinamicidade do real não é uma constatação do sujeito, mas uma característica inerente à realidade dada, intramundana, portanto.

Hegel e Marx construíram um sistema metafísico logicizante e formal, ao qual, posteriormente tentaram submeter e enquadrar o físico, o real. Para Zubiri, qualquer possibilidade de metafísica deve partir, impreterivelmente, do físico enquanto tal e tal como este o é e se mostra.

Cabe ressaltar que em Zubiri a realidade forma uma unidade dinâmica, não simplesmente uma unidade homogênea, aos moldes da velha filosofia grega. “Esse todo físico é dinamicamente processual, de modo que essa processualidade é uma das origens da unidade¹³⁶”. A principalidade da realidade, enquanto intramundana, não é uma realidade fechada sobre si mesma. Ao contrário, trata-se de uma realidade estrutural e dinamicamente aberta. A própria realidade intramundana é aberta, a realidade é constitutivamente aberta.

¹³³ Significa que a metafísica trata das coisas reais enquanto tais, ou seja, enquanto reais. Cf. Ellacuría, 2001, v. 2, pp. 409-415.

¹³⁴ Não se trata de estudar a realidade somente enquanto tal, dentro de um marco tal, mas também enquanto de *suvo*. Cf. Ellacuría, 2001, v.2, pp. 415-421.

¹³⁵ Ellacuría, 1990. p. 29. Grifo nosso.

¹³⁶ Ellacuría, 1990. p. 30.

2.4 Objeto da Filosofia Segundo Ellacuría: uma Filosofia Intramundana

2.4.1 Vida e Trajetória Intelectual

A trajetória filosófica de Ellacuría está intrinsecamente marcada pela biografia, de tal modo que sua obra seria incompreensível quando descontextualizada daquela, justamente porque sua filosofia traz os matizes da realidade histórica que tocou ao pensador viver e interpretar em termos de filosofia da realidade histórica. Ellacuría nasceu em Portugalete, na Espanha, aos 9 de novembro de 1930 e aos 17 anos de idade ingressou na Companhia de Jesus.

Ellacuría foi brutalmente assassinado por um batalhão de trinta homens do exército salvadorenho, no dia 16 de novembro de 1989, juntamente com seus companheiros religiosos, Ignacio Matín Baró, Segundo Montes, Juan Ramón Moreno, Armando López e Joaquín López López, mais a cozinheira da comunidade religiosa, Julia Elba e sua filha Celina Ramos.

Estudou Filosofia em Quito e Teologia em Innsbruck (Áustria). Do curso de Teologia guarda boas recordações de seu mestre Karl Rahner, sobretudo, as aulas sobre Deus, o mistério, a encarnação e a Trindade¹³⁷. Todavia, a influência de Ranher sobre o pensamento de Ellacuría não se reduziu simplesmente à estadia de quatro anos a Innsbruck, senão que esteve sempre presente no fazer teológico e, porque não, filosófico de Ellacuría¹³⁸. A Teologia de Ranher supera a cisão da Teologia moderna entre o sistema teológico e a vida religiosa, entre a fé e a vida. Ranher apresenta uma proposta de conciliação das duas, através de uma Teologia que constitui uma espécie de biografia existencial¹³⁹. Este modo de fazer Teologia influenciará diretamente Ellacuría e demais teólogos da libertação¹⁴⁰. O filósofo traduzirá este traço existencial ranheriano como primado da experiência sobre a reflexão. Disto decorre que tanto a experiência de Deus como o fazer filosófico, para Ellacuría, tem que passar pela

¹³⁷ Cf. Sobrino, J. *Ignacio Ellacuría: la inteligencia al servicio del pueblo crucificado*. In : Para una filoaoafia libradora – Primer encuentro mesoamericano de filosofía. San Salvador: UCA Editores, 2004, p.19.

¹³⁸ Cf. Maier, M. *Karl Rahner, el maestro*. En Sobrino, Jon y Alvarado, Rolando. Ignacio Ellacuría “Aquella libertad esclarecida”. El Salvador: UCA editores, p.172, 1999.

¹³⁹“Lo que precede a la reflexión teológica es, pues, la expriencia, y la experiencia de Dios es la base y el punto de partida de la reflexión teológica” (Maier, 1999, p.178).

¹⁴⁰ Rahner não somente vê com bons olhos a teologia da libertação como também sai em defesa da mesma quando esta é acusada de faltar com a ortodoxia. “Estoy convencido de la ortodoxia del trabajo teológico de Gustavo Gutiérrez. La teología de la liberación que él representa es del todo ortodoxa. Es consciente de su significado limitado dentro de la globalidad de la teología católica. Además, es consciente – y con razón, según mi convicción – (de) que la voz de los pobres debe ser escuchada en la teología en el contexto de la Iglesia latinoamericana” Rahner, Apud Maier, 1999, p. 193.

história e experiência histórica - em outros termos, tem que historicizar-se. “Os conceitos filosóficos devem ser históricos e totais, devem ser efetivos e reais¹⁴¹”.

De 1962 a 1965, Ellacuría fez o doutorado em Filosofia na Universidade Complutense (Madrid), onde defendeu a tese: *La principialidad de la esencia en Xavier Zubiri*. Desde então, firma-se entre os dois um estreito laço de amizade. Ellacuría torna-se não só um discípulo de Zubiri, mas também uma espécie de curador de suas obras, a tal ponto que nada publica sem que antes Ellacuría não o tivesse revisado. Contudo, Ellacuría não foi somente um herdeiro passivo da filosofia zubiriana, mas também um pensador autônomo. A filosofia pura de Zubiri, não era pura filosofia. Isto permite que Ellacuría transforme a filosofia da realidade de seu mestre em uma filosofia para El Salvador e para a América Latina, ou seja, *Filosofia da Realidade História*.

Não se pode esquecer que o contexto no qual Ellacuría desenvolve seu pensamento filosófico é um período de profundas mudanças e transformações históricas. Sánchez Rubio¹⁴² assinala para quatro antecedentes históricos que marcam o nascimento da Filosofia da Libertação dos quais destacaremos três: a teoria da dependência¹⁴³, a teologia da libertação¹⁴⁴ e a Pedagogia de Paulo Freire¹⁴⁵.

Dentro da Igreja pode-se destacar a o Concílio Vaticano II (1962) e as Conferências de Medellín (1968) e Puebla (1979). O Concílio reuniu importantes filósofos cristãos e teólogos, que começaram a relacionar a pobreza com a necessidade do compromisso social, na tentativa de libertar os pobres. Inicia-se neste período a discussão sobre a *Igreja dos Pobres*. A Constituição conciliar *Gaudium et Spes* alerta para o perigo da paz mundial e o crescente abismo entre os países pobres e ricos.

¹⁴¹ Ellacuría, I. *Teología política, Secretariado Social Interdicesano*. San Salvador, 1973, p.4.

¹⁴² Cf. Sánchez Rubio D. *Derecho y liberación en América Latina*. Bilbao: Descleé, de Brouwer, 1999, p.13.

¹⁴³ A teoria da dependência foi inicialmente criada no Brasil onde seu maior expoente é Fernando Henrique Cardoso. Pode-se dizer que a principal tese sustentada por tal teoria é: os países ricos (centrais) tornam-se cada vez mais ricos à custa dos países pobres (periféricos) cada vez mais pobres. Isso deve-se ao fato de que os países pobres exportam suas matérias primas a um baixo custo e importam produtos manufaturados dos países ricos a um alto custo. Cf. Cardoso, F. H. *Dependência e desenvolvimento na América Latina ensaio e interpretação*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2004.

¹⁴⁴ Os principais teólogos da libertação são: Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann, Leonardo Boff entre outros. Estes teólogos levaram a diante as idéias lançadas pelo Concílio Vaticano II. Principais teses sustentadas por esses teólogos: os pobres como principais destinatários da salvação, os pobres como lugar por excelência do fazer teológico e o resgate de Jesus histórico. Cf. Boff, Leonardo. *Jesus Cristo Libertador: ensaio de cristologia crítica para nosso tempo*. São Paulo: Vozes, 1972. Cf. Gutiérrez, Gustavo. *Beber do próprio poço: itinerário espiritual de um povo*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1984. Cf. Assmann, Hugo. *Teología desde la praxis de la liberación: ensayo teológico desde la América dependiente*. Salamanca: Sígueme, 1973.

¹⁴⁵ A idéia central de Paulo Freire era que o ser humano deveria ser o sujeito de sua própria educação através de troca de experiências, espírito crítico, isto é, uma tomada de consciência que permita que ele seja o protagonista de seu processo de libertação das estruturas dominantes. Cf. Freire, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

...o desenvolvimento da vida econômica, como tal que se dirige e ordene de maneira racional e humana, poderia mitigar as desigualdades sociais, com demasiada frequência traz consigo um endurecimento delas e às vezes um desprezo dos pobres. Enquanto multidões imensas carecem do estritamente necessário, alguns, ainda nos países menos desenvolvidos, vivem na opulência ou esbanjam sem consideração. O luxo pulula junto à miséria. E enquanto uns poucos dispõem de um poder amplíssimo de decisão, muitos carecem de toda iniciativa e de toda responsabilidade, vivendo com frequência em condições de vida e trabalho indignas da pessoa humana (GS, 63).

Estes eventos marcaram definitivamente o compromisso do filósofo com a práxis de libertação¹⁴⁶. Estas Conferências foram realizadas para tornar conhecido o Concílio Vaticano II para a América Latina. Os principais temas tratados são: justiça, paz, pobreza, violência. Percebe-se claramente que Medellín e Puebla tem um caráter social, voltado para a análise da realidade histórica do sub-continente latino americano.

Estas duas conferências são como vozes que denunciam a injustiça dos ricos - que se fazem cada vez mais ricos à custa de pobres, cada vez mais pobres. Elas denunciam um contexto latino-americano marcado pela injustiça, pela opressão, seja interna (exercida pelas oligarquias locais) ou externa (exercida pelos países ricos). É neste contexto que começa a ecoar o grito por *libertação*, entendido como denúncia da pobreza e busca de novas alternativas¹⁴⁷.

Segundo Sánchez Rubio, os pensadores latino-americanos queriam contrapor suas ideias à realidade concreta, ou seja, criar um pensamento enraizado na vida social e política, evitando assim especulações abstratas. Em definitivo, tratava-se de construir um pensamento que partisse da realidade latino-americana e que conduzisse a uma práxis libertadora¹⁴⁸.

Outro fato que marcará profundamente a vida do filósofo jesuíta será o encontro com Monsenhor Romero. Quando Ellacuría contava com quarenta e sete anos, apareceu em sua vida (apareceu é a expressão que o próprio Ellacuría usa) a pessoa marcante de Monsenhor Oscar Romero. De acordo com Sobrino, Ellacuría e Monsenhor Romero eram amigos e colegas incansáveis na busca da justiça, da verdade e na defesa dos mais pobres. Quatro dias depois do assassinato de Romero em uma aula magna da Universidade Centro Americana (UCA) disse Ellacuría: “com monsenhor Romero Deus passou por El Salvador¹⁴⁹”. Quanto mais à imagem de Deus era denegrida no povo salvadorenho mais aparecia a ternura e compaixão de Monsenhor Romero. Este fato foi o que mais impactou a vida de Ellacuría. “Em uma palavra, monsenhor Romero falou-lhe do que em Deus tem de ‘mais aqui’. Mas

¹⁴⁷ Cf. Assman, Hugo. *Teología desde la práxis de la liberación*. Salamanca: Sígueme, 1976, pp.31-32.

¹⁴⁸ Cf. Sánchez Rubio, 2001, p. 20.

¹⁴⁹ Sobrino, 2004, p.80.

também falou de Deus naquilo que Ele tem de inefável, não adequadamente historicizável, do que Deus tem de ‘mais além’ de mistério¹⁵⁰”.

Outro aspecto que impactou Ellacuría foi como o arcebispo de El Salvador viveu a santidade. Dom Romero não a entendia como retirada do mundo, vivência individualista ou ainda triunfalista, nem a confundia com virtudes heroicas e atitudes perfeitas. Romero era um homem de oração, mas também profeta, por isso não se apegou a seu cargo, despojou-se, tornou-se servo, fez-se igual ao povo. A santidade que resplandecia em Romero era repleta de ternura e misericórdia para com os pobres, capaz de aliviar-lhes o sofrimento e devolver a dignidade. Monsenhor Romero realmente amava seu povo e a Santidade transparecia quando dizia: “Com este povo não custa ser bom Pastor” ou quando dizia: “O povo é meu profeta¹⁵¹”. Ainda, de acordo com Sobrino, o que impactou Ellacuría foi a profecia e a esperança de Romero, sua incansável luta pela justiça e libertação dos pobres. Por isso, com sinceridade, Ellacuría escreve: “Monsenhor Romero já havia nos antecipado¹⁵²”.

Do ponto de vista filosófico, o século XX está marcado pela virada antropológica. Nesta esteira estão presentes Dilthey, Heidegger, Ortega y Gasset¹⁵³ e Zubiri¹⁵⁴. Conforme Gracia, a filosofia idealista ocupou a maior parte do cenário filosófico, sendo que Ellacuría contribuiu para a superação da mesma¹⁵⁵. É a partir deste novo horizonte que se deve entender o pensamento filosófico do Autor. Em *Função libertadora da filosofia* o autor revela a necessidade da superação do horizonte espírito-natureza¹⁵⁶. É a partir desta perspectiva que Ellacuría se aproxima da filosofia de Zubiri¹⁵⁷.

O filósofo naturalizado salvadorenho considera uma autêntica filosofia latino-americana aquela que parte de uma análise crítica da realidade e evidencia o fato de não se poder filosofar à margem da *realidade histórica*. Em *Filosofia ¿para qué?* o autor assevera que:

¹⁵⁰ Sobrino, 2004, p.20.

¹⁵¹ Sobrino, 2004, p. 142.

¹⁵² Sobrino, 2004, p.16.

¹⁵³ “la superación del idealismo es la gran tarea intelectual, la alta misión histórica de nuestra época, el tema de nuestro tiempo” Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?* 1983, p.392.

¹⁵⁴ “uma crítica idealista de la realidad há transformado *eo ipso* la idea misma del ser. Haciendo de la realidad una mera impresión sensible (dando a la palabra impresión un sentido subjetivo), resultará que *esse es percipi*; es la tesis del idealismo empírico. Haciendo de la realidad um resultado del pensar, resultará que *esse es concipi*; es la tesis del idealismo lógico Zubiri 19...p. 437.

¹⁵⁵ Cf. Gracia, D. “Filosofía práctica”, en *La pasión por la libertad. Homenaje a Ignacio Ellacuría*, Gimbernat, J.A. y Gómez, C. (editores), Verbo Divino, Estella, 1994, p. 330-331.

¹⁵⁶ “el siglo XIX se habría visto la necesidad de ampliar aun más esse concepto de lo último (la subjetividad) de modo que en él entrarse con plena vigencia la realidad de lo histórico, como tal parecería Haber sido excluída del estatuto de realidad pela reservado últimamente para lo que siempre-es-así (Ellacuría, 1985, p.52).

¹⁵⁷ “...en una larga serie de trabajos en que he puesto la filosofía de Zubiri al servicio de necesidades reales del tercer mundo” Ellacuría, 1999, p.557.

Não é bom nem possível o isolamento cultural, mas tampouco não é bom a mera repetição de teorias importadas, que se impõe predominantemente aos que estão indefesos contra elas. Um pensar importado que se tome como representação cabal da própria realidade ou como receita de ação política é, para o caso, uma pura ideologia que pode ter suas vantagens imediatas e práticas, mas, com o tempo, leva a própria despersonalização e a própria desistorização (Ellacuría, 2001, v.3. p.129).

A filosofia de Ellacuría nasce de um deixar-se interpelar pela *realidade histórica* e, ao mesmo tempo, fazer dela seu objeto imediato. Não se trata mais de deixar interpelar-se por uma fria racionalidade, mas, sim, por um contexto histórico bem definido.

É importante destacar que o período que antecede à reflexão filosófica de Ellacuría, e ao mesmo tempo, o período em que o autor viveu, desenvolveram-se no continente latino-americano diferentes correntes da Filosofia da Libertação¹⁵⁸. De acordo com Beorlegui, a proposta ellacuriana de uma filosofia latino-americana tem uma vantagem em relação aos demais autores, pelo fato de apresentar um fundamento mais sólido para construir o edifício filosófico¹⁵⁹.

Dussel e Scannone procuravam superar a Dialética, a partir Platão até Hegel, via analética, apoiados em Levinas, que propunha um diálogo simétrico. Apoiado em seu mestre, o filósofo salvadorenho consegue apresentar uma realidade unitária e dinâmica - não aos moldes hegelianos e marxistas, dominantes e determinantes -, mas uma totalidade que salva a pluralidade e a diversidade, rompendo, assim, com uma dialética de cunho apriorístico. A realidade apresenta-se aberta e conseqüentemente seu dinamismo mais realista, complexo e enriquecedor.

Outro ponto discrepante entre as diversas correntes da Filosofia da Libertação está relacionado ao sujeito da libertação. A corrente marxista entende que o sujeito da libertação é o proletariado, guiado pelo partido. Já para a corrente ontologista, o sujeito deve ser o povo indígena. No que tange aos analéticos, em especial Dussel, os sujeitos da libertação são os diversos coletivos marginalizados vítimas da opressão. Para a linha problematizadora apoiada nas teses marxistas, o sujeito da libertação seria a classe trabalhadora. Ellacuría aproxima-se

¹⁵⁸ Leopoldo Zea, Roig, Hinkelammert, Kusch, Cullen, Dussel, Scannone, etc. Para aprofundar as diferenças entre esses autores e Ellacuría Cf. Beorlegui, pp.11 C. El pensamiento ellacuriano en el contexto filosófico latinoamericano. Ignacio Ellacuría 20 años después: actas del congreso internacional. Sevilla, 2010-121.

¹⁵⁹ “la propuesta de Ellacuría de fundamentar la FL en el sistema metafísico de Zubiri, con una teoría sobre la realidad, la intelección, el hombre, la ética y la apertura al absoluto, se presenta como una filosofía más completa, sólida y fructífera que el resto de las propuestas de la FLI latino-americana. Y desde este tranfondo zubiriano, llega Ellacuría a considerar la realidad histórica como objeto del filosofar. Así, el todo de lo que hay, la realidad total, está de suyo dando de sí, y en esse dar de sí la expresión máxima de su realización es la realidad histórica. Ahí es donde se juega la construcción del ser humano y de la sociedad auténticas, liberadas de ataduras opresoras e inhumanizantes” Beorlegui, 2010, p.117.

mais da corrente problematizadora, mas rejeita que o sujeito seja somente o proletariado, pois não existe somente uma contradição econômica: os explorados são aqueles que se denominam de *maiorias populares*; estas constituem o verdadeiro sujeito da história¹⁶⁰.

2.4.2 A Unidade do Objeto da Filosofia para Ellacuría

De acordo com o próprio Ellacuría¹⁶¹ as referências a Hegel, Marx, e Zubiri não são ociosas, pois os três admitem que toda realidade forma uma só unidade, real, dinâmica e processual. A pergunta pela unidade do objeto da filosofia se dá em um diálogo permanente com estes três autores, para que, a partir deles, mas projetando-se para além deles, estabelecer a realidade histórica como objeto da filosofia.

Em seu diálogo com a filosofia hegeliana, Ellacuría argumenta que, em certa medida, para Hegel “tudo que existe e o que ocorre não é senão o processo histórico do Absoluto ou o Absoluto historicizado em busca de sua plena auto-realização e auto-identificação¹⁶²”. Seguindo Hegel, Ellacuría descobre que é por meio deste autor que a história entra de cheio na metafísica, ao afirmar que ao ser compete a historicidade e que, portanto, a realidade não é natural, mas sim histórica. “A história entra de cheio na *Lógica*, porque as marchas do *logos*, do ser, do espírito absoluto, são marchas históricas. A unidade profunda do espírito absoluto com o espírito subjetivo e o espírito objetivo situam a história no plano último da realidade e da unidade do todo¹⁶³”.

Para Marx, o absoluto não é concebido de forma ideal e abstrata, isto é, a unidade de tudo o quanto existe se dá mediante “a unidade da realidade material tal como aparece na história, na sociedade e no homem¹⁶⁴”.

Na filosofia zubiriana, o objeto do fazer filosófico “é a realidade unitária intramundana que fez seu processo em direção a formas superiores de realidade tais como se dão na pessoa humana e na história¹⁶⁵”. Percebe-se aqui a diferença entre Hegel e Marx de Zubiri, o qual realiza uma estrita metafísica intramundana. Para Hegel, a realidade intramundana é vista como uma metafísica do espírito absoluto; para Marx, existe uma única realidade intramundana auto-suficiente e, portanto, uma metafísica fechada em si mesma. Se para Hegel *a realidade é histórica*, devido à marcha do espírito absoluto, para Marx essa é

¹⁶⁰ Cf. Beorlegui, 2010, p.119-120.

¹⁶¹ Ellacuría, 1990, p.30.

¹⁶² Ellacuría, 1990, p.30.

¹⁶³ Ellacuría, 1990, p.536

¹⁶⁴ Ellacuría, 1990, p.30.

¹⁶⁵ Ellacuría, 1990, p.30.

histórica em si mesma, contudo, por determinação da matéria. Para Zubiri, por sua vez, a *realidade é histórica* porque mostra-se dinâmica e aberta em sua imediatez própria.

Com base nesse panorama, Ellacuría elabora suas teses sobre o objeto da filosofia, que culminarão no apontamento da *realidade histórica* como sendo o objeto específico da filosofia. Essas teses serão abordadas nas subseções seguintes.

2.4.3 A Unidade da Realidade Intramundana

Em cada um destes três autores de que tratamos acima, percebe-se que a unidade do objeto da filosofia recebe um matiz distinto: filosófico-idealista, em Hegel; científico-materialista, em Marx e filosófico-realista ou materialismo-aberto, em Zubiri. Em um diálogo constante com estes três autores, porém projetando-se para além deles, Ellacuría vai apontar a *realidade histórica* como sendo o objeto adequado da filosofia.

“Toda a realidade intramundana constitui uma só unidade física complexa e diferenciada, de modo que, nem a unidade anula as diferenças, nem as diferenças anulam a unidade¹⁶⁶”. Em primeiro lugar, esta tese sustenta que a unidade não só significa que existe uma relação entre as coisas, nem apenas que as coisas estão em função uma das outras, mas, sobretudo, que existe uma unidade mais radical: “o princípio transcendental da unidade é a realidade mesma de cada coisa real, que, por ser real, é intrinsecamente respectiva a qualquer outra coisa real intramundana e material¹⁶⁷”.

Seguindo seu mestre Zubiri, Ellacuría argumenta que a tese da respectividade é uma tese metafísica, todavia, não se trata de uma metafísica idealista e conceptiva, pois aborda a realidade mesma enquanto tal: isto prova a unidade de todo real, ou seja, uma unidade física.

Faz-se necessário, aqui, pelo menos dois esclarecimentos. Em primeiro lugar, Ellacuría não quer afirmar a existência de um sujeito que unifica toda a realidade fragmentada, ou ainda, que lhe imponha essa unidade. Kant insiste que nada se conhece realmente se não se unifica – conhecimento constitutivo. Contudo, a tese de Ellacuría não é compatível com a de Kant, pois este último postulava que a unidade do sensível não é dada por meio da realidade, mas por uma necessidade da razão, do entendimento. A unidade, para o autor naturalizado salvadorenho, “não é uma totalidade abstrata, senão uma totalidade

¹⁶⁶ Ellacuría, 1990, p.31.

¹⁶⁷ Ellacuría, 1990, p. 31.

concreta (...) que não é dada pela razão, senão que vem (...) dessa realidade: que é uma totalidade plenamente qualificada e, ademais em permanente processo¹⁶⁸”.

Em segundo lugar, não se trata de uma forma grosseira de monismo, seja ele idealista ou materialista. De acordo com Ellacuría, a unidade não deve anular as diferenças, nem as diferenças a unidade. Não se trata de homogeneizar as diferenças presentes na realidade, nem de reduzi-las a um princípio unitário ideal. Neste momento, a categoria ellacuriana de respectividade mostra-se fundamental, pois é segundo esta que Ellacuría ataca a conceitualização da realidade, no intento de preservar a unidade na diferença.

2.4.4 O Caráter Dinâmico da Realidade Intramundana

Esta segunda tese evita que se interprete a realidade de modo estático. “A realidade intramundana é intrinsecamente dinâmica, de modo que a pergunta pela origem do movimento ou é uma falsa pergunta ou, ao menos, uma pergunta secundária”¹⁶⁹ Em outras palavras, ser real é ser dinâmico. “O dinamismo não espera que haja um ser já constituído para aparecer, não pode existir algo real que não seja já dinâmico¹⁷⁰”. Neste caso, não existe mera relação convergente entre as coisas, senão que uma constitutiva respectividade.

Seguindo seu mestre, Ellacuría argumenta que a questão metafísica não se reduz simplesmente ao perguntar porque há dinamismo¹⁷¹, pois esta questão levaria à pergunta sobre quem teria a primazia: realidade ou dinamismo?. Na verdade, a questão metafísica deve interrogar pela natureza da não-identidade - sinônimo de possibilidade, de tornar-se aquilo que ainda não se é, o que pressupõe dinamicidade -, ou seja, se o dinamismo é resultante da não-identidade da coisa consigo mesma, ou se a não-identidade, advém do caráter próprio da realidade dinamicamente constatada. Para Ellacuría, “o dinamismo compete à realidade por si mesma, de modo que não há razão especial para perguntar-se pela origem do dinamismo, como uma pergunta distinta da origem da realidade. A realidade é sempre dinâmica e seu tipo de dinamismo corresponde ao seu tipo de realidade¹⁷²”.

¹⁶⁸ Ellacuría, 1990, p.32.

¹⁶⁹ Ellacuría, 1990, p.33.

¹⁷⁰ Castellón Martín, J. *Ellacuría y la filosofía de la praxis*. Huelva: Hergué Editorial, 2003, p.64.

¹⁷¹ “Porque lo que es falso, a mi modo de ver, es decir que el mundo tiene un dinamismo. El mundo no tiene dinamismo. Es igualmente falso decir que el mundo está en dinamismo. El mundo no está en dinamismo, sino que el mundo es dinamismo. Y ser dinamismo no consiste en tener carácter procesual, sino que es, en su constitutiva realidad, un dar de sí, que no es otra cosa sino justamente estar siendo lo que efectivamente ya se es” Zubiri 2006b, p.63.

¹⁷² Ellacuría, 1990. p. 33.

Nestes termos, o dinamismo não pode ser considerado como sinônimo de movimento, ou mesmo de processo, pois mesmo que todo o dinamismo seja compreendido em termos de movimento e processo, disto não se segue que em si mesmo seja movimento e processo. Ademais, a não-identidade, idealisticamente considerada, embora seja sinônimo de dinamicidade, em Hegel não deixa de ser tão somente um momento de passagem, como um operador lógico de sua dialética. Em Ellacuría, por sua vez, a realidade, em sua dinamicidade, é uma tensão unitária. “Na realidade mesma das coisas, haveria que reconhecer uma certa circularidade: o dinamismo rompe a identidade e a não-identidade atualiza o dinamismo¹⁷³”. A realidade, portanto, por ser dinâmica, não pode ser aprisionada conceitualmente ou formalmente, bem como, a possibilidade de mudança caracteriza e define a realidade como propriamente dinâmica.

Essa dinamicidade é definida por Zubiri, em termos formais, como um dar de si. Isso significa que a dinamicidade é inerente à própria realidade, ou seja, o desdobrar-se em uma possibilidade não implica na negação do que se era, mas antes no reconhecimento de que algo pode dar a partir daquilo que é em si mesmo¹⁷⁴. A dinâmica, neste sentido, é um acréscimo no interior de uma tensão unitária. Essa tensão unitária permite a Ellacuría superar a compreensão da dinamicidade em termos causístico-mecânicos, inaugurando assim a categoria de *funcionalidade*, que nada mais é que a introdução desta categoria zubiriana ao interior da reflexão ellacuriana sobre a *realidade histórica*.

2.4.5 O Caráter Não Universalmente Dialético (Dinamismo Estrutural da Realidade)

Esta tese não quer negar que todo dinamismo intramundano seja dialético perenemente e do mesmo modo, mas simplesmente esclarecer que todo dinamismo intramundano é dialético. Contudo, este dinamismo não se dá sempre da mesma forma. Por essa razão, a negação contida no *caput* da tese está dirigida ao pretense caráter universalizante deste dinamismo. “A realidade, sendo em si mesma sistemática, estrutural e unitária, não é *necessariamente* dialética ou, ao menos, não é univocamente dialética¹⁷⁵”. Grifo nosso. Esta tese não pode ser entendida como sendo antihegeliana ou antimarxista.

¹⁷³ Ellacuría, 1990, p. 33.

¹⁷⁴ No interior da Escola Histórica alemã do século XIX, Johann Gustav Droysen afirma no seu *Grundriss der Historik* que toda dinamicidade é *epidoética*, ou seja, pressupõe um *plus*, que já está contido no *si mesmo*, enquanto possibilidade de sempre vir a tornar-se em acréscimo. Não obstante, o que diferencia essa interpretação droyseniana da leitura ellacuriana é que aquele o faz em termos aristotélicos, pressupondo uma potencialidade orientada teleologicamente. Para Ellacuría, na esteira de Zubiri, a dinamicidade da realidade é uma característica inerente à realidade, sendo que jamais poder-se-ia conceituá-la plenamente, senão admitindo-a como “aberta”.

¹⁷⁵ Ellacuría, 1990, p. 35.

Contudo, Ellacuría busca superar qualquer interpretação mecânica ou ainda uma interpretação apriorística e universal da dialética hegeliana e marxista. Nestes termos, se a realidade for compreendida como *universalmente* dialética, anula-se a tensão unitária que lhe é inerente, em nome de uma estatização formal logicizante, quer seja a mesma de caráter espiritual ou material.

Embora se possa distinguir o dinamismo estrutural do dinamismo dialético - pois este último é simplesmente um tipo daquele - com efeito, seguindo o pensamento ellacuriano, estes dois dinamismos podem coincidir nos seguintes aspectos: a) ambos afirmam que cada coisa real é primariamente uma unidade e que as diferentes partes recebem sua realidade do todo; b) ambos afirmam que cada coisa é originalmente dinâmica, logo, não é necessário buscar um princípio fora da realidade, para explicar o dinamismo da mesma; c) ambos sustentam que a realidade forma uma unidade física e dinâmica.

Todavia, para Ellacuría, o específico e formal da dialética está no fato de “admitir não somente a existência de contrários como princípio do movimento, senão a predominância da negação tanto no que se refere ao movimento como no que se refere à constituição da unidade¹⁷⁶”. Aqui se encontra o ponto crucial desta tese. Qual é verdadeiramente o papel que joga a negação? É verdadeiramente a negação capaz de dar conta de toda riqueza da realidade e ser, em definitivo, o motor de todo dinamismo?

Trata-se, portanto, do questionamento do não-ser (negação; antítese) enquanto motor necessário para o dinamismo dialético. O que se interroga é o estatuto lógico-dialético da antítese, como elemento necessário ao dinamismo¹⁷⁷. Contudo, primariamente, Samour, na esteira de Ellacuría, problematiza a suposta necessidade segundo a qual. “a posição mesma de um elemento gera *sempre* contraposição ... [que] gera a afirmação de seu contrário enquanto contrário¹⁷⁸”. Nestes termos, a relação de dependência, em termos de dinamicidade, da dialética em relação ao não-ser, à antítese, não pode ser considerada em termos de uma lei necessária, como pretende Hegel. Ademais, insiste Samour “Isto pode dar-se, contudo ter-se-ia que prová-lo em cada caso específico e não converter-se em lei absoluta da realidade, nem sequer em lei absoluta do processo histórico¹⁷⁹”. Ademais, Ellacuría apresenta uma segunda

¹⁷⁶ Ellacuría, 1990, p. 36.

¹⁷⁷ Segundo Samour: Ellacuría afirma que dado que lo real es siempre dinámico, “la cuestión metafísica que debiera plantearse no es por qué hay dinamismo, sino si el dinamismo viene de la no identidad de cada cosa consigo misma – lo que algunos llamarían contradicción – o si la no identidad viene del carácter esencialmente dinámico de la realidad”. Samour, H. *Volundad de liberación*. San Salvador: UCA Editores 2006. p. 217.

¹⁷⁸ Samour, 2006. p. 216.

¹⁷⁹ Samour, 2006. p. 216.

razão para a não-absolutização da negação como motor da dialética, a saber: que na negação corre-se o risco de jamais sair-se do âmbito do negado¹⁸⁰.

De acordo com a visão ellacuriana, esta tese dialética tem maior relevância, sobretudo, na análise da sociedade e da história. Isto se deve ao fato de Ellacuría considerar a dialética não como um princípio de *todo* o real, mas apenas da realidade que se compreende como sociedade: trata-se da dialética social, enquanto entendida como a luta de classes que se estabelece em alguns momentos históricos e não perenemente. Ao manter a negação como necessária, Hegel, na visão ellacuriana, incide em uma aporia, pois intenta submeter à realidade a uma estrutura lógica absolutizante, o que desrespeita a possibilidade de abertura e o constante dar-de-si da realidade¹⁸¹.

Neste sentido, não se trata de negar, em nenhum momento, a dialética, mas sim de compreendê-la em termos adequados, de modo que a dinamicidade seja preservada enquanto *mostrar-se* e não enquanto regra necessária à qual essa última deve adequar-se impreterivelmente.

2.4.6 O Caráter Processual e Ascendente da Realidade

Em conformidade com o autor, a tese do *caráter processual e ascendente da realidade* dá um passo significativo em relação às anteriores, embora a mesma esteja calcada e fundada nas anteriores. “A realidade não somente forma uma totalidade dinâmica, estrutural e em algum modo, dialética, senão que é um processo de realização, no qual se vão dando cada vez formas mais altas de realidade, que retém as anteriores, elevando-as¹⁸²”. Ao contrário da concepção hegeliana, que deduz o movimento da realidade de forma lógica ou aprioristicamente, esta tese afirma que o movimento encontra-se inscrito na própria realidade. Deste modo, não se trata do produto de uma dedução lógica e sim de uma dedução do próprio real. Essa implica na constatação de uma característica inerente à realidade, uma espécie de categoria não lógica, mas histórica.

A realidade mesma que se mostra como uma totalidade dinâmica, estrutural e de algum modo, dialética; e é a realidade mesma a que se mostra como dando de si formas superiores de realidade, nas quais as superiores se apoiam nas inferiores das quais provêm e estas se fazem presentes naquelas (Ellacuría, 1990, p. 39).

¹⁸⁰ Cf. Ellacuría, 1990. p.38.

¹⁸¹ “Sólo el hombre puede estrictamente negar y no meramente destruir” Ellacuría, 1990. p. 38.

¹⁸² Ellacuría, 1990, p.43.

Esta tese encontra, em parte, comprovação empírica na teoria da evolução, embora não dependa totalmente dela. Aqui se percebe a influência de Teilhard de Chardin que, de acordo José Mora Galiana¹⁸³, cujos os livros estavam entre as leituras preferidas de Ellacuría. Assim como Chardin¹⁸⁴, o filósofo basco-salvadorenho estabelece uma unidade estrutural e processual entre a evolução da natureza material, o surgimento da vida humana e o surgimento da história. As realidades que Ellacuría denomina de superiores contém em si mesmas as realidades inferiores, não simplesmente como mero resíduo estatizante, mas, sobretudo, como princípio positivo e operante. “Assim os dinamismos do puramente material se fazem presentes e operativos nos dinamismos da vida, e os dinamismos da vida nos da animalidade, e os da animalidade sensível nos da realidade humana, e os da realidade humana nos da realidade social e histórica¹⁸⁵”.

A novidade da tese acima descrita está no fato de focar um processo de realização qualitativo da realidade. Processualmente vão aparecendo realidades mais elevadas, originando efetivamente diversos níveis de realidade e, se há diversos níveis de realidade, pode-se afirmar que há graus de realidade. Segundo Ellacuría, pode-se medir os graus de realidade pelo grau de autopossessão. Neste sentido, pode-se falar formalmente de maior ou menor grau de realidade. A matéria, sem deixar de ser matéria, dá de si a vida e a vida é mais

¹⁸³ Galiana, José Mora. “El objecto de la filosofía: la realidad como tal”. In: <http://www.ensayistas.org/filosofos/spain/ellacuria/critica/mora5.htm> (Acessado em 14/02/2011).

¹⁸⁴ Dada a evidente impossibilidade de, em uma simples nota, esgotar o pensamento evolucionista de Teilhard de Chardin, limitamo-nos, aqui, a descrever alguns traços que evidenciam a influência do pensador francês na filosofia de Ignacio Ellacuría. Para Chardin, a matéria não é morta, mas possui uma certa energia que ele denomina estofa do universo, ou seja, algo que sustenta e dá unidade à matéria. A matéria é para Chardin “tecido de uma só peça, segundo um único e mesmo processo, mas que de ponto para ponto não se repete jamais, o Estofa do Universo corresponde a uma única figura: forma estruturalmente um todo” (Chardin, 1986, p.45). De acordo com o autor, através de um processo evolutivo a matéria anorgânica originou formas de matéria cada vez mais organizadas. “No Universo, não se faz tudo continuamente, a qualquer momento. Nem tudo se faz também em toda parte” (Chardin, 1986, p.47). Assim, num processo que Chardin denomina de “complexidade”, tudo o que existe, de alguma forma, é síntese de formas “anteriores” e “inferiores”. Neste termos, uma “perspectiva coerente do Mundo, a Vida supõe inevitavelmente, e a perder de vista antes dela, a Pré-Vida” (Chardin, 1986, p.59). Na matéria, segundo Chardin, atua uma dupla energia fundamental, denominada “energia tangencial” (o interno e o externo da matéria), que tem a função de ordenar ou unificar os elementos da natureza em um mesmo plano ou sistema. Esta “energia tangencial” é algo dinâmico. Assim, a matéria assume graus ascendentes de complexidade. A matéria ou a Pré-vida é base para a Vida. Deste modo, por Pré-Vida o autor entende a evolução das estruturas materiais inorgânicas para as estruturas materiais orgânicas, bem como a relação destas últimas para com as primeiras. Como já é sabido, o homem também não escapa à lei da evolução. Contudo, esta não pode ser reduzida somente a fatores externos (embora não se possa negar a sua importância), como a luta pela sobrevivência e a seleção natural. “À frente, a Vida, - com toda a Física subordinada a ela. E, no âmago da Vida, para explicar sua progressão, a mola de uma Ascensão de Consciência” (Chardin, 1986, p.164). O homem, pela capacidade de reflexão e autoconsciência, supõe um salto qualitativo em relação às demais espécies. Indubitavelmente esse ‘salto metafísico’ pode ser objeto de crítica e mesmo de inaceitação por parte da Filosofia Analítica. Isso se deve ao fato de que à “Filosofia Analítica não cabe descobrir, ao lado das ciências, conhecimentos novos, que ultrapassam o âmbito científico, mas sim mostrar, pela análise da linguagem, que as questões ou fórmulas metafísicas são desprovidas de sentido, baseadas em equívocos da lógica e da linguagem” Chardin, 1986. p. 33. Nota do Editor, 33.

¹⁸⁵ Ellacuría, 1990, p.39.

que a matéria. É uma realidade material com vida e a vida dá de si a inteligência. Estas novas formas de realidade superiores vão ganhando, processual e paulatinamente, qualidades que antes não tinham¹⁸⁶.

Este é o processo de realização da realidade, onde o superior vem do inferior por um processo de superação, sem, contudo, anulá-lo, mas sempre pressupondo-o. Diferentemente do sistema dialético hegeliano, “A novidade e superioridade não consiste, então, em deixar de ser, senão em elevar o que já era a ser uma nova forma de realidade¹⁸⁷”. Não há vida sem matéria, não há inteligência sem vida. As formas superiores nunca abandonam as formas inferiores; o que se dá é uma elevação superadora (*Steinerung*), sem que se passe pela negação da realidade primária. Se existem realidades, umas mais pobres e outras mais ricas, o fato crucial é o de que a maior ou menor realidade não implica em um processo de amadurecimento ou de desenvolvimento ao estilo de uma concepção substancialista hegeliana.

2.4.7 A Realidade Histórica como Objeto da Filosofia

Ao longo da História da Filosofia, alguns filósofos defenderam que o *summum* da realidade era o ser o ente a pessoa humana; a existência; outros ainda, a vida humana ou a história. Em relação a essa problemática, Ellacuría apresenta uma novidade, da qual decorre um transcender de sua filosofia em relação a Zubiri, pois, até então, seu pensamento encontrava-se como que enxertado na filosofia zubiriana¹⁸⁸. Enquanto para Zubiri o objeto da

¹⁸⁶ “A evolução de uma coisa, de um uso, de um órgão não é, de forma alguma, uma progressão para um fim, menos ainda uma progressão lógica e directa atingida com o mínimo de forças e de dispêndios – mas antes uma sucessão constante de fenômenos de subordinação mais ou menos violentos, mais ou menos independentes, uns em relação aos outros, sem esquecer as resistências que se elevam sem cessar, as tentativas de metamorfoses que se operam para concorrer para a defesa e para a reação, enfim, os resultados felizes das ações em sentido contrário. [...] Em todo organismo tomado separadamente, não se passa outra coisa: cada vez que o conjunto cresce de uma maneira sensível, o “sentido” de cada órgão desloca-se – em algumas circunstâncias o seu enfraquecimento parcial, a sua diminuição (por exemplo, pela destruição dos termos médios) podem ser o índice de um aumento de força e de um encaminhamento para a perfeição.”. Nietzsche *apud* Deleuze, 2001. p. 60. Deleuze, Gilles. *Nietzsche*. Tradução de Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 2001.

¹⁸⁷ Ellacuría, 1990, p.41.

¹⁸⁸ De acordo com Samour, o pensamento filosófico de Ignacio Ellacuría está esquematizado em quatro etapas: A primeira etapa, de 1954-1962, cuja principal característica é a tentativa de construir uma reflexão filosófica para além dos moldes filosóficos da escolástica; para tanto, Ellacuría tentará buscar uma síntese entre o pensamento da escolástica e o raciovitalismo de Ortega y Gasset. A segunda etapa, de 1963 a 1971, caracteriza-se pela descoberta ellacuriana do realismo-materialista-aberto, de Xavier Zubiri. A terceira etapa, de 1972 a 1981, por meio de seu mestre, Ellacuría descobre uma filosofia intramundana aberta, o que o permite radicalizá-la em chave de leitura para uma nova reflexão filosófica da política e da história no contexto latino americano. A quarta etapa e última etapa, de 1982-1989, caracteriza-se explicitamente pelo amadurecimento do pensamento filosófico ellacuriano, cujo principal objetivo é o de construir um projeto de filosofia da libertação, tendo como base a realidade histórica abordada sob o ponto de vista intramundano. Cf. Samour, 2006, pp.33-39.

filosofia¹⁸⁹ é o real enquanto real, Ellacuría dá um passo a mais, que não constitui um ‘a priori dogmático’ (como é o caso da *Geschichte hegeliana*), mas é fruto da própria reflexão filosófica desenvolvida ao longo da história. Paulatinamente, descobriu que, por antonomásia: “A “realidade histórica” é o “objeto último” da filosofia, entendida como metafísica intramundana, não somente por seu caráter englobante e totalizador, senão enquanto manifestação suprema da realidade¹⁹⁰”.

No entanto, em que consiste propriamente a *realidade histórica*? Em primeiro lugar, *realidade histórica* não é simplesmente aquilo que acontece na história¹⁹¹, nem sequer o transcorrer ordenado, narrado e explicado dos fatos históricos¹⁹². A *realidade histórica* é a totalidade dinâmica da realidade, estrutural e dialética. Esta totalidade constitui-se processualmente, sendo que, na mesma, se fazem presentes todos os demais estágios da realidade. Este último estágio, que se denomina *realidade histórica*, engloba todas as demais realidades, porque não existe realidade histórica sem realidade material, sem realidade biológica, sem realidade pessoal e social. Assim, por *realidade histórica* Ellacuría entende a totalidade, tal como se dá unitariamente em sua forma qualitativa mais elevada, sendo a história essa forma específica de realidade, onde é possível verificar o campo aberto das máximas possibilidades do real.

Como é possível justificar, como ponto de partida da reflexão filosófica, a realidade histórica tal como propõe Ellacuría? É justamente na história que a realidade vai se tornando cada vez mais real e é neste realizar-se que se revela todo poder e riqueza da realidade. A

¹⁸⁹ “Si lo metafísico para Zubiri es el todo dinámico de la realidad, Ellacuría asumirá básicamente este planteamiento, pero lo radicalizará en la línea de la afirmación de la historia como la envolvente principal de ese todo dinámico en que la realidad consiste” Samour, 2006, p.155.

¹⁹⁰ Ellacuría, 1990, p. 42.

¹⁹¹ No se habla, entonces de historia simplemente sino de la realidad histórica, es decir, se toma lo histórico como ámbito histórico más que como contenidos históricos y en ese ámbito la pregunta es por su realidad, por lo que la realidad da de sí y se muestra en él” Martínez, A. R. *Los derechos humanos desde el pensamiento de Ignacio Ellacuría*. Madrid:Editorial Dykinson, 2009, p.73.

¹⁹² O termo ‘história’, nas línguas latinas, é preponderantemente polissêmico, isto é, designa tanto o conjunto dos fatos humanos ao longo do tempo – considerados particularmente ou em sua totalidade -, bem como a ciência que tem por objeto o estudo desses mesmos fatos. À primeira, convencionou-se designar por ‘história’, enquanto a segunda – a ciência – de ‘História’. De acordo com Koselleck, em *Futuro passado*, o termo *historie*, que designa a ciência histórica, existe desde Heródoto e Tucídides, contudo, somente no século XVIII e, fundamentalmente com Kant e Hegel, o objeto de investigação da *historie* deixa de ser os fatos particulares e mesmo desvinculados entre si. Kant e Hegel, ao investigarem a história, fazem-na sob a ótica de história de toda a humanidade, isto é *Geschichte*. Contudo, por tratarem-se de filósofos e não propriamente historiadores – como o próprio Kant admite ao final da nona proposição de *Idéia de uma História Universal sob um ponto de vista cosmopolita* -, o que se tem é uma metafísica da história. Somente no século XIX, com o movimento da Escola Histórica Alemã de Leopold von Rank, Johann Gustav Droysen e Wilhelm von Dilthey, a *Geschihte* torna-se o objeto específico de uma ciência que intenta operar independentemente da Filosofia. A esse último fato, designa-se por Historicismo alemão, o qual é refutado, nos primórdios do século XX pela própria Filosofia, que o identifica como a incoerência em um Relativismo. Cf.: Koselleck, R. *Futuro Passado contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Editora PUC, 2006. pp. 191 – 327

história também é o lugar em que o homem vai se fazendo a si mesmo. Nestes termos, a ordem transcendental entra na história e nela tem conseqüentemente sua realização. Assim, a história é a atualidade última da abertura dinâmica da realidade.

A realidade histórica, dinâmica e concretamente considerada, tem um caráter de práxis. A “novidade” aportada por Ellacuría está em conceber a *realidade histórica* como práxis humana. Esta se situa naquilo que o homem faz e realiza realizando-se. A práxis é um fazer que pode ser tanto pessoal como social. Nesta perspectiva, a história não é tanto um *factum*, mas, sobretudo, um *faciendum*. A verdade da *realidade histórica* não é o já feito, isto é somente uma parte da realidade. É importante perceber o que se está fazendo e tomar consciência – individual e socialmente – do que está por fazer. A tese central em que se apoia a filosofia da *realidade histórica* de Ellacuría é justamente a de que a realidade e a verdade tem que se fazer e descobrir-se na complexidade coletiva e sucessiva da história, portanto, uma tarefa da práxis humana. Enfim, se de fato a história tem um caráter de práxis sustentada por um dinamismo de possibilitação e capacitação¹⁹³ significa que o destino da humanidade, das comunidades, das sociedades, da história mesma e da sua realização não está predeterminado, mas isso levanta a questão da necessidade de uma práxis história adequada para possibilitá-lo e realizá-lo. Enfim, se de fato a história é um campo aberto de possibilidades, então poderíamos pensar que existe a possibilidade real de conduzir a consciência história inserida em instâncias que realmente assumam uma dimensão político-humanizadora.

Cabe aqui uma segunda interrogação se o *summum* da realidade não seria a pessoa, a vida humana ou a existência? Ellacuría, ao propor a *realidade histórica* como o objeto da filosofia, de nenhum modo quer desdenhar da pessoa humana¹⁹⁴. A filosofia da *realidade histórica* não é um historicismo coletivista hegeliano, “que marginaliza o fazer pessoal, que desconhece a existência da pessoa humana, sua criatividade e relativa liberdade¹⁹⁵”.

Para Ellacuría, a história é um novo tipo de realidade, que assume e eleva a pessoa, que não nega a sua individualidade, pois aquela não é um conjunto absolutizado de fatos ordenados logicamente. Não obstante, a história é o meio pelo qual o ser humano pode desenvolver plenamente suas possibilidades e encontrar seu sentido. Seria absurdo pensar que a história se dá à margem do ser humano, assim como é absurdo pensar que a história vai

¹⁹³ A história como práxis humana sustentada por um dinamismo de possibilitação e capacitação será objeto de estudo no terceiro capítulo.

¹⁹⁴ “...sin persona, sin libertad y conciencia, no habría posibilidad de historia. La historia es construcción de personas libres, no se afirma la primera disminuyendo a las segundas” Castellón Martín, 2003, p.72.

¹⁹⁵ Martínez, 2009, p.74.

contra o ser humano. A filosofia da *realidade histórica* exige o estudo da pessoa humana, da vida e da matéria. Por outro lado, tal como entende Ellacuría, uma filosofia que não leva em conta a história é uma filosofia abstrata e irreal.

Visto assim, cabe ainda uma terceira pergunta: é possível sustentar metafisicamente a tese de que a *realidade histórica* é o objeto da filosofia? A justificativa ellacuriana é de que a filosofia “deveria estudar a totalidade da realidade em sua unidade (...) e que a realidade histórica é essa unidade mais englobante e manifestante da realidade¹⁹⁶”. Tal pretensão é tão antiga quanto a própria filosofia, é uma pretensão clássica no interior da tradição filosófica. Para muitos filósofos, hoje esta é uma pretensão completamente defasada, pelo risco que a mesma implica em retornar ao absolutismo hegeliano¹⁹⁷. A justificativa para essa defasagem deve-se aos prejuízos resultantes da confusão entre unificação e homogeneização, que desconsidera a diversidade em nome de uma pretensa unidade. Ellacuría não compreende a busca da unidade como um aniquilamento das diferenças e peculiaridades do real, pois são justamente estas que o constituem e o caracterizam enquanto *realidade histórica*. Segundo o filósofo em questão, “há uma unidade real de todas as coisas reais, que não é meramente uma unidade de semelhança ou coisa parecida, senão uma unidade física e dinâmica¹⁹⁸”. A questão da unidade para Ellacuría não implica na pergunta pela realidade última, isto é, por uma estruturação que subsuma a realidade concreta a uma estruturação engessadora, pois a *realidade histórica* não é um monismo substancial. Por fim, a mesma *realidade histórica*, não é objeto da filosofia enquanto parte de uma *epochè* da diversidade e multiplicidade inerentes à própria história, pelo contrário, considera-as desde seu interior, como sendo o constituinte desta realidade¹⁹⁹. Se até o presente momento a tematização da unidade da história implicara em uma logicização ou em teleologismos deterministas, em Ellacuría, a *realidade histórica*, a partir de um viés investigativo intramundano, mantêm-se unitária, pois faz da história constatável²⁰⁰ – e não da história pensada abstratamente – seu objeto.

¹⁹⁶ Ellacuría, 1990, p.45.

¹⁹⁷ Habermas, em “Por qué seguir con la filosofía?” inicia o texto com a afirmação de Adorno, segundo a qual, após a queda do Idealismo Absoluto de Hegel, a filosofia encontra-se na situação paradoxal de não apartar-se da busca pela verdade, não afastar-se da pretensão de unidade, não obstante, sem recair em uma concepção aos moldes do Idealismo Absoluto. Cf.: Habermas, Jürgen, *Perfiles filosóficos-políticos*. Traducción Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1975. p.15.

¹⁹⁸ Ellacuría, 1990. p. 45.

¹⁹⁹ Cf. Castellón Martín, 2000. p 73 – 74 e nota 83.

²⁰⁰ “Se ha dicho que intramundaneamente no ha habido “una” historia, propiamente tal hasta tiempos recientes. Hoy es cada vez más “una” aunque esta unidad sea estrictamente dialéctica y enormemente dolorosa para la mayor parte de la humanidad. Aunque se habla de distintos mundos (un primer mundo, un tercer mundo, etc.), el mundo histórico es uno, aunque contradictorio” Ellacuría, 1990, p.46.

3 AS BASES DA REALIDADE HISTÓRICA

Faz-se necessário, agora, detalharmos a nova categoria ellacuriana da *realidade histórica*. Não é possível conceber a *realidade histórica* sem a realidade material, a realidade pessoal e a realidade social e, em contrapartida, é justamente a partir da *realidade histórica* que estas ganham plena compreensão²⁰¹.

Assim, este capítulo, intitulado as bases da *realidade histórica*, trata de conceituar as quatro realidades que a constituem, a saber: a materialidade, a sociabilidade, o componente pessoal e a estrutura temporal.

As bases da *realidade histórica* são apresentadas e conceituadas pelo autor não como se fossem momentos independentes e separados uns dos outros. Eles constituem, portanto, embora sejam momentos diferenciados, uma unidade e uma totalidade da realidade. Ademais, as bases da realidade histórica se constituem em um movimento processual, onde cada momento (base) está apoiado e sustentado no outro. Deste modo, a materialidade é base possibilitante da pessoa, da história e da sociedade.

3.1 O Fundamento Material da História

Em primeiro lugar, para Ellacuría não se deve confundir a materialidade da história com o materialismo histórico²⁰², muito embora o materialismo histórico inclua a materialidade da história. Não é raro que a história seja apresentada como algo que se contrapõe à natureza material. Entretanto, pode-se considerar verdadeira a mútua exclusão de História e natureza? A resposta a essa questão depende da compreensão da totalidade do real.

²⁰¹ Sobre as implicações desta nova categoria na filosofia de Ellacuría, o mesmo adverte: “Evidentemente su repercusión há de ser grande en las categorías fundamentales, en el método e aun en la partición de tratados” (Ellacuría, 1990, p. 46).

²⁰² Por Materialismo histórico, aqui, deve-se compreender, sobretudo, a descrição das condições de possibilidade, segundo as quais, o mesmo é erigido. Em termos de Marx: “Na produção social da sua vida, os homens contraem determinadas relações necessárias e independentes da sua vontade, relações de produção que correspondem a uma determinada fase de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais. O conjunto dessas relações forma uma estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta a superestrutura jurídica e política e a qual condiciona o processo da vida social, política e espiritual em geral” Marx, K. *Para a crítica da economia política*. Tradução de José Barata-Moura. Edições Progresso Lisboa - Moscovo, 1982. (Prefácio).

A materialidade da história está constituída por quatro momentos básicos: a materialidade, a espacialidade, a temporalidade e o elemento biológico. O intento de Ellacuría não é de contrapor natureza e história²⁰³, pois cada uma delas tem sua própria especificidade. À medida que a história é tomada na sua integralidade, isto é, na sua totalidade real, não será difícil constatar que a história surge da natureza.

Seguindo a esteira zubiriana, Ellacuría concebe a matéria como sendo uma estrutura constitutiva posicional. Isso significa que a matéria é múltipla, dinâmica, e forma uma unidade respectiva. Precisamente, por essa razão, não há um único tipo de matéria; mas a matéria, tal como é concebida por Ellacuría, isto é, de forma estrutural, permite o reconhecimento de diversos tipos de matéria, a saber: matéria elementar, corporal e biológica. A matéria assim concebida não é simplesmente, como pensavam os gregos, aquilo de que algo está feito²⁰⁴, mas, de modo especial, como sendo aquilo do qual algo está constituindo. A matéria não é sujeito receptor, nem potencialidade indeterminada, nem algo meramente passivo, nem algo que se deixa informar, mas algo que dá atualidade.

Ellacuría esforça-se por evitar o risco de reduzir a matéria a uma visão puramente corporalista da matéria, como é o caso do conceito de matéria formulado por Engels²⁰⁵. O materialismo dialético opera com um conceito extremamente pobre de matéria, baseado na concepção clássica da mesma, da qual resulta uma tríplice redução: o real é o físico; o físico é o material; e o material é o corporal. Isto impede a possibilidade de compreensão do caráter estrutural-dinâmico intrínseco da realidade material²⁰⁶.

A problemática filosófica da matéria, para Ellacuría, reside no fato de responder por que ela está em movimento. Para o materialismo dialético, toda matéria é eterna e encontra-se em movimento sob pena de, caso contrário, tenha-se que admitir e/ou recorrer ao Criador. Para o materialismo histórico de Engels²⁰⁷ a questão é: quem tem primazia, o Espírito ou a Natureza? Assim, Engels admite duas escolas opostas à idealista e que o mundo fora criado e a materialista. As ciências naturais, em seu constante projeto de descobrir e interrogar-se pela matéria e a escola materialista de inspiração marxista, as quais não estão envoltas no

²⁰³ Em face da polissemia dos conceitos de natureza e história, estas não devem ser compreendidas, aqui, como a contraposição epistemológica entre Explicação e Compreensão, entre Ciências Naturais e Ciências do Espírito, discussão latente no contexto historicista da segunda metade do século XIX.

²⁰⁴ Definição platônica de matéria, a partir do mito de demiurgo, mas também, a definição de matéria de Aristóteles.

²⁰⁵ Sobre o conceito de matéria em Engels, tem-se: Engels, Friedrich. *Dialética da natureza*. Lisboa: Editorial Presença, 1974.

²⁰⁶ Cf. Samour, 2006, p. 138.

²⁰⁷ Cf. Engels, Friedrich. *Dialética da natureza*. Lisboa: Editorial Presença, 1974.

questionamento quanto à origem da matéria, se essa fora criada ou não, mas sim na interrogação sobre o movimento da matéria que, nestas, é dada, logo, eterna.

De acordo com Ellacuría, tanto as afirmações que justificam a eternidade, a infinitude e a *incriação* da matéria, não conseguem dar uma explicação cabal da matéria. Não obstante, elas são aceitas para além do âmbito do saber científico e mesmo em termos de uma filosofia intramundana. “Nem a ciência pode sustentar a eternidade ou a não eternidade da matéria diante do fato da estrita temporalidade de nosso mundo, nem a filosofia tem por que meter-se em um problema que desborda suas possibilidades reais²⁰⁸”. Diante deste problema clássico, Zubiri propõe a seguinte solução:

Não existe um *ens móbile* (nem como coisa, nem como cosmos) senão tão somente um cosmos... que factualmente, e somente factualmente, tem movimento, sem que esse movimento seja um estado próprio e sem que haja força alguma que o coloca em movimento nem o mantenha em movimento (Zubiri, 1974, p.489).

Ellacuría evita conceituar de forma definitiva a matéria²⁰⁹, prefere antes caracterizá-la, seguindo mais uma vez seu mestre, como algo constitutivo e dinâmico. O dinamismo próprio da matéria se revela no ‘dar de si factual. Isto não só indica o caráter processual e estrutural da matéria, mas, sobretudo, que a realidade é e pode chegar a ser, em um grau mais elevado e abarcador. O dar de si é justamente a novidade e superioridade, isto é, a matéria é por si potente e inovadora, o que não implica em deixar de ser e sim em elevar o que era para uma nova e mais rica realidade. Nestes termos, para Ellacuría “a natureza tem um processo linear aberto²¹⁰”.

Neste sentido, não há motivos para recorrer à infinitude e à eternidade da matéria. O atual estágio da ciência permite calcular, com certa previsão, que os recursos materiais são esgotáveis²¹¹. Isto significa que o homem tem em suas mãos o poder de destruir a natureza, seja pelos efeitos de uma bomba atômica, por questões ecológicas ou pelo consumo desordenado. Esse grave problema, Ellacuría o radicaliza em termos de história – “a história, argumenta Ellacuría – pode anular sua própria base natural²¹²”. Para Engels, Marx e Hegel, a história está fechada, determinada. Ellacuría entende que, uma vez instaurado um processo de

²⁰⁸ Ellacuría, 1990, p. 58.

²⁰⁹ “Dejar abierto el análisis de la materia es una exigencia tanto de la ciencia como de la metafísica de la materia. Por haber conceptualizado la materia desde su forma corporal, muchos filósofos y científicos se vieron en la imposibilidad de poder aceptar la materia viva y la materia sensitiva” Ellacuría, 1990, p. 64.

²¹⁰ Ellacuría, 1990, p.68.

²¹¹ Cf. Ellacuría, 1990, pp.468-469.

²¹² Ellacuría, 1990, p. 67.

compreensão histórico no qual a própria história já se encontra plenamente determinada, a pergunta pela finitude ou infinitude, criação ou eternidade, acabam por perder seu próprio sentido.

No que concerne à natureza e, mais propriamente, à problemática da dinamicidade da matéria, Ellacuría já se posicionou como sendo um processo linear aberto. Agora, contudo, resta determinar em que medida, para o filósofo em questão, a história deve vir a ser compreendida, bem como deve elucidar as bases de sustentação da tese, segundo a qual, “O que se coloca em termos de natureza, hoje se deve colocar em termos de história²¹³”. Resta saber, portanto, se a história, para o filósofo basco-salvadorenho, se encontra determinada previamente ou se trata de um processo aberto? Tal questão será o objeto que orientará nossa análise investigativa nos próximos capítulos.

3.2 O Fundamento Espacial da Materialidade Histórica

Um segundo momento que caracteriza a materialidade da história, em conformidade com o filósofo naturalizado salvadorenho, é a espacialidade. Do mesmo modo que não existe realidade intramundana que não seja material é verdade também que não existe realidade que, de um modo ou de outro, não ocupe espaço. Assim, pode-se dizer que a espacialidade é uma categoria das coisas mesmas. “A espacialidade é, precisamente, aquela propriedade das coisas pela qual têm que ser espaciais; é algo que as coisas matérias têm de próprio²¹⁴”. Como se destacou no ponto anterior, a matéria é algo dinâmico, isto é, um dar de si respectivo onde uma realidade está vertida na outra, formando um sistema, onde cada coisa ocupa um determinado lugar no espaço. Deste modo, toda realidade intramundana encontra-se em *tensidad*, ou seja, é extensiva.

O espaço não é concebido como sendo algo uniforme; daí que o autor o descreve como sendo algo estrutural e regionalizado. O espaço é princípio de estabilização da matéria e, ao mesmo tempo, dinâmico, pois permite novas configurações. Isso não significa que existam distintos espaços, mas sim que há diferenças qualitativas entre os espaços. Sob esta ótica, o espaço não é algo que se ocupa, mas um modo de estar das coisas. Além do mais, nota-se que há também formas distintas de encontrar-se no espaço. Neste sentido, o espaço apresenta duas características essenciais, a saber: o espaço agrupa e também individualiza. Considerando sempre que, a partir da visão processual zubiriana-ellacuriana, o superior nunca

²¹³ Ellacuría, 1990, p. 67.

²¹⁴ Ellacuría, 1990, p 69.

abandona o inferior, tem-se que os distintos dinamismos espaciais não são independentes, nem mesmo um se reduz ao outro²¹⁵. Assim, é diferente o modo de uma pedra encontrar-se no espaço e do ser humano estar no mesmo. “A realidade humana não “é” somente um “dentro”, senão que é outro tipo de espacialidade: é interioridade. (...) é mais realidade desde o ponto de vista modal²¹⁶”. O homem, devido a sua interioridade, caracteriza-se por um modo peculiar de estar no espaço. O modo de o homem estar na realidade permanece sendo espacial, todavia o mesmo rompe os limites do espaço, justamente por ser um animal *sentiente*. Isto significa que a realidade humana não é somente um fora, mas também um dentro; o homem é exterior e interior, ao mesmo tempo. A sua forma de encontrar-se no espaço não se reduz à extensão, mas também é uma forma de transcendência-interioridade.

Dessa maneira, Ellacuría evita tanto compreensões abstratas do homem, bem como da história e, por outro lado, evita abstrações materialistas que ignoram o modo próprio do homem ocupar o espaço. A relação entre o homem e o espaço que este ocupa não é, portanto, meramente formal, como pretenderam os idealistas, nem mesmo uma determinação material, como defendem os materialistas, mas trata-se, sim, de um modo localizado e orgânico de colocar-se no espaço e convertê-lo em seu espaço. Toda realização humana terá, portanto, um caráter espacial.

Ellacuría não compreende esta espacialidade dentro do jogo de pares de oposições, tais como transcendência-imanência, mas sim como uma espacialidade própria, que jamais se reduz a quaisquer esferas – material ou formal.

O espaço não é algo *a priori* ou subjetivo, como descreve Kant²¹⁷. As coisas materiais têm em si mesmas a propriedade de ser espaçosas e esta propriedade real é o que faz real o espaço físico. “O espaço não é como as demais coisas materiais, mas é uma realidade material²¹⁸”. Assim, a matéria é fundamento da espacialidade e o espaço e a espacialidade encontram sua unidade e universalidade na matéria.

²¹⁵ Desta forma, as funções do espaço não são independentes “...son fases de un proceso único. Tomadas en conjunto, estas funciones del espacio constituyen las fases e un proceso unitário de espacialización, que va desde el espacio de la energia primera y de las partículas elementales al espacio indefinido de la realidad humana. En el universo no solo hay espacio, sino ante todo un proceso de espacialización.” Zubiri, 1974, p.503. Ademais, o não reducionismo de uma esfera a outra constitui um traço característico da filosofia zubiriana-ellacuriana.

²¹⁶ Ellacuría, 1990, p 71

²¹⁷ Conforme a *Estética Transcendental* da *Crítica da Razão Pura*, espaço e tempo são as condições de possibilidade *a priori* de todo conhecimento humano. Estas possibilitam o conhecimento enquanto formas puras da intuição.

²¹⁸ Ellacuría, 1990, p. 73.

O espaço não é entendido pelo autor em termos de coordenadas geométricas²¹⁹, mas, sim, deve ser compreendido em seu dinamismo próprio. Tampouco o espaço se reduz a um princípio de ordenação, mas trata-se de um processo dinâmico do cosmos, sobretudo enquanto estrutura posicional. Portanto, não é possível imaginar formalmente processos históricos sem a formação de espaços vitais, ecológicos e sociais. É fundamental, para uma reta compreensão da realidade histórica, esta visão dinâmica e estrutural do espaço (onde o superior não abandona o inferior), pois cada realidade cobra um tipo de espaço. Em especial, a realidade humana necessita de formas muito próprias de espaço, mas estas formas seriam impossíveis sem as formas mais básicas da matéria. Assim, Ellacuría preserva a espacialidade a fim de nela retratar a dinâmica histórica, sem, contudo, privilegiar esta espacialidade em termos materialistas²²⁰.

3.3 O Fundamento Temporal da Matéria

Neste ponto, o objetivo não é tratar do tempo enquanto elemento diferencial do ser humano e nem mesmo abordar o tempo propriamente histórico. Isso será analisado posteriormente. O intento será abordar o tempo enquanto elemento material básico da história. Se, o espaço é algo extensivo à temporalidade, é algo que se distende. O tempo implica em algo que não se estende e sim algo que é sucessão, mas que não é um puro *ex*, isto é, não implica no desaparecimento do total do antes em um depois, mas fenômeno unitário que vai *de* a um *ex*. O tempo consiste em um passar. “Este passar oferece-se a nós como um presente, que vai fazendo-se passado e que vai fazendo-se futuro; um passar, pois, que se apresenta como unidade complexa de agoras, na forma de antes-agora-depois²²¹”. O tempo, portanto, se dá em uma disposição que compreende uma conexão de momentos: “de caráter contínuo, aberto, aperiódico e ordenado²²²”. Esta compreensão do tempo rejeita a perspectiva temporal cíclica, dado que é impossível retornar a um ponto zero original, mas também recusa o modelo linear teleológico, ambos de caráter determinista. O agora é compreendido como o último ponto da escala do passado, mas também, o primeiro da escala do futuro²²³. Esta

²¹⁹ Trata-se, definitivamente, da superação do modelo geométrico euclidiano e newtoniano, como modelos lógicos e abstratos, aos quais a realidade devia conformar-se.

²²⁰ Ao converter a história no palco do existir humano, Hegel passa a referir-se à realidade, tão somente, racionalmente, ignorando sua materialidade.

²²¹ Ellacuría, 1990, p.77.

²²² Ellacuría, 1990, p.78.

²²³ Giambattista Vico, em sua memorável *Scienza Nuova*, apresenta uma concepção de “ponto” que contrasta veementemente, no âmbito da ciência histórica, com a concepção geométrica. “Ponto”, para Vico, é aquilo do qual nada faz parte, mas que, ao mesmo tempo, contém todas as possibilidades de ser, estando estas contidas em

continuidade, para Ellacuría, apresenta-se sempre aberta, jamais fechada, sendo que “... a abertura e o caráter retilíneo apoiam a criatividade e a esperança enquanto que a concepção contrária está propensa à passividade e ao fatalismo²²⁴”.

O tempo, de acordo com Ellacuría, não é somente a conexão dos quatro momentos destacados acima - contínuo, aberto, aperiódico e ordenado -, mas tem também uma direção que é sempre fixa, pois não é possível alterar a ordem dos momentos. Nesse sentido, o autor destaca uma terceira característica do tempo: a distância temporal. Isto não significa simplesmente que a medida seja uma característica radical, anterior à quantidade métrica, o tempo tem uma característica fundamental qualitativa²²⁵. Isto quer dizer que os tempos não são iguais: existe um tempo abstrato métrico, retilíneo (cronológico), e outro que se refere àquilo que está acontecendo. Esse último possui uma estrutura qualitativa. Nesta perspectiva, o tempo não é independente daquilo que acontece. “Em geral, a medida temporal não seria absoluta, senão relativa ao estado de movimento do sistema de referência²²⁶”. Essa compreensão ellacuriana do tempo rejeita a visão de Descartes (tempo absoluto), bem como a visão kantiana (tempo como intuição pura). O tempo é algo real e está ligado à existência real.

Outra propriedade fundamental do tempo é o fato de ser transcorrência. O tempo não é um acúmulo de minutos e horas, não é uma unidade de copulação e, sim, uma unidade de transcorrência²²⁷. “A transcorrência consiste em que o agora-presente é constitutivo e formalmente um agora-de-a, algo que está aberto em si mesmo e desde si a seu próprio passado e a seu próprio futuro²²⁸”. Deste modo, o tempo pode evidenciar uma presença do passado e do futuro no tempo presente. Percebe-se, assim, que existe uma continuidade real que envolve os três tempos, todavia uma continuidade que é transcorrência. “O tempo aparece assim como a unidade respectiva das coisas que transcorrem temporalmente²²⁹”. Esse caráter de respectividade revela que as coisas têm o seu “quando”²³⁰.

si mesmas, não sendo definidas *a priori*, mas sim em seu ‘dar-se’ temporal. Vico, Giambattista. *A ciência Nova*. Tradução de Marco Lucchesi. Rio de Janeiro: Record, 1999.

²²⁴ Ellacuría, 1990, p. 80.

²²⁵ “Primaria y fundamentalmente el tiempo tiene una modulación cualitativa muy anterior a toda métrica; la sucesión de los momentos es, ante todo, cualitativa: ‘cuando llueva’, ‘al anochecer’, etc., son expresiones que manifiestan esta sucesión cualitativa” Zubiri, El concepto descriptivo de tiempo. En *Realitas II*, Madrid, 1976, p.21

²²⁶ Ellacuría, 1990, p. 81.

²²⁷ Newton define o tempo como uma sucessão de instantes. Embora não seja Newton quem exclusivamente compreenda o tempo nestes termos, foi ele que enunciou de forma mais clara a concepção de tempo vigente em toda a modernidade filosófica.

²²⁸ Ellacuría, 1990, p. 82.

²²⁹ Ellacuría, 1990, p. 83.

²³⁰ “Y como esta respectividad pende esencialmente del sistema de las cosas mismas, resulta que cada sistema tiene su tiempo propio, es decir, su determinación del ‘cuando’, su tiempo local” Zubiri, 1976, pp.28-29.

O quando não é somente *fecha*, que significa a posição de uma coisa em relação à outra que ganha diferentes modulações na história do tempo. Ellacuría recorda que essa é a experiência que muitos povos fizeram: os povos têm seu *kairós*²³¹ sua *opportunitas*. Isto levanta dois problemas: o da universalidade do tempo e o da realidade do tempo. As coisas são do mesmo modo temporais? A universalidade do tempo é unívoca? “A universalidade do tempo, isto é, que toda coisa é temporal, não exige que todas as coisas sejam *do mesmo modo* temporais...²³²”. Não obstante, pode-se falar em unidade do tempo, contudo, não enquanto compreendida como univocidade, mas, sim, enquanto sincronia co-processual.

O tempo, na visão ellacuriana, não é algo que é independente das coisas. Cada coisa tem o seu tempo segundo o caráter processual de seu transcurso. Ou seja, o tempo tem sua posição fásica, as coisas transcorrem respectivamente de forma processual, de acordo com as distintas fases do processo²³³. “Portanto, são as coisas que devoram o tempo, e não o tempo que devora as coisas, o tempo é sempre, e somente, ‘tempo-de’, de algo processual²³⁴”. Daí que existem distintos tempos, de acordo com distintos processos estruturais da linha temporal: tempo físico, biológico, psíquico e biográfico histórico²³⁵.

O tempo surge do espaço²³⁶, da ex-tensidade material: as coisas se estendem. “Falar de espaço e de tempo é falar do dinamismo da matéria, que, como tal e em sua estruturação espaço-temporal, vai ser de primeira importância para a interpretação dos dinamismos históricos e de seus modos²³⁷”.

Ellacuría conclui que não há um tempo que determine a história desde fora, mas, sim, o fundamental é o caráter propriamente temporal da história. A temporalidade se funda na própria temporalidade, superando-se assim o modelo idealista-materialista de estaticização do tempo.

²³¹ “... simboliza el momento de la felicidad, del cambio, de la innovación activa, de la oportunidad. Kairós, tiempo del cambio, de la innovación activa, puede ser visto, también, como el de la experiencia interior de los seres humanos, de la distensión humanos (...) En la mitología griega, Kairós representa al dios de la oportunidad, del momento decisivo”. GarcíaValencia, *G. Entre cronos y kairós las formas del tiempo sociohistórica*. Barcelona: Anthopos, 2007, p. 62 -63.

²³² Ellacuría, 1990, p. 84. *Grifo nosso*.

²³³ “Dicha universalidad no debe llevar a pensar que el tiempo de cada cosa sea un fragmento del tiempo universal – como lo pensó Kant - , porque el carácter temporal de cada transcurso posee su propio y único tiempo. El único tiempo verdadero y real es, entonces, el tiempo relativo o respectivo” Valencia, 2007, p. 22.

²³⁴ Zubiri, 1976, pp.36-37.

²³⁵ Aqui simplesmente fazemos menção destes quatro tipos de tempo. Ao tratarmos da estrutura temporal da realidade humana, abordaremos o tema de modo mais significativo.

²³⁶ “Hay razones suficientes para defender la idea de que tiempo y espacio constituyen dimensiones inseparables, tanto en el mundo físico como en el social. Es obvio que la fisonomía temporal de la realidad solo puede darse en el espacio y que este, en tanto espacio social, no puede ser imaginado, creado o construido sino en lapsos y mediante ritmos que atañen a la temporalidad social” García Valencia, 2007, p.42.

²³⁷ Ellacuría, 1990, p.88.

Não tem razão, portanto, nem aqueles que fazem do tempo algo puramente extrínseco à realidade, nem a tem aqueles que desvalorizam o caráter temporal de tudo o que não é realidade humana ou a vida ou o *Dasein* etc., nem tem aqueles que fazem do tempo algo físico e interno às coisas, mas unívoco e uniforme. É necessário conceber o tempo como realidade de tipo respectivo e estrutural (Ellacuría, 1990, p.90).

A história, do ponto de vista de sua base material, é, sem dúvida, temporal, o que não significa que a mesma possa ser reduzida a um materialismo. Há, para Ellacuría, uma diferença primordial entre caráter material e materialismo, a qual poderá ser melhor compreendida a partir da análise das múltiplas variantes que fundamentam o tempo histórico.

3.4 O Fundamento Biológico da História

A partir da noção de matéria acima exposta, pode-se entender melhor o fundamento do processo evolutivo que se dá na matéria biológica. O intento primordial, aqui, é justamente o de descrever como o natural se faz presente no ser humano e na história, sem que estes dois últimos se reduzam àquele.

Sob a perspectiva biológica, ao longo da história existiram distintos biótipos humanos²³⁸. Conseqüentemente, o gênero humano, antes de chegar ao tipo atual de homem, passou por um processo evolutivo, que não é apenas somático, mas também implica tipos de inteligência.

Sem um determinado desenvolvimento do volume do crânio e da estruturação do cérebro, sem a posição ereta e liberação dos braços e mãos, sem a urgência de um meio inóspito e de uma luta biológica pela sobrevivência, sem uma primeira agrupação fundamentalmente biológica, a história não teria começado (Ellacuría, 1990, p.81).

A evolução é um processo genético pelo qual vão se produzindo novas formas, a partir de anteriores. O importante a destacar é que a evolução não se reduz a estruturas morfológicas, mas implica também em alterações psíquicas: “a evolução – neste sentido – é a produção genética de formas especificamente novas e isto tanto na ordem morfológica como na ordem psíquica. O psiquismo de cada espécie animal floresce do psiquismo de uma espécie anterior...²³⁹”.

²³⁸Esta escala mostra a evolução dos hominídeos “4,5 milhões de anos *Ardipithecus radus*, 4,0 milhões *Australopithecus afarensis*, 2,5 milhões *Homo habilis*, 2,5 a 1,5 milhões *Australopithecus boisei*, *Australopithecus robustus* e *Homo ergaster*, 0,5 a 0,2 milhões *Homo erectus* e *Heidelbergensis*, 0 milhões *Homo neanderthalensis* e *Homo sapiens*” (Sonia Lopes e Sergio Rosso. *Biologia*. São Paulo: editora Saraiva, 2010, p. 532).

²³⁹ Ellacuría, 1990, p. 84-85.

Pode-se dizer que o processo de hominização é formalmente uma evolução de hominídeos pré-humanos a hominídeos humanizados. Enquanto processo evolutivo, a humanização não se diferencia de nenhum outro, porém, neste caso, pode-se dizer que se iniciou um processo legitimamente *histórico*, pois a relação entre progenitores e sucessores, no que concerne ao gênero humano, não implica apenas a transmissão de uma herança genética, mas também e sobremaneira, a transmissão de práticas humanas e resultados provenientes desta, que constituem, propriamente, o *histórico*²⁴⁰.

3.5 A Relação Entre Evolução e História

Pensar que a história não tem nada a ver com a evolução²⁴¹ biológica é cair numa espécie de idealismo e falsificação da história. É o caso do idealismo hegeliano, que rejeita o componente biológico e vê a história somente como manifestação ideal do espírito. Por outro lado, pensar que a história é única e substancialmente evolução biológica, significa também uma falsificação da história. É o caso daqueles que adotam um materialismo fechado – como Marx e Engels - ou uma pura naturalização da história – conforme defendem os biólogos e evolucionistas naturalistas, sobremaneira a partir de Darwin. Ainda que existam diferenças formais entre o processo evolutivo e o processo histórico, não há porque negar a unidade entre o processo biológico e o processo histórico.

Do mesmo modo que foi necessário descrever o porquê do processo e do dinamismo da matéria inanimada, agora se faz necessária a pergunta visando saber o motivo pelo qual se dá a evolução entre os seres vivos. Essa questão pode ser analisada sob dois aspectos, um científico e outro filosófico. Do ponto de vista filosófico, a pergunta é pelo caráter e fundamento do processo evolutivo.

A resposta a essa pergunta já começou a ser respondida quando se caracterizou a matéria como sendo, estrutural, processual e dinâmica. Embora não sejam dois processos distintos, à matéria viva compete um dinamismo próprio, o dinamismo da vida biológica. De acordo com Ellacuría, a evolução é um processo de potencialidade intrínseco à matéria, ou ainda, à essência. Esse é um dos aspectos fundamentais da evolução, pois a matéria vital (ou a essência) se mostra potencialmente com a capacidade de um ser vivo constituir outros seres

²⁴⁰ “La habilidad del hombre es así resultado de la naturaleza y de la historia y muestra, por lo pronto, la perfecta continuidad entre la biológico e lo psíquico, *entra la naturaleza y la historia*”. Ellacuría, 1990. p. 101. **Grifo nosso.**

²⁴¹ “No podemos hacer aquí un estudio a fondo de cómo debe concebirse filosóficamente la evolución, pero sí necesitamos subrayar algunos rasgos de la misma para mostrar a la par la unidad de la evolución con la historia y sus diferencias formales” Ellacuría, 1990, p.102.

vivos, individual ou especificamente distintos. Cabe ressaltar que se trata de uma potencialidade precisa, porque não é qualquer ser vivo, nem em qualquer dos momentos processuais de um ser vivo, que se pode dar lugar a outro. Em cada caso, o ser vivo em questão tem “uma ativa e atual potencialidade que pode acabar em um ou em outros ganhos, mas dentro de um âmbito bem delimitado²⁴²”.

Neste sentido, a evolução biológica como processo dinâmico não é um salto no vazio, senão um processo material preciso, no qual “o passado permanece, pois é recolhido pelo fruto da evolução, que é aquilo que é, recolhendo transformadamente o que o fez possível²⁴³”. É fundamental entender essa presença do passado e, para tal, a questão fundamental converte-se em saber como o natural se faz presente na história ou, ainda, como a espécie puramente animal se converte em espécie humana.

Por desprendimento exigitivo-libertação e sustentação dinâmica. Em que consiste? No caso do desprendimento exigitivo, é necessário retirar a causalidade para não cair numa interpretação teleológica.

O desprendimento exigitivo requer o surgimento de uma função nova e irreduzível à anterior, justamente porque a anterior não é suficiente em sua própria tipicidade. Esta nova função não flutua sobre si mesma, mas é sustentada pela anterior.

Este dinamismo da realidade, que leva a novas formas de realidade, onde as inferiores liberam formas superiores é própria e especificamente a libertação. Nesse processo de libertação, em cada uma das etapas aparece algo que não se reduz à anterior nem permanece confinado aos limites das formas que a precederam. Tal dinamismo libera novas formas de realidade, possibilitando, assim, o surgimento da liberdade e o desprendimento da história. E esta última deve ser liberada desde a natureza, possibilitando o surgimento de novas formas de realidade através da progressiva libertação pessoal e social dos seres humanos.

Através da evolução se dá um processo de transformações biológicas que buscam responder a necessidades do meio. Ocorre em um momento que Zubiri chama de desprendimento exigitivo, ou seja, uma necessidade imposta pelo meio ao vivente o qual exige uma transformação no organismo. É, justamente, nesse momento que se dá a libertação, uma libertação de novas estruturas e comportamentos. É uma libertação de, do que tinha que fazer a espécie inferior para seguir vivendo, dada sua nova condição transformada, mas é uma libertação para, não no sentido finalístico (teleológico), senão no sentido puramente

²⁴² Ellacuría, 1990, p. 110.

²⁴³ Ellacuría, 1990, pp. 110-111.

resultativo (estrutura o comportamento do vivente em questão). O momento que segue é o momento da subtenção dinâmica, isto é, a estrutura anterior não é anulada pela nova função.

O desengajamento exigitivo faz, portanto, referência à unidade intrínseca da nova função com a antiga. Daí que nosso caso não é que antes de qualquer coisa o natural produz o histórico, senão que o natural, que desprende exigitivamente o histórico, está em unidade intrínseca com essa novidade do histórico (Ellacuría, 1990, p.114).

Esse processo de desprendimento possui dois aspectos importantes: estabilização e libertação. Para estabilizar a função inferior, é preciso que surja uma função superior que não somente estabiliza a inferior, mas também, apresente uma novidade: a inteligência que fica livre para funções transbiológicas, isto é, aparecem funções tipicamente humanas.

A libertação não se reduz unicamente ao âmbito da evolução das espécies, mas, num segundo momento, a libertação permite o surgimento da história a partir da natureza. O caráter processual da realidade histórica demonstra o caráter material da história, isto é, sua dimensão natural (biológica) como sendo um momento básico da mesma. Ademais, a evolução neste processo não se encontra vinculado a uma noção de progresso otimista – tão cara aos sistemas histórico-idealistas e iluministas -, pois trata-se de uma constatação, em lugar de uma pura logicização da dinâmica histórica, forçando a adequação da realidade a um método.

3.6 A Relação do Dinamismo da Espécie com o Dinamismo da História

Precisamos reiterar, mais uma vez que, para Ellacuría, toda esta concepção dinâmica da realidade não é meramente produto de uma dedução lógica apriorística, senão um fato real. Destaca o filósofo, que a dinâmica não decorre de uma finalidade *a priori*, como se fosse uma teleologia que já estivesse inscrita na realidade desde o princípio. O sentido do dinamismo pertence à realidade mesma e é esta que se mostra como uma totalidade dinâmica e estrutural, dando de si formas superiores, as quais se apoiam nas inferiores, de onde provém.

É importante analisar, agora, no que o dinamismo pode contribuir para a constituição da espécie²⁴⁴. O objetivo de Ellacuría, aqui, é demonstrar como na espécie está a origem da história. Não se trata de encontrar, neste momento, o sujeito histórico, senão que as raízes biológicas do dinamismo histórico.

²⁴⁴ Este constitui um traço tipicamente historicista, segundo o qual, o gênero humano não responde meramente ao conceito de espécie, senão que ao conceito de história.

O nexa da espécie não surge a partir de uma realidade extrínseca ou alheia à realidade humana; tampouco através de um momento consciente ou deliberante pensado, senão que tem um fundamento biológico. A espécie humana está montada sobre um *phylum*²⁴⁵, isto é, um esquema constitutivo desde o qual se dá a pluralidade e a diversidade dos indivíduos. Em segundo lugar, a espécie é continuante, o que indica o caráter físico da convivência e, por fim, a espécie é prospecção genética. O caráter prospectivo da espécie se refere, se converte na dimensão histórica do ser humano.

Com base no conceito de espécie, pode-se afirmar que a realidade humana tem três dimensões: a diversidade individual, pois a espécie é pluralizante; a convivência social, pois é continuante; e a história, pois é prospectiva. O que interessa mesmo para a análise da história é o caráter prospectivo.

Assim, o processo histórico indica que cada momento está apoiado em outro, que, por sua vez, possibilita e apóia um novo momento. Daí a afirmação de Zubiri: “Se o homem não tivesse uma gênese biológica, não se poderia falar de história²⁴⁶”. Sem o *phylum* não seria possível falar de história, pois através da espécie e na espécie, a história se converte em um processo de transmissão *tradente*. Trata-se de transmissão pelo fato de ser transmitida de geração em geração, uma série de caracteres genéticos que permitem que a espécie continue existindo. Por outro lado, é *tradente*, pois a geração precedente entrega à nova geração uma tradição. Ellacuría entende tradição como forma de estar na realidade. Porém, a tradição também implica possibilidades, o que significa que o homem tem a possibilidade de optar e criar novas formas de estar na realidade.

É através de um processo de transmissão genética que os pais engendram nos filhos os caracteres genéticos. “Sem isso não haveria história. E é necessário sublinhá-lo energicamente: a história não começa de não sei que estruturas transcendentais do espírito. A história existe por começar - de, e entra-em uma estrutura biogenética²⁴⁷”. Deste modo, Ellacuría apresenta uma concepção de história distinta da Modernidade, pois não se encontra pautada em um humanismo progressista ingênuo. Isso se deve ao fato de ela caracterizar-se por uma tentativa de superação de uma visão de história conceituada apenas espiritual ou materialmente. Sem negar estas duas dimensões, o autor apresenta a história como sendo uma

²⁴⁵ “Especie, por lo pronto, es un carácter físico, realmente presente en cada individuo, según el cual este, por la estructura misma de su propia realidad, constituye formal y actualmente un esquema de replicación genética viable, por el que de él surgen o pueden surgir otros individuos” (Ilacuría, 1990, p.116).

²⁴⁶ Zubiri, Xavier, *Siete ensayos de antropología filosófica*. Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia, p. 123.

²⁴⁷ Zubiri, 1982, p.125.

realidade que implica uma unidade estrutural de natureza e história, ou seja, a evolução e a tradição.

3.7 História, Determinismo e Acaso

A presença do biológico na história levanta outro sério problema: a relação entre determinismo e acaso, que, de alguma forma, estão presentes em níveis diferentes, tanto na história como no mundo natural²⁴⁸.

O acaso é o inesperado, o contingente, o fortuito. Já a necessidade é aquilo que é inevitável, aquilo que necessariamente tem que ser assim e não de outro modo; é uma exigência iniludível. Sob esse prisma parece que onde impera a lógica da necessidade não há espaço para o acaso e vice-versa. Acaso e necessidade são conceitos realmente contraditórios e inconciliáveis?

“Em definitivo, ante tudo se dá a necessidade e o acaso se modula sobre a necessidade como falha e erro *suyo*, como acidente violento sofrido por ela. Mas, por outra parte, o acaso alimenta a necessidade e a enriquece²⁴⁹”. O erro, neste sentido, enquanto elemento do acaso, converte-se em referencial para estabelecer-se o necessário. A relação entre acaso e necessidade pode ser, nesses termos, traduzida como uma relação entre novidade e repetição, respectivamente. O certo, o correto, o oportuno, converte-se em o repetível ou necessário, enquanto o acaso irá alimentar essa instância determinada com a novidade, de modo a evitar, por um lado, o determinismo absoluto da história – pois não há primazia do necessário sobre o acaso - bem como o relativismo – pois o acaso não possui primazia sobre o necessário. Neste sentido, a dinâmica histórica não pode ser reduzida a exigências epistemológicas atemporais: compreender a história não significa estabelecer a possibilidade absoluta de realizar-se retrovisões e/ou previsões. Segundo Ellacuría, “A história, com efeito, apresenta uma dificuldade maior de previsão, inclusive probabilística, precisamente porque tem uma estrutura própria. E, não obstante a presença do físico e do biológico nela fazem suspeitar que

²⁴⁸ A tensão entre determinismo e liberdade, entre Natureza e Liberdade, constitui um dos problemas clássicos da modernidade filosófica. Contudo, embora admita a existência desta problemática, Ellacuría tematiza-a a partir de uma nova compreensão da realidade, como sendo propriamente histórica e aberta, em lugar de um reducionismo ou adequacionismo lógico-epistemológico. Para tal Ellacuría estabelece um diálogo com as teorias de Heisenberg e de Jaques Monod. A conclusão desse diálogo é que não existe um finalismo no mundo natural.

²⁴⁹ Ellacuría, 1990, p.131

não se possa conceber o reino da história como o reino da liberdade pura nem como o reino da novidade sem precedentes²⁵⁰”.

O autor supra mencionado procura resolver o problema evitando provocar uma cisão entre história e natureza; logo, é inapropriado definir a natureza como *o reino da necessidade e a história* como sendo *o reino da pura liberdade*. Deste modo, a história não é negação da natureza, nem mesmo a liberdade é a eliminação da necessidade: não há, em definitivo, uma redução de uma esfera à outra. A história, neste sentido, sempre terá uma base natural, embora o contrário não seja correto.

Isso se deve ao fato de a natureza ser uma base fundante da história, enquanto reúne o conjunto de possibilidades que podem vir a ser realizadas ao longo do tempo. O contrário não se dá de modo fundante, pois, embora a natureza possa sofrer alterações em virtude de fatos históricos, estes jamais irão determinar a natureza de modo absoluto, pois é na natureza, e não na história, que se encontram as possibilidades prévias, ao passo que, na história, estas se realizam em uma dinâmica de abertura perene.

Contudo, ainda resta o problema da conciliação entre acaso e necessidade. Como essa se dá? O acaso deve ser compreendido como absoluta indeterminação? E a necessidade, constitui a possibilidade de extração de leis históricas absolutas – que tornam possíveis as previsões?

O fundamental, em primeira instância, é não admitir a relação entre necessidade e acaso como um paradoxo irresolúvel, ou resolvível apenas através da redução de um pólo ao outro. A necessidade não pode ser compreendida de modo unicamente mecânico. Se assim fosse, estar-se-ia regionalizando o enfoque sobre a natureza e a história: as ciências, assim, procedem, contudo, não a Filosofia. A existência inegável de regularidades não atesta o determinismo absoluto, pois estas, enquanto regularidades, estão em constante relação com o acaso, sendo renovadas, corrigidas, restabelecidas perenemente em função dele. O acaso alimenta a necessidade com o novo. Nestes termos, a relação entre natureza e história, entre necessidade e liberdade revela um determinismo mais amplo, que contempla e não se contrapõe ou exclui a novidade, o acaso²⁵¹. A relação entre acaso e necessidade não deve ser

²⁵⁰ Ellacuría, 1990, p. 132.

²⁵¹ Aquí, o azar não é compreendido como ignorância da causa, como pretendia Comte e seus seguidores, no âmbito da historiografia, a exemplo de Buckle, em contraposição a Wundt e Droysen. Segundo Ellacuría, o azar entendido como ignorância é uma concepção a ser superada, pois “Esta última concepción supone que se conoceríamos de un modo perfecto el estado actual, total, inicial de un fenómeno y las leyes de causación desaparecería el azar, porque estaría perfectamente previsto el efecto; se trataría, por tanto, de una mera

compreendida como a contraposição entre natureza e história. A determinação não é exclusiva da natureza, nem mesmo o acaso, da história. Acaso e necessidade se fazem presentes já no modo como conhecemos o mundo natural, que é base para a história. Um exemplo disso é a revolução que a Física Quântica, ciência do microcosmo físico – Heisenberg – trouxe para a Física, em termos de acaso, que se mostra como renovador e redefinidor de necessidades. Ao contrário dos historicistas alemães do século XIX que previam a renovação constante do conhecimento e das leis históricas, graças à adoção do método hermenêutico da compreensão, Ellacuría admite a redefinição perene da esfera do determinado – graças ao acaso – em face da própria natureza da realidade. Com Ellacuría, a realidade, em suas propriedades que jamais podem ser logicamente reduzidas, tem primazia em relação ao modo formal do conhecimento da mesma. Trata-se de uma tentativa de redefinir e recompreender a realidade, o que, inevitavelmente, perpassa a exigência de resolução da relação entre acaso e necessidade. “A determinação admite diferentes possibilidades e é neste sentido algo gradual. Não está determinado do mesmo modo um corpo e uma partícula elementar, um vegetal e um animal, um grupo humano e um indivíduo em particular²⁵²”. Neste sentido, pode-se falar de uma relação não excludente entre acaso e necessidade, onde esta última assume um caráter peculiar. A esta, Zubiri define como *necessidade contingencial*, a qual Ellacuría elucida como sendo um modo peculiar de necessidade/determinismo, a saber, o acaso. Nestes termos, o acaso deixa de ser a antítese da necessidade para ser a sua mais própria definição.

Contudo, como operar com a causalidade a partir desta compreensão?

Antes de tudo, trata-se de compreender, em definitivo, como o acaso pode ser considerado um modo de ser da necessidade. Ora, segundo Ellacuría, o acaso é, em definitivo, uma forma de necessidade, ou mais precisamente, “o modo real que seguiu o mundo em seu ordenamento e o modo real como cada coisa no mundo se constituiu²⁵³”. Uma vez compreendido isto, o acaso não se impõe mais como antítese da necessidade. Ellacuría explana esta problemática nos seguintes termos:

No jogo de permanência e novidade tolerada pelo conjunto das invariâncias se mostrariam as duas caras de uma causalidade de tipo necessidade contingencial, a que antes se referiu e cuja unidade mostraria que nenhuma casualidade representaria uma ruptura das leis físicas, que se tem mostrado serem necessárias com a relativa necessidade que lhes compete. (Ellacuría, 1990, p. 138 Grifo nosso.)

ignorancia o, a lo sumo, de una imposibilidad real de conocimiento exacto para el hombre.” Ellacuría, 1990. pp. 134-135.

²⁵² Ellacuría, 1990. p. 135.

²⁵³ Ellacuría, 1990, p. 138.

Em definitivo, o itinerário de nosso estudo ainda se encontra tão somente esboçado, bem como não se tem aqui qualquer pretensão de resolução definitiva do problema em suas múltiplas facetas. Em suma, a pergunta quanto ao problema da conciliação entre acaso e necessidade encontra-se já explanada. O que nos interessa aqui é, fundamentalmente, apresentar como a história não apenas surge da natureza, como tem esta como base que jamais pode vir a ser negada por temer-se o restabelecimento de um determinismo. Neste sentido, pode-se afirmar que a reflexão ellacuriana a respeito da história pode vir a ser chamada de um materialismo não absoluto, mas perenemente aberto a novas possibilidades, inexistindo absoluta necessidade/determinação, bem como, absoluta casualidade.

3.8 É a História uma “História Natural”?

Até o presente momento da pesquisa, Ellacuría pretendeu destacar o caráter natural e material da história. Mas será a história uma história puramente natural? Segundo o Autor, ao reduzir a história ao aspecto puramente natural não só se pode cair numa materialização do homem como, também, numa visão fatalística da história. Por outro lado, uma visão puramente historicista pode levar a uma interpretação idealista da história.

Os gregos entenderam a história como história natural, isto é, as coisas estão aí e mudam em si, em sua natureza ou sua forma física. Com o aparecimento do cristianismo iniciou-se um processo de desnaturalização da história, o em si começou a dar lugar ao para si.²⁵⁴ Se os gregos entendiam a história meramente como o registro de fatos, ocorridos ao longo de um tempo naturalizado, no interior de uma ordem cosmológica, com Agostinho surge um processo de linearização da história, onde se faz presente um horizonte escatológico-salvífico e uma gênese criadora. Posteriormente, a própria Modernidade aderiu à linearização da história, contudo, secularizando-a e restabelecendo o debate sobre possíveis leis naturais que regiam os fatos, sempre preservando a noção valorativa do progresso.

Zubiri sustenta que não existe história natural e esta não é meramente um prolongamento da evolução. Transmissão genética e tradição não são, portanto, uma e mesma coisa.

²⁵⁴ Cf. Gracia, “*La historia como problema metafísico*”, en Realitas III-IV. Seminario Xavier Zubiri, Sociedade de Estudios y Publicaciones, Madrid: Editorial Labor, 1979, p. 7

Na medida em que é o natural não é a história, e na medida em que é a história não é o natural (...). Na medida em que o homem é 'natural' não é histórico, e na medida em que é 'histórico' não é natural. O homem é as duas coisas: as formas de estar na realidade estão vinculadas por transmissão genética. Na gênese do animal de realidades, a razão pela qual é transmissão genética não é idêntica a razão pela qual é história. A história natural não existe (Zubiri, 1982, pp.128-129).

O que faz com que a história seja história não é o mesmo que faz com que a natureza seja natureza. Por outro lado, só existe história porque existe uma natureza. O natural é tudo aquilo que o homem recebe por transmissão genética (caracteres psico-orgânicos). A história não é somente herança nem puramente evolução: é transmissão *tradente* de formas de estar na realidade. Mas o característico da história é que, mais do que transmitir possibilidades, o que se transmite são capacidades para estar na realidade.

A evolução acontece por mutação, já as formas de estar na realidade ocorrem por invenção, porque é necessário optar. "... o ato formal da história é uma opção inventada, uma opção real entre alternativas reais e não uma resposta *estimúlica* entre alternativas *estimúlicas*²⁵⁵". As características próprias da natureza são o acaso e a necessidade que desencadeiam em um processo evolutivo. Já a característica essencial da história requer a capacidade de optar e inventar, daí que não há história sem liberdade.

Não obstante a negação de uma história natural, Ellacuría ressalva que a história carrega consigo a natureza e a evolução natural. Uma interpretação da história que não leve em conta o caráter natural e evolutivo é, para Ellacuría, falsa, com graves conseqüências para se pensar alternativas de emancipação da humanidade, pois careceria de historicidade e materialidade.

Mas isto não quer dizer que não se possa falar de uma história natural pelo fato de seus mecanismos serem distintos dos mecanismos naturais e evolutivos. Porém, se pode falar de uma historicização da natureza e de uma naturalização da história.

A historicização da natureza consiste, em última instância, em que o homem faz história desde a natureza e com a natureza, com tudo aquilo que lhe é dado; a naturalização da história consiste, por sua vez, em que tudo o que é história acaba revertendo na natureza de um modo ou de outro, acaba incorporando-se nela; o que costuma dizer-se é que cada vez mais o rastro do homem se faz presente (...) na natureza tanto física como biológica e, inclusive, humana, é uma formulação

²⁵⁵ Ellacuría, 1990, p. 168.

imprecisa, mas significativa do que é essa naturalização da história (Ellacuría, 1990, p.169).

Ainda que diferenciadas processualmente, natureza e história formam uma unidade estrutural, sem, contudo, ser uma mera prolongação ou continuação do processo evolutivo, mas que, por outro lado, é impossível que haja história sem os fundamentos da materialidade²⁵⁶.

3.9 A Fundamentação Social da História

Depois de ter abordado a materialidade da história, Ellacuría passa a abordar o componente social. Trata-se de reconhecer, aqui, um nível qualitativo superior ao natural que pressupõe este, sem negá-lo, contudo, colocando-se para além dele. O problema da história está intimamente correlacionado com o problema social e pessoal. Isso significa que na história atuam tanto a sociedade como a pessoa (Sujeito). O crucial, para Ellacuría, é saber como a sociedade e as pessoas intervêm na história (a escola neo-hegeliana e mesmo a neo-kantiana chega a formular a mesma questão, contudo, em termos de busca de um Imperativo Histórico). Pode-se analisar a história a partir de dois componentes fundamentais, a saber: o indivíduo e a sociedade. Conforme Ellacuría, Comte, Herder e Marx acentuaram o aspecto social da história. Hegel e Cousin acentuaram mais o aspecto individual da história.

Para o autor em questão, nenhuma dessas teorizações são suficientemente aptas para explicar, de forma rigorosa, o que seja a sociedade²⁵⁷. Para elucidar o que realmente seja a sociedade, o autor recorre ao pensamento filosófico zubiariano. Para o filósofo basco, a base do social está ancorada na natureza biológica da espécie. Este, apartado sobre o fundamento social da história deve ser dividido em dois eixos fundamentais: a espécie humana como fundamento da sociedade e a estrutura formal do social.

²⁵⁶ “Ellacuría insiste en que este movimiento procesual constitutivo de la historia hay que entenderlo biológicamente, porque eso es lo que es en primera instancia y, de hecho, actúa como una de las bases materiales de la historia” Pintos Peñaranda, 1992, p. 342.

²⁵⁷ No século XVIII, Giambattista Vico já acentuara, em sua *Scienza Nuova*, o aspecto crucialmente social da história. Para o filósofo napolitano, as mutações históricas apresentam uma orientação progressiva, em uma dinâmica de *corsi e ricorsi*, onde a dimensão social da história não lhe é simplesmente predicada, mas constitui o palco mais originário do desenrolar-se histórico. Cf. Vico, *A ciência nova*, 1999.

3.9.1 O *Phylum* Humano como Fundamento da Sociedade

Para responder a esta questão é importante que o conceito de *phylum* (espécie) não seja um conceito lógico ou ideal, mas compreendido como realidade física. Por outro lado, a realidade física da espécie apresenta características peculiares e são justamente essas que vão fazer da espécie humana o fundamento real da sociedade.

Para Ellacuría, o homem não se reduz ao aspecto puramente individual. Em consonância com seu mestre Zubiri, ele entende que o homem, enquanto animal de realidades, encontra-se vertido sobre uma espécie, isto é, sobre um *phylum*, um esquema que permite a multiplicidade e a diversidade de indivíduos²⁵⁸. Os indivíduos não estão unidos por uma unidade lógica, mas por uma realidade física. “O *phylum* é uma realidade física, muito mais real ainda do que pode sê-lo o “campo” eletromagnético, gravitacional, etc.”²⁵⁹ Por outro lado, o *phylum* não é algo arbitrário, mental, onde os indivíduos permaneceriam sem unidade real, sem, contudo, ser uma espécie de macrosujeito, onde os indivíduos perderiam sua individualidade²⁶⁰.

A base do social está na natureza biológica da espécie e é no estudo desta que há de fundar-se uma interpretação adequada da sociedade e da história, não para reduzir estas a uma pura dimensão biológica e natural, senão para mostrá-las em seu contexto originário (Ellacuría, 1990, p.184).

Assim sendo, o indivíduo está vertido sobre a espécie que, por um lado, encontra sua unidade no *phylum* e, por outro, as bases materiais da individualidade, isto é: se o indivíduo sempre está enserido dentro de uma espécie, o mesmo vale para a relação entre a sociedade e seus membros individuais. Isto implica que não pode haver uma cisão entre indivíduo e sociedade, como acontece em algumas teorias idealistas, pois o indivíduo está vertido em um componente material e real que o constitui.

²⁵⁸ “Todo ser viviente, en la medida en que pertenece a un *phylum* genético, está intrínsecamente vertido cuando menos a los demás animales de su propio *phylum*. Es una versión biológica y genética que se da constitutivamente por el hecho de que su esencia constituyente está quidificada, es decir genética homónima de unos progenitores a unos engendrados” Zubiri, 2006, p. 252.

²⁵⁹ Zubiri, 1998, p.235

²⁶⁰ “Para Ellacuría, como para Zubiri, la sociedad no es una suprarrealidad, una sustancia que flota por encima de los individuos, es solo un momento estructural de los individuos en cuanto vertidos filéticamente unos a otros dentro de la especie. Por ello, Zubiri se distancia explícitamente de ciertas concepciones como la de Hegel o la de Durkheim, en las que la sociedad adquiere un carácter sustancial” Samour, 2006, pp79-80.

O indivíduo emerge do *phylum* especificamente, de forma individual. Esse aparente paradoxo, segundo o qual a especiação do indivíduo preserva a específica individualidade do mesmo, sem desvinculá-lo da espécie, pode ser superado e melhor compreendido, quando Ellacuría afirma que: “Se desde um ponto de vista lógico, parece que os indivíduos precedem ao conceito de espécie, [contudo], desde um ponto de vista real existe uma prioridade da espécie sobre o indivíduo”²⁶¹. A questão fundamental para Ellacuría é saber como cada indivíduo é específico e individual e, ao mesmo tempo, está em unidade com os demais, pois “ao pertencer a sua própria essência constitutiva o momento filético, a afirmação de si mesmo é a afirmação de todos os demais, com os que formam a espécie”²⁶².

A relação entre indivíduo e espécie não se estabelece de modo determinativo, isto é, trata-se de chegar a ser espécie, não por similitude genética, mas por processo dinâmico real, que perpassa e se comunica a todos os homens. “O que se comunica é um “esquema constitutivo”; o esquema em que a geradora é o que é a sua própria maneira, se transmite ao gerado para o que será a sua própria maneira”²⁶³. Isso não significa que haja uma mera repetição de indivíduos, pois pertencer a uma espécie significa que os indivíduos não são correlacionados uns com os outros por uma mera categoria de semelhança.

De certo modo, pois, cada indivíduo carrega dentro de si os demais. Eis aqui o fundamento biológico da sociedade. A sociedade humana e, conseqüentemente, a história são o que são a partir de uma dimensão específica, ainda que não se reduzam a ela (Ellacuría, 1990, p.194).

O fato de cada um levar dentro de si os demais consiste naquilo que Ellacuría denomina de respeito coerencial, isto é, a natureza do indivíduo como ser desvinculado dos outros e ao mesmo tempo vertido aos demais, que compartilhem da mesma espécie. Neste sentido, os outros não são um mero acréscimo, senão que um elemento constitutivo e próprio, uma versão atualizada de um processo de geração que atravessa a todos, contudo, não no sentido determinativo, mas sim, dinâmico. Disso resulta que cada indivíduo seja um em si, sem abandonar o caráter de originado/originante, relação intrínseca deste para com o *phylum*. Se a espécie tem um caráter projetivo, pois é ela que se projeta para o futuro, constituindo a matriz natural e biológica da história, a comunidade humana, por sua vez, preserva a

²⁶¹ Ellacuría, 1990. p. 186. Parênteses nosso.

²⁶² Ellacuría, 1990, p.187.

²⁶³ Ellacuría, 1990, p. 189.

dimensão do comum, presente em cada indivíduo, contudo, considerado em globalidade para com os demais.

3.9.2 As Características Biológicas da Sociedade Humana

Aqui trata-se de analisar como se é, especificamente, indivíduo; como ser pessoa socialmente e como ser homem social sem deixar de ser homem pessoal. Em uma interpretação idealista, esta constatação e distinção resolve-se tão somente por um processo de autoconsciência. Contudo, isso reduziria a problemática apenas ao aspecto gnosiológico. O que permite essa distinção, em termos de Ellacuría, não pode ser reduzido a um processo de autoconsciência, mas, “tanto a realidade específica como a realidade pessoal são apreendidas física e psiquicamente como realidade, sem que isso implique em sutis distinções metafísicas”²⁶⁴. O homem não é um mero animal, nem mesmo uma razão desprovida de animalidade, senão que tanto a sociedade, quanto o indivíduo são, em sua realidade, seres de dimensão tanto físico-biológica, como também providos de racionalidade, em uma unidade real.

O homem se constitui por uma especial abertura à realidade, bem diferente daquela do animal, caracterizável pela simples estimulariedade. Os seres humanos, como já frisado anteriormente, distinguem-se pela inteligência *sentiente*, isto é, sua inteligência é aberta à realidade enquanto realidade. Ao *hacerse cargo* da realidade, o homem não só se faz, mas se realiza e vai se realizando a si mesmo, mas também como membro da espécie. Esta abertura à realidade nada mais é do que uma resposta, uma ação sobre a realidade. Está aberto ao fato de que necessariamente tem que *hacerse cargo* da realidade. Aqui encontram-se as bases biológicas da sociedade humana, às quais podem atribuir-se, pelo menos, quatro características indissociáveis, a saber:

- no animal, no quesito da relação espécie-indivíduo, prevalece a unidade sobre a multiplicidade. No ser humano, distintamente, prevalece uma unidade como realidade, sendo esta um apropriar-se de sua realidade enquanto espécie;

- a individualidade humana não contrasta com a espécie, senão que esta individualidade lhe é conferida pela própria peculiaridade de sua espécie, de seu existir. É o caráter específico da animalidade humana que lhe libera a individualidade;

- no homem, o que se transmite primariamente é tão somente a estrita unidade física da espécie, sendo que as mutações sofridas não o descaracterizam, mas o definem e o compõe, tanto como indivíduo, como, também, enquanto traço específico de sua espécie animal;

²⁶⁴ Ellacuría, 1990. p. 199.

- a relação entre indivíduo e sociedade é sempre dinâmica, nunca estática, mas constitui sim uma práxis. Trata-se de partir da realidade e, ao mesmo tempo, constituí-la, através de ações transformadoras, que não superam ou negligenciam a materialidade, mas também, não constituem mera formulação racional.

A consideração sobre a sociedade a partir do que é a espécie não nos diz tudo o que é a sociedade. Mas a espécie é um dado essencial da sociedade. Ignorá-lo é evadir-se pelas sendas sempre ameaçadas do idealismo. A desmaterialização da sociedade e da história é esquecer-se do caráter estritamente específico do homem e da sociedade (Ellacuría, 1990, p. 208).

Sendo a espécie um dado essencial da sociedade e a sociabilidade um traço da realidade humana, preserva-se a unidade da realidade como sendo histórica, contudo, não desvinculada de seus matizes físico-biológicos. Esta especificidade da realidade humana como sendo social, implica, necessariamente, na especificação da apreensão desta realidade como tal. Desdenhar do aspecto animal da sociedade é cair numa interpretação puramente teórica e idealista da sociedade. Em que consiste esse traço que distingue o humano e como apreendê-lo, de um modo tal, que o mesmo preserve sua realidade tal qual compreendida?

3.9.3 A Estrutura Formal do Social

O que é que constitui formalmente a sociabilidade humana? Para responder a essa importante pergunta, Ellacuría analisa quatro teses fundamentais, a saber: a publicidade do social; a constituição da alteridade social; a sociedade como corpo social; a consciência coletiva. No entanto, é necessário examinar estas quatro teses a partir da história que unifica toda obra ellacuriana e, inclusive, esta pesquisa.

3.9.4 A Publicidade do Social

A característica formal da dimensão social é a publicidade, isto é, o caráter de ser público. A publicidade é justamente aquela dimensão em que o ser humano se encontra à disposição de todos. O ser humano está aberto biologicamente aos demais. Pode-se dizer que o homem, indigentemente, está vertido aos outros, devido a sua própria estrutura biológica, a qual faz do mesmo um ser realmente necessitado²⁶⁵.

²⁶⁵ “El niño, por tanto, se va humanizando por la intromisión física de los demás hombres en su propia vida. Tras la paulatina hominización física de su morfogénesis viene paulatina humanización de su ontogénesis; por

A publicidade, assim entendida, é justamente onde começa aparecer o outro, mas não ainda o outro como totalmente outro. A característica primeira do ser humano não é a alteridade, se por alteridade se entender a presença reconhecida do outro enquanto outro. Ao contrário, o outro permanece desconhecido – não por uma dialética intelectual - até o instante em que o mesmo se faz presente na minha realidade o indivíduo reconheça o outro ao reconhecer-se em alteridade, o outro não é um duplo de mim, mas um *alter ego*²⁶⁶.

Da análise da publicidade como característica formal da dimensão social, destacam-se duas importantes consequências: a) o público aparece como sendo algo anterior ao diferenciado para o outro e para o particular e exerce uma influência importante na constituição do que vai ser a vida do ser humano, determinando de algum modo seu próprio modo de ser. b) não existe contradição entre o público e privado. “Na publicidade não se trata de fazer dos outros algo que seja meu, senão de fazer a mim a partir do que são os outros não diferenciados enquanto outros, senão formando indiferenciadamente o âmbito do humano²⁶⁷”.

A publicidade aparece, assim, como uma manifestação do social em sua estrutura básica. Todavia, esta publicidade, este fazer humano, público, é uma característica própria da inteligência *sentiente*, do animal de realidades. Desde os primeiros instantes, o ser humano se apresenta com a necessidade biológica de socorro. Porém, pelo fato de ser *sentiente*, não se trata de um puro fazer como é o caso dos animais. Em função de seu caráter intelectual, responde também a necessidades psíquicas, ou seja, um verdadeiro fazer humano.

3.9.5 A Alteridade Social e o Nexó Social

A questão que se coloca aqui é saber como este fato humano requer um caráter de alteridade. Esta alteridade não está constituída a partir de uma abstração, de uma construção racional ou psicológica, mas como se destacou anteriormente, sobre uma versão física dos demais. A alteridade social é, primeiramente, a intervenção dos demais homens

morfogénesis va desarrollándose su realidad humana e por ontogénesis va desarrollándose su ser humano” Ellacuría, 1990, p.213.

²⁶⁶ “O Outro remete, por meio do seu sentido, constitutivo, a mim mesmo, “o outro” é um “reflexo” de mim mesmo, e, no entanto, a bem dizer, não é um reflexo; ele é o meu *analogon* e não é um *analogon* no sentido habitual do termo. Se, em primeiro lugar, delimita-se o ego no seu ser próprio, e se se abrange com um olhar de conjunto seu conteúdo e suas articulações – e isso não somente quanto a seus estados vividos, mas também quanto às unidades de significação válidas para ele e inseparáveis de seu ser concreto necessariamente se coloca a seguinte questão: como pode ser que meu ego, no interior de meu ser próprio, possa, de alguma forma, constituir “o outro”, “justamente como sendo estranho”, ou seja, conferir-lhe um sentido existencial que o coloca fora do conteúdo concreto que me constitui?” Husserl, 2001, p.108-109.

²⁶⁷ Ellacuría, 1990, p. 216.

no fazer humano, “... os demais homens não iniciam a intervir dentro da própria vida enquanto outros, senão que enquanto meus. (...) Somente quando aparece a propriedade dessa alteridade é que aparecerá o outro enquanto outro”²⁶⁸. O ser humano, no início de sua vida, não se encontra com o outro enquanto outro, mas com o humano vai intervindo em sua vida de múltiplas maneiras²⁶⁹.

Nessa alteridade social não apenas se vive, mas, sobretudo, se convive. É justamente nesta convivência com os demais que se dá uma intrínseca sociabilidade. Ao *com* da convivência é que se habitou denominar de social. Mas o que constitui realmente o nexos, a unidade do social?

É aqui que, de acordo com Ellacuría, os filósofos e sociólogos da sociedade vão divergir sobre o tema em questão. A corrente contratualista entende que o nexos social se dá por meio do estatuto normativo, que, estabelecido voluntariamente, faz com que a sociedade passe a ser um contrato²⁷⁰. De acordo com Zubiri, esta corrente filosófico-sociológica parte de três pressupostos para constituição do nexos social: a) a ideia de que o natural são os indivíduos²⁷¹; b) a ideia de que o nexos é sempre uma conexão entre indivíduos²⁷²; c) a ideia de que essa união é obra da razão e da vontade²⁷³. Os que apelam a um aspecto puramente natural do nexos social evocam um paradigma puramente biológico. Os homens seriam, assim, uma mera prolongação do reino animal. Não se trata de definir e, mesmo, determinar, subsumindo o social ao biológico (naturalistas Durkheim), nem o biológico pelo social

²⁶⁸ Ellacuría, 1990, p. 218

²⁶⁹ “Al hombre le cuesta reconocer que son los demás que yo, otros, en cuya interna estructura no me es dado entrar. Aquí aparece la forma de alteridad radical. No es la alteridad meramente sustancial de que parte el análisis aristotélico, e que se prolongó en la Edad Media, es un modo real y positivo en que cada una de esas sustancias existe referida a la otra. Es la monadización del ego, y una mera pluralidad de egos” Zubiri, 1998a, p.243.

²⁷⁰ O Pacto ganha, pois legitimidade na medida em que busca a perfeita unidade no plano social, em função de uma entrega sem reservas que produz um corpo político coletivo. Nele ninguém permanece subordinado a nenhum particular. “Cada um de nós põe sua pessoa e poder sobre uma suprema direção da vontade geral, e recebe ainda cada membro como parte indivisível do todo” (Rousseau, cap. VI). Eis o centro do pacto social.

²⁷¹ “La concepción de que lo natural es lo elemental procede de una visión presocrática de la realidad y de una cierta visión científica, propia de los siglos XVII y XVIII. (...) La sociedad; los individuos serían la verdadera realidad y la sociedad (...) a identificación de lo natural con lo elemental es un prejuicio (Ellacuría, 1990, p.221).

²⁷² “El segundo supuesto depende del primero. Si los individuos elementales son autosuficientes como realidades no cabe entre ellos verdadera unidad; a lo sumo se daría entre ellos una mera unión. Ahora bien, objeto Zubiri, para que se dé una efectiva unión entre los hombres debe haber una cierta unidad previa entre ellos; la unión lo mismo que la posición presuponen una cierta línea común dentro de la cual pueden darse como unión o como oposición” Ellacuría, 1990, p. 222.

²⁷³ “E contra el tercer supuesto ha de decirse que esa unidad radical que fundamentaría la unión, no puede fundarse en el ejercicio de la razón y de la voluntad, porque ese ejercicio es posterior y fundado en formas más primarias de intelección y de opción. (...) Es menester subrayar que la razón y la voluntad, tal como se entienden en el contrato social, son dimensiones derivadas de una dimensión primaria (...). El carácter primario y radical del nexos entre los hombres no es una unión libremente creada, sino una previa unidad real, una unidad física y “realizada”, que surge necesariamente del carácter específico del animal de realidades” Ellacuría, 1990, p. 222.

(contratualistas), mas de superar essa cisão e compreender o nexos social humano a partir de uma *habitud*. Isto não significa que o vínculo social seja algo alheio a relações jurídico-políticas ou a relações sócio-econômicas.

Através da *habitud*²⁷⁴ o homem se atualiza na relação aos demais. Ao “fazer-se cargo” do social o homem permanece vinculado, mas não como acontece com os animais onde o vínculo responde a puros estímulos. A unidade entre os homens é real e realizada. “Os homens – argumenta Ellacuría – estão vinculados ao que lhes dizem na realidade. Por isso, o homem se realiza vinculadamente. Vinculação, portanto, é a “realização” do nexos social”²⁷⁵. Esta vinculação compreende todo fazer humano, tudo aquilo que permite a sua humanização.

A partir desta perspectiva, o que realmente é o social? E qual é a raiz da sociabilidade? Esta raiz não é indiferente aos indivíduos, pois a sociedade não é algo que se funda sobre si mesma, mas tem nos indivíduos a sua base. “Nos indivíduos há uma *habitud* social fundada em sua versão filética, como membro de uma mesma espécie física. Pelo reconhecimento da *habitud* social é que se pode chegar a conceituação justa do social”²⁷⁶.

Para Hegel, o ganho de sociabilidade ou de nexos social é uma condição do Espírito Absoluto, que se objetiva nos indivíduos particulares. Ele se faz presente nos indivíduos apenas enquanto manifestação, determinado logicamente pelo espírito absoluto. A sociedade e a história absorvem, desse modo, os indivíduos, pois o subjetivo deve desaparecer em função do objetivo.

O social, portanto, nem é espírito nem é objetivação. Não é espírito porque o constituinte do social é o animal de realidades e por sua estrutura e por sua *habitud*; não é objetivação, porque o corpo social – o veremos em seguida – é muito mais que objetivação, não ainda de um espírito, senão incluso do próprio animal de realidades, pois não somente o objetivado institucionalmente é o social (Ellacuría, 1990, p. 236).

Para Ellacuría, o fato de conceituar o social de forma espiritual (Hegel) ou de forma material (Marx), implica a tentativa de estabelecer, de modo apriorístico, uma predeterminação do social, tomando-o apenas sob uma óptica objetiva. Esta tematização da realidade, além de estar mal colocada, desconsidera o aspecto situacional, isto é, o social é

²⁷⁴ “La *habitud* es, en el pensamiento de Zubiri, algo intermedio entre el plano de las acciones y el plano de las estructuras. Es el modo primario que tiene una realidad de habérselas con otras precisamente por las estructuras que posee y anteriormente a toda acción ejecutada; no tiene, pues, nada que ver con los hábitos. Y es algo en virtud de lo cual las cosas quedan actualizadas en determinado respecto, precisamente por la respectividad que tienen con la *habitud*” Ellacuría, 1990, p. 230.

²⁷⁵ Ellacuría, 1990, p.227.

²⁷⁶ Ellacuría, 1990, p. 230.

posto a partir da possibilidade opcional de intervenção. Quanto ao nexos social, não se trata de colaboração, estatuto, pressão ou imitação, mas de algo primário, que se expressa na *habitud* de alteridade.

3.9.6 O Social como Impessoal e como Corpo Social

O nexos social encontra-se fundado de modo intrínseco no fato dos indivíduos, na condição de membros sociais, estarem vertidos na espécie, bem como na objetivação do ser e do fazer humano enquanto público. Não se trata da objetivação de um sujeito espiritual, mas do homem enquanto animal de realidades.

O social consiste na publicidade dada a partir da vinculação com os outros, isto é, em uma estrita referência ao impessoal. É o impessoal e não um a-pessoal que define o que é social.

O pessoal “reduzido a ser a pessoa: eis aqui a essência do impessoal. Isto nos faz ver, primeiro, que a distinção entre “*pessoal*” da “*pessoa*” é essencial; o impessoal é essencialmente um modo de pessoa. Segundo, que o impessoal é sempre redução do pessoal; o impessoal é impessoalização, isto é, redução ao pessoal (Zubiri, 1982, pp.137-138).

No campo social há um estrito predomínio do impessoal. Contudo, o impessoal não significa anulação do pessoal, mas um modo de ser pessoa, ainda que de forma reduzida. Esta situacionalidade do social não implica numa reduplicação de eus, mas no reconhecimento da alteridade como condição natural da realidade, na qual todo o humano encontra-se, quer pessoalmente, enquanto indivíduo quer impessoalmente, enquanto sociedade. Portanto, não se trata de optar pelo social, mas encontrar-se inserido naturalmente. Essa redução social significa tão somente alterização e não propriamente algo inumano.

É justamente essa relação impessoal que cria a sociedade, sociedade entendida como a relação impessoal de vários indivíduos que convivem numa determinada comunidade. A convivência é esta forma de vivência em que as pessoas permanecem de forma impessoal na condição de mera alteridade. Esta impessoalidade social permite um tipo tal de vivência exclusivamente de alteridade, o que possibilita que a estrutura social se mantenha, mesmo que mudem as pessoas. Daí que se possa imaginar que a estrutura social seja uma espécie de substancialidade, que está acima dos indivíduos.

Na história da filosofia, os filósofos e os sociólogos buscaram, por diversos caminhos, uma unidade dos grupos humanos e da humanidade. Para Montesquieu, a unidade se daria

através do espírito coletivo²⁷⁷. Para Hegel, a unidade se daria através do seu *Volksgeist*, espírito do povo ou as objetivações de um povo ou dos povos ao longo do tempo.²⁷⁸ Já para o sociólogo francês Durkheim, a unidade se dá através da solidariedade, isto é, quanto maior a consciência coletiva, mais os indivíduos assemelham-se e maior é sua coesão²⁷⁹. Todas estas visões são construções racionais das quais a sociabilidade surge como resultado de um processo histórico [Hegel], político [Durkheim; Montesquieu], ou como poder ser social, religioso, político, climático etc.

Seguindo a esteira de seu mestre, Ellacuría propõe o corpo social para definir formalmente o que é a unidade social. A sociedade, enquanto sociedade, forma um corpo social e o homem, enquanto corpo social, encontra-se incorporado à sociedade. Entretanto, essa idéia de corpo social não deve ser concebida de forma organicista²⁸⁰. Assim, Ellacuría procura evitar um duplo risco na forma de conceituar a sociedade, não ressaltando exclusivamente os aspectos orgânicos, evitando, assim, uma visão organicista da mesma, mas também evitando outro extremo, o qual interpreta a sociedade de forma espiritualista e historicista, esquecendo-se das bases materiais da mesma.

O autor procura elencar as características para apresentar uma possível definição do que se entende por corporeidade social.

a) Especificidade: é a corporeidade própria da espécie biológica, isto é, o *phylum*, é uma realidade física, os indivíduos ao mesmo tempo individualmente e especificamente. A

²⁷⁷ “Muitas coisas governam os homens: o clima, a religião, as leis, as máximas do governo, os exemplos das coisas passadas, os costumes, as maneiras, resultando disso a formação de um espírito geral” (Montesquieu, 1997, p.360 coleção os pensadores).

²⁷⁸ “En esta concepción es claro que en su fase de espíritu objetivo, el individuo no desempeña ninguna función dentro del espíritu objetivo; es simplemente un recuerdo. Para Hegel, la historia y la sociedad entera, el espíritu objetivo, va pasando sobre los individuos y los absorbiendo; va dejando de lado lo que hay en ellos de pura naturaleza absorbiendo tan sólo su recuerdo; los que han contribuido a la formación del espíritu objetivo desaparecen como individuos y sólo queda lo que han aportado al espíritu objetivo” (Zubiri, 1998a, p.262).

²⁷⁹ Durkheim distingue dois tipos de solidariedade: a mecânica e a orgânica. Quanto à primeira, assevera o autor: “A solidariedade que deriva das semelhanças está em seu *maximum* quando a consciência coletiva recobre exatamente nossa consciência total e coincide em todos os pontos com ela: mas neste momento, nossa individualidade é nula” Durkheim, *As regras do método sociológico*. São Paulo: Nova Cultural, 1973. v.33. (Os pensadores).

Quanto à segunda: “A segunda é apenas possível se cada um tem uma esfera de ação que lhe é própria, por conseguinte, uma personalidade. É preciso, pois, que a consciência coletiva deixe descoberta uma parte da consciência individual, para que aí se estabeleçam estas funções especiais que ela não pode regulamentar; quanto mais extensa esta região, tanto mais forte é a coesão resultante desta solidariedade” Durkheim, 1973, p. 372.

²⁸⁰ Aqui Ellacuría faz referência de modo especial a Spencer que considera a sociedade como um organismo vivo. “É que a lei da evolução parece-lhe governar não somente o “supra-orgânico”, mas o orgânico. É por isso que os *Princípios de sociologia* são precedidos por *princípios de biologia*. E, nos *princípios de sociologia*, Spencer evoca constantemente as analogias entre os fenômenos biológicos e os fenômenos sociologia, as noções de função, de estrutura, de equilíbrio, de diferenciação, de órgão que se aplicam aos dois reinos” R. Baudon e F. Bourricaud, *Dicionário Crítico de Sociologia*. Tradução Maria Leticia Guedes Alcoforado e Durval Ártico. São Paulo: editora Ática, 1993, p.542.

geração é formalmente alteração, ou seja, não constituição de “outro uno”, senão de um outro. A configuração da espécie é princípio condicionante da configuração social. A comunidade biológica é algo real – tem algo em comum. Cada indivíduo tem um esquema transmissível delimitado, o que permite uma certa unidade coerencial com os demais, que se atualiza por *habitud*.

b) Corporeidade somática: o corpo social tem uma estrita função somática. Na organização solidária de seus membros, a sociedade toma corpo não somente em sua dimensão somática, mas também em seus usos, costumes instituições, etc.

c) Circunscriptividade: o humano deve dar-se em um corpo social, embora não se reduza a ele. Ademais, este corpo social de alguma forma determina o humano subjetivo e interpessoal.

d) Alteridade: é a que define o social enquanto social. Alteridade entendida como afirmação do humano enquanto outro. O social é independente da vontade das pessoas, ainda que essa alteridade não seja alheia ao pessoal.

e) Caráter unitário: o ser humano enfrenta-se com um mundo humano e não com uma mera agregação de coisas humanas.

f) Estrutura: o corpo social é estrutura sistemática com suas próprias leis. Se toda realidade é estrutural, a realidade social também o é, ainda que com um caráter de estrutura próprio.

g) Dinamismo processual: do mesmo modo que toda realidade é estrutural, também o é intrinsecamente dinâmica.

Essas características permitem entender o social enquanto uma realidade unitária, sistemática e dinâmica e não uma realidade que se funda mediante um *Pacto Social*, como quer Rousseau. Consequentemente, o autor do *Contrato Social* não atribui nenhum peso à espécie física e biológica para fundamentar a unidade do social. Explica a unidade social não enquanto fatores físicos, mas sim, por elementos espirituais, pela vontade geral. “Mediante esta vontade geral, uma multidão de homens reunidos se consideram como único corpo, já que não têm mais que uma única vontade referida à conservação comum e ao bem estar geral”²⁸¹. Rousseau conceitua a unidade do social em termos de unidade de razão e de vontade. Ao buscar uma forma ideal de convivência, de um Estado perfeito, acaba esquecendo-se dos fenômenos reais; daí que o corpo social, em Rousseau, tenha muito pouco de corpo. Para Ellacuría a unidade social se funda na espécie física, que é anterior ao pacto contratual.

²⁸¹ Ellacuría, 1990, p.257

3.9.7 A Consciência Coletiva

O social, enquanto corpo social, tem uma *consciência coletiva* ou uma *alma coletiva*? Seja qual for, como é possível estipular a função dela em relação aos indivíduos e à sociedade?

Estas interrogações não se mostram gratuitas, pois diversos autores desenvolveram esse conceito para definir o que é a sociedade e a história.

Hegel desenvolve o conceito de consciência coletiva como sendo o espírito de cada povo²⁸² e o processo histórico, sendo este espírito aquilo que define como consciência e ganho de liberdade. O espírito individual encontra-se totalmente imerso no espírito coletivo, pois não é senão a objetivação deste *Volksgeist*.

Marx, por sua vez²⁸³, subsume a consciência do indivíduo como sendo manifestação de uma consciência de classe, a qual, por sua vez, está arraigada nas determinações materiais. Pode, portanto, ser uma consciência alienada, ou, uma consciência esclarecido-reordenativa, contudo, sempre ligada à classe como sendo a categoria central de todo processo de conscientização social.

Em Durkheim existe uma consciência coletiva, mesmo porque o social é irreduzível ao fenômeno individual. Segundo o sociólogo, é preciso reconhecer que existem formas de operar, de pensar e de sentir que são independentes da consciência dos indivíduos, que são dotadas de forças imperativas e coercitivas. As representações coletivas não derivam dos indivíduos tomados isoladamente - não que os indivíduos não contribuam para tais representações -, todavia elas somente se tornam sociais enquanto²⁸⁴ forças coletivas, que

²⁸² “El espíritu particular de un pueblo particular puede perecer; pero es un miembro en la cadena que constituye el curso del espíritu universal, y este espíritu no puede perecer. El espíritu del pueblo es, por tanto, el espíritu universal vertido en una forma particular, a la cual es superior en sí; pero la tiene, por cuanto existe.” Hegel, 1994, p. 66.

²⁸³ “A produção de idéias, de representações, da consciência, está, de início, diretamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, como a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens, aparecem aqui como emanção direta de seu comportamento material. O mesmo ocorre com a produção espiritual, tal como aparece na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de um povo. Os homens são os produtores de suas representações, de suas ideias etc., mas os homens reais e ativos, tal como se acham condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde até chegar às suas formações mais amplas. A consciência jamais pode ser outra coisa do que o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real” Marx & Engles 1987, p. 36-37.

²⁸⁴ “Es el quien piensa, quien siente, quien quiere, aunque él no pueda querer, sentir o actuar más que por la mediación de las consciencias particulares. He aquí cómo el fenómeno social no depende de la naturaleza personal de los individuos. Esto no significa que no tengan nada que ver en el resultado; pero ellos no son más

predominam sobre o todo. Sequer pode-se falar em espírito individual, em força coletiva como resultado de uma aglomeração de indivíduos, ou mesmo, de uma base material para uma coletividade.

Para Ortega y Gasset, o humano, em sentido restrito e autêntico, é somente aquilo que *faço por mim mesmo* – é preciso que aquilo que estamos fazendo seja compreensível, sendo que este fazer deve nascer de minha vontade: trata-se de ser responsável por minha ação. Aqui Ortega apresenta o exemplo da convivência, da relação entre dois indivíduos: pai e filho, dois amigos. Neste caso, há sempre um sujeito criador e responsável pelas próprias ações: é um mundo de relações inter-individuais.

Porém, outros fatos humanos - como as saudações, a ação do guarda do trânsito – não são ações pensadas e responsáveis. Essas ações não têm origem em nós mesmos, são ações mecânicas. Quem é o sujeito responsável originário destas ações? *A gente*, os outros, a coletividade, a sociedade? Isto é, nenhuma pessoa determinada. Logo, se para Durkheim o fato social é algo racional, na visão orteguiana o social representa a irracionalidade e a inumanidade²⁸⁵.

O social é algo humano enquanto conteúdo, porém é inumano devido a sua impessoalidade. Para Ortega, o homem é realmente homem se é pessoal. Pelo contrário, o que o homem faz porque os outros fazem, por conta da coletividade, da opinião pública, porque são usos mecânicos, porque são ideias vigentes, acabam por transformá-lo em inumano. “A opinião pública, a opinião reinante, tem por trás de si esse poder e o faz funcionar nas diversas formas que correspondem às diversas dimensões da existência coletiva. Esse poder da coletividade é o “poder público”²⁸⁶. Percebe-se que estes autores, através de diferentes enfoques, admitem a existência de uma consciência coletiva, que se manifesta através de um espírito objetivo, de uma ideação coletiva, de ideologias, de opinião pública. Ellacuría está de acordo que em cada época uma sociedade tem certo acervo social, resultado de uma atividade psíquica, sendo que elas representam um conjunto de crenças e valores que permite aos indivíduos e grupos sociais se moverem. Todavia, essa espécie de consciência coletiva nada mais é que uma dimensão da consciência individual. São determinados indivíduos que

que sus condiciones mediatas y lejanas. No se produciría si ellas lo excluyeran, pero no son ellas las que lo determinan” Durkheim, apud Ellacuría, 1990, p. 274.

²⁸⁵ “Pero eso del *alma colectiva*, de la *consciencia* social es arbitrario misticismo. No hay tal *alma colectiva*, si por *alma* se entiende – y aquí no puede entenderse otra cosa -, sino *algo* que es capaz de ser sujeto responsable de sus actos, *algo* que hace lo que hace porque tiene él claro sentido, Ah! ¿Entonces será lo característico de la *gente*, de la *sociedad*, de la *colectividad*, precisamente que son *desalmadas*? Ortega y Gasset, 1997, p. 199.

²⁸⁶ Ortega y Gasset, 1997, p.227.

produzem um determinado resultado e estes mesmos indivíduos, de algum modo, estão condicionados de modo negativo e positivo em cada momento pelo acervo social²⁸⁷.

Existe uma dimensão coletiva da consciência individual. “A dimensão coletiva da consciência é a dimensão impessoal da consciência e constitui o que poderia chamar-se campalidade impessoal da consciência e, mais em geral, a campalidade social²⁸⁸”. O filósofo em questão tem o cuidado de não separar de forma drástica o social e o individual, não há uma cisão entre os dois, pois a campalidade do caráter impessoal é algo que ultrapassa os limites de cada inteligência individual, mas, ao mesmo tempo, é autônomo. Por outro lado, não se trata de uma entidade física, porém, é algo real, pois constitui-se por ser impessoal a partir daquilo que cada indivíduo delibera como possibilidades históricas ao corpo social. Nesses padrões, a consciência coletiva não se encaixa nos moldes de um macro-sujeito que está acima dos indivíduos, mas é resultado dos próprios indivíduos, enquanto corpo social. A dimensão coletiva da consciência individual apresenta-se, assim, como abertura do pessoal e da marcha histórica.

3.10 O Fundamento Pessoal da História

Para uma reta compreensão do que é a história faz-se necessária uma conceituação do indivíduo enquanto pessoa. Do mesmo modo que é impossível a análise da sociedade sem aproximar-se do fato social, sem encontrar-se como o fato pessoal, é verdade que também é impossível aproximar-se do fato histórico sem enfrentar-se com a pessoa e com a sociedade.

O objetivo não é fazer antropologia filosófica mas, sim, analisar a importância da ação pessoal no desenrolar da história e, em consequência, averiguar o papel da pessoa humana enquanto possível autor, ator e agente dos processos históricos. A sociedade e a história são os lugares naturais da realização do indivíduo. Para tal enfoque, necessita-se analisar primeiro o caráter de animal individual e, em seguida, o caráter unitário da pessoa, em sua dimensão individual e social.

²⁸⁷ “Reconocer este hecho no implica que una especie de espíritu sustantivado vaya dirigiendo la marcha del proceso social; al contrario, estamos atribuyendo la dinámica al propio conjunto o subconjunto social. Que esta dinámica tenga o no una dirección es otro problema, aunque de hecho logre determinadas metas; también la evolución biológica las logra, sin que sea preciso reconocer la presencia de una mano finalística” Ellacuría, 1990, p. 294-295.

²⁸⁸ Ellacuría, 1990, p. 297.

3.10.1 A Dimensão Transcendental da Pessoa Humana

O homem, enquanto animal de realidades, encontra-se aberto e inconcluso. Os atos da substantividade humana são abertos no sentido de não fixarem-se somente nos estímulos. Portanto, estar aberto não significa que a pessoa seja uma pura indeterminação, sem uma estrutura determinada, senão que se encontra em função das notas que possui o sistema pessoal e aberto a seu próprio caráter de realidade²⁸⁹. Isso significa que ele tem a capacidade de transcender a si mesmo, sem, contudo, negar a sua animalidade, senão um transcender na animalidade a sua própria realidade aberta, ao contrário do animal, que é uma realidade fechada. O homem vai fazendo-se no enfrentamento com as coisas enquanto realidade. Já os animais, enfrentam-se com as coisas somente por meio de estímulos.

O estímulo para o animal de realidades corresponde a três momentos: apreensão, afecção e resposta são três momentos de uma única ação. No plano das ações, o homem comparte com os animais, porém com uma peculiaridade própria “porque chega o momento em que o homem não pode dar resposta adequada aos estímulos senão responsabilizar-se pelo real²⁹⁰”. Ao enfrentar-se com a realidade enquanto realidade, o homem vai se fazendo e optando pela realidade que quer.

Por meio das ações, o ser humano não só se envolve formalmente com o *el hacerse cargo* do mundo, como também significa que ele se enfrenta com coisas reais. Não somente encontra-se situado em um mundo real, como também se enfrenta com as coisas em sua situação real. Evitando sempre cair em idealismos, espiritualismos e materialismos, Ellacuría procura explicar a pessoa enquanto estrutura substantiva aberta, “por estar aberto na sua própria visão de realidade, se comporta em respeito a ele. Em virtude disto, não só se *faz* a si mesmo, senão que faz seu próprio caráter de realidade²⁹¹”. O homem, enquanto ser material, porém aberto, vai se configurando, vai se fazendo ou, mais propriamente, vai se realizando²⁹².

²⁸⁹ “Por tanto, abierto no es estar abierto a otra realidad; no es un carácter de alteridad. Sino que abierto es estar abierto a su propia realidad. “De suyo” su actividad se mueve no sólo en el ámbito de tales o cuales notas reales, sino en el ámbito de la realidad. La sustantividad es entonces activa no sólo “por ser real”, sino también “para ser real”. Su actividad no está enclavada, sino abierta. (...) el hombre, por estar abierto a su propio carácter de realidad, se comporta de él. En su virtud, no solo se hace a sí mismo, sino que hace su propio carácter de realidad. Y en esto es en lo que consiste “realizarse”. El animal se hace a sí mismo, pero no se realiza” Zubiri, 1998a, p. 68

²⁹⁰ Ellacuría, 1990, p.318.

²⁹¹ Zubiri, 1998a, p.68.

²⁹² “...l'uomo non è semplicemente “natura” ma anche “apertura” (...). Possiamo chiamare questa apertura “liberta radicale” o “libertà ontologica”. Essa fa sì che l'essere umano – o piuttosto l'essere spirituale in generale – non sia soltanto “cio che è”, ma, in qualche modo, tutto: quadammodo omnia. Non é um prigioniero della sua natura” Finance, . *Persona e valore*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2003, p.205.

3.10.2 A Pessoa Enquanto Realidade

A realidade humana, enquanto essência aberta, é uma realidade que não paira sobre si mesma, como se fosse algo determinado e encapsulado sobre uma natureza invariável²⁹³. Por outro lado, não é algo puramente psíquico. Daí que, para Ellacuría, incorrem no mesmo erro tanto os que negam o aspecto transcendental como aqueles que apresentam a pessoa como pura abertura, dotando a realidade humana de uma pura plasticidade indefinida²⁹⁴.

O homem, enquanto realidade substantiva, é um sistema psíquico-orgânico e, em face de sua função transcendental, a realidade ganha uma peculiar característica de não ser somente realidade como é o caso das essências fechadas, mas consiste em ser formalmente *suya*, “é realidade em forma de suidade. E é esta suidade o que define primariamente a pessoa²⁹⁵”. Este autopossuir-se é o que constitui a pessoa²⁹⁶. Este *autos* permite que a realidade humana tenha um âmbito de realização livre. Porém, não se trata de apenas ser livre, como também, de possuir livremente a sua realidade enquanto multiplicidade de possibilidades.

O mundo ou mesmo os demais sujeitos não aparecem para a pessoa como oposição, ideia presente na filosofia moderna, especialmente no *cogito* de Descartes e no sujeito transcendental de Kant. Zubiri e Ellacuría sustentam que a pessoa não é primeiramente um eu, nem constitui-se em oposição com a realidade, nem com o outro. O sujeito cartesiano é apenas um eu solitário, em verdade, uma abstração, que se faz somente a partir de seu *cogitans*. O sujeito kantiano, por sua vez, é um sujeito que predica a realidade, ou realiza moralidade. Em ambos os casos, o enaltecimento da dimensão racional – em contraposição a animalidade – é evidente: o dualismo, quer substancial, quer formal, produz um humano híbrido, que apenas em referência encontra-se na realidade²⁹⁷.

Esta ideia de que o sujeito é precisamente um ‘eu’ carece de fundamento real, isto é, radica-se primeiramente em uma realidade substantiva pessoal de índole animal. De modo

²⁹³ O sujeito transcendental kantiano; o eu fichteano; o Espírito Absoluto hegeliano.

²⁹⁴ “L’uomo è soltanto, non solo quale si concepisce, ma quale si vuole, e precisamente quale si concepisce dopo l’esistenza e quale si vuole dopo questo slancio verso l’esistere: l’uomo non è altro che ciò che si fa. Questo è il principio primo dell’esistenzialismo” Sartre, J. P. *L’esistenzialismo è un umanismo*. Traduzione di Giancarla Mursia Re. Milano: Mursia s/d, p.29.

²⁹⁵ Ellacuría, 1990, p.266

²⁹⁶ “En la vida el hombre se posee a si mismo transcurrentemente; pero este transcurso es vida sólo porque es posesión de sí mismo. Tomado el poseerse como un carácter del acto primero, este modo de ser suyo es justo lo que constituye la persona” (Zubiri, 1998a, p. 504).

²⁹⁷ [Heidegger e a técnica: a animalidade do humano foi separada de sua *ratio* (consequência de Descartes; tentativa de unificação por Kant, através da noção de conhecimento constitutivo; absolutização, por Hegel), sendo que a dimensão animal foi submetida à técnica, fora instrumentalizada: é objeto da medicina, da biologia].

específico: tem raízes orgânicas. A subjetividade, a reflexividade e subjetualidade são características do eu, enquanto condições de pessoa animal. Primeiramente a pessoa humana é realidade, isto é, suidade; e é justamente a suidade que possibilita a re-atualização do eu. Deste modo, a subjetividade, a refletividade e a subjetualidade se fundam na pessoa enquanto realidade. Assim, configuramos a pessoa enquanto realidade aberta a fazer-se realidade que desde sempre já é e, em razão desta abertura, a pessoa humana é, pois, possibilidade de realização futura.

Contudo, a pessoa humana não somente é aberta a sua própria realidade, como também está aberta ao mundo. Já se destacou que a realidade é de *syvo* respectiva e essa respectividade do real é o que denomina-se mundo.²⁹⁸ Mundo não é um aglomerado de entes, mas é o real enquanto condição de possibilidade, de respectividade entre as coisas. O mundo aparece como sendo sempre algo formalmente aberto, mas também como sendo o lugar da realização da pessoa. O lançar-se intelectivamente nas possibilidades do real implica um conjunto de opções com as quais a pessoa constrói sua personalidade. “Pessoa – argumenta Zubiri – é um modo de realidade, não somente uma forma de realidade²⁹⁹”. Enquanto que “o modo de implantação é a realidade³⁰⁰”. O fato de ser pessoa significa ser subsistente e é anterior a todos os demais atos e ações (liberdade, sujeito de direitos, etc.). Com efeito, a realidade pessoal somente se atualiza e se realiza sendo. “A *realitas in essendo*, por antonomásia, é o homem³⁰¹”. Trata-se da pessoa, enquanto indivíduo, sujeito intramundano imerso na realidade histórica, construir sua personalidade, segundo a mesma dinâmica. A personalidade, portanto, não é um modo abstrato de referir-se ao indivíduo, isto é, a personalidade se faz no estar intramundaneamente atravessado pela historicidade da própria realidade.

Diferentemente de Sartre, o sendo do humano, não equivale a um processo de constituição de essência do sujeito a partir de sua existência. Nem mesmo trata-se do lançar-se em possibilidades, conforme apresentaria Heidegger. Trata-se, de uma dinâmica histórica de vir-a-ser, cumulativa, isto é, uma dinâmica processual, que jamais ignora sua matriz material/biológica, bem como, não se restringe ao paradigma do sujeito, mas dá-se em face da própria historicidade da realidade, na qual, também o sujeito encontra-se imerso – intramundano. “Por isso, o homem é agente, executor da continuidade do fazer; é autor,

²⁹⁸ “El conjunto de las cosas reales en tanto que reales es lo que llamo *mundo*”. Zubiri, X. *El hombre, realidad personal*. Revista de Occidente, 1 (1963), pp. 5-29.

²⁹⁹ Zubiri, 1998, p. 123.

³⁰⁰ Zubiri, 1998b, p.23.

³⁰¹ Ellacuría, 1990, p.344.

decide seus projetos; é ator, cumpridor do curso destinal que lhe é tocado viver. Tudo isso em uma estrutura temporal³⁰², a qual é a *realidade histórica*.

3.10.3 A Individualidade e a Sociabilidade da Realidade Pessoal

A questão primordial é saber em que consiste e como surge a individualidade e a sociabilidade. Seriam estas o produto de uma interiorização, como pensara o idealista/historicista Hegel, ou uma realidade do indivíduo que se externaliza? Segundo Ellacuría, estas duas dimensões da realidade humana são a exteriorização de uma interioridade; surgem através do caráter *filético*. A espécie é a unidade *filética* dos indivíduos. Isto significa que o indivíduo humano surge de um *phylum*. A realidade pessoal encontra-se então afetada e vertida em relação às demais pessoas por seu próprio esquema genético. Deste modo, no *phylum* encontram-se os caracteres essenciais que permitem o surgimento da individualidade e da sociabilidade.

O refluir do esquema genético, portanto, não pode ser entendido como uma causalidade final, o que implicaria em um teleologismo. Ademais, aquele também não pode ser interpretado como uma causalidade eficiente (a realidade sofre a intervenção causal de uma interioridade) da interioridade sobre a realidade dada, pois neste caso teríamos um reducionismo determinista, similar ao darwinismo. O refluir do esquema genético é uma determinação, contudo, constitutiva³⁰³, a qual envolve a realidade e a interioridade.

3.10.4 A Dimensão Individual

A dimensão individual do ser humano não é, para Ellacuría, algo abstrato nem mesmo a dimensão mais importante, mas trata-se de uma dimensão que surge da realidade específica e social. Em outros termos, pode-se afirmar que a pessoa é indivíduo humano enquanto carrega dentro de si, geneticamente e socialmente, os demais membros do *phylum*. O homem está inevitavelmente vertido aos demais membros do *phylum*. Neste sentido, o ser humano somente é indivíduo humano pelo fato de carregar dentro de si, biológica e socialmente os demais membros da espécie. Deste modo, o verter-se aos demais não configura uma mera

³⁰² Ellacuría, 1990, p. 349.

³⁰³ Aqui não se emprega o termo *constitutivo* no sentido epistemológico kantiano (porque a problemática, aqui, está para além do problema do conhecimento; trata-se do fazer-se histórico do indivíduo em plena interação com a realidade que o constitui e que ele ajuda a constituir). Trata-se, sobremaneira, da interação entre interioridade e realidade, sem que uma exerça influência casuística sobre a outra (constitutivo, para Ellacuría, é, minimamente, reciprocidade).

teoria, mas é algo real e concreto. Antes de ser afetado pelos demais membros da espécie o indivíduo sequer pode assim chamar-se. Não se trata de individuar o sujeito, aos moldes de Kant, Fichte e mesmo Hegel (o indivíduo, para eles é um eu que se dá em negação à realidade e não como sujeito imerso e mesmo determinado por ela), mas sim de assinalar a peculiaridade desta individualidade compreendida por Ellacuría de modo distinto daqueles.

A individualidade não é determinada, em sua constituição, pela espécie humana. Contudo, o seu caráter de individualidade constitutiva, sim, é. Esta nova compreensão de individualidade mostra-se como constitutiva a partir do momento em que se dá e se forma na relação para com outros indivíduos. Esta determinação é anterior à relação, contudo, se dá somente na relação. Este esquema constitutivo e unitário, no qual o progenitor produz engendrados, é um esquema pluralizante. Isto é, não se trata simplesmente de multiplicidade repetitiva ou numérica. Os membros da espécie são diferentes porque o engendrado nunca é totalmente idêntico ao progenitor. Portanto, essa não-identidade não se constitui em simples distinção, mas em uma estrita diversidade individual, fato que afasta Ellacuría da noção de sujeito moderno. De acordo com Ellacuría, a replicação, por um lado, é assimilação, pois o engendrado pertence ao um mesmo esquema filético; por outro, é diferenciação, pois o engendrado é distinto. Nestes termos, o outro não é simplesmente um duplo de mim. Mas o que é a diversidade individual como caráter da realidade humana? E que é a diversidade individual como dimensão do ser humano? Respondendo à primeira questão, permitirá levar adiante a reflexão sobre o caráter individual da realidade humana, enquanto a segunda permitirá adentrar no cerne da dimensão individual do ser humano.

Os homens são distintos porque pertencem a uma mesma espécie. O homem é distinto de um leão, mas não enquanto unidade da mesma espécie física. O homem, deste modo, somente é distinto em relação a outro homem. Portanto, não se trata de uma simples distinção numérica, mas de uma estrita diversidade. Esta diversidade é de caráter individual. Mas de que tipo de individualidade? Aqui, podemos distinguir três tipos de individualidade. Há uma individualidade como irreducibilidade do real, a qual implica em uma não redutibilidade da realidade a um ego particular; uma individualidade pessoal, ou seja, trata-se de minha realidade e não de um leão, ou seja, refere-se a minha identidade pessoal; e um terceiro tipo de individualidade, a qual interessa propriamente a Ellacuría, que Zubiri denomina de individualidade diferencial.

É uma individualidade que só existe quando tem espécie e dentro da espécie. Não toda individualidade é, pois diversidade... A diversidade... é individualidade

diferencial. É a distinta maneira como ‘dentro da espécie’ são indivíduos as pessoas que compõe a espécie (Zubiri, 1998a, pp. 190-191).

Esta identidade, portanto, é dinâmico-constitutiva e se dá na relação para com o outro, em um processo dialético entre a individualidade particular e a individualidade filética: portanto, psíquica e orgânica; somática e histórica.

Ser pessoa é um modo de ser individual; significa que ela é em si e por si mesma. A diversidade é parte constitutiva da realidade pessoal. A pessoa afirma-se diante da realidade e das demais realidades, isto é, frente a um tu e um ele, não por adição, mas desde si-mesmo. Trata-se da individualidade interpessoal, ou seja, a versão de cada indivíduo aos demais indivíduos da espécie.

O que quer dizer que o Eu não somente envolve a minha realidade frente a toda realidade, senão minha realidade a qual, de outra forma, envolve em medida maior ou menor (...) a realidade das demais pessoas diversas. Resulta que o Eu escrito com maiúscula, cede o lugar ao eu escrito com minúscula. Eu sou eu, e fulano de tal é um tu, e o outro é um ele, e os demais, pertencem a esta zona indefinida que seria justamente ‘os demais’. (...) É uma diversidade do eu, do tu e do ele: o homem está determinado por suas notas a ser absoluto e está co-determinado pelas pessoas a sê-lo de um modo diverso. Cada Eu está determinado em si mesmo e por si mesmo a ser seu, mas envolve desde si mesmo, e não por adição, a versão a um tu e a um ele. Ainda que o homem estivesse sozinho no mundo (...) radical e inicialmente teria a versão de um tu, que se perderia no vazio. O homem tem intrinsecamente e constitutivamente (...) essa versão a um tu e a um ele. O Eu que, por um lado é o Eu frente a tudo o que não é Eu, frente a toda realidade, tem por outro essa forma de ser eu, a diferença de um tu e de um ele. (Zubiri, 1982, p.123).

Essa identidade do eu e sua relação para com os demais foi um problema clássico da modernidade filosófica. Não obstante, aquela sempre caracterizou o eu como uma espécie de mônada, e o outro como um duplo de mim³⁰⁴. Kant estava propenso a entender que o eu era o eu empírico. Em outras palavras, a realidade empírica de cada pessoa e, em contrapartida, o Eu puro seria o que se enfrenta com tudo aquilo que é um não-eu. Para Ellacuría, Zubiri mostra que essa idéia é insustentável por duas razões: primeiro porque Kant pressupõe que é o eu que põe a realidade. Essa é tão somente um amontoado caótico de *noumenos* que são unificados por um modo específico e humano de conhecer, isto é, a impressão de formas *a priori* ao múltiplo fenomênico. Para Ellacuría é justamente o contrário, é o eu que é posto pela realidade. Em segundo lugar, Kant entende por eu empírico um não-eu, distinto da

³⁰⁴ Basta buscar a noção de sujeito de Descartes e mesmo de Kant para identificar a compreensão do eu como uma individualidade reducionista. O primeiro compreende o eu em um subjetivismo pleno. O segundo compreende o sujeito como um grande ego transcendental. Mesmo Fichte, ao contrapor-se a Kant em seu Idealismo Subjetivo, identifica o eu a partir da negação contrastiva da realidade, isto é, do não-eu.

consciência interna de sua realidade. Schopenhauer, na *raiz quadrada do princípio de razão suficiente*, bem como nos dois primeiros livros de *O mundo como vontade e representação*, critica veementemente este aspecto da filosofia kantiana, do qual resulta, impreterivelmente, o problema contemporâneo do solipsismo. Para Ellacuría, portanto, o eu não é nem um eu puro, como pretendia Kant, nem mesmo um eu absoluto, transcendentalizado. O eu é, antes de tudo, relação para com um tu e um ele, o que transcende a redução da problemática da individualidade ao beco da teoria do conhecimento. Ademais, o eu absoluto resultante desta constitui nada mais que uma abstração e não uma realidade relacional concreta.

Fichte, por sua vez interpretou o tu-ele a respeito do eu como sendo outro eu, um duplo. Esta tese supõe que não há um tu, um ele constituídos em sua identidade própria, mas sim, uma multiplicidade de eus. Cada um é um eu em si mesmo, que nada tem a ver com os outros eus. Deste modo, cada eu seria uma espécie de mônada, ou mesmo, um mero conteúdo da consciência, como criticará Sartre em *A transcendência do ego*. Essa multiplicidade de eus é abstrata e mesmo ilusória, porque trata-se de um idealismo solipsista. Quando se opera desta forma, tem-se apenas a ilusão de que o outro é também um eu, pois sempre vejo-o como objeto de minha percepção e nunca como um sujeito propriamente dito. O mesmo passa-se com o outro, que não me vê como um eu, mas como um objeto. Aquele eu moderno, portanto, padece no *solus ipsis*.

A proposta ellacuriana, portanto, contrapõe um realismo à interpretação idealista da individualidade-identidade do eu. Nesta perspectiva, o eu absoluto faz-se absoluto a partir da absolutez de todos os eus, não compreendidos mais como duplos de mim, mas em sua respectiva unidade relacional. “Daí que o tu não é mais um outro-eu, mas sim uma outra maneira de ser EU³⁰⁵”. Trata-se de um problema de realidade e realização e não de reconhecimento do eu frente ao tu (a problemática do eu-tu não pode reduzir-se à problemática da teoria do conhecimento, onde o eu se reconhece a si mesmo somente diante de um tu. Trata-se, por outro lado, de ser um eu e ser um tu, na realidade relacional e realizacional, ou seja, na dinamicidade histórica da realidade humana). Não se trata, portanto, de uma identidade monádica, mas sim de um eu que se compreende a si mesmo, bem como aos demais, como diversidade em si, em seu próprio eu. Eu, tu e ele não são três sujeitos monádicos e numéricos, mas três modos diversos de ser o EU. Nestes termos, Ellacuría insiste que:

³⁰⁵ Ellacuría, 1990. p. 369.

Não há afirmação absoluta de si mesmo, se nesta afirmação não se der a presença de outros como realidades pessoais, em real comunicação respectiva. O eu humano é sempre um eu, e o eu é o que é a respeito de um tu, a respeito de um ele e a respeito dos demais. O esforço por constituir-se em um EU separado é um esforço idealista, alheio às possibilidades da realidade. (Ellacuría, 1990. p. 376).

Nestes termos, o EU, o Absoluto dos idealistas paira imerso em um solipsismo, sendo rechaçado por Ellacuría enquanto uma abstração que desconsidera a realidade própria do humano, isto é, a relação dinâmica entre os indivíduos, a qual se faz em um processo de realização perene. Frente a esta nova compreensão da identidade do indivíduo, Ellacuría ainda coloca a questão sobre a diferença formal entre o eu, o tu e o ele, bem como, interroga os fundamentos que determinariam o eu, ora a apresentar-se como um tu, ora como um ele e vice-versa.

A distinção se dá na relação dos Eus, onde os outros são tomados enquanto outros e não como uma reduplicação de meu eu. É o EU que toma o outro EU como sendo um tu ou um ele, no processo de atualização de seu próprio eu, na relação, na realização, que constituem a dinâmica da própria realidade historicamente constituída aos moldes de Ellacuría. A individualidade, portanto, é diversidade que se constitui e se realiza. O eu é diverso em si e para si mesmo, bem como em relação para com os demais. Isso conduz à necessidade de investigação de outra dimensão fundamental do ser humano, a saber, a dimensão social, que vem a ser investigada a seguir.

3.10.5 A Dimensão Social da Realidade Humana e do Ser Humano

O indivíduo humano, em virtude de seu esquema filético e estrutural, não somente está vertido aos demais, como também convive com eles. É justamente nesta necessária convivência que se radica o que se denomina sociedade. Mais uma vez, estabelecendo um diálogo estreito com Zubiri, Ellacuría pergunta-se pela raiz, pelo fundamento da unidade com os demais.

No caso humano, esta convivência não é simplesmente agrupação. O homem, enquanto animal de realidades está vertido aos demais desde si mesmo, ou seja, é uma versão genética, ou ainda, um esquema que é transmitido, portanto, tem uma base genética. Assim, os demais já estão presentes na vida do ser humano mesmo antes dele começar a vivê-la³⁰⁶.

³⁰⁶ “Los demás antes de que vengan a mí en mi experiencia o de que yo vaya a ellos, están ya metidos en mi vida.” Zubiri, 1998a, p.234.

Isso significa que antes de qualquer forma diferenciada de convivência, todos encontram-se em um mundo humano. Antes de conviver uns com os outros, todos os viventes encontra-se em um mundo humano, mundo este que vai paulatinamente se humanizando. Não seria a versão filética uma espécie de coisificação e universalização da convivência? A resposta, segundo Ellacuría, é negativa, uma vez que a versão filética apresenta-se imediatamente como convivência [o modo de ser a versão filética já é convivência, logo, a convivência não pode ser restrita ou interpretada como uma mera generalização abstrata].

De acordo com Ellacuría, é neste mundo humano que a criança vai descobrindo os outros. O aparecimento dos demais é processual: em primeiro lugar, o outro é outro enquanto *meu* (*meu* pai; *minha* mãe), em um segundo momento aparecem os outros como eu, e logo outros diferentes que eu e, conseqüentemente, dessa convivência aparecem o tu e o ele.

Mas afinal de contas: o que é convivência e como se convive? A convivência não é colaboração, nem contrato, ou ainda, imposição³⁰⁷. Segundo o filósofo naturalizado salvadorenho, todos esses elementos se encontram na convivência, porém, não é o que formalmente a constitui.

Nestes termos, em primeiro lugar, os homens formam um corpo social a partir da organização, da solidariedade e da corporeidade.

Socialmente, minha unidade e minha alteridade tomam corpo na unidade e na alteridade dos outros. A corporeidade é a atualidade, é princípio de presencialidade. E, portanto, a convivência é justamente corporeidade social. Conviver que significa minha vida toma corpo na vida dos demais, tomar corpo é constituir minha realidade em co-princípio com os outros, ser co-princípio de presencialidade atual. Corpo social: eis aí o fenômeno radical da convivência. Conviver é formar corpo com os demais é estar geneticamente e como realidade, atualmente presente aos demais (Zubiri, *apud* Ellacuría, 1990, p.382).

Não obstante, como se dá o refluir da convivência dos indivíduos? Esta não é relação, porque antes de estabelecer relações, o homem já está vertido aos demais, é algo intrínseco e a relação é algo extrínseco. Tampouco trata-se de imitação, porque esta seria puramente um ato mecânico. Nem menos é imposição (*Macht*)³⁰⁸, pois se assim o fosse, a imposição seria causa da convivência, enquanto, na realidade, ela surge uma vez que a convivência já se encontra

³⁰⁷ Aristóteles acreditava que a convivência era uma espécie de colaboração entre as substâncias. Thomas Hobbes e Jean-Jacques Rousseau acreditavam que era fruto de um contrato social e por fim Durkheim imaginava que a convivência era pressão, imposição Cf. Zubiri, 1998a, p. 248-258.

³⁰⁸ O conceito de *Macht* surge no contexto do Historicismo alemão do século XIX, podendo ser traduzido como *poder*, no sentido de elemento ético-cultural que determina as relações em um dado contexto histórico. Neste sentido, optou-se por empregar o termo *imposição*, em lugar de *pressão*, como sugere a versão espanhola do termo, para preservar, justamente, a preocupação alemã em distinguir fundamentalmente *Macht* de *Kraft*, pois este último faz alusão à *força*, enquanto conceito da Física.

manifesta. A convivência é algo que nasce da própria realidade do homem, é algo de *suyo*, visto que se convive por aquilo que sai de dentro e não por um simples modo de atuar, pois convivência é anterior a toda forma de atuar. Nestes termos, o corpo social é atualidade, anterior a toda forma de atuação (relação; implicação; imposição), ou seja, o indivíduo não é primeiramente indivíduo e, em seguida, ser social, mas é simultânea e congenialmente um ser individual e social. É preciso elucidar aqui que esta simultaneidade não é de caráter meramente temporal, mas sim, ontológico-existencial.

Assim, para Ellacuría, o refluir da convivência humana se dá no plano da realidade³⁰⁹. O homem não é social porque optou por sê-lo, mas porque realmente é social. “Precisamente porque essa unidade está já dada, o social é princípio e não resultado³¹⁰”. Contudo, em que consiste esta sociabilidade humana?

A realidade humana envolve os demais seres humanos. Por essa razão pode-se afirmar que o ser do homem é em si mesmo comunal³¹¹. Minha versão aos demais resulta de uma abertura, porque o ser é aberto enquanto ser.

Sou pessoalmente na abertura aos demais. Não são duas coisas ser pessoa e ter fisicamente um ser comum com os outros, senão que ter um ser em comum com os outros pertence a meu modo de ser pessoa, definida como abertura real de minha própria realidade, vertida desde si mesma a outras pessoas. Meu ser, como minha realidade, é aberto em alteridade. Com o qual a abertura não somente há de medir-se desde a própria abertura, senão desde o término desta abertura. Com o que a abertura do homem é, por assim dizer, duplamente pessoal e somente é plenamente pessoal quando aquilo que se abre é outra pessoa. Ser pessoa é sê-lo pessoalmente, e ser pessoalmente implica sê-lo comunalmente (Ellacuría, 1990, p.388).

Daí que personalidade e comunalidade não se excluem, mas são formas múltiplas da dimensionalidade humana. Dimensionalidade não pode ser compreendida, aqui, como determinação, mas sim, o *eu, tu, ele, outros*, constituem as dimensionalidades do humano, às quais este não se encontra reduzido, mas sim, manifesto.

³⁰⁹ Conforme Zubiri a versão aos demais não é fruto de uma construção idealística da consciência, mas algo próprio do animal de realidades. “Es, en primer lugar, una versión física que arranca en su última raíz de estructuras biológicas por las cuales estoy abierto a otros seres vivos de la especie humana. Y, en segundo lugar, es “física” porque físicamente los otros están en mí. Pero, además de una versión física, es una versión “real” en tanto que real porque la apertura y la intervención de los demás en mi vida van cobrando, en los límites que acabo de citar. El carácter formal de una socorrenia humana. El fenómeno radical e la versión a los otros es precisamente éste: los otros están ya en mi vida configurando la realidad de mi propia vida y por consiguiente, mi forma de auto posesión. Se va poseyendo El niño a si mismo en función de esos ingredientes formales que constituyen parte de su vida. No es cuestión de vivencia, es cuestión de realidad” Zubiri, 1998a, p.237-238.

³¹⁰ Zubiri, 1998a, p. 253.

³¹¹ “Común, comunalidad, pertenece dimensionalmente a la índole formal del ser del hombre en si mismo. El ser es común por ser de una realidad filética. Y sólo porque el ser-común, es decir, sólo por la comunalidad del ser hay comunidad y comunicación” Zubiri, 1998a, p. 198.

Por outro lado, também não se opõe o Eu ao eu-indivíduo e ao eu-social, bem como, o eu-individual e o eu-social não se opõem entre si. Isso confirma, mais uma vez, o ser humano como um ser de realidade, e não como um ser que se determina por abstrações lógicas transpostas para o plano ontológico. Ellacuría entende que aquilo que o homem é e o que quer ser é algo que ele terá que realizar a partir de sua situação concreta; isto vale tanto para o campo natural como para o campo das opções. Deste modo, evita-se compreender idealisticamente o ser humano, como se tudo o que ele é dependesse de sua liberdade, independentemente de suas bases naturais (Hegel). Da mesma forma, vale o contrário, ou seja, evita-se compreender materialisticamente o ser humano, como se aquilo que ele é fosse única e exclusivamente determinações materiais³¹².

Isto é assim tanto no indivíduo como na sociedade e na história. A sociedade e a história, sobretudo, não podem ser o que os homens decidem; o que a sociedade e a história vão ser depende das leis estruturais, ainda que entre estes fatores tenha seu lugar próprio, sua posição própria, o que os homens fazem e querem ser (Ellacuría, 1990, p.387).

Isso significa que, para Ellacuría, a comunalidade do ser humano, do ponto de vista da sua realização, não pode ser concebida de forma individualista, mas a partir de uma perspectiva comunitária. A comunicabilidade do ser humano não somente constitui um modo singular de ser absoluto, como também um modo de realização. “Personalidade e comunicabilidade não somente não se excluem, senão que se afirmam mutuamente. Isso por razão de sua própria realidade física, antes que por razões ou necessidades subjetivas³¹³”.

O que supõe, para o filósofo em questão, que a cabal realização humana supõe uma nova compreensão de sociabilidade, onde a plena afirmação pessoal aconteça juntamente com a afirmação dos demais³¹⁴. É a partir de uma estreita vivência pessoal e comunitária que a realidade pessoal encontra seu pleno desenvolvimento e realização. Na afirmação da pessoa com outras pessoas é que se dá o passo daquilo que se denomina sociedade. A sociedade, como já foi destacado anteriormente, é princípio de impersonalização. Aqui pode radicar-se o perigo do social, pois os outros impersonalizados podem me impersonalizar, gerando assim o

³¹² Por isso a filosofia de Zubiri é definida por Ellacuría como um realismo materialista aberto.

³¹³ Ellacuría, 1990, p. 389.

³¹⁴ De acordo com Hannah Arendt é somente em referência aos outros que podemos reconhecer a nossa própria personalidade. “O que torna a solidão tão insuportável é a perda do próprio eu, que pode realizar-se enquanto se está a sós, mas cuja identidade só pode ser confirmada pela companhia confiante e fidedigna dos meus iguais. Nessa situação o homem perde a confiança em si mesmo como parceiro dos próprios pensamentos, e perde a confiança elementar no mundo que é necessária para que possam ter quaisquer experiências. O eu e o mundo, a capacidade de pensar e sentir perdem-se ao mesmo tempo” Arendt, *A origem do totalitarismo*. São Paulo: Companhia de Letras, 2004, p.529.

fenômeno da alienação e desumanização³¹⁵. Todavia, recorda o autor, que não necessariamente a impersonalização leva à desumanização, mas antes pode converter-se em comunhão pessoal, em comunidade, abrindo assim caminho para a humanização através da amizade e do amor.

O amor e a amizade recolhem em plenitude todo o processo de unidade, de libertação e de liberdade que empurra a natureza, se faz presente na animalidade do homem e se faz realidade no animal de realidades; se faz sociedade no corpo social e se cumpre como comunhão pessoal na entrega de duas pessoas que se entregam integralmente como pessoas. Na entrega pessoal mútua é tudo o que se entrega, mas o todo da entrega implica no reconhecimento do caráter próprio, íntimo e absoluto, mas sempre em comunhão, daquele que se entrega pessoalmente, daquele que se entrega em pessoa (Ellacuría, 1990, p.391).

Daí que estas duas dimensões do social não são se excluem, mas se complementam, pois, antes de tudo, trata-se de dimensões.

Depois de analisar a questão individual e social da realidade humana, o filósofo basco naturalizado salvadorenho propõe analisar a dimensão histórica da realidade e do ser humano. É impossível definir *a priori* que lugar ocupa a pessoa e a sociedade no desenrolar da história, sem antes analisar o que é a própria história e sua estrutura formal, porque, nesta análise das bases, o homem não é somente um animal individual e social, mas também um animal histórico. A individualidade e a sociabilidade humanas só tem sentido quando relacionadas à história, bem como, o estudo da história diz necessariamente a contemplação das dimensões individual e social do ser humano.

3.11 O Fundamento Temporal da História

Ellacuría introduz a problemática da presença do tempo, recordando que essa é uma questão crucial que perpassa a filosofia, desde Santo Agostinho até Heidegger. Trazer à tona a discussão desta problemática não é de forma alguma gratuita, pois conforme a compreensão de tempo, teremos diferentes interpretações de história. O intento não é o de verificar aqui o que foi dito ao longo da história da filosofia sobre o tempo, nem mesmo problematizar o tempo em função da história e do homem, mas, antes, o objetivo é de identificar que é o tempo e o modo como ele intervém na história.

³¹⁵ Ainda conforme Arendt a singularidade pessoal somente pode ser totalmente aniquilada, alienada e impersonalizada nos moldes do Estado Nazista. “O domínio total, que procura sistematizar a infinita pluralidade e diferenciação dos seres humanos como se toda humanidade fosse apenas um indivíduo, só é possível quando toda e qualquer pessoa seja reduzida à mesma identidade de reações (Arendt, 2004, p.488).

O tempo é um elemento básico da realidade natural, porém reduzi-lo ao seu aspecto puramente material implica em abandonar a perspectiva do tempo enquanto vivência intrínseca da realidade humana, isto é, o tempo propriamente histórico que aqui nos interessa.

3.11.1 A Estrutura da Temporalidade da Realidade Humana

O tempo é uma realidade que está relacionada diretamente com a vida humana, e a vida aparece sob duas formas: *zoé* e *bíos*³¹⁶. “O homem não é pura natureza nem é puramente história³¹⁷”. Assim, Ellacuría visa evitar possíveis visões ideologizadas por parte de idealismos que reduzem o homem a dimensão biográfica, relegando a animalidade e os naturalistas que reduzem o homem a um fenômeno puramente natural.

O tempo humano, a partir de uma visão integral ellacuriana, não é somente biográfico, mas também zoográfico, e estes dois tempos não estão superpostos, porque tampouco estão superpostos esses dois momentos da vida humana.

Ellacuría leva adiante um diálogo sobre o que é a vida, já posto por Zubiri com Bergson e Dilthey, em *Sobre o Homem*³¹⁸. Para o filósofo francês, a vida seria uma unidade de duração psicofísica. Para ele, a idéia de duração da vida sobrepõe-se à ideia de vivência extra-cognitiva. A vida, portanto, em sua temporalidade, constitui o conjunto de fatos conhecidos pelo humano ao longo das múltiplas vivências cognitivas na mutabilidade física que é, para Bergson, continuação. Já para o historicista Dilthey, a vida seria uma unidade de sentido, constituído a partir das vivências não apenas cognitivas, mas da unidade de vivências pressupostas sobre o querer, o sentir e o conhecer.

Em ambos os casos, não obstante, o que podemos chamar a extremalização do mundo físico-natural, pelo primeiro e do mundo cultural, pelo último, permanecendo essas realidades como duplas e/ou carentes de reconciliação.

Não há dúvida que a vida tem a ver com o movimento e portanto com o tempo. Todavia, a forma do homem estar em movimento é diversa das demais realidades. O que caracteriza o movimento humano é o fato de ser um movimento em que o homem se autopossui. Logo, a vida não se define por um mero transcorrer temporal, ou a transformaríamos em um puro dinamismo físico que, por consequência, nem seria vida humana. A vida desenvolve-se por meio de uma tensão dinâmica. Em definitivo, por um lado a vida caracteriza-se por um *autós*, categoria própria da pessoa humana, e por outro lado, é

³¹⁶ Conferir: <http://www.webartigos.com/artigos/a-distincao-entre-zoe-e-bios-em-aristoteles/63861/>.

³¹⁷ Ellacuría, 1990, p.400.

³¹⁸ Cf. Zubiri, 1998a, pp.545-671.

um transcorrer, porque do contrário a vida do *autós* não seria temporal. Viver, portanto, não implica em estar inserido no movimento, mas sim em um autopossuir-se³¹⁹. Daí porque, para Ellacuría, o tempo possui uma base material ou biológica, assim como tem a pessoa enquanto autopossessão. Esquecer esta dimensão material do tempo e da pessoa, significa cair em devaneios idealistas. “A unidade da realidade humana, a unidade do *bios* e da *zoé* obriga a pensar uma ideia unitária do tempo humano. Daí que não é acertado pensar o tempo somente como antecipação, deixando de lado seu caráter de originação³²⁰”. Não se trata, portanto de considerar o tempo humano somente após o nascimento físico do indivíduo, nem mesmo, somente após o início de suas vivências. Trata de considerar toda a dimensão que antecede, inclusive, a engendração do indivíduo.

Com efeito, ao enfrentar-se com as coisas como realidade e ao tratar com elas como realidade, o vivente se comporta integral e unitariamente. O que o homem tem, primeiramente, no exercício inicial de sua inteligência é a realidade impressivamente sentida: é a sensibilidade animal a que o força a inteligir e que faz que o inteligir seja inexoravelmente um inteligir sentiente. (...). Sem esse momento estritamente animal do sentiente, do tendente e do afectante, nem a inteligência nem a vontade nem o sentimento poderiam ter aparecido e, uma vez aparecidos, não poderiam exercitar-se. A *zoé* é assim o fundamento do *bios*, assim como o *bios* livre da *zoé* e submetido dinamicamente por ela será a salvação da *zoé*, pois o vivente humano não pode seguir vivendo biologicamente, mais que responsabilizando-se realmente da situação (Ellacuría, 1990, p. 409-410).

É neste sentido que já se pode compreender o homem como um animal de realidades, pois a *zoé* e o *bíos* constituem uma *unidade coerencial primária*, da qual decorre a autoafirmação, autodefinição e autopossessão do humano a partir de sua própria realidade histórica.

No entanto, como se dá a libertação do tempo humano? Para Ellacuría não há de um lado uma vida natural e por outro uma vida existencial, mas uma única vida humana. Isto não quer dizer que entre a vida do homem e a que se dá fora dele não haja diferença alguma. Em conformidade com o autor, este processo se dá mediante uma dinâmica de libertação, contudo, não aos moldes hegelianos, onde o que se liberta abandona a natureza. Para Hegel, o surgimento do espírito se dá com o abandono da natureza, pois a *Aufhebung* hegeliana não

³¹⁹ J. G. Droysen, em sua *Historik*, bem como W. Von Dilthey, em sua *Crítica da Razão Dialética*, consideram a vida histórica do humano como sendo uma *epídotis eis auto*, isto é, um crescimento sobre si mesmo, um movimento de elevação (*Steinerung*) que não desconsidera, mas sim incorpora, sempre, sua realidade imediatamente precedente. Não obstante esta noção de *epídotis eis auto*, estes historicistas não se encontram, ainda, plenamente livres da idéia de logicização da história, promovida por Hegel. Jacob Burckhardt, em *Considerações sobre a História*, assim como Nietzsche, em *Considerações Intempestivas*, criticaram este aspecto presente em Droysen e em Dilthey, contudo, sem apresentarem uma proposta de solução, como o faz Ellacuría.

³²⁰ Ellacuría, 1990, p.403-404.

supõe a conservação-superação. Ora, sendo a Natureza, para Hegel, a forma primária de encarnação do Espírito, bem como, sendo a história compreendida como a marcha deste mesmo Espírito em direção ao autoconhecimento e libertação absolutos, torna-se mais do que necessário o abandono da Natureza para que a liberdade se concretize. Esse processo de libertação se dá por meio de um processo unitário que compreende três momentos: desprendimento exigitivo, libertação e subtenção dinâmica³²¹. Esta libertação processual ganha características bem precisas, onde as novas funções aparecem a partir das anteriores. A libertação não significa o abandono do precedente. “A estabilização das estruturas precedentes não somente leva às seguintes, senão que se mantêm nelas. Não se trata de dialética conceitual; se acaso se pretende falar de dialética nesta conservação e superação, seria uma dialética da realidade mesma³²²”. A possibilidade da liberdade humana apóia-se no fato de que o homem é uma essência aberta. Isso permite que as ações livres possam surgir de forma progressiva e sua atualização corresponde a um processo de libertação. Daí que, para Ellacuría, não existe liberdade pura, mas a liberdade se dá a partir da natureza e nunca totalmente independente desta. “A liberdade humana não abandona a natureza; é livre naturalmente³²³”. De acordo com Ellacuría, se a liberdade surge em um processo de libertação, conseqüentemente o tempo humano também, pois ele seria inconcebível como alheio à liberdade humana.

Nem por isso estamos diante da liberdade pura, isto é, a liberdade não é pura indeterminação, de modo que a natureza seria determinação e a liberdade seria indeterminação. O tempo físico e natural seria pura determinação. A decisão livre seria alheia ao mundo dos desejos, das pressões e das determinações (Ellacuría, 1990, p.418)

Com efeito, entende-se assim porque a liberdade, segundo o autor em questão, não significa ausência de elementos determinantes, bem como o agir ou as ações livres não supõem o abandono da natureza. Percebe-se assim, um duplo movimento: se por um lado, acontece uma libertação da natureza, por outro, há uma naturalização da liberdade. Isso, porque a esfera da liberdade humana não é compreendida por Ellacuría como pura indeterminação, em contraposição à dimensão natural que seria sinônimo de pura determinação, mas sim, essa liberdade dá-se na não-oposição de liberdade e naturalidade, ou

³²¹ Estes três momentos já foram descritos no ponto 2.1.2.

³²² Ellacuría, 1990, p.413.

³²³ Ellacuría, p.415.

seja, na unidade coerencial primária de *zoé* e do *bíos*. Toda decisão, que pressupõe o desejo, não implica no cumprimento de determinações, mas na reorganização do sistema de tendências humanas. Deste modo, Ellacuría pretende evitar tanto uma compreensão meramente naturalista dos fatos humanos, bem como, a historicização absoluta destes mesmos, pois, para o autor, o tempo humano implica em uma estrutura unitária e indissolúvel de natureza e liberdade.

3.11.2 As Estruturas Temporais da Realidade Humana

Segundo Ellacuría, são quatro os tipos de tempo que integram o que se denomina tempo histórico. Esses quatro processos correspondem estruturalmente a tempos distintos, mas respectivamente conexos: processos físicos, processos biológicos, processos psíquicos e processos biográfico-históricos. Os dois primeiros o homem comparte com os demais seres, portanto pode ser concebido como tempo natural. Já os outros dois são próprios do homem, ainda que surjam em processos de libertação e estejam em unidade com os anteriores. Os processos físicos dão lugar ao tempo entendido como sucessão; os processos biológicos dão lugar ao tempo compreendido enquanto idade; já os processos psicológicos dão origem à concepção de tempo como duração e, por fim, os processos biográfico-históricos implicam na compreensão do tempo como abertura e porvir³²⁴.

- a) O tempo físico - tempo cósmico é o tempo das realidades materiais e pode ser concebido como a sucessão das partes em movimento. A sucessão é uma propriedade do movimento que transcorre de um ponto de partida a um ponto de chegada³²⁵. Para entender o que é precisamente o tempo físico, é preciso estar atento ao movimento dos corpos físicos. No movimento desses corpos podem-se captar distintos estágios ou momentos. Pode-se delimitar o movimento em dois atos: ato A e ato B. Se não existisse o movimento em seus distintos momentos, não existiria o tempo físico.

³²⁴ De acordo com Ellacuría, na história intervêm estes quatro tipos de tempo determinando-a desde dentro. O objetivo não é tratar esses quatro tipos de tempo, mesmo porque o próprio autor não o faz, mas, sobretudo, investigar com maior profundidade, o problema da idade como tempo histórico

³²⁵ “Sucesión no quiere decir que en un segundo momento haya algo distinto de lo que hubo en el primero. (...). La sucesión significa que ahora dos lo es porque ha dejado de ser el ahora número uno. Este dejar de ser es esencial en el caso de la sucesión; si no, no habría sucesión. La sucesión es la sucesión en que se deja de estar en un sitio estando en otro. Y, recíprocamente, no se puede estar en otro sitio más que dejando de estar en el primero. El puro estar y no estar no confiere carácter de sucesión al tiempo. Lo que confiere carácter de sucesión es que el móvil está en un sitio precisamente no estando en el anterior” Zubiri, 2008b, p. 265-266.

O tempo físico é constituído por três momentos: um antes, um agora e um depois. Não quer dizer que o antes seja distinto do depois. A característica deste tempo é a homogeneidade que vai do passado ao presente. Isso não significa que o segundo estágio seja algo distinto do primeiro. O que se dá no tempo físico é simplesmente uma sucessão de agoras, de regularidades. “O tempo cósmico não é senão o presente que se faz passado³²⁶”. Cada estágio revela-se como um agora que vai passando e que vai sendo substituído por outro agora. “É a mesmidade do movimento que confere continuidade ao tempo físico³²⁷”. Essa concepção de tempo interessa a Ellacuría uma vez que, a partir do mesmo, pode-se tematizar a materialidade da história, bem como, pelo fato desta concepção de tempo cósmico, enquanto sucessão de agoras, constituir a base para tematização de todas as demais concepções de tempo existentes. Quanto à relação entre tempo físico e a realidade humana, deve-se observar que a priorização exclusivista deste tipo de tempo não deve ser efetuada por uma filosofia da realidade histórica³²⁸.

- b) O tempo biológico - Em relação ao tempo-sucessão (físico), o tempo-idade (biológico) apresenta um salto qualitativo [*Steinerung*], pois a vida rompe com o caráter cíclico e apresenta algo singular na linha do tempo, “... dos seres vivos – argumenta Ellacuría – é imediatamente, “a relação” peculiar que se dá entre as estruturas vivas do ser vivo e o que essas estruturas vão dando de si no curso da vida³²⁹”. Não há aqui a admissão de um tempo cíclico, uma vez que o acontecido é irrepetível, no âmbito de sua unicidade, mesmo biológica. Nunca se terá o mesmo antes, nem jamais o mesmo depois, como ocorre no tempo físico. Este é o salto qualitativo, elemento diferencial que faz do tempo biológico, embora calcado no físico, distinto da sucessão de agoras.

Os seres vivos, portanto, apresentam um diferencial que é a idade³³⁰. “O conceito de idade rompe com a interpretação do tempo cíclico³³¹”. Arrancando o homem da monotonia

³²⁶ Ellacuría, 1990, p. 422.

³²⁷ Ellacuría, 1990, p. 422.

³²⁸ Trata-se de observar a sua importância e seu caráter de fundamento para as demais concepções de tempo. Não se deve negá-lo, contudo, ao admiti-lo como fundamento, não se deve fazê-lo de modo exclusivista, pois assim o fazem as ciências que regionalizam o ser, em lugar de tentar compreendê-lo em sua dinamicidade, em seu fazer-se.

³²⁹ Ellacuría, 1990, p.426.

³³⁰ “Se as coisas temporais são os seres vivos, então o tempo é biologicamente qualificado. E a qualidade do tempo biologicamente qualificado é a *idade*. A idade não é um número, mas uma qualidade temporal própria. Jovem, maduro, velho, etc., são estruturas biológicas, e sua qualidade temporal é a idade. Certamente, a idade pode ser mensurada porque os seres vivos são também coisas físicas. Mas esse número não é a idade mesma, senão somente um momento numeralmente da idade. A velhice de uma célula é numerada, mas esse número não é a idade. A velhice é um momento estrutural biológico, e seu tempo é a idade” Zubiri, 2010, p. 25-26.

³³¹ Ellacuría, 1990, p. 429.

física e permitindo-lhe compreender a importância da *idade* para o agir histórico, cujos reflexos estarão dados imediatamente na sociedade e cujas conseqüências serão transmitidas não apenas culturalmente, como também, fideicomissadas³³² pelo *phylum*.

Portanto, o tempo biológico não é um conjunto de instantes, senão que, tem uma continuidade (aspecto evolutivo-biológico) que avança em direção a um futuro. Tem-se assim que, nas distintas idades, podem dar-se distintas possibilidades que no passado não existiam (elemento qualitativo). Percebe-se assim que o tempo biológico encontra-se formalmente presente no homem e na história.

- c) O tempo psicológico - se por um lado o homem comparte com os demais seres o tempo físico e o tempo biológico, por outro, o tempo psicológico é próprio do homem. O tempo físico tem um caráter fluente; é duração, fluência e, mais que nunca, é repetição: "... é uma espécie de mesmo momento que vai se dilatando. A vida inteira do psiquismo humano não é mais que um só momento que se dilata desde o ponto inicial até o ponto final³³³". Se com o tempo físico o passado era abandonado, com o tempo psíquico o passado acompanha o presente. Esta temporalidade mostra que há um risco de interpretar a história e o homem de forma errônea, se o passado for negligenciado. O outro extremo seria aquele que matiza o homem e a história somente com as tintas do passado.

Para uma reta interpretação do tempo psicológico se faz necessário abordá-lo não de forma isolada, como se fosse o ápice do tempo humano. Isto significa que o tempo psicológico vem acompanhado das demais estruturas temporais: tempo físico e tempo biológico, ou seja, seu ser natural é o tempo biográfico que indica seu ser pessoal e histórico.

- d) O tempo biográfico - o tempo biográfico aparece como dimensão constitutiva da ação humana. Nele encontramos não apenas o tempo da vida biográfica, como, propriamente, a história. O homem, por sua própria natureza, é um campo aberto de possibilidades. Com estas possibilidades ele projeta e antecipa o futuro. "O futuro é algo com que posso contar. O futuro não é simplesmente aquilo que, todavia, não existe, senão aquilo que está por vir³³⁴". Enquanto no tempo físico algo deixa de ser para que exista o presente, com o tempo biográfico acontece o contrário: é o futuro que vai determinar o presente e seu passo ao passado.

³³² De *fideicomisso*, derivado do latim, significa o cargo ou compromisso daquele que se responsabiliza pela guarda e cumprimento de um testamento.

³³³ Ellacuría, 1990, p. 433.

³³⁴ Ellacuría, 1990, p. 435.

O tempo biográfico requer dois importantes momentos: em primeiro lugar a abertura ao futuro implica abertura ao presente e ao passado.

Esta capacidade de futurização do homem é, desde logo, uma de suas máximas possibilidades tanto a respeito de si como da história. Homens sem futuro, povos sem futuro não são povos, os quais não esperam nenhum depois; são homens e povos incapazes para futurizar, incapazes para romper o ritmo da sucessão, da idade e da duração para recompor a marcha mesma do tempo, para dar outro tempo ao tempo. Somente desde uma abertura ao futuro, que é uma abertura ao tempo como totalidade, se pode dominar o tempo e se podem plenificar todos os tempos anteriores considerados. (Ellacuría, 1990, p. 437).

O tempo humano aparece, assim, como algo que possibilita o homem e sua vida. Justamente por isso o homem pode modelar sua vida segundo o seu projeto de futuro. Não obstante, esta futurização não deve ser absolutizada, sob o risco de recair-se em um idealismo. O tempo biográfico deve pressupor os demais tempos, pois sem a sucessão, a idade e a especificidade do humano – tempo físico, biológico e psicológico, respectivamente – não há como considerar-se a realidade humana em sua inerente historicidade.

Contudo, como se dá a unidade entre estas considerações do tempo? Primariamente, trata-se *de hacerse cargo de la situación*. A relação entre duração e futurização se dá em uma tensão dialética, onde uma se torna condição de possibilidade da outra, constituindo-se mutuamente em uma dinâmica propriamente histórica: vir de e ir a.

3.11.3 A Idade como Tempo Histórico

A idade, portanto, é algo próprio da história. “É idade – argumenta Zubiri – por ser determinação do vivente segundo a altura processual. Mas é histórica por ser o processo de uma determinação tradicional da pessoa. A história é um determinante físico. Há, pois uma idade histórica³³⁵”. A idade de um animal e a idade de um homem são distintas: o animal vive uma idade puramente biológica, não conta com sua morte. Por sua vez, “o homem, ao contrário, se vive como homem autenticamente, não pode não contar com sua morte, não pode não contar a limitação de seu tempo biológico³³⁶”. Vale lembrar que a morte em Ellacuría não ganha os contornos de tragicidade como em Heidegger³³⁷, mas é algo com que o ser humano

³³⁵ Zubiri, 1982, pp.167-168.

³³⁶ Ellacuría, 1990, p.443.

³³⁷ “Na angústia, a presença se dispõe frente ao nada da possível impossibilidade de sua existência. A angústia se angustia pelo poder-ser daquele ente assim determinado e lhe abre a possibilidade mais extrema. (...). O ser-para-a-morte é, essencialmente, angústia” Heidegger, 2004, parágrafo 53, p. 50.

tem que contar, pois está inscrito em seu próprio caráter biológico, por isso, fundamental à vida.

Esta idade histórica é capturada por meio da *altura dos tempos*³³⁸, que diferencia qualitativamente um tempo de outro. “Em razão desta posição, cada ação ou cada sistema de ações tem um caráter distinto³³⁹”. A idade histórica não pode ser confundida com a altura histórica, pois essa diz respeito ao processo vivido, considerando-se as possibilidades abertas a partir do mesmo. A idade, por sua vez, faz referência à própria figura que na história opta por uma das possibilidades abertas. O sistema de possibilidades decorre da realidade histórica e se realiza na própria realidade histórica. A idade, neste sentido, faz referência imediata ao agente, ao ser histórico em uma realidade também histórica.

Cada idade é uma estrutura que possibilita distintas figuras históricas e conseqüentemente tempos plurais e tempos distintos, mas que não são independentes de uma corporeidade (base material) universal que os unifica.

A corporeidade universal significa imediatamente aquela primeira condição material na qual coincidem todos os homens e que os unifica com o resto do universo ou, ao menos, com o resto da realidade material de nosso universo; e uma característica pela qual os distintos tempos humanos terão sempre uma primeira unidade por estarem imersos na mesma unidade material do cosmos³⁴⁰.

Todavia, tanto a altura dos tempos quanto a idade histórica não podem ser compreendidas como determinações dialéticas, algo similar a um *Zeitgeist* ou *Volksgeist*. Trata-se, no entanto, de uma constatação que se faz presente na própria imanência da realidade histórica – tal qual a compreende Ellacuría. Para Hegel, as idades dos povos são sequências de nascimento, crescimento e morte que pressupõe um desenvolvimento determinante maior, a saber, o desenvolvimento do Espírito Absoluto. Oswald Spengler, em *A decadência do ocidente*, assume, por outro lado, a base plenamente biológica da história. Contudo, essa visão organicista é atribuída à história universal e não a idades.

Trata-se, portanto, de não assumir a base material e mesmo biológica da realidade histórica como determinação de uma idade (Hegel) e ou da história como um todo (Spengler). Em contrapartida, por imanência não se deve compreender a série de processos sociais que, deterministicamente, marcam a distribuição dos modos de produção e do movimento

³³⁸ “Como esta altura es un punto muy rigurosamente determinado en ‘posición’, resulta que una misma acción ejercitada en el siglo V y hoy puede no tener el mismo carácter: ha cambiado la altura de los tiempos” Zubiri, 1982, p.167.

³³⁹ Ellacuría, 1990, p.445.

³⁴⁰ Ellacuría, 1990, p. 447-448.

dialético-materialista. Não se trata, portanto, de considerar a história apenas sobre a ótica do mundo espiritual da cultura, mas também, não radicá-la em suas bases puramente biológicas.

3.11.4 A Temporalidade e o Ser do Homem

O homem, enquanto ser histórico, encontra-se imerso no tempo e necessariamente tem que fazer sua vida no tempo. Enquanto animal de realidades, o ser humano possui uma característica constitutiva: é um ser de abertura temporal. A substantividade humana está a cada instante exposta³⁴¹. O homem não somente está aberto àquilo que está diante de si, como também àquilo que está por vir. A vida se faz, deste modo, num contínuo sair de si, sem deixar de estar em si. Mas é, sobretudo, saindo de si que o homem realiza-se plenamente. Portanto, esta exposição significa a autodefinição pessoal. Vale lembrar, que esta autodefinição não é algo puramente ideal, mas uma necessidade de definição física e real.

De acordo com Ellacuría, as ações humanas não são simplesmente ações psicofísicas. O que o homem formalmente faz é autopossuir-se. Isso significa que viver é dar uma determinada configuração para o próprio ser. O homem, em outras palavras, projeta o que quer ser. “Mas projeta-se não no vazio. Projeta, em primeiro lugar, porque somente projetando-se, adiantando-se ao que há de vir, pode seguir vivendo, e projeta em segundo lugar, nos atos que é capaz de realizar³⁴²”. É importante destacar que o caráter projetivo da vida humana não se insere nos moldes existencialistas (puro dinamismo), pois não se trata de pura progressão, nem menos pura duração corrente, o que levaria o projetar-se a cair no vazio. A união superadora de tal proposta se dá justamente no curso vital, onde não somente cada instante vem definido por uma duração, como também que está estreitamente ligada ao anterior e ao seguinte, mas também um curso onde vão se inserindo os sucessos e os fracassos do projeto.

Daí que o fundamento da vida não é a vida mesma, senão que a sua autopossessão. A substantividade humana é sempre a mesma, ainda que nunca a mesma. A unidade da vida humana, entendida como argumento da vida, se dá mediante o contínuo fazer-se, que é sempre *hacerse cargo* da própria vida.

³⁴¹ “El hombre, como viviente en situación, está constitutivamente en exposición. La posesión que de si tiene la sustantividad humana en tanto que viva, es la de una sustantividad constitutivamente expuesta. (...). En ese carácter de forzado, la vida como exposición es “exposición a”. Esto no le ocurre a la vida una sola vez, sino en todo instante: el hombre en cada instante está expuesto a lo que tiene adelante y a lo que va venir. Estar expuesto “a”, es algo que ortogonalmente afecta a todo instante de su vida” Zubiri, 1986, p. 579.

³⁴² Ellacuría, 1990, p. 472.

A vida não é mera sucessão de ações, mas estas ações constituem um contínuo, isto é, são ações de uma substantividade que se autopossui ao longo do curso da vida. Daí que a vida seja argumental justamente porque o homem é o agente de suas ações. A vida é duração, é a partir da própria substantividade que se está executando ações. Por outro lado, a vida não é somente argumental por ser um contínuo de ações, mas sobremaneira, pelo fato de que o homem tem que *hacerse cargo* da situação é necessário optar. “... as opções formam também um tecido contínuo, porque se opta não somente pela continuidade de outras opções, senão que se opta em virtude das opções tomadas anteriormente e em virtude do que se quer ser³⁴³”. A este ponto, a substantividade humana não é mais simplesmente agente, mas o homem passa a ser autor, pois à medida que o homem vai optando, vai também constituindo sua própria figura, aquilo que deseja ser. No primeiro caso, o homem ainda está atrelado à natureza; no segundo, ele está livre para construir sua história.

Há ainda uma terceira dimensão da vida enquanto argumento. Por mais que o homem seja agente e autor de suas decisões, existem determinadas situações em que, coisas, pessoas, sociedade, circunstâncias etc., intervêm determinando a figura da vida do homem, independentemente de sua vontade. “O homem é assim ator da vida que lhe é tocado viver³⁴⁴”. O argumento da vida está, portanto, constituído pela duração, pelo decurso opcional e pela destinação. Enquanto duração, o homem é agente de suas próprias ações; enquanto construção, ele está chamado a ser o autor de suas opções e de seus projetos e, por fim, é destinação, na medida em que o homem é ator da vida que lhe tocou viver.

De acordo com Ellacuría, a pluralidade unitária do tempo “faz com que o sujeito da história não possa ser livre criador, senão que há de ser, ao mesmo tempo, alguém que sofre, que cumpre e que executa: o ser do homem permanece, assim, configurado pelo tempo histórico³⁴⁵”. Essa visão unitária do tempo abre perspectiva para uma nova compreensão da história. Um tempo que surge dinamicamente a partir do tempo natural e permite o surgimento do tempo histórico.

Não é o tempo que funda o ser, como atesta explicitamente Heidegger, mas o momento do ser³⁴⁶ é que funda o ser. Deste modo, cabe superar a concepção de tempo histórico como consequencialismo, libertando-se dos grilhões absolutistas da mecânica temporal moderna. Trata-se, sobremaneira, de aproximar-se da realidade tal qual esta é em si

³⁴³ Ellacuría, 1990, p. 475.

³⁴⁴ Ellacuría, 1990, p. 477.

³⁴⁵ Ellacuría, 1990, p.482.

³⁴⁶ “El tiempo no es una determinación del ser, sino la textura misma del ser. Es modo constitutivo del ser” Zubiri, 1996, p. 210.

mesma, admitindo e reconhecendo a processualidade que permite fundar o foi no já do presente. Nestes termos, a pergunta pela unidade temporal da vida do homem encontra-se não apenas manifesta, mas respondida e esclarecida no próprio *sendo* que caracteriza o argumento da vida histórica do homem. O modo que caracteriza o estar no mundo do homem é o seu presente gerundial, o seu estar sendo, que não é nem pura determinação, nem pura possibilidade, mas uma combinação de ambas que não se restringe à dimensão conceitual, mas realiza-se concretamente na vida humana. Dessa forma, em relação à realidade, o ser é aquilo que sempre está por vir, ou seja, é o estado posterior do real atualizado. Em um termo, ser é aquilo que o homem sempre persegue: esta é sua mais própria realidade histórica.

O homem, a história, e somente estes, em sua mais própria realidade, constituem a culminação do tempo pensado em sua unidade, desde o físico até o biográfico. Daí a importância fundamental do tempo não apenas na compreensão, mas, sobretudo, na constituição da pessoa humana. Desta unidade e desse *sendo*, jamais apartado da realidade histórica, emerge a figura de um sujeito da história. Este sujeito não é pura possibilidade, mas também não é pura angústia. Viver não é um perene enfrentamento, mas sim, um enfrentamento criativo, prático. Este sujeito será, dentre outros, tema de investigação próximo capítulo.

4 POR UM SUJEITO INTRAMUNDANO DA HISTÓRIA

4.1 Gêneses da Consciência Histórica

Para a expressão consciência histórica, reúne-se uma gama de significações, diretamente relacionadas à continuidade do tempo e da relação entre passado e presente, costumeiramente retratada em termos causais. Heródoto representa um marco importante para a historiografia e a História. A poesia épica, gênese de uma tentativa de registro histórico, conserva mais uma memória histórica dos antepassados que propriamente uma consciência histórica, vinculada à continuidade causal entre o passado e presente. Isso, em grande parte, se deve à compreensão de tempo, na antiguidade clássica. Para os gregos antigos, “o tempo não se insere num *continuum* temporal³⁴⁷”, mas é uma realidade cíclico-repetitiva.

Nesses termos, o *continuum* temporal, inexistente nas narrativas dos antigos gregos, não confere um sentido temporal ou sequer expressam, para eles, uma relação entre o passado e o presente em termos de consciência histórica, enquanto entendida como a relação causal entre passado e o presente. Pelo contrário, a relação entre passado e presente, retratada pelas antigas narrativas gregas, mantém ambas as instâncias temporais isoladas, onde o passado “é sempre mais glorioso que o presente³⁴⁸”. A narrativa da *Iliada* é destituída de algo assim como uma consciência histórica de continuidade causal, pois os deuses são a causa de todo o padecer humano.

À historiografia subsequente competirá a tarefa de desmistificar as narrativas, e procurará priorizar uma explicação natural dos acontecimentos, em lugar de remeter a causa das ações para o universo mítico. Esse processo pode ser identificado como uma espécie de historicização do *epos*, em que a forma de narrativa épica começa a dissolver-se, dando espaço à narrativa histórica. Isso implica em uma nova compreensão de tempo, na qual o presente não mais aparece como repetição da lenda. Pode-se, assim, associar o surgimento da historiografia a Heródoto, na medida em que ele narra os fatos independentemente da vinculação entre os mesmos e a intervenção divina no acontecer terreno. Trata-se, portanto, de uma ruptura com a poesia épica, enquanto fonte de preservação da memória. Também, já na obra de Hesíodo, tem-se a assinalação de uma nova compreensão da estrutura que, em lugar de cíclico-repetitiva, mostra-se como tripartida, a saber, presente passado e futuro. Essa noção de um tempo contínuo e unitário é que permite o surgimento de uma consciência histórica,

³⁴⁷ Snell, B. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. Tradução Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2009 p. 155

³⁴⁸ Snell, 1986, p 155.

pois trata-se da vinculação, em termos causais, de passado, presente e futuro, através do estabelecimento de uma cronologia.

Esta é a gênese de um *continuum* temporal, condição básica e necessária para se falar em consciência histórica. A *História* de Heródoto, gênese da historiografia, estabelece o testemunho ocular como fonte da narrativa histórica, o que constitui uma espécie de primeira regra da historiografia, isto é: “a observação do que se viu pessoalmente é mais confiável do que o que apenas se ouviu³⁴⁹”. Tem-se, assim, as condições básicas para o surgimento da historiografia, bem como da História como ciência empírica, em contraste com a narrativa épico-magicizadora da realidade. Homens reais tornam-se personagens da história, reavivados pela memória de testemunhas oculares. O passado mostra-se numa relação com o presente e esse, com o futuro, totalmente independente de uma gênese mitológica ou divina. A historiografia herodotiana, embora ainda muito distante da ideia moderna de História, contribui em muito para o desenvolvimento da historiografia, ao desvincular a narrativa dos fatos passados de uma gênese divina. Não obstante, ainda há em Heródoto a estrutura de reunião de histórias, como ocorre, analogamente em Homero, no que diz respeito aos mitos, o que se mostra demasiadamente distante da ideia moderna de história, como constituindo uma unidade temporal intrínseca. Apesar disso, será em Heródoto que “A compreensão da história é (...) precedida por uma autocompreensão dos homens³⁵⁰”.

Os gregos não fizeram grandes avanços em relação à problemática do tempo, sobretudo, porque não encontraram sentido na história. Ainda que, para o grego, exista um tempo, este é sempre igual, um eterno retorno³⁵¹.

O cristianismo entra para a cena histórica como um divisor de águas. A encarnação, morte e ressurreição do Messias marca um grande evento, um sucesso da história. É neste cenário que entra a figura de Santo Agostinho, que pode ser considerado o precursor da Filosofia da História. No tempo de Agostinho, a história não era uma ciência independente como entendemos hoje. Caracterizava-se como gênero literário que se interessava, de modo especial, pelos fatos acontecidos sempre segundo, uma ordem: Deus e os homens são os protagonistas. A Filosofia agostiniana da história narra o itinerário do castigo e da redenção, história dos pecados e da salvação³⁵².

³⁴⁹ Snell, 1986, p. 161.

³⁵⁰ Snell, 1986, p.162.

³⁵¹ Tucídides, em *História da Guerra do Peloponeso*, Livro I, §21, afirma que a importância de conhecer os fatos passados deve-se à possibilidade de fazer uso do conhecimento extraído dos mesmos, quando em ocasião dos mesmos, repetirem-se.

³⁵² Agostinho precisava mostrar que havia uma alternativa essencialmente atarefada das cidades conhecidas do ao homem antigo (...). O que estava em pauta em *A Cidade de Deus* e nos sermões de Santo Agostinho era a

Essa narrativa encontra-se apoiada na tese de que Deus criou um mundo temporal e, justamente por isso, a história tem que ter um sentido. Para o bispo de Hipona, a história começa propriamente quando, pela vontade de Deus, nasce o mundo, o tempo e o homem. Assim começa a história do homem e a história do drama em que o homem se encontra. Ocorre que, para o cristão, a vida não permite ensaios. O aspecto dramático está em que se vive uma única vez. Não é possível buscar, na história, a paz nesta vida, reservada somente aos eleitos, quando alcançarem a cidade celeste. Para Agostinho, são duas as cidades, a terrena e a divina, mas uma só é a pátria, a cidade de Deus. A diferença entre as duas está no fato de que uma está destinada à salvação e a outra, à perdição. Desde a queda de Adão, os homens encontram-se divididos, em duas cidades. Contudo, essa separação não é visível aos olhos, é interna e conhecida somente por Deus que os separará no Juízo Final.

A história se move no âmbito dos acontecimentos humanos e divinos. O objeto da história é a humanidade, que transcorre como um rio em seu curso. É o tempo do suceder-se contínuo do nascimento e da morte, da luta entre a luz e as trevas, do bem e do mal, o tempo da cidade de Deus e da cidade dos homens³⁵³.

Esta história que teve início com a criação, terminará com a escatologia, com o fim dos tempos. Aqui, na Terra, os homens vivem como peregrinos entre perseguições e a consolação de Deus. É um tempo da história fecunda do passado e, ao mesmo tempo, pronta para desembocar no futuro próximo, em um caminho que vai além da história.

Deste modo, a Cidade de Deus encontra a racionalidade da história na visão escatológica. A história é, ao mesmo tempo, imanente e transcendente. O bispo não ignora a história dos povos Antigos (persas, babilônicos, assírios, judeus, gregos e romanos) e seu peso na história³⁵⁴. Sua perspectiva é compreender a história dentro de uma unidade, mas sem ater-se a formulações pagãs imanentistas da pólis grego-romana. A cidade ideal é co-presente ao tempo e à eternidade. A história é ao mesmo tempo a narração dos eventos dos povos, isto é, temporal e, por outro lado, transfigura-se para a eternidade.

A experiência da crise e decadência dos impérios antigos fez Agostinho compreender a História Universal fora dos moldes da historiografia antiga. Tempo e eternidade constituem

capacidade do homem ansiar por algo diferente, de examinar a natureza do seu relacionamento com o meio; e, acima de tudo, de formar uma identidade, que não se deixa enredar pelos hábitos de agir impensado dos seus contemporâneos. Com uma mensagem destas, era impossível *A Cidade de Deus*, no que se referia ao passado, passar de um esboço de 'História Universal' (...). A necessidade de salvar a sua identidade enquanto cidadão do céu é que é o centro em torno do qual gravita a idéia que Agostinho tinha da relação entre as duas 'cidades' neste mundo" Brown, 1969, pp.322-323.

³⁵³ Cf. Agostinh. 14,1. *La ciudad de Dios*. Obras de San Agustín; Obras filosóficas Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1964. V. 16. Edição bilíngue: espanhol e latim, 14,1

³⁵⁴ Cf. Ferrater Mora. J. *Visões da história*. Porto: Rés, S/A. s/d, p.94.

o fundamento dialético da Cidade de Deus. Agostinho rompe os laços do tempo cíclico grego e cria uma nova medida de tempo que advém da ressurreição de Cristo e, por fim, de toda humanidade, no fim dos tempos.

A ruína do império romano não abalou a visão cristã da história de Santo Agostinho. A decadência da cidade terrena permite vislumbrar a vitória final da cidade de Deus. A morte da cidade terrena não significa a morte do Homem³⁵⁵. Graças aos ventos de eternidade a história tem o seu valor. A história da humanidade é um caminho cheio de perigos, inveja, destruição, mas também carregada de esperança.

4.2 A Linearização da História

O judaísmo e o cristianismo permitiram uma nova experiência no campo da historiografia em relação à visão grego-romana. A perspectiva transcendente da história introduzida por Santo Agostinho na *Cidade de Deus* marca o fim do tempo cíclico e o começo de um novo tempo retilíneo e linear, que tem seu início com o nascimento de Cristo e culminará com o dia do Juízo Final.

De acordo com Koselleck, embora a visão cristã de história tenha prevalecido até o início da Idade Moderna, a expressão clássica *Historia Magistra Vitae*, cunhada por Cícero, não desapareceu de cena e permaneceu ileso até o século XVII. A história, neste sentido, era uma escola de exemplos para vida³⁵⁶.

É somente com a Modernidade que a história ganha *status* temporal próprio, pois ela marca uma ruptura com a temporalidade anterior; isso fica expresso na famosa frase de Tocqueville: “Desde que o passado deixou de lançar luz sobre o futuro, o espírito humano erra nas trevas”. No segundo ensaio da obra *Futuro Passado – Historia Magistra Vitae sobre a dissolução do topos na história moderna em movimento* – Koselleck descreve esse deslocamento do velho topos histórico que se dá primeiramente na língua alemã. Segundo o autor, até o início do século XVIII, o termo história (*Historie*: ‘investigação’, em grego) era empregado no plural e designava as diversas narrativas particulares (as histórias), mas este termo foi sendo preterido pela palavra *Geschichte* (a história), quando a história passa a ser entendida como um coletivo singular, ou seja, a história em si, cujo protagonista maior é a humanidade como um todo.

³⁵⁵ Cf. Moran, J. *La ciudad de Dios*. Madrid: Bac, tomos XVI-XVII, 1958, p. 54

³⁵⁶ “Até o século XVIII, o emprego de nossa expressão permanece como indicio inquestionável da Constancia da natureza humana, cujas histórias são instrumentos recorrentes apropriados para comprovar doutrinas morais, teológicas, jurídicas ou políticas” (Koselleck, 2006, p.43).

Segundo Koselleck, a consciência burguesa, no século XVIII, contribui para a compreensão da história como a marcha da humanidade como um todo ao longo do tempo. Não existem mais *histórias*, narrativas específicas e isoladas, mas sim a grande narrativa do itinerário da humanidade³⁵⁷. Neste sentido, os ideais iluministas somaram-se a este propósito, através do ideal de uma idade da razão, cuja culminação seria o *telos* pretendido. Será no século XIX que esta nova compreensão de história (*Geschichte*) e de História (*Historie*) alcançarão seu ápice. Os pensadores oitocentistas estavam convictos da possibilidade de se pensar a história em sua estruturação lógica, de modo a compreender tanto os eventos passados como prever o caminho e o fim último da humanidade. Hegel e Marx são os grandes defensores e representantes desta tese, a qual se apoia em uma concepção de história finalística e ou – em termos ellacurianos -, fechada, predeterminada.

4.3 O Sujeito da Tradição para Ellacuría

Quem é o sujeito da história? A resposta parece ser óbvia: o homem. Esta resposta requer no mínimo mais uma pergunta. De que homem se está falando: individual ou social? Ao longo da história da filosofia, o sujeito da história foi identificado de diferentes modos. Em Santo Agostinho, o sujeito se identifica com a Igreja, em Hegel, com o Espírito, em Marx, com a Sociedade, em Heidegger, com o indivíduo humano.

De acordo com Gracia³⁵⁸ a filosofia da história se arrastou por séculos numa luta estéril entre idealistas e materialistas. A obra *Filosofia da Realidade Histórica*, de Ignacio Ellacuría, se propõe a mediar esta ferrenha polêmica, buscando, sobretudo, superar essa dicotomia clássica. Ellacuría, em consonância com Zubiri, faz uma distinção entre sujeito da tradição e sujeito da história, pois formalmente existe uma distinção entre os dois. Metodologicamente, a tradição é abordada como a raiz da história e não como sendo a história mesma.

³⁵⁷ “A consciência que hoje temos da história difere fundamentalmente do modo pelo qual anteriormente o passado se apresentava a um povo ou uma época. Entendemos por consciência histórica o privilégio do homem moderno de ter plena consciência da historicidade de todo presente e da relatividade de opinião. Os efeitos dessa tomada de consciência histórica manifestam-se a todo instante, sobre a atividade intelectual de nossos contemporâneos (...). Ela se manifesta ainda na maneira pela qual as diferentes *Weltanschauungen* exprimem atualmente suas divergências. Com efeito, para que as partes em litígio, de seus respectivos pontos de vista, cheguem a um acordo – e isso acontece mais de uma vez – sobre o fato de que suas posições antagônicas formam um todo compreensivo e coerente...” Gadamer, H-G. *O problema da consciência histórica*. Org. Pierre Fruchon. Tradução: Paulo Cesar Duque Estrada. Rio de Janeiro: Editora FGV, 3ed. 2006, pp.17-18.

³⁵⁸ Cf. Gracia, 2009, p.18.

A pergunta pelo sujeito da tradição e da história desdobra-se em dois pontos: “o sujeito que faz história ou tradição e o sujeito que padece tradição ou história³⁵⁹”. Daí que todos estamos imersos na história e na tradição. A questão importante que se põe, aqui, é saber se a história e a tradição são feitas por todos. Se o fazemos, isso se dá enquanto indivíduos, classe ou enquanto povo? Para resolver este problema, começamos pelo sujeito da tradição.

A história, como simples prolongação da evolução, é um conceito falso para Zubiri, porque a evolução é um fenómeno de mera transmissão de caracteres naturais, enquanto a história é também tradição. A história se dá por invenção, se dá por entrega de formas de vida, modos de estar na realidade³⁶⁰.

Seguindo a esteira zubiariana, Ellacuría não nega o carácter material da história. A história surge e tem seu fundamento na natureza material. Sem natureza não poderia existir história. Mas será a história puramente natural? Segundo Ellacuría, ao reduzir a história ao aspecto puramente natural, pode-se cair numa materialização do homem como também numa visão fatalista da história. Por outro lado, uma visão puramente historicista, pode levar a uma interpretação idealista. A história não é somente herança nem puramente evolução: é transmissão *tradente*³⁶¹ – entrega - de formas de estar na realidade. Mas, o mais característico da história é que, mais do que transmitir possibilidade, o que se transmite são capacidades para estar na realidade.

O que significa que a história seja transmissão *tradente*? O que é mesmo que se transmite? O fundamental da proposta ellacuriana é o componente material e biológico da história. O ser humano, pelo fato de pertencer a uma espécie animal possui uma estrutura própria que o mantém arraigado à natureza e à materialidade biológica.

A evolução acontece por mutação, já as formas de estar na realidade ocorrem por invenção, porque é necessário optar “... o ato formal da história é a opção inventada, uma opção real entre alternativas reais e não uma resposta “estimúlica” entre alternativas estimulílicas³⁶²”.

A espécie humana está montada sobre um *phylum*³⁶³, isto é, um esquema constitutivo desde o qual se dá a pluralidade e a diversidade dos indivíduos. Sem o *phylum* não seria possível falar de história, pois através da espécie, a história é um processo de transmissão

³⁵⁹ Ellacuría, 1990, p.500.

³⁶⁰ Cf. Zubiri, 1998a, p.202.

³⁶¹ O termo *tradente*, do grego *parádosis* e do latim *tradio*, no Português traduzimos por *tradição* ou *entrega*.

³⁶² Ellacuría, 1990, p.168.

³⁶³ Em termos Gerais, o *phylum* é compreendido como a Espécie humana ou o gênero mais amplo no interior do qual reside a especificidade da natureza humana.

tradente. Uma série de caracteres genéticos que permitem que a espécie continue existindo é transmitida de geração em geração. Por outro lado é *tradente*, pois a geração precedente entrega à nova geração uma tradição. Ellacuría entende tradição como formas de estar na realidade, o que implica na possibilidade do homem de optar e criar novas formas de estar na realidade.

É um processo de transmissão genética pelo qual os pais engendram nos filhos os caracteres genéticos. Esta transmissão genética constitui a unidade psico-orgânica dos indivíduos, em outras palavras, essa transmissão genética forma a base material da história, sem a qual não haveria história.

Daí que Ellacuría considera que o sujeito da tradição é o *phylum*. Ele pretende superar tanto as posturas idealistas, que colocam o sujeito da história num macro sujeito, bem como as posturas materialistas, que colocam o sujeito da história em aspectos puramente naturais e materiais.

Se se desdenha o aspecto filético e impessoal, a história seria a biografia de um Espírito Absoluto ou de um grande ser, etc., ou, no outro extremo, a acumulação de pequenas biografias pessoais, subordinadas talvez à biografia de alguns grandes homens, que foram regendo o curso da história. Se se desdenha o caráter individual e a participação pessoal (...) o histórico se confundiria com o natural e a história se reduziria a ser mera continuação do processo evolutivo. Tomados ambos os aspectos, a história com sua própria especificidade e peculiaridade pode abarcar tanto o individual como o coletivo, tanto o biográfico como o social (Ellacuría, 1990, p.511).

É importante ressaltar que o nexa da espécie (*phylum*) não surge de uma realidade extrínseca, estranha à realidade humana; tampouco através de um momento consciente, deliberado, pensado, senão que tem um fundamento biológico. O *phylum* é um esquema constitutivo sobre o qual a espécie está montada. É por meio deste esquema que se dá a pluralidade e individualidade da espécie. Assim sendo, a espécie tem uma dimensão social e uma dimensão pessoal. Deste modo, a história não é regida por um macro-sujeito, nem pelas forças de produção ou econômicas. Conforme Samour, tanto Hegel como Marx hipostatizam a história³⁶⁴. Segundo estas duas visões de história, os indivíduos mais padecem do que fazem a história. Na visão ellacuriana, a história não é algo que está acima ou mesmo algo que vem de fora dos indivíduos e dos grupos humanos, é sim uma realidade que tem a ver com os indivíduos e grupos concretos, pois Ellacuría considera o *phylum* enquanto corpo social o sujeito da tradição. O fato da história ser, em termos lógicos, formalmente impessoal não

³⁶⁴ Cf. Samour, 2006, p.98.

significa que os indivíduos sejam meros espectadores. Reduzir a história puramente ao aspecto social seria de algum modo empobrecê-la. Na história cabem as biografias pessoais, a história social e biográfica. Isto se explica por meio do *phylum*, pois por meio dele os indivíduos da espécie convivem, por meio dele se dá uma tradição prospectiva – aspecto histórico que pode ser, ao mesmo tempo, pessoal ou impessoal.

Como a espécie e o corpo social não anulam a personalidade do indivíduo e o *opus operantum* leva em si o vestígio vivo do *opus operantis*, que é muitas vezes uma obra reduplicativamente pessoal, nos encontramos com aquilo que a história social não exclui senão que reclama a história biográfica, mas no que esta tem de história e não no que tem de biografia pessoal (Ellacuría, 1990, p. 513).

O sujeito da tradição é o *phylum*, o corpo social. O relevante para a história é o que se transmite socialmente, ainda que na história os indivíduos possam ser atuantes, suas ações somente serão históricas no momento que se tornam fato social.

4.4 A Possibilidade de Identificar um Sujeito da História

4.4.1 Subjetividade e Estrutura³⁶⁵

Este ponto é crucial para o pensamento filosófico de Ellacuría tendo em vista que sua filosofia está voltada, de modo especial, para a realidade salvadorenha e latinoamericana. “Se não há resqúicio algum para a subjetividade, teoricamente estaríamos ante a pura natureza e praticamente estaríamos sujeitos à passividade e ao fatalismo³⁶⁶”. Neste caso, a possibilidade de um processo de libertação e humanização das estruturas históricas não passaria de uma mera ilusão. Por ilusão, entende-se o arraigamento em um sujeito supra-histórico que, quer pós-abstração, como em Hegel, quer materializando-o na morfose de forças produtivas, como em Marx³⁶⁷, distanciar-se-iam do sujeito real, como defende Ellacuría. Sem uma certa subjetividade, a história e a práxis histórica seriam um processo cego, pois careceriam de

³⁶⁵ As estruturas que compõe a realidade histórica são: estrutura material, biológica, psicológica, política, ideológica, pessoal e social. Não é possível aqui tratarmos de cada uma delas. Cf. Ellacuría, 2009.

³⁶⁶ Ellacuría, 2009, p.283.

³⁶⁷ “Para los primeros la historia há sido siempre la realización de un plan, ya divino ya humano; eran las ideas la únicas que importaban, ya que de ellas dependia la marcha de la historia. (...). He aqui, pues, una primera postura, la idealista: la historia como mera realización de ideas o ideales. (...) En el pólo opuesto de la interpretación idealista está la materialista, sobre todo en su version marxista. Según Ella, para entender el dinamismo histórico no hay que proceder de arriba abajo, de los ideales a su realización, sino inductivamente, de abajo arriba, de las condiciones materiales a las ideales. (...) Son las condiciones materiales las que determinan las ideas. (...). De ahí que la historia no lo hagan fundamentalmente los individuos, sino las furezas sociales, las clases sociales” Gracia, 2009, p.18-19.

materialidade e historicidade³⁶⁸. O fato de existirem forças e determinações históricas³⁶⁹ não significa que estas anulam totalmente a subjetividade, ainda que no plano material e biológico exista um espaço para a indeterminação, para a consciência da liberdade.

De acordo com Samour³⁷⁰, a pergunta sobre a possibilidade de resolver o problema de um suposto sujeito da história já está dada na concepção de realidade histórica, elaborada por Ellacuría. Por realidade histórica, entende-se a realidade intramundana dinâmica, estrutural e dialética, constituída de forma processual. Não há realidade histórica sem realidade material, biológica, pessoal e social. Na obra *Filosofia de la realidad histórica*, o autor em questão analisa as diversas estruturas e dinamismos que compõe a realidade histórica, atestando que a realidade histórica entendida como estrutura dinâmica e concretamente considerada tem um caráter de práxis. A novidade, aportada por Ellacuría, está em conceber a realidade histórica como práxis humana, dinâmica e arraigada no real. A práxis é um fazer que pode ser tanto pessoal, como social. As estruturas históricas não se transformam por si sós, nem estão predeterminadas a um único fim – como poderia prever-se ou determinar-se previamente em Hegel e Marx, mas a transformação sociohistórica supõe um sujeito intramundano.

Na história tem formalmente um campo de opção e de realização de opções que é estritamente social; é o que constitui formalmente a práxis, entendida esta como processo de realização que vai dirigida ao estrutural. A práxis não é neste sentido, qualquer tipo de ação, senão aquela que um faz – ou vários ou um grupo – como parte de um grupo social e vai dirigida para transformar a realidade desde seus gonzos estruturais (Ellacuría, 2009, p.266).

Não basta, portanto, reconhecer a presença de elementos subjetivos nas estruturas históricas, tal como acontece na teoria histórica materialista. Para Marx, embora se possa falar de uma instância subjetiva, essa tem que ser entendida enquanto subjetividade determinada por uma instância maior, a saber, os meios de produção. O mesmo sucede em Hegel, onde toda realidade histórica submete-se a uma instância logicizadora, a dialética do espírito absoluto. Enquanto aquele prostra-se sobre uma base material, Hegel, por sua vez, assenta-se sobre uma base totalmente abstrata.

Nesta esteira, a dialética hegeliana apresenta-se como sendo uma dialética *a priori*; assim, a história, os homens e os povos nada pode fazer senão obedecer – mesmo que involuntariamente - aos propósitos lógicos do Espírito Absoluto. O esquematismo triádico

³⁶⁸ Cf. Castellón Martín, 2003, p.126.

³⁶⁹ Ellacuría elenca as seguintes forças: forças naturais, forças biológicas, forças psicológicas e forças sociais. Aqui não podemos trabalhar cada uma delas para aprofundar a temática Cf. Ellacuría, 2009, p.299.

³⁷⁰ Cf. Samour, 2006, p. 327.

hegeliano (tese, antítese e síntese) explica de modo lógico porque os homens não são os reais sujeitos da história e sim o espírito dos povos. A história nada mais é que uma consequência lógica do Espírito.

Segundo Ellacuría, a concepção de Marx reconhece elementos subjetivos, mas não um sujeito da estrutura histórica, pois em última instância toda determinação é de base econômica. É sabido que para a reprodução da vida é necessário o mínimo de recursos materiais, porém isto não significa que o econômico determina todo processo histórico. Quanto a Hegel, a abstração e a logicização do processo histórico em uma dialética determinística, suprime todo sujeito intramundano, isento de qualquer inerência na realidade propriamente dita.

O reconhecimento de um processo estrutural histórico, segundo Ellacuría, inclui não somente elementos subjetivos, mas também sujeitos pessoais múltiplos, coletivos e sociais. Os sujeitos históricos, partes integrantes, não podem estar fora da própria estrutura histórica, dirigindo-a desde fora, como diria Hegel (Espírito Absoluto), mas, tampouco, como algo que está submetido a uma estrutura materialística.

Não há um sujeito anterior ou fora da história: este deve ser intramundano e determinado. O caráter estrutural dos processos históricos “reconhece não somente determinações objetivas senão que verdadeiros determinismos históricos³⁷¹”. Os determinismos negam uma subjetividade absoluta e não conduzem os processos históricos em uma única direção teleológica quer abstrato-absolutizadora, quer materialística.

O reconhecimento da presença da subjetividade nos processos estruturais da história abre espaço para uma certa indeterminação no processo: “os sujeitos podem influir na marcha da história, ainda que para fazê-lo necessitem responsabilizar-se pela realidade, com a qual contam para aproveitar as possibilidades que se lhes oferecem³⁷²”. Se, de fato, existe possibilidade histórica, esta possibilidade “exigirá por sua mesma natureza a presença e a atuação de um sujeito³⁷³”. Isto, porque as possibilidades fazem sempre referência a um sujeito concreto e estas somente se dão com a intervenção opcional do sujeito.

4.4.2 A História como Atualização de Possibilidades

Já apontamos acima que a história, segundo Ellacuría, encontra seu fundamento no *phylum* e que, através da espécie, ocorre transmissão *tradente* – entrega - de formas de estar

³⁷¹ Ellacuría, 2009, p.305.

³⁷² Castellón Martín, 2003, p.130.

³⁷³ Ellacuría, 2009, p.310.

na realidade, ou modos de estar na realidade. Todavia, esta formulação da realidade histórica enquanto transmissão *tradente* não é suficiente, pois o aspecto formal da história não se reduz a ser transmissão *tradente*. Trata-se de distinguir dois aspectos distintos, a saber: o que se transmite e o que formalmente ocorre na transmissão *tradente*.

O que se transmite não é somente uma carga genética - pois isto implicaria em assentar-se em um Naturalismo setecentista inglês -, mas formas de estar na realidade. Este processo indica a entrega de algo pelo qual se possa optar, sempre oferecido, nunca imposto. Ademais, esse processo de transmissão não indica uma necessidade fixa e unidirecional, nem se apresenta como possibilidade puramente lógica, mas sim, real.

Por possibilidade real, entende-se aquilo que é oposto à necessidade. Todavia, mais que um conceito filosófico, as possibilidades para Ellacuría indicam, sobretudo, o que se pode fazer em um determinado momento histórico. “As possibilidades não dão o poder para optar, mas se dão o poder de optar; o poder para optar é algo que o indivíduo humano traz consigo, mas para optar com esse poder de opção se requer estritas possibilidades possibilitantes³⁷⁴”.

As possibilidades somente se atualizam com a intervenção opcional de um sujeito, a saber:

A possibilidade exigirá, por sua mesma natureza, a presença e a atuação de um sujeito; não é uma necessidade histórica que se dará sem a intervenção opcional de um sujeito, senão que por seu caráter de possibilidades históricas não se atualizarão mais que projetiva e opcionalmente (Ellacuría, 2009, p.310).

Isto não significa que o sujeito tem um poder ilimitado, pois as possibilidades históricas estão sempre vinculadas, de algum modo, às condições materiais da história. Na definição de Bloch, possibilidade é aquilo que está aberto e parcialmente condicionado³⁷⁵. “Essas condições determinam o âmbito do que não se pode fazer e do que se pode fazer; mas se tivesse todas as condições dadas não seria história senão necessidade natural³⁷⁶”.

É evidente que não se pode desconhecer a existência de uma necessidade histórica e de dinamismos próprios da evolução histórica. A abordagem filosófica da realidade histórica ellacuriana reconhece a existência tanto de determinações objetivas como de forças históricas determinantes. A história não se confunde com a natureza, mas, por outro lado, a história não é mera prolongação do natural, pois o caráter formal da história está radicado na

³⁷⁴ Ellacuría, 1990, p.521.

³⁷⁵ Para aprofundar este tema Cf. Bloch, E. O princípio esperança. v. 1. p. 193- 246.

³⁷⁶ Ellacuría, 2009, p.313.

apropriação de possibilidades. A respeito polêmica entre os autores que afirmam o caráter necessário e determinante da história e os que afirmam o caráter livre, Ellacuría pondera:

A história se faz com o que não é formalmente história; daí a complexidade que lhe é própria. Não se pode desprezar como não históricas forças que por si próprias não são nem se pode pretender que haja forças históricas à margem do caráter natural dessas forças. É todo conjunto de forças o que move a história, mas o movido é histórico enquanto tem o triple caráter de transmissão tradente, atualização de possibilidades e criação de capacidades (Ellacuría, 1990, p.577).

O processo histórico, apresenta-se, assim, como uma realidade aberta, pois as possibilidades não são dadas de uma única vez, mas constituem-se através do sujeito intramundano e arraigado. O ser humano, por ser essencialmente uma realidade aberta, adquire através da história novas capacidades de que não dispunha anteriormente. Logo, para Ellacuría o caráter criativo da história não se radica formalmente nas possibilidades, mas nas capacidades que o sujeito vai adquirindo processualmente e que lhe permitem maior poder criacional.

...o destino da história é algo que a história se vai dando a si mesma: vai construindo suas próprias capacidades – por mais que estas sejam distintas das capacidades individuais – e se vai construindo ou, ao menos se pode chegar a construir, sua própria figura histórica (Ellacuría, 1990, p.561).

Pode-se concluir que, se o ser humano e a história serão sempre o resultado de uma possibilidade dada e, por outro lado, o resultado de novas possibilidades, surge assim uma nova perspectiva para a origem da história, na qual não há uma conexão necessária entre as possibilidades e a ação que lhe correspondem. A dinâmica da história se dá entre o jogo das possibilidades que a realidade oferece ao homem e o que ele, por opção, pode criar. Resulta que algumas possibilidades acabam obstruindo as anteriores, enquanto outras abrem novas perspectivas de futuro. Surge, assim, uma nova perspectiva para a origem da história em que não há uma única direção.

Sob esta ótica, Ellacuría pôde argumentar que, apesar da existência de fatores determinantes, a história se constrói através da atividade humana, por meio de um dinamismo de possibilitação e capacitação. Ao contrário de Hegel e seu Espírito Absoluto, bem como de Marx, e sua tese sobre os meios de produção, Ellacuría centra-se no sujeito intramundano, que vivencia aquilo que, para os dois pensadores supracitados, seria pura subjetividade indeterminante. *A realidade histórica* enquanto dinâmica é processual, uma realidade aberta,

justamente porque o Sistema é aberto. Não simplesmente porque o novo ainda não aconteceu, mas pelo fato deste estar presente - enquanto possibilidade - na realidade.

4.4.3 A História como Processo Criacional de Capacidades

No tópico anterior procurou-se responder ao que ocorre na transmissão *tradente*. A resposta foi que é uma entrega de formas de estar na realidade. Porém esta resposta ainda não esgota o que é a história. A pergunta agora é: o que ocorre quando se entregam formas de estar na realidade, enquanto processo de possibilitação? Para se ter uma noção completa do que é a realidade histórica, é necessário analisá-la enquanto processo criacional de capacidades. Já se destacou a importância do componente natural da história, todavia ele é insuficiente para entender o que formalmente ocorre na história.

...sem deixar de fora o desenvolvimento biológico e natural, de um estar em si para apropriar-se de possibilidades. Não se trata de uma virtualidade que floresce, senão de umas possibilidades que se apropriam. (...) O problema histórico começa quando, com potencialidades já florecidas alguém se enfrenta com a realidade através de novas possibilidades (Ellacuría, 1999, p.422).

Entre o homem de Cro-Magnon e o homem atual - do ponto de vista biológico – as diferenças são históricas e não naturais³⁷⁷. Com isso pode-se rechaçar a história como sendo maturação.

Igualmente, é insuficiente a tese de que a história seja desvelamento. Segundo Zubiri, esta tese pode ser atribuída a Hegel enquanto razão lógica e Dilthey enquanto razão histórica³⁷⁸. Hegel entendeu a história enquanto desenvolvimento dialético, no qual o Ser Absoluto desenvolve-se da Natureza, contudo, negando-a. Dilthey, por sua vez, entendeu a história como desenvolvimento dos estados de espírito, enquanto experiência vivida, a qual a razão lógica não explica. Não há dúvida que Hegel coloca a história em um patamar distinto, onde se supera uma visão puramente biológica e natural. Também há de se reconhecer que Dilthey, acertadamente, contrapõe a especificidade da história ao meramente natural, apresentando a razão histórica. Percebe-se claramente que ambas as teses vão contra uma espécie de reducionismo da história ao aspecto natural.

³⁷⁷ “Ciertamente, el hombre de Cro-Magnon no podía hacer cien mil cosas de las que hacemos hoy. Pero, ¿por qué? ¿Por falta de madurez? Desde logo, no. Esse hombre tenía la plenitud de las notas y de las virtualidades ya germinadas; las mismas que el hombre actual” Zubiri, 1982, p. 151.

³⁷⁸ Cf. Zubiri, 1982, p.151.

Apesar do mérito destas teses, será que a história se reduz a desvelar algo que está oculto? Para responder a essa questão, será necessário recorrer à história como apropriação de possibilidades. O que significa propriamente atualização de possibilidades? O que significa dizer que as possibilidades do homem atual são maiores que aquelas dos homens do século I d.C.? As possibilidades não surgem num passe de mágica, mas sim da própria realidade dotada para realizá-la. Deste modo, rompe-se com a visão idealista da história. O que se dá formalmente na história não é maturação, nem desvelação “senão um processo de capacitação: a história é um processo físico e metafísico de capacitação³⁷⁹”. A história, assim entendida, é a produção de algo novo. Produção de quê? Trata-se da produção não somente de coisas novas, mas a produção da história mesma e, sobretudo, de novas capacidades³⁸⁰. O processo histórico permite a criação de possibilidades novas que antes não existiam, nem de modo germinal, nem veladamente. Este processo histórico de capacitação vai tornando o corpo social cada vez mais capaz: a novidade não está somente no fato de que hoje a humanidade adquiriu coisas novas, mas no fato da história mesma como processo produtor e do sujeito desta história que agora tem capacidades que antes não tinha. Nesta perspectiva, a história é essencialmente um processo metafísico de capacitação, capacitação do sujeito. É um processo de capacitação de formas de estar na realidade. Deste modo, o homem atual tem mais capacidades que seu antepassado, isto é, é mais capaz. Assim, o homem contemporâneo tem mais possibilidades de estar na realidade.

O homem produz suas próprias capacidades, por isso a história é realização radical, não no sentido de que transcorra sobre si mesma, mas como algo que surge do próprio homem e o afeta, por isto é quase criação.

Nada mais que quase criação, porque evidentemente não é uma criação a partir do nada. Mas é criação porque afeta radicalmente ao principio constitutivo do humanamente possível, e não simplesmente ao exercício de suas potências. (...) Ser processo de possibilidades não me parece (...) senão uma primeira aproximação, porque a história não é algo que marche sobre si mesma, senão que é algo dimensional que emerge na nua realidade das pessoas e as afeta. E, enquanto tal, a história é capacitação. Somente por isso é quase criação (Zubiri, 1982, p.164).

Sob está ótica, ao longo da história não somente vão aparecendo coisas novas, mas também aparecem coisas qualitativamente novas. Talvez essa seja uma das características mais atraentes para os amantes da história. Esta novidade da história é tão apaixonante que

³⁷⁹ Ellacuría, 1990, p.550.

³⁸⁰ “... es primaria, radical y formalmente proceso tradente de capacitación. Es un proceso metafísico y no solo antropológico en el sentido sociológico del vocablo. Es capacitación para formas de estar en la realidad” Zubiri, 1982, p.162.

cega seus admiradores a ponto de não perceberem os tremendos custos dos avanços históricos³⁸¹.

Até que ponto pode chegar este processo criacional da história? Dado que a história é um processo criacional aberto, não é possível definir o término deste processo criativo. Todavia, é possível fazer algumas ponderações.

a) Este processo criacional é um processo histórico. Isto significa que existem possibilidades que só podem vir depois de outras, pois sem essas não seriam possíveis aquelas. Em consequência, as possibilidades não podem ser fantasiadas devem ser reais. As possibilidades reais não podem ir além das capacidades de um determinado momento histórico. Constitui um processo sistêmico em que uma possibilidade só poder surgir apoiada em uma anterior.

b) Ainda que a realidade seja aberta, tanto as possibilidades como as capacidades “se apoiam no que a realidade é em cada momento; no nosso caso, ao que a natureza é em cada momento³⁸²”. A fantasia humana parece ser realmente indefinida, mas é preciso lembrar que a realidade natural tem limites.

c) É preciso ter ciência da ameaça constitutiva que o processo histórico criacional apresenta. Não há dúvida que hoje a humanidade apresenta-se mais capacitada que nos seus primórdios. Não obstante, estas capacidades (poderes) podem ser usadas tanto para construir como para destruir. Eis o risco constitutivo do processo histórico.

d) A abertura do processo histórico representa para a humanidade um verdadeiro desafio: pode avançar sem limites, a ponto de a natureza não suportar os avanços históricos. Está é uma possibilidade real que a história não pode omitir.

4.4.4 Sujeito Histórico e Sujeito da História

Uma vez identificada a existência de uma subjetividade nas estruturas sócio-históricas, e que o conceito que define a história é o das possibilidades históricas, a história, por sua vez, “exigirá, por sua mesma natureza, a presença e a atuação de um sujeito³⁸³”. É sujeito histórico quem é afetado historicamente por um sistema de possibilidades, o qual se constitui “não somente para um sujeito histórico, senão pela processual capacitação desse sujeito

³⁸¹ “Los peligros apuntados por los ecologistas y las lamentaciones de los males que surgen en los países subdesarrollados representan una llamada de atención. Y, sobre todo, constituyen una gravísima llamada de atención los tremendos costes sociales que implica el desarrollo de poderes en manos de quienes se estiman la vanguardia de la historia, la punta de lanza del avance histórico” Ellacuría, 1990, p. 563.

³⁸² Ellacuría, 1990, p.562.

³⁸³ Ellacuría, *Cursos universitarios*. San Salvador: UCA Editores, 2009, p.310.

histórico³⁸⁴”. A partir de um sistema de possibilidades, frisa-se esse termo, é que se vai configurando o sujeito histórico, capaz de construir-se não só pessoalmente, mas também coletivamente.

O fato de ser sujeito histórico, para Ellacuría, não invalida a possibilidade de que se possa falar de um sujeito da história. “Somente os sujeitos históricos podem ser sujeitos da história³⁸⁵”. Isto significa que, somente através de um sistema de possibilidades que se configuram em um determinado tempo e de forma opcional, pode-se atuar historicamente sobre a história. Somente como membro intrínseco da história se pode determinar a mesma. Ellacuría exclui, assim, a possibilidade de um sujeito anterior à história, ou mesmo, fora dela, quer supra, quer deterministicamente fora dela.

Hegel entendia que a força dinamizadora que move a história era a contradição. Marx por sua vez, entendia que o motor que impulsiona a história é a luta de classes, levada adiante pelo proletariado. Já a teoria da dependência afirmava que quem conduz o curso da história é o capitalismo³⁸⁶.

De acordo com Ellacuría, tomada a história no seu conjunto, não é possível comprovar a existência de um único sujeito intramundano, que abarque toda a história. Porém, esta realidade começou a mudar com a reestruturação unitária das sociedades e Estados, unidade a que González refere-se como: “A unidade da história não vem dada então pela existência de um gênero humano anterior a mesma, senão por unificação fática da humanidade sucedida na idade moderna”³⁸⁷. Ellacuría acrescenta:

Foi dito que intramundamente não houve “uma” história, propriamente como tal até tempos recentes. Hoje é cada vez mais “uma” ainda que esta unidade seja estritamente dialética e enormemente dolorosa para a maior parte da humanidade. Ainda que se fale de distintos mundos (primeiro mundo, terceiro mundo, etc.), o mundo histórico é um ainda que contraditório (Ellacuría, 1990, p.46).

Deste modo, parece fazer sentido perguntar-se pela existência de um sujeito da história. Se, por um lado, não se pode comprovar a existência de um único sujeito empírico, por outro, “é comprovável que muitos sujeitos empíricos tenham desempenhado um papel especial nas distintas histórias e na história resultantes³⁸⁸”. A história entendida como

³⁸⁴ Ellacuría, 1990, p.554.

³⁸⁵ Ellacuría, 2009, p.321.

³⁸⁶ Cf. Ellacuría, 2009, pp.322-323.

³⁸⁷ González, Antônio. *Filosofia de la historia e liberación*. In: <http://www.praxeologia.org/madrie97.html>. (Acessado em 08/07/2010), p. 1.

³⁸⁸ Ellacuría, 2009, p.324.

processo de possibilitação e capacitação, sobremaneira, supõe um sujeito coletivo (que não anule a subjetividade pessoal), pois ele teria maior incidência no curso da história. Este sujeito coletivo, mediante um processo histórico (práxis) e de tomada de consciência, pode desenvolver o máximo de suas potencialidades, isto é, mediante sua liberdade e criatividade deve chegar a constituir-se em autor do seu próprio processo histórico. Esta parece não ser uma tarefa pequena, mas não impossível “que a humanidade inteira, como sujeito último da história, possa chegar a ser a criadora e a dona de seu próprio curso histórico, da vida histórica inteira”³⁸⁹.

4.4.5 O Conceito de Práxis Histórica

A filosofia da realidade histórica, de Ignacio Ellacuría pode ser denominada como uma filosofia da práxis. Cabe agora analisar o conceito de práxis, a fim de destacar aquilo que parece ser a novidade e originalidade da filosofia da história do filósofo em questão³⁹⁰. É importante destacar que Ellacuría aborda de forma dispersa o que entende por práxis, porque o autor não pôde completar sua obra filosófica.

O autor utiliza o termo práxis nunca em um único sentido, embora a práxis histórica seja a que une e plenifica as demais formas de práxis³⁹¹. Ao longo de sua vasta obra filosófica, podem encontrar-se os seguintes usos do termo: práxis biográfica, práxis social, práxis econômica, práxis lúdica, práxis concreta, práxis omissiva, práxis libertadora, práxis política, educativa, religiosa, popular, negativa, revolucionária, opressora, teórica, científica, filosófica, etc.³⁹².

Em sua principal obra, intitulada *Filosofia de la Realidad Histórica*, Ellacuría conclui que a realidade histórica integralmente considerada tem um caráter de práxis³⁹³. A partir deste conceito, a práxis integra todos os dinamismos da realidade histórica: naturais e humanos. Isto significa que a práxis é um fazer da realidade histórica que envolve de maneira estrutural todos os dinamismos humanos da natureza.

A realidade histórica, para Ellacuría, é o espaço onde ocorrem não somente as mais altas formas de realidade, mas também é o campo aberto das máximas possibilidades do real.

³⁸⁹ Ellacuría, 1990, p.44.

³⁹⁰ “La práxis humana en cuanto apropiación y transmisión tradente de posibilidades es la categoría más apropiada para comprender la originalidad de lo histórico” González, A. Prólogo, Ellacuría, 1990, p.11).

³⁹¹ Não vamos trabalhar cada uma dessas práxis. O que nos interessa é a compreensão de práxis histórica.

³⁹² Cf. Domínguez Miranda, M. Aproximaciones al concepto de práxis en Ignacio Ellacuría. Universitas Philosophica. Bogota, n.21, diciembre de 1993 pp.52-54.

³⁹³ Cf. Ellacuría, 1990, pp.43-372.

Isto não significa que a história esteja acabada, mas se constrói através de um processo de possibilitação e capacitação, ou seja, tarefa de uma práxis histórica: “somente o homem ‘realiza’ formalmente aquilo que faz, e realiza realizando-se, e é neste âmbito da realização que se deve situar a práxis³⁹⁴”. Mas ressalva:

Senão tão somente aquele fazer que é um fazer real da realidade, um fazer que vai além do fazer natural, porque a história, sendo sempre fato, é sempre mais que fato, e este “mais” é o *novum*, que o homem acrescenta à natureza, a partir dela, sobre ela. (Ellacuría, 1990, p. 594)

Esta afirmação não é gratuita, pois Ellacuría tem em mente a distinção aristotélica entre *praxis* e *poiesis*. Segundo o estagirita, o homem pode fazer-se em si mesmo, sem fazer-se no outro, quer dizer, que pode se criar em si, sem precisar do outro. Em outros termos, para Ellacuría não pode haver práxis sem *poiesis*. É próprio do ser humano atuar. Logo, a práxis é algo exclusivamente humano. É justamente esta intervenção do ser humano no mundo natural que Ellacuría denomina práxis. Ellacuría argumenta: “... a totalidade do processo social enquanto transformador da realidade natural e histórica³⁹⁵”. Deste modo, não há práxis sem natureza. A práxis seria, assim, a intromissão da atividade humana enquanto criação de capacidades e apropriação de possibilidades no processo dinâmico da história. Pode-se afirmar, assim, que a práxis é o lugar por excelência do encontro entre homem e mundo, possibilitando assim o surgimento do *mais* da realidade, isto é, do *novum*.

Nesta perspectiva, a história não é tanto um *factum*, mas, sobretudo, um *faciendum*. A verdade da realidade histórica não é somente o já feito, isto é uma parte da realidade. É importante perceber o que se está fazendo e o que está por fazer e tomar consciência – individual e socialmente – do que está por fazer. A tese central da filosofia da realidade histórica é que a realidade e a verdade têm que fazer-se e descobrir-se na complexidade coletiva e sucessiva da história, uma tarefa da práxis humana.

Tal concepção de práxis aproxima-se muito do conceito marxista de práxis entendida, como transformação da realidade. Não obstante, para Ellacuría não existe contraposição entre teoria e práxis como pode ocorrer marxismo³⁹⁶. Não existe uma práxis puramente teórica. O

³⁹⁴ Ellacuría, 1990, p.594.

³⁹⁵ Ellacuría, 1993, p. 110.

³⁹⁶ Para aprofundar o conceito marxista de práxis Cf. Vázquez, A. S. *Filosofia da práxis*. Tradução Maria Encarnación Moya. São Paulo: Expressão Popular, 2011, pp.111-172.

que existe são diferentes momentos teóricos da práxis. A teoria é um momento reflexivo do processo imanente da práxis histórica³⁹⁷.

O que realmente torna possível a práxis histórica? Em primeiro lugar, “a práxis é biográfica, enquanto história. (...) por isso não se deve negar o caráter de práxis naquilo que é a transformação e realização pessoal³⁹⁸”. Nota-se que, assim, evita-se todo tipo de visão individualista e contemplativa, mesmo porque não existe biografia sem realidade material. Por outro lado, “a práxis social é práxis também enquanto história. Se na práxis pessoal a história agrega sua realidade concreta e total, a práxis social incorpora o momento de realização pessoal; a historização implica naquela um momento de naturalização e implica nesta um momento de libertação pessoal³⁹⁹”. Assim, evitam-se certos reducionismos que afirmam que a transformação da realidade ocorre à margem da realização pessoal e, por outro lado, aqueles que buscam a realização pessoal à margem da realidade histórica. Em síntese, na práxis histórica existe sempre um componente material, social e pessoal. Ellacuría evita o reducionismo idealista agregando a práxis biográfica e pessoal à dimensão material e social e evita o reducionismo materialista agregando a práxis social à dimensão pessoal.

Sob esta esteira, a práxis histórica coloca sempre novas questões que devem não somente ser conhecidas, mas também transformadas pelo poder criativo do ser humano. Aqui dá-se um passo a mais em relação a nossa tese. Se o primeiro foi mostrar que a realidade histórica é o objeto da filosofia, agora apresenta-se a práxis histórica (entendida como criação de capacidades e apropriação de possibilidades) como ponto de partida para humanizar a história e para humanizar o homem.

Percebe-se que o conceito de práxis histórica agrega, ao mesmo tempo, a realidade da história, a realidade pessoal e social. Isto permite entender a atividade do sujeito da práxis em um duplo sentido: o sujeito se realiza realizando, ou em termos ellacurianos, através de criação de capacidades e apropriação de possibilidades. A opção tem um jogo fundamental na compreensão do conceito de práxis histórica. Fazer natural e fazer histórico são distintos. Os que defendem o determinismo da história, certamente defendem também o fazer natural, no transcorrer da história. Contudo, dado o dinamismo da realidade, agregado ao momento de opção e apropriação de possibilidades por parte de um sujeito livre, permite que ele opte por diversas possibilidades e que, ao mesmo tempo, seja o criador das mesmas.

³⁹⁷ “Para Ellacuría la relación entre *teoría y praxis* no es una relación de oposición. Es por el contrario, una relación de coimplicación, de mutuo influjo y codeterminación” Domínguez Miranda, M. *Aproximaciones al concepto de praxis en Ignacio Ellacuría*. Universitas Philosophica. Bogota, n.21, diciembre de 1993, p.54

³⁹⁸ Ellacuría, 1990, p.595.

³⁹⁹ Ellacuría 1990, p.595.

A práxis, enquanto momento de opção e criação individual ou social, identifica-se com o próprio processo histórico. “A práxis se identifica, assim, com o processo histórico mesmo, enquanto este processo é produtivo e transformativo. A redução da práxis a uma determinada produção de condições materiais ou a uma determinada transformação das estruturas sociais e políticas é arbitrária⁴⁰⁰”. Pode-se afirmar, desta forma, que a práxis histórica é uma categoria síntese. Embora este caráter unitário, a práxis histórica não se reduz a um fazer monolítico. A unidade da práxis histórica não anula a pluralidade de forças históricas que atuam na história. Evita-se, assim, o perigo de reduzir a práxis histórica a um único tipo de práxis. Não há dúvida de que, em determinados momentos da história, seja necessário priorizar a práxis econômica ou a práxis política para avançar na transformação da sociedade, mas isto não significa que será sempre assim, ou que elas bastam para transformar a sociedade. Pode-se evitar o reducionismo tanto materialista como idealista.

A práxis histórica torna-se uma categoria chave que une estruturalmente todos os dinamismos que, mediante um sujeito social ou pessoal, de forma consciente ou não, transformam o seu meio, criando novas possibilidades que podem levar a um processo de maior humanização.

4.4.6 O Sujeito da Práxis Histórica e o “Fim da História”

É a partir do horizonte histórico, social e político que Ellacuría pensa a práxis como ferramenta para elaborar uma filosofia da libertação. Uma práxis que permita “a construção de um mundo novo, é o horizonte utópico e escatológico ante uma realidade sangrenta de morte, violência, pobreza inumana, injustiças e exploração⁴⁰¹”. Se, de fato, a opressão histórica é causada por forças sociais, pelas mesmas forças sociais é possível dismantelar essas forças opressoras e conduzir a humanidade a instâncias mais humanas. A proposta de libertação ellacuriana propõe resgatar essas forças sociais que andaram esquecidas. Trata-se, sobretudo, do resgate das maiorias populares empobrecidas: “Aquelas autênticas maiorias da humanidade, quer dizer, a imensa maior parte da humanidade, que vive em um nível de pobreza em que apenas podem satisfazer as necessidades básicas fundamentais⁴⁰²”.

Partindo da realidade histórica, Ellacuría descobre o chamado do real: a filosofia não pode tergiversar e ocultar esta realidade. Que as maiorias populares empobrecidas da humanidade sejam o sujeito e objeto da práxis parece ser algo aceitável, até o presente

⁴⁰⁰ Ellacuría, 1990, p.595-596.

⁴⁰¹ Castellón Martín, 2003, p.87-88.

⁴⁰² Ellacuría, 1982, p.791.

momento. Mas, Ellacuría vai adiante, afirmando “Que sejam os mais pobres os encarregados de sentir e fazer sentir a necessidade imperiosa de transformar a história é uma verdade de fato⁴⁰³”. É importante observar que a proposta de Ellacuría não se confunde com a proposta dos Déspotas Ilustrados, passível de ser sintetizada na máxima: *tudo para o povo, pelo povo, mas sem o povo*⁴⁰⁴. De acordo com Castellón Martín, na proposta filosófica libertadora do autor em questão, há espaço para gente de base e ilustrados. Contudo, a história comprova que somente quando essas maiorias populares empobrecidas tomam consciência de sua grave situação e se tornam os protagonistas da transformação de sua realidade histórica é que se tornam também reconhecidos pela sociedade. Esse é o nódulo teórico sobre o qual a proposta ellacuriana se assenta: as maiorias populares empobrecidas são o verdadeiro sujeito da práxis histórica. “O ideal utópico – corrobora Ellacuría, respondendo a Marx – quando se apresenta realizável paulatinamente e é assumido pelas maiorias populares, chega a converter-se em uma força maior que as forças das armas⁴⁰⁵”.

Ellacuría procura distanciar-se de todos aqueles autores que, de algum modo, interpretam a história de forma apriorística e teleológica. Tanto a história hegeliana, quanto a marxista, embora de modos distintos, apontam para um fim determinado. Para Hegel a história assume um processo ascendente “a história universal vai do Leste para o Oeste, porque a Europa é absolutamente o fim da história, a Ásia o começo⁴⁰⁶”.

Para Hegel, o processo histórico é sempre linear, mostrando-se sempre coerente, tudo porque o processo já está dado *a priori*: se o começo é lógico e o fim também será⁴⁰⁷. A história dos homens está escrita de antemão. Hegel descobriu uma lei da história, a dialética. Apesar de sua filosofia constituir um Sistema, este se resume a ser um desenvolvimento do que já era no princípio. Em última instância e de modo geral, o Sistema hegeliano é um Sistema fechado onde o novo é algo meramente aparente⁴⁰⁸ e predeterminado.

O Estado Prussiano liberal cristão seria, para Hegel, a plena realização da história. Em *O manifesto do partido comunista*, Marx traça um processo evolutivo dos modos

⁴⁰³ Castellón Martín, 2003, p.135.

⁴⁰⁴ Cf.: **Despotismo Ilustrado**. In: http://pt.wikilingue.com/es/Despotismo_ilustrado. (Acessado em 05/07/2010).

⁴⁰⁵ Ellacuría, 1993, p.425.

⁴⁰⁶ Hegel, 1995. p. 93.

⁴⁰⁷ Segundo Koselleck todas as tentativas de prever a história fracassaram. “... com o decorrer do tempo, as previsões e os planos dos homens sempre são diferentes de sua realização. (...) Mas posso acrescentar uma afirmação que resulta do iluminismo: história em si e por si sempre desenvolve antecipando a imperfeição e por isso possui um futuro aberto (Koselleck, 2006, p. 242).

⁴⁰⁸ “Hegel es el gran anticuario, que sabiamente obstruye la aparición de lo nuevo, a pesar de haber descrito brillantemente su salto en el mundo, pero que en realidade reiteradamente lo reintroduce en lo que há sido, se ciñe a lo nuevo que ya es pasado” Gimbernat, J. A. Ernst Bloch Utopía y Esperanza. Madrid: Colección teorema, 1983, p.43.

de produção: escravagista, feudal, capitalista e comunista⁴⁰⁹. A história progride mediante a luta de classes. “A história de toda sociedade humana até nossos dias é uma história de lutas de classes⁴¹⁰”. As lutas de classes conduzem a história a um estágio superior de desenvolvimento. Marx estava convencido de que a vitória do proletariado era inevitável⁴¹¹.

O final da história culmina com a ascensão do proletariado ao poder, com o ideal da sociedade comunista do “paraíso na terra”, onde desaparecerão todos os conflitos, diferenças, divisões, alienações. Enfim, neste último estágio, o homem será plenamente homem e a humanidade, emancipada⁴¹².

Para Marx, a vitória socialista sobre a sociedade capitalista era inevitável, ou seja, o Sistema marxista também é um Sistema mecanicista. Por mais que Marx insista no caráter subjetivo do movimento revolucionário (proletariado), este nada mais é do que algo que se dará fatalmente e necessariamente. Assim como em Hegel, o Sistema marxista está calcado na predeterminação.

Para o filósofo naturalizado salvadorenho, o tema do “final da história” é um equívoco. Ellacuría entende a realidade histórica como apropriação e atualização de possibilidades e não como desenvolvimento em ato de uma potência já dada “a filosofia decimonônica da história, segundo a qual, tanto materialistas como idealistas haviam entendido a história desde as categorias aristotélicas de ato e potencia⁴¹³”. A utilização destas duas categorias, impediu que esses autores entendessem adequadamente a novidade da história ao conceberem-na como desenvolvimento de um princípio que já está dado potencialmente na natureza humana, na matéria ou na lógica da Ideia⁴¹⁴. Por outro lado, Fukuyama crê que através da democracia liberal ocidental, a história da humanidade teria chegado ao seu estágio final. Fukuyama desenvolve uma linha de abordagem da história

⁴⁰⁹ Cf. Marx & Engels. *Manifesto do Partido Comunista 1848*. Tradução de Sueli Tomazini Barros Cassal. Porto Alegre: L&PM Editores, 2001, p.23.

⁴¹⁰ Marx & Engels, 2001, p.23.

⁴¹¹ “Com o desenvolvimento da grande indústria, a burguesia vê ruir sob seus pés a base sobre a qual produz, acima de tudo, seus próprios coveiros. Sua queda e a vitória do proletariado são igualmente inelutáveis” Marx & Engels, 2001, p.45.

⁴¹² “O comunismo como superação positiva da propriedade privada, enquanto auto-alienação do homem, e por isso como apropriação efetiva da essência humana através do homem e para ele: por isso, como retorno do homem a si enquanto homem social, isto é, humano (...), é a verdadeira solução do conflito entre o homem e a natureza e do conflito do homem com o homem; a verdadeira solução do debate entre a existência e a essência, entre a objetivação e a autoafirmação, entre a liberdade e a necessidade, entre o indivíduo e a espécie. O comunismo é a solução do enigma da história e tem consciência de ser esta solução. O movimento inteiro da história e o ato de geração do comunismo, o ato de nascimento de sua existência empírica e, por sua vez, para sua consciência pensante, o movimento compreendido e sabido de seu vir a ser” Marx, apud Colomer, 2006, p.21 González, 1993, p. 113. 9-220.

⁴¹³ Cf. Zubiri, 1989, p. 267.

⁴¹⁴ Cf. Zubiri, 1989, p. 267.

desde Platão até Hegel, a fim de mostrar que a democracia liberal é o coroamento da história da humanidade.

A democracia liberal substitui o desejo irracional de ser reconhecido como maior do que os outros pelo desejo racional de ser reconhecido como igual. Um mundo feito de democracias liberais, então, seria menor incentivo para guerras, uma vez que haveria o reconhecimento recíproco da legitimidade entre todas as nações (Fukuyama, 1992. p. 21).

Após o colapso do comunismo, a história universal da humanidade rumo em uma única direção: a democracia liberal. Seria o capitalismo liberal o destino da história?

Fukuyama responde: “Mal podemos imaginar um mundo radicalmente melhor do que o nosso ou um futuro que não seja essencialmente capitalista e democrático (...) não podemos visualizar um mundo essencialmente diferente do atual e ao mesmo tempo melhor⁴¹⁵”. Logo, existe um único caminho, uma única história e um único processo de humanização. Segundo essa visão de história, chegamos ao fim das “ideologias”, ao fim das utopias⁴¹⁶, ao fim das alternativas. Temos um único modelo compatível com as exigências econômicas e tecnológicas das sociedades desenvolvidas. Postula-se, assim, um único fim para a humanidade e para o homem. A história, como processo histórico, chegou de fato ao seu final? Será a democracia liberal a única via possível para o processo de humanização?

Ellacuría interpreta a história como uma totalidade qualificada e está configurada e ativada pela práxis geradora de possibilidades, irreduzível a um determinado sujeito ou a fatores de produção material. A história é uma realidade plural e complexa e não está naturalmente, nem biologicamente ou ainda teleologicamente fixada:

A história é em princípio e por si mesma, aberta e indefinida; poderão falhar suas bases materiais e com elas toda possibilidade do curso histórico; poderá ir consumindo e degradando seu sistema próprio de possibilidades, mas por si não tem um curso fechado nem uma trajetória fixa que a leve ao seu final (Ellacuría, 1990, p. 449-450).

A filosofia da história de Ellacuría, sem renunciar a proposta de emancipação e humanização da modernidade, apresenta uma alternativa para além da modernidade e de suas categorias otimistas/progressivistas com as quais compreendeu a história. Para o filósofo o

⁴¹⁵ Fukuyama, F. *O fim da história e o último homem*. Tradução de Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1992, p.7

⁴¹⁶ Cf. Douzinas, C. *O fim dos Direitos Humanos*. Tradução de Luiza Araújo. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2009, p. 381-382.

dinamismo histórico é um dinamismo de atualização de possibilidades. A história, assim entendida, não é senão a criação sucessiva de novas possibilidades e, conseqüentemente, a rejeição e marginalização de outras. A história consiste, sob esta ótica, em transmissão *tradente* de possibilidades:

Há, assim, um duplo jogo entre o que as coisas podem oferecer desde elas mesmas ao homem e o que o homem pode fazer surgir delas como possibilidades. Este jogo é, em definitivo, o jogo da história: nunca se acabará de descobrir o conjunto sistemático de possibilidades que os homens e as coisas são capazes de iluminar, (...) somente quando a história for concluída, terão terminado as possibilidades reais e se poderá saber o que é de verdade a realidade humana (Ellacuría, 1990, p.523)

A história tem que ser entendida através desta abertura dinâmica da realidade. Isto significa que a história não está acabada; tudo porque ela se constrói através de um processo de criação e capacitação de possibilidades, isto é, mediante uma *práxis* histórica. Sob esta perspectiva, o futuro não está esgotado. “A possibilidade de finalizar a história poderia converter-se assim na possibilidade para entrar em outra etapa da História⁴¹⁷”.

Ao contrário do que muitos pensam (sobretudo os Românticos), o paraíso não é um lugar perdido no passado. Ele está no futuro. Pelo fato da filosofia da realidade histórica ser um sistema aberto, constitui a possibilidade de muitos futuros possíveis. Hegel e seu sistema fechado de filosofia não faz outra coisa senão recorrer a uma reflexão do já acontecido; não é por nada que ele é um dos mais notórios filósofos do saber enciclopedista. Hegel, em sua obra a *Filosofia do Direito*, ilustra muito bem a sua filosofia com o voo da *Coruja de Minerva* - “A coruja de Minerva alça seu voo somente com o início do crepúsculo⁴¹⁸”. Isto é, a coruja rufla suas asas somente depois do espírito ter cumprido a sua função na história: aí abre espaço para que o pensamento humano seja capaz de entender o acontecido, ou seja, a filosofia chega quando tudo já está feito. Inversamente, poder-se-ia dizer que, para Ellacuría, a *coruja de Minerva* empreende seu voo na inocência da manhã, sem previsões e vaticínios futuros, ou seja, para a filosofia da realidade história a verdade da realidade não é somente o feito, mas aquilo que está por fazer é o campo aberto para infinitas possibilidades.

Há, portanto, através da história mesma uma possibilidade real de conduzir a história a instâncias mais humanas. Obviamente isto não constitui certeza previamente determinada de que aquilo que há por vir será melhor. A *práxis* deve ser entendida sempre como processo ambíguo: pode ser princípio de humanização, mas pode ser também princípio de

⁴¹⁷ Ellacuría, 1990, p.471.

⁴¹⁸ Hegel, 1990, p.17.

desumanização. A abertura histórica apresenta-se, assim, como um grande desafio para o homem, para a humanidade como um todo.

A proposta das maiorias populares, como objeto e sujeito da história, não pode ser entendida (analisada) fora de uma dimensão utópica. Ellacuría estava consciente desta dimensão assentada nas maiorias populares: a humanidade deve chegar a ser sujeito da história, dona do seu próprio destino. Esta proposta utópica ellacuriana não tem os matizes das utopias clássicas, que extraem sua força e reivindicação de um ideal futuro previsto; mas da dor, da injustiça, do desprezo e da esperança. A utopia se torna o motor que impulsiona as maiorias populares numa busca permanente de humanização. Este será sempre o jogo da história, um jogo dialético, onde o sujeito deve ser as maiorias populares, arraigadas no fluxo histórico, livres do materialismo absoluto, bem como, da logicização determinadora prévia do idealismo absoluto.

5 UM OUTRO MUNDO É POSSÍVEL E NECESSÁRIO

5.1 A Presença Histórica do Mal⁴¹⁹

Podemos afirmar que o processo histórico é ambíguo, porque não está determinado por nenhuma espécie de sujeito abstrato ou por um macrossujeito que conduza a história acima das vicissitudes humanas, mas orientado pela própria práxis humana, motivo pelo qual a práxis histórica não é por si mesma garantia de humanização ou libertação e, além do mais, não existe um único modelo de humanização. Desta forma, será sempre necessário optar, em cada época e lugar, pelos objetivos e conteúdos que por ventura conduzam a humanidade a instâncias cada vez mais humanizadoras.

Dada a imprevisibilidade e ambiguidade do processo histórico - pois nenhum sujeito pode dominá-lo por completo -, este processo pode ser tanto de humanização como de desumanização. “Há uma maldade histórica (...) que está aí como algo objetivo e é capaz de configurar a vida de cada um (...) é um sistema de possibilidades através do qual veicula o poder real da história⁴²⁰”. Esta maldade histórica a qual pode apoderar-se tanto do indivíduo como do social refere-se a um sistema de possibilidades de que algumas pessoas ou alguns grupos apoderam-se de forma privada, impedindo que estas possibilidades se atualizem de modo universal, condenando, assim, imensas maiorias à miséria. O mal – argumenta Ellacuría – é algo histórico e que ganha formas históricas concretas, que afeta não somente o indivíduo, mas todo o corpo social. O autor denomina-o mal comum ou mal de pecado histórico. O termo pecado não tem um matiz religioso-teológico, mas um conteúdo histórico. Daí, que o importante não é a noção de pecado, mas o que ele tem de histórico.

Não se trata somente de reconhecer a existência de um pecado estrutural, como se diz hoje, pois o pecado estrutural é, por si mesmo, um pecado social, algo que afeta a sociedade estruturalmente entendida. O pecado histórico, ademais de ser estrutural, alude ao caráter formalmente histórico deste pecado: é um sistema de possibilidades através do qual veicula o poder real da história (Ellacuría, 1990, p. 590)

O mal a que Ellacuría se refere no texto citado acima não é o mal presente na condição natural da pessoa humana, mas o mal que está presente nas estruturas históricas e que, de algum modo, afeta todo o corpo social. Contudo, este mal histórico não se reduz à pura negatividade, tal como o concebe o sistema hegeliano, mas se atualiza historicamente

⁴¹⁹ O objetivo aqui não é de tratar o problema do mal em si, mas sim do mal histórico e factual.

⁴²⁰ Cf. Ellacuría, 1990, p. 590.

nos indivíduos e na sociedade mediante a apropriação de um determinado sistema de possibilidades⁴²¹. Neste sentido, o mal histórico não está atrelado a uma explicação logicizada e teleológica, como ocorre em Hegel e Marx. No primeiro, a superação da problemática do mal se dá por meio de uma lógica interna do devir histórico. “Cada novo espírito de um povo representa uma nova etapa no combate por aquilo que o Espírito universal conquista sua consciência e sua liberdade⁴²²”. No segundo, a história aparece como um processo racional e necessário, ativado pelas forças econômicas que ocorrem nas distintas épocas. Trata-se de um processo ascendente, de modo que, as etapas anteriores do processo histórico permitam que as etapas seguintes superem as contradições, a ponto de chegar o momento em que haja plena reconciliação.

Para Ellacuría, a realidade em si mesma não é nem boa nem má. Logo, o mal não está radicado na realidade, mas é uma condição da realidade humana. Somente para o homem faz sentido falar de bem e mal. Logo, a superação do mal não é algo que acontecerá automaticamente (naturalmente), ao contrário, sua superação acontecerá somente mediante a mudança do sistema de possibilidades⁴²³.

A presença do mal ganha maior relevo em tempos de globalização, de mercado livre, onde o processo histórico se torna cada vez mais uniforme. Deste modo, a história uniu faticamente povos desenvolvidos e povos subdesenvolvidos, dominados e dominadores⁴²⁴. A partir desta nova ordem mundial, a maior parte das nações e de suas populações⁴²⁵ vive em condições absolutamente desiguais e inumanas em relação às nações desenvolvidas.

Ellacuría assinala a presença de um mal comum que acaba afetando de modo dinâmico e estrutural a maior parte da humanidade: “mal comum será aquele mal estrutural e dinâmico

⁴²¹ “El pecado histórico, además de ser estructural, alude al carácter formalmente histórico de ese pecado: es un sistema de posibilidades a través del cual vehicula el poder real de la historia” (Ellacuría 1990, p. 467-468).

⁴²² Ellacuría, 1990, p. 453.

⁴²³ “... hoy podría desaparecer el hambre del mundo, con lo cual la figura de nuestra humanidad en vez de ser una figura de desesperación y de guerra podría comenzar a ser una figura de libertad y de conciliación” Ellacuría, 1990, p.352.

⁴²⁴ Está unidad radical exige que la humanidad vaya adquiriendo un cuerpo de alteridad único y se vea inmersa en un proceso cada vez más unitario, en el cual el sistema de posibilidades sea verdaderamente el mismo, por más que dentro del sistema no a todos los individuos ni a todos los grupos les sean asequibles del mismo modo todas y cada una de las posibilidades” Ellacuría, 1990, p. 353.

⁴²⁵ Ellacuría entende por maiorias populares o seguinte: 1- aquellas auténticas mayorías de la humanidad, es decir, la inmensa mayor parte de la humanidad vive en unos niveles en los que apenas puede satisfacer las necesidades básicas fundamentales; 2 – aquellas mayorías que no solo llevan un nivel de vida que no les permite un desarrollo humano suficiente y que no gozan de manera equitativa de los recursos hoy disponibles en la humanidad, sino que se encuentran marginalizadas frente unas minorías elitistas (...) 3 – aquellas mayorías que no están en condición de desposeídas por leyes naturales o por desidia personal o grupal, sino por ordenamientos sociales históricos, que las han situado en posición estritamente privativa y no meramente carencial de lo que les es debido, sea por estricta explotación o sea porque, indirectamente, se les ha impedido aprovechar su fuerza de trabajo o su iniciativa política” Ellacuría, 1999, p.204.

que, por seu próprio dinamismo estrutural, tem a capacidade de fazer mal à maior parte dos que constituem uma unidade social⁴²⁶”.

Esta configuração do mal comum está presente nas relações econômicas, políticas, sociais e culturais. É o mal que afeta as maiorias populares empobrecidas, vítimas da injustiça estrutural cada vez maior e desumanizante. O mal comum supõe a ruptura da solidariedade humana⁴²⁷, onde a ganância econômica de uns poucos significa a violação e a privação dos direitos ao restante da humanidade. “Não pode dar-se a morte de muitos para que poucos tenham mais vida. Não pode dar-se a opressão da maioria para que a minoria goze da liberdade⁴²⁸”.

5.2 A Falsa Utopia da Civilização da Riqueza

O objetivo aqui não é de apresentar uma compreensão cabal do neoliberalismo, dado ser um tema demasiado vasto; em segundo lugar, porque não se trata de uma doutrina com teses bem definidas e aceitas por todos que se confessam neoliberais⁴²⁹. O neoliberalismo é um paradigma que começou a ganhar forma nos anos setenta do século passado e que alcançou esfera global nos últimos vinte anos. Tornou-se uma tendência hegemônica com a crise da teoria social democrata e, de modo especial, com a queda do regime socialista na antiga URSS e no leste europeu.

Esta ideologia apresenta-se como um modo de pensar e atuar, tanto nas economias e políticas nacionais, como nas internacionais. Este paradigma implica numa tendência intelectual e política que coloca ênfase na liberdade de atuação dos agentes individuais da economia sobre as ações da sociedade organizada (Estado, governos, partidos sindicatos, etc.). O indivíduo é mais importante que o Estado. Quanto menor for a intervenção do Estado na economia, maior será o poder dos indivíduos e mais facilmente a sociedade se desenvolverá. Outra característica contundente deste modelo é a afirmação de que o mercado é livre. Trata-se da famosa teoria do Estado mínimo ou Consenso de Washington⁴³⁰. O Estado

⁴²⁶ Ellacuría, 1999, v.3, p.448.

⁴²⁷ Esta consideración es imprescindible, no solo em razón de la unidad real física entre todos los hombres como miembros de una misma historia, sino, sobre todo, por la interpelación dialéctica que hay entre el abuso de unos pocos e el no uso de los otros” Ellacuría, 1999, v.3, p.442.

⁴²⁸ Ellacuría, 1999, v.3, p.442.

⁴²⁹ Cf. De Sebastián, L. “*El neoliberalismo. Argumentos a favor y en contra*”. En varios, *El neoliberalismo en cuestión*. Santander: Ed. Sal Terrae, 1993, p.21.

⁴³⁰ “O consenso de Washington diz respeito à organização da economia global, incluindo a produção, os mercados de produtos e serviços, os mercados financeiros, e assenta na liberalização dos mercados, desregulamentação, privatização, minimalismo estatal, controle da inflação, primazia das exportações, cortes nas

não deve intervir no comércio e no mercado e deve seguir uma política de descentralização e de privatização das empresas estatais. O mercado deve se auto-regular com total liberdade. Em outras palavras não é o Estado e sim o mercado quem dita as regras e conduz a produção. Isto significa que as ações dos governos das nações devem ser mínimas sobre a economia de mercado⁴³¹.

Os neoliberais são praticamente unânimes na crítica ao Estado de bem estar social⁴³². Esta crítica está dividida em dois aspectos. Primeiro, é enorme o gasto causado aos cofres públicos quando o Estado de bem estar social pretende financiar a seguridade social. Por outro, os neoliberais acreditam que o Estado de bem estar social constitui uma ameaça à liberdade individual e a iniciativa privada. Esta política de Estado levaria ao paternalismo e isto levaria a perda do estímulo diminuindo assim a capacidade dos indivíduos participarem de uma economia mais competitiva.

Para o neoliberalismo, o Estado deve tornar-se invisível. Não deve pensar em causa própria, não deve ter funções particulares (serviços sociais). A função do Estado estaria em zelar pela pureza do mercado, velar para que tudo transcorra segundo a própria lógica do mercado. O Estado teria a função de manter a ordem, conter a violência, pois é ele que tem o direito de exercer a violência legítima contra os que se opõe ao livre transcorrer do mercado. Para tal objetivo o Estado tem as armas e o judiciário. Assim, o ideal do mercado é o mesmo do Estado: se tornar invisível. Tal invisibilidade não significa mera ausência. É sinônimo de onipresença, presença vigilante, de eficiência, agir sem intervir. Os particulares sabem que não podem esperar nada do Estado, mas os particulares sabem que poderão tirar suas vantagens porque o Estado garantirá que as regras do jogo se cumpram⁴³³.

O subdesenvolvimento dos países pobres é outra crítica constante dos neoliberais. Segundo eles, a pobreza se deve às falsas políticas demasiadamente dogmáticas que não

despesas sociais, redução do déficit público, concentração do poder mercantil nas grandes empresas multinacionais, e do poder financeiro nos grandes bancos transnacionais” Santos, B. S. *Em defesa das políticas sociais* em políticas sociais para um novo mundo necessário e possível. Porto Alegre: Editora Pallotti, 2002, p.17.

⁴³¹ “La razón, dicen los técnicos, es una política económica mui activa tiene pocas probabilidades de triunfar, porque los agentes económicos tienen *expectativas racionales* sobre el acontecer econômico, según las cuales pueden creer o no creer que las acciones del gobierno vayan a lograr sus metas, y, si no lo creen, las acciones del gobierno fracasarán” De Sebastián, 1993, pp. 22-23.

⁴³² “O Estado de Bem-Estar surgiu praticamente ao mesmo tempo, entre 1850 e 1930, em diferentes países Europeus e no Atlântico Norte e, mais tarde, no Atlântico Sul, sendo os anos 50 e 60 os que correspondem ao nascimento dos próprios conceitos de Estado de Bem-Estar e de Seguridade Social e à consolidação da idéia de responsabilidade do Estado na garantia do acesso de todos os cidadãos à proteção social, concebida como um direito universal, e da sua intervenção na economia com vista a garantir as condições para o bem-estar social” Santos, 2002, pp.22-23.

⁴³³ Cf. Trigo, P. “*El mundo como mercado. Significado y juicio*”. En *El neoliberalismo en cuestión*. Sal Terrae, Santander, pp.309-310.

levam em conta o mercado. Alia-se a isso o não controle da natalidade e o crescimento da máquina pública que consome muito dinheiro e que, na maioria das vezes, é corrupta. Em último, a causa da pobreza estaria na incompetência do próprio Estado. Em consequência, a solução para os países pobres está em reforçar os mecanismos de mercado tais como: privatizar empresas públicas, para estimular o lucro, restaurar os preços das utilidades públicas conforme o mercado, o Estado deve abrir as portas para o comércio exterior, o Estado deve diminuir os gastos públicos, desenvolver um sistema legal que garanta a propriedade e diminuir a carga fiscal sobre a classe empresarial, fomentar a educação e a saúde.

A derrocada do socialismo no leste europeu é o *verdicto* para os neoliberais, a corroboração de suas teses⁴³⁴. O mercado tem suas leis; os que não quiserem segui-las estarão decretando sua própria falência. Chega-se assim ao pensamento único. A história chegou ao fim. Com o fracasso do socialismo, não há mais espaços para mitos, sonhos, utopias, não há mais espaços para projetos alternativos emancipatórios. A morte do socialismo significa que a luta entre a iniciativa privada e a estatal está sanada a favor do indivíduo e da liberdade.

5.3 A Necessidade de uma Nova Ordem Econômica Mundial

A crise econômica 2008 desencadeou uma série de reflexões pelo mundo inteiro⁴³⁵. A história da humanidade registrou outras crises, mas este último acontecimento tornou-se significativo por ganhar contornos globais e gravidade como jamais registrados na história. O objetivo aqui não é abordar a crise em si, mas, sobretudo, pensar sobre a necessidade imperante de uma nova ordem econômica.

A ciência econômica moderna nasceu com o objetivo de administrar a escassez. Todavia não foi possível eliminar a pobreza. Talvez porque a economia tenha sido tratada simplesmente como a riqueza das nações⁴³⁶. De um lado a economia gerou uma riqueza

⁴³⁴ “Derrotada a ameaça comunista, os centros do poder econômico mundial declararam que havia um novo credo para ser posto em prática: o mundo finalmente era uma aldeia global, os países deviam abrir suas economias e o protecionismo econômico foi declarado como o pecado capital da nova ordem mundial” Higgins, S. S. *Fundamentos teóricos do capital social*. Chapecó: Argos editora universitária, 2005, p.17.

⁴³⁵ Cf. Marx, Reinhard. *Il Capitale una critica Cristiana alle ragioni del mercato*. Milano: Rizzoli, 2009. Bento XI. Caritas in vite. Revista Portuguesa de Filosofia. n. 65, 2009. Cohen e DeLong. *O fim da influência como fica o mundo quando o dinheiro muda de mãos*. Tradução: Antonio Carlos M.R. e Henrique Monteiro. São Paulo: editora Évora, 2012.

⁴³⁶ Cf. Smith, Adam. R. *Investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das nações*. Princípios de economia política e tributação. São Paulo, Abril Cultural, 1974.

jamais vista, por outro, registra-se um mundo cheio de privações, opressões e persistência da pobreza, de necessidades fundamentais não satisfeitas, fomes coletivas e crônicas⁴³⁷.

Alguns economistas começam a insistir na necessidade da economia não ocupar-se simplesmente da riqueza, mas também da pobreza, sobretudo, para superar a atual crise e resolver os problemas de desigualdade social.

Neste mesmo âmbito segue o pensamento de Sen quando diz que a economia sofreu uma mudança de foco, afastando-se do valor da liberdade para aproximar-se do valor das utilidades e das riquezas⁴³⁸. Na verdade, a economia atual sofre certo autismo e segue um modelo estandarizado, anacrônico pouco eficiente para resolver os problemas atuais, de modo especial os relacionados à pobreza⁴³⁹. É evidente que não se trata de ser contra o mercado. Isso seria ferir aquilo que existe de mais inerente ao ser humano que é o poder de liberdade de troca, venda e compra. Não obstante, o que acontece, na realidade, é que a economia de mercado está impedindo que as pessoas tenham possibilidade de participar do mercado de trabalho⁴⁴⁰.

Outro autor que chama atenção ao atual panorama econômico é Jeffrey Sachs. Ele segue praticamente a mesma linha de pensamento dos autores citados acima, a economia deve estar preocupada para eliminar a pobreza. Sachs é taxativo ao tratar da pobreza: é possível erradicá-la, indica os meios de como fazê-lo e, por fim, o que mais chama atenção, por se tratar de um economista, é a formulação de uma espécie de imperativo categórico enunciado nestes termos: “Tenho me esforçado por ter claro o que é necessário, e tenho prestado muito menos atenção ao que é ‘politicamente possível’. Quando algo é necessário, pode e deve ser possível⁴⁴¹”.

⁴³⁷ Cf. Sen, A. *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo: Companhia das letras, 2000, p. 9.

⁴³⁸ Cf. Sen, 1999, p.42.

⁴³⁹ Cf. Conill, J. *Transformación hermenéutica de la economía: la erradicación de la pobreza como exigencia ética*. Revista Portuguesa de filosofia. Tomo 65. 2009, p. 75.

⁴⁴⁰ “Eu tinha uns dez anos. Certa tarde, estava brincando no jardim de minha casa de Dhaka, hoje capital de Bangladesch, quando um homem entrou pelo portão gritando desesperado e sangrando muito. Fora esfaqueado nas costas. Era época em que hindus e muçulmanos matavam-se nos conflitos grupais que precederam a independência e a divisão entre Índia e Paquistão. Kader Mia, o homem esfaqueado, era um trabalhador diarista muçulmano que viera fazer um serviço em uma casa vizinha – por um pagamento ínfimo – e fora esfaqueado na rua por alguns desordeiros da comunidade hindu majoritária naquela região. Enquanto eu lhe dava água e ao mesmo tempo gritava pedindo ajuda aos adultos da casa – e momentos depois, enquanto meu pai o levava às pressas para o hospital -, Kader Mia não parava de nos contar que sua esposa lhe dissera para não entrar em uma área hostil naquela época tão conturbada. Mas Kader Mia precisava sair em busca de trabalho e um pouco de dinheiro porque sua família não tinha o que comer. A penalidade por essa privação de liberdade econômica acabou sendo a morte, que ocorreu mais tarde no hospital” Sen, 2000, p.22-23.

⁴⁴¹ Sachs, J. *El fin de la Pobreza cómo conseguirlo en nuestro tiempo*. Traducción de Ricardo García Pérez y Ricardo Martínez i Muntada. Bracelona: 2007, p.163.

Se, de acordo com o Autor citado, é possível e necessário eliminar a pobreza da face da terra, cabe a pergunta: porque oito milhões de pessoas morrem pelo motivo de serem demasiado pobres para sobreviver? Porque todos os dias morrem vinte mil pessoas de fome? Porque morrem oito mil crianças, todos os dias, de malária? Porque morrem todos os dias cinco mil mães e pais de tuberculose? Porque todos os dias, morrem sete mil e quinhentos adultos de HIV? Porque morrem todos os milhares de pessoas de diarreia, problemas respiratórios e outras enfermidades causadas pela fome crônica? Isso sem contar os milhares e milhares que morrem no anonimato porque simplesmente não constam nos registros⁴⁴².

5.3.1 Uma Nova Civilização a Civilização da Pobreza

A civilização atual sustenta uma opulência jamais vista anteriormente na história. A expectativa de vida aumentou significativamente em relação ao passado. Hoje, todas as regiões da terra estão interligadas pelo comércio, comunicações, idéias, etc. Não obstante, persiste um mundo de privações, pobreza extrema, opressão, guerras, conflitos no campo e nas cidades, desigualdade, violações da liberdade, dos direitos humanos, crises ecológicas e de sustentabilidade da economia e da vida social. Estas privações deixaram de ser a chaga deste ou daquele país, visto que elas podem ser encontradas, em maior ou menor proporção, tanto em países ricos⁴⁴³ como em países pobres. Assim, tem-se a experiência de dois mundos antagônicos; a melhor época da história também virou o pior dos mundos.

No prefácio do livro de Sachs, *El fin de pobreza cómo conseguirlo en nuestro tiempo*, Bono (vocalista da banda de rock U2) escreve que nossa geração, pela primeira vez, tem a chance de erradicar a pobreza, o comércio injusto e toda espécie de injustiça, de modo especial aquela entre os poderosos e os mais fracos do mundo⁴⁴⁴. No livro supracitado, Sachs lança uma pergunta extremamente desafiadora e necessária: "... podem os ricos permitir-se ajudar os pobres?⁴⁴⁵". Sachs é conhecido como um economista liberal, todavia não propõe o neoliberalismo como a solução para todas as mazelas do mundo. O economista faz inclusive severas críticas ao FMI, ao Banco Mundial, aos EUA e a todos os países ricos por não criarem regras mais equitativas no comércio globalizado e por pouco fazerem para eliminar a pobreza

⁴⁴² Estes dados são fornecidos por Sachs, J. 2007, p.25.

⁴⁴³ Reinhard Marx, por exemplo, dedica um capítulo de seu livro (Il capitale una critica alle ragioni del mercato) para tratar da pobreza na sociedade do bem estar social e em especial da Alemanha.

⁴⁴⁴ Cf. Sachs, 2007, p.22.

⁴⁴⁵ Sachs, 2007, p.403.

mundial. Em seu livro *El fin de la Pobreza*, o economista apresenta uma minuciosa proposta de como é possível eliminar a pobreza.

Não há espaço aqui para apresentar essa proposta. De modo sucinto, Sachs fornece alguns dados para resolver o problema da pobreza em uma entrevista concedida ao site Exame. Segundo ele, os países ricos deveriam destinar 0,7% do PIB para ajudar os países pobres. Ainda, de acordo com o economista, os países ricos produzem cerca de 35 trilhões de dólares ao ano. Significa que o mundo rico destinaria todo ano, aos países pobres, cerca de 240 bilhões de dólares⁴⁴⁶.

É claro que a proposta de Sachs não se reduz simplesmente a uma ajuda financeira por parte dos países ricos. Através daquilo que ele chama de *economia clínica*, seria também necessário fazer um diagnóstico diferenciado e individualizado para cada país pobre para detectar as verdadeiras razões que impedem esses países de superarem a pobreza⁴⁴⁷.

Não há dúvida de que a proposta de Sachs seja séria e bem intencionada. Sobretudo, deve-se reconhecer todo o esforço que o economista tem feito para amenizar o sofrimento humano causado pelas chagas da pobreza.

No entanto, a proposta de Sachs não é suficientemente radical, ou seja, não vai à raiz do problema. O problema da pobreza é bem mais grave e profundo. A erradicação da pobreza e outras mazelas apontadas pelo economista passam, sobretudo por uma mudança de paradigma, de modelo econômico. O modelo econômico baseado no capital, na riqueza há tempos vem apresentado sinais de esgotamento e fracasso e não pode mais servir de modelo de desenvolvimento humano e civilizatório⁴⁴⁸.

Em *Utopia e Profetismo*, Ellacuría lança às bases de um novo humanismo cuja hipótese é possível endossar. A irrupção de um novo humanismo não pode vir de uma visão antropológica calcada na matéria-economia, seja ela de cunho monetarista-capitalista ou marxista-materialista. Uma proposta que aponte uma possibilidade de solução exige uma visão integral do ser humano, aberto, livre e responsável pela sua própria história.

Ao invés de um economicismo materialista deveria desenvolver-se um humanismo materialista que, reconhecendo, e, portanto apoiando-se na condição complexa material do homem, contenha todo tipo de solução idealista para os problemas reais do homem (...) não seria a matéria econômica a que determinasse em última

⁴⁴⁶ Cf. Entrevista concedida por Sachs ao Site Exame em 03/12/2007.

⁴⁴⁷ Cf. Sachs, 2007, pp.121-140.

⁴⁴⁸ “O resultado disso tudo é que, durante os últimos 40 anos, a brecha entre os mais ricos e os mais pobres continuou a aumentar. Em 1960, por exemplo, os 20% mais ricos respondiam por 70% do PIB global, enquanto os 20% mais pobres controlavam 2,3% (um índice de 30:1). Em 2000, porém, essa brecha tinha aumentado consideravelmente: os 20% mais ricos controlavam 85% do PIB global, enquanto os mais pobres respondiam por apenas 1,1% (um índice de 80:1) Hart, 2007, prólogo à edição brasileira.

instância o todo, o qual se dá em qualquer tipo de civilização do capital e da riqueza, senão a matéria humana, complexa e aberta, que concebe o homem como sujeito limitado, mas real, de sua própria história (Ellacuría, 1993, p. 426).

Em decorrência disso, a investigação que segue quer ser um questionamento ao atual modelo político-econômico. O fim da história encontra-se na ideia de mercado? Este modelo econômico é o melhor mundo possível, que conduz o ser humano e a humanidade à busca da felicidade e da plena realização da comunidade humana?

Segundo Ellacuría, o atual sistema desenvolvimentista é imoral, pois a oferta de humanização e de liberdade que os países ricos prometem aos países pobres não é universal, por razões sociais e ecológicas. Se este comportamento ideal de uns poucos não pode se converter em ideal para toda humanidade, não se pode dizer que seja um comportamento ideal e moral. “No nosso caso, o ideal prático da civilização ocidental não é universalizável, nem sequer materialmente, porque não há recursos materiais suficientes na terra para que todos os países alcancem o mesmo nível de produção e consumo...”⁴⁴⁹ Ademais, a atual crise do sistema econômico mundial vem demonstrando que a proposta desenvolvimentista está se tornando cada vez mais indigesta, até mesmo para os países mais desenvolvidos.

A proposta de humanização que o sistema neoliberal oferece não é universalizável, nem mesmo possível e tampouco desejável. Justamente porque seu estilo de vida não humaniza, ao contrário traz mais insegurança e medo, pois é um sistema que se move pela necessidade de dominar para não ser dominado. De modo que, com seu estilo agressivo e depredador da vida planetária, o neoliberalismo tem se mostrado uma falsa utopia.

Quanto aos limites ecológicos, Ellacuría ressalta que os perigos sobre os quais os ecologistas alertam, representam uma gravíssima chamada de atenção para os riscos sociais em que implica o modelo econômico desenvolvimentista de países que estão na vanguarda da história. Este modelo pode avançar a ponto de a natureza não suportar mais a carga da história. Esta crise ecológica constitui um perigo crescente de autodestruição, sendo uma possibilidade real com a qual a história tem que contar⁴⁵⁰.

Se há uma maldade histórica, por outro lado, afirma Ellacuría, há uma bondade histórica; se há um mal último, há uma esperança última que deve ser anunciada

⁴⁴⁹ Ellacuría, 1993, p.406.

⁴⁵⁰ “Em verdade, com seu rápido crescimento nas economias emergentes, a atividade industrial atingiu um ponto em que deve ter agora efeitos irreversíveis sobre o ambiente global, incluindo impactos no clima, na biodiversidade e na função do ecossistema. Assim, a economia do dinheiro deixa uma grande pegada ecológica, definida como a quantidade de terra e recursos exigidos para atender às necessidades de um consumidor típico. Por exemplo, com apenas cerca de 4% da população mundial, os Estados Unidos, a maior economia do dinheiro, consomem de um quarto da energia e dos materiais do mundo” Hart, 2007, p. 59.

utopicamente. Vivemos em um tempo de desencantos, do fim dos metarrelatos e a pergunta que surge é: há ainda espaço para as utopias?

5.3.2 Há Ainda Espaços para as Utopias?

A expressão fim das utopias quase sempre se ancora na queda do socialismo da antiga URSS e de seus países satélites. Conseqüentemente, o mundo reduziu-se ao horizonte capitalista. Em termos de Fukuyama o mundo passou a ser visto sob a ótica da democracia liberal e da economia capitalista de mercado. No final do terceiro capítulo sublinhamos que a história não está fixada teleologicamente, portanto, permanece a possibilidade da humanidade chegar a ser o sujeito da sua própria história.

Literalmente, utopia significa um lugar sem chão, portanto um não-lugar, lugar nenhum, ou aquilo que não tem lugar⁴⁵¹. Desde Platão, com sua obra *A República*, passando por Santo Agostinho com a Cidade de Deus, Thomas More com a obra *Utopia*, Campanella com a obra *A Cidade do Sol* a palavra utopia traz no seu bojo certa ambigüidade que vai de um significado de algo perfeito, mas inexistente ou até mesmo de um futuro sonhado e até mesmo almejado. O chão, o lugar é somente uma promessa? Ou ela pode ser reconstruída a partir de uma realidade histórica inautêntica?

Ao longo de sua existência (produção literária) o conceito de utopia sempre se deparou com críticos. Hegel rejeita a utopia e considera-a um sonho quimérico, haja vista que o autor relaciona sua filosofia ao real, do qual tira toda racionalidade. Marcuse também carrega um relativo pessimismo quanto ao pensamento utópico. “Hoje podemos fazer do mundo um inferno e estamos, como vocês sabem, no melhor caminho para consegui-lo. Mas também podemos convertê-lo no contrário”.⁴⁵² Em *Sociedade aberta e seus inimigos*, Popper dispara severas críticas ao Estado Ideal de Platão, acusando-o de totalitarista e anti-humanitário, afirmando que o utopismo pode ser nocivo e perigoso para atividade social e política humana. Em outras palavras, as utopias não são conciliáveis com as sociedades abertas⁴⁵³.

Revisitando a obra de Bloch, percebe-se que o autor descreve a possibilidade de uma utopia concreta. Isto significa que há, sim, espaço para novas alternativas e utopias. Quem lê atentamente a obra de Bloch, percebe que a utopia é algo histórico e intrínseco ao ser humano. Logo, não pode ser algo infundado, irrefletido, mas encontra seu fundamento no fato do

⁴⁵¹ Cf. Albornoz em *Dicionário de Filosofia Política*, 2010, p.523.

⁴⁵² Marcuse, H. *El fin de la utopía*. México. Editorial siglo XXI, p.1.

⁴⁵³ Cf. Popper, Karl R. *Sociedade aberta e seus inimigos*. Tradução Milton Amado. V.1, editora da Universidade de São Paulo 3ed, São Paulo, 1987.

homem constituir-se em ser inacabado, aberto. “O homem é alguém que ainda tem muito pela frente. No seu trabalho e através dele, ele é constantemente remodelado. Ele está constantemente à frente, topando com limites que já não são mais limites; tomando consciência deles, ele os ultrapassa⁴⁵⁴”.

Por outro lado, sabe-se que as utopias não nascem por decreto, muito menos aparecem num passe de mágica. Estes sonhos devem ser acalentados, forjados. Bloch fala dos sonhos diurnos, daqueles sonhos que se sonha com os olhos bem abertos, sobretudo, com os olhos voltados ao nosso redor, sobre aquilo que nos falta. Porque um sonhador sempre quer mais. Isso impulsiona o ser humano a não se contentar com as privações. Neste sentido, o sonho e, em especial, o coletivo permite ao homem lançar-se ao futuro em direção do que falta, mas que poderá ser suprido se, de fato, o engajamento for real⁴⁵⁵.

É na esperança que Bloch vai buscar o combustível para perseguir o intento utópico. Nela que se abrem as possibilidades futuras. Mas, se o futuro é o ainda não acontecido, como não cair numa esperança ilusória? Bem recorda o pai da educação libertadora: “... pensar que a esperança sozinha transforma o mundo é atuar movido por tal ingenuidade é um modo excelente de tombar na desesperança, no pessimismo, no fatalismo⁴⁵⁶”. A esperança não pode se tornar uma categoria vã, uma fantasia ou ainda um conteúdo de cunho puramente psicológico. Bloch compreende a esperança em termos dialético-materialistas⁴⁵⁷, uma tensão constante entre o velho e o novo, o passado e o futuro. Em termos ellacurianos trata-se de superar “os limites e os males do presente, que são limites históricos, desenha-se assim, a modo de superação, o futuro desejado⁴⁵⁸”. O futuro, enquanto possibilidade precisa ser atualizado pelos sujeitos históricos mediante uma práxis libertadora⁴⁵⁹. Deste modo, a utopia precisa ser mediada por uma *práxis* concreta. A práxis utópica se torna, desta forma, “a estrada que leva ao que necessariamente se busca, e que ela seja mantida sempre em nossa

⁴⁵⁴ Bloch, E. *O princípio esperança* v. 1. Tradução Nélio Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005. p.243.

⁴⁵⁵ “Neste universo conceitual, os sonhos acordados, diurnos, não se identificam ao impossível, os sonhos diurnos coletivos das assim chamadas utopias, em vez do impossível, tal como o preconceito vulgar quereria afirmar, indicam o possível embutido no real, sendo que cada tempo possui sua “utopia concreta”, aquele novo histórico que “está por ser realizado”, à beira de tornar-se realidade” (Albornoz, 2005, p.8).

⁴⁵⁶ Freire, P. *Pedagogia da Esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido*. São Paulo: Paz e Terra, 1992, p.5.

⁴⁵⁷ Cf. Bloch, 2005, v. 1, p.20.

⁴⁵⁸ Ellacuría, 1993, p.397.

⁴⁵⁹ “La esperanza es militante, activa (...). Su misión es prefigurar el andar erguido del hombre, y es el que anticipa el rostro del humano de la humanidad desalienada. Una humanidad sin esperanza es una humanidad sin motor. (...) La esperanza es optimista, pero no en cuanto expectativa pasiva, sino en cuanto esperanza militante” (Gimbernat, 1983, p.63-64).

direção”⁴⁶⁰. Nestes termos, o topos não é simplesmente um ideal abstrato, mas algo que se constrói mediante a atividade humana cujo horizonte é o futuro, para o que ainda-não-é.

A esperança, para Bloch, não é uma categoria negativa, pois ela se manifesta no sujeito e também no ainda-não-acontecido. O ser humano, enquanto essência aberta e inconclusa, está sempre em processo, buscando antecipar o futuro. Assim, o *novum* está no horizonte e deve ser perseguido pelo sujeito “que tem esse poder-de-vir-a-ser inconcluso, esse ainda-não-estar-concluído, tanto na sua base quanto no seu horizonte⁴⁶¹”.

Outra categoria fundamental para compreendermos a utopia é a possibilidade enquanto abertura do tempo que se lança no futuro. A esperança de construir uma sociedade melhor não transforma a utopia numa fantasia quimérica. O que a move não é uma possibilidade vazia e sim um possível concreto.

Assim, a função utópica é a única transcendente, o que restou, e a única que é digna de permanecer: uma função transcendente sem transcendência. Seu esteio e correlato é o processo que ainda não resultou no seu conteúdo mais imanente, o qual está sempre a caminho de se realizar – logo, o qual existe, ele próprio, em esperança e em intuição objetiva do que-ainda-não-veio-a-ser como de algo que-ainda-não-se-tornou-bom (Bloch, 2005, v.1, p.146).

A utopia aparece, no pensamento de Bloch, com uma nova valoração: o utópico busca efetivamente suas forças na realidade concreta e abre-se para o futuro em direção de um mundo melhor. Nestes termos, o utópico significa algo que ainda não é, mas existe enquanto esperança, como algo que está se gestando como possibilidade no presente, o vir-a-ser é um processo que está a caminho. Bloch abre caminho para uma nova ontologia da realidade⁴⁶², que não se reduz somente ao passado ou ao presente. A realidade efetiva não está completamente dada, o feito não esgota a riqueza da realidade, ela ainda está irrompendo. A utopia, nestes moldes, escapa dos reducionismos das filosofias positivista, racionalista idealista⁴⁶³.

⁴⁶⁰ Bloch, 2005, v.1, p. 17.

⁴⁶¹ Bloch, 2005, v.1, p.195.

⁴⁶² “Somente ao se abandonar o conceito fechado e imóvel do ser surge a real dimensão da esperança” (Bloch, 2005, v.1, p.28).

⁴⁶³ “Chegou a hora de um novo conceito de realidade, diferente do conceito tacanho e enrijecido da segunda metade do século XIX, diferente do conceito do positivismo avesso ao processo e também ao seu correspondente: o mundo ideal descompromissado da pura aparência. Um enrijecido conceito de realidade que penetrou até no marxismo, fazendo com que ele se tornasse esquemático. Não é suficiente falar de um processo dialético e depois tratar a história como uma série de fatos fixos que sucedem um ao outro ou ainda como “totalidades” fechadas. Aqui há o perigo e o estreitamento e de uma redução da realidade” Bloch, 2005, v.1, p. 195-196.

Na busca da realização da utopia concreta Bloch, trabalha outra categoria antropológica que move o ser humano na busca do ainda-não, o *desiderium*. Em termos blochianos, o ser humano foi feito para o desejo. Na verdade, o ser humano sem desejo é um ser humano morto. Portanto, é o desejo a categoria mais perfeita que impulsiona o ser humano na busca-do-ainda-não. Claro que o autor tem o cuidado de diferenciar o que é um desejo falso – fantasia - criada pelo mundo burguês consumista, a vitrine iluminada, os shopping Centers, os ideais publicitários do momento.

O verdadeiro desejo que ainda não foi investigado de modo suficiente e filosófico é aquele que satisfaz as necessidades básicas do ser humano e que, por ora, ainda não se cumpriu. “Desde o princípio exige-se das pessoas que se adaptem ao tamanho do cobertor e elas aprendem a fazer isso; só que os seus desejos e sonhos não obedecem⁴⁶⁴”. Um sonhador sempre quer mais, ele não se deixa aprisionar na inoperância do *status quo*. A utopia, o sonho, o desejo é capaz de jogar luz sobre a realidade estabelecida, evidenciando que a realidade está inacabada, a vida ainda pode dar mais. O desejo faz o ser humano querer mais e sempre de modo melhor. Para Bloch, “o marxismo foi o único que promoveu a teoria prática de um mundo melhor, não para esquecer o mundo presente, como era comum na maioria das utopias sociais abstratas, mas para transformá-lo em termos dialético-econômicos⁴⁶⁵”. Nunes Silva recorda que: “...traduzir U-topia como “*nenhum lugar*” ou “*lugar nenhum*” é uma redução equivocada, já que isso seria A-topia. O prefixo grego *ouí* remete á negação, no caso do *outopos*, da utopia, negação do lugar...⁴⁶⁶”. Significa que se pode pensar a utopia não somente como lugar de negação, mas, sobretudo, como negação do lugar. Aqui, a dialética, de acordo com Ellacuría ganha pleno sentido, não em termos lógicos e ideológicos, mas em termos concretos. Cobra pleno sentido ante uma realidade de que ela mesma é negação. É evidente que não se trata da negação da negação, mas de uma negação superadora da negação, que permite o surgimento do positivo, do novo, de uma nova realidade. A utopia concreta, em termos latino-americanos, revela uma práxis desumanizante e dominadora.

5.3.3 Uma Utopia Revolucionária e Humanista

Em um artigo intitulado *El desafío de las mayorías populares*, Ellacuría começa a esboçar a necessidade de “reverter a história, subvertendo-a e lançando-a em outra

⁴⁶⁴ Bloch, 2005, v.3, p.451

⁴⁶⁵ Bloch, 2005, v.3, p.456.

⁴⁶⁶ Nunes Silva, D. C. *A utopia consciência subversiva*. Revista Espaço Acadêmico. Rio de Janeiro, n.116, ano X, 2011, p.50.

direção⁴⁶⁷”. Esta perspectiva político-humanista significa o rechaço da civilização da riqueza, em nome de uma nova ordem mundial, que denominou de *Civilização da Pobreza*.

O lugar de onde parte esta proposta é o hemisfério sul do planeta e, mais especificamente, da América. O tempo ou momento histórico em que Ellacuría desenvolve esta proposta corresponde aos anos 1982 a 1989. Neste período, El Salvador passa por uma guerra civil. A nível internacional, havia uma grande insegurança e angústia, tanto dos governos como da opinião pública, frente às ameaças de guerra entre as potências mundiais bem como ameaças ecológicas e o aumento vertiginoso da pobreza nos países do terceiro mundo.

Porque revolucionária e humanista? Hoje a humanidade encontra-se em meio a uma crise que demonstra que tão logo não vai passar. Em meio a essa crise, os pobres são os que mais sofrem. Mas, os pobres, quem mesmo se interessa por eles? Como bem recorda Sobrino: os pobres não interessam aos governos, ao exército, aos ricos, às universidades e nem às igrejas⁴⁶⁸. E o mais grave é que querem que os esqueçamos, porque isso sempre foi assim e nada vai mudar. A proposta de uma civilização da pobreza é, sobretudo, revolucionária e humanista porque quer provar o contrário, ou seja, se não superarmos a pobreza, nada de importante e necessário vai mudar. Se os pobres continuarem sendo ignorados, se pode dizer que a humanidade não passa somente de uma espécie animal. Se, ao contrário, os pobres ocuparem um lugar central, então, sim, a humanidade poderá ser considerada humanizada⁴⁶⁹.

A principal tese sustentada pelo autor para optar por uma nova ordem econômica é o rechaço do capital como motor da história, como princípio de humanização, em troca da satisfação das necessidades básicas e de uma maior solidariedade como fundamento da humanização.

(...) rechaçar a acumulação do capital como motor da história e a posse e desfrute da riqueza como princípio de humanização, e fazer da satisfação universal das necessidades básicas o princípio do desenvolvimento e de uma maior solidariedade compartilhada o fundamento da humanização (Ellacuría, 1993, p.426).

⁴⁶⁷ Ellacuría, 1989, p.1078.

⁴⁶⁸ Cf. Sobrino, 2004, p.54.

⁴⁶⁹ “Cuando juzguen nuestro tiempo las generaciones futuras nos tacharán de bárbaros, inhumanos e despidos por nuestra enorme insensibilidad frente a los padecimientos de nuestro propios hermanos y hermanas” Boff, 1999, p. 98 ver Sobrino Cartas a Ellacuría.

Isto não significa fazer terra rasa do modelo civilizatório ocidental, senão que orientar o atual modelo para que seja sustentável e verdadeiramente universal⁴⁷⁰. É preciso desfazer possíveis equívocos, pois a proposta de uma civilização da pobreza não significa pauperização universal, senão que, um modelo que se contraponha à civilização do capital-acúmulo. O que se quer acentuar é a relação dialética riqueza-pobreza e não a pobreza em si, o que é sempre uma desgraça. Hoje, o mundo se apresenta configurado pelo dinamismo capital-riqueza, em contrapartida é necessário apresentar uma alternativa possível, necessária e, sobretudo universalizável. Tampouco significa aniquilação prévia nem criação de um novo mundo a partir do nada. Isso seria absurdo e impossível.

A utopia revolucionária e humanizadora propõem que o foco seja colocado não mais no acúmulo de capital e, sim no trabalho⁴⁷¹. O trabalho não mais como produção de capital, e sim, como meio de humanização do homem. Ele não pode ser uma forma de escravidão ou um mecanismo de exploração, mas o meio pelo qual o homem se realiza enquanto homem. Para que o trabalho se torne um meio de humanização do homem ele precisa garantir a satisfação das necessidades⁴⁷² básicas superando, assim, as diversas formas de alienação.

Para que esta utopia possa ganhar forma é necessário que a civilização da pobreza estabeleça uma relação de solidariedade compartilhada, capaz de superar o comportamento competitivo e individualista da civilização da riqueza. Uma solidariedade que coloque em comum a comunidade humana quanto à produção dos bens. Assim os grandes bens da natureza e os produzidos pelo homem⁴⁷³ não têm necessariamente que serem de apropriação exclusivamente privada⁴⁷⁴. A via de ter muito de modo exclusivista já provou que é desumana e não universal. A civilização da pobreza propõe que todos tenham o necessário pela via da solidariedade.

Eis o desafio para a economia. A atual economia visa exclusivamente administrar a riqueza. Na nova civilização utópica, a economia está voltada ao serviço do homem. “Hoje há um clamor compartilhado de que na atualidade o homem se submete a economia e não a

⁴⁷⁰ “En síntese, la civilización de la pobreza tiene como sentido básico la búsqueda de formas de vida – en plural – que hagan posible el acceso de bienes para todos los seres humanos pueden tener una vida digna, y que estas formas sean compatibles con los límites ecológicos del planeta” Martínez, 2009, p.197.

⁴⁷¹ “... se deve antes de tudo recordar um princípio ensinado pela Igreja. É o princípio da prioridade do trabalho frente o capital” João Paulo II, 1981, p.16.

⁴⁷² “Como tales deben considerarse, ante todo, la alimentación apropiada, la vivienda mínima, el cuidado básico de la salud, la educación primaria, suficiente ocupación laboral, etc. Ellacuría, 1993, p. 427.

⁴⁷³ Bens da natureza: ar, mares, praias, montanhas, florestas, rios, lagos, etc. Bens produzidos pelo homem: a ciência de modo geral (conhecimento), a arte, cultura, tecnologia, etc.

⁴⁷⁴ A civilização da riqueza “en última instancia, propone la acumulación privada del mayor capital posible por parte de los individuos, grupos e multinacionales, estados o grupo de estados, como la base fundamental del desarrollo” Ellacuría, 1993, p. 426.

economia ao homem⁴⁷⁵”. Somente uma transformação radical na condução da economia capitalista poderá tornar viável um ordenamento utópico novo.

Esta utopia revolucionária e humanista denuncia que o modelo capitalista não foi capaz de satisfazer as necessidades básicas da humanidade e, sobretudo, essa civilização da riqueza sofre “um fracasso humanista e moral⁴⁷⁶”. Dito isso, não se trata de ressuscitar o velho socialismo histórico. A utopia se mantém sempre de forma crítica seja qual for o modelo político e econômico vigente. Por isso, não se trata de uma terceira via entre liberalismo e coletivismo. Esta nova civilização da pobreza “está fundada em um humanismo materialista, transformado pela luz e pela inspiração cristã⁴⁷⁷”. Pode-se dizer que a visão bíblico-cristã na qual a pobreza tem um sentido positivo, ou seja, há, sim, uma riqueza na pobreza e, por outro lado, na riqueza há uma pobreza que poderá levar a destruição. A pobreza, nestes moldes, devidamente historicizada como a satisfação das necessidades básicas não somente libera o homem de uma situação desumanizante gerada pela civilização da riqueza como pode levar sim a uma humanização integral.

Esta nova civilização da pobreza que se desenha no horizonte utópico busca, portanto, superar os reducionismos políticos e econômicos dos respectivos modelos capitalista liberal e coletivista marxista. Finalmente, é importante destacar que, além de uma nova ordem econômica, é necessário um novo sistema sócio-político, porque, na verdade, sem o poder político a história não avança. Esta frente de poder político não significa a busca do poder. A prioridade está em organizar os movimentos, as maiorias populares com o intuito de torná-las cada vez mais o sujeito da história. Daí a necessidade de dar “mais peso ao social que ao político, (...). A dimensão social deve predominar sobre a dimensão política, mas não substituí-la⁴⁷⁸”. A história, na perspectiva ellacuriana, exige uma leitura fático-real com o objetivo de orientar os movimentos e grupos emancipatórios, sobretudo, para que busquem ser sujeitos da práxis histórica e política.

A proposta ellacuriana também não se confunde com a proposta da *Ética do Discurso* de Apel⁴⁷⁹, embora Apel e Ellacuría façam observações semelhantes ao constatar que a forma de vida ocidental não é universalizável. Para o autor da *Ética do Discurso*, os pobres não deveriam imitar a forma de vida da Europa e dos Estados Unidos, mas buscar um caminho independente de humanização, sem colocar em risco a vida do planeta. Ellacuría, por sua vez,

⁴⁷⁵ Ellacuría, 1993, p.429

⁴⁷⁶ Ellacuría, 1993, p. 428

⁴⁷⁷ Ellacuría, 1993, p.426

⁴⁷⁸ Ellacuría, 1993, p. 432.

⁴⁷⁹ Cf. González, A. *Fundamentos filosóficos de una civilización de la pobreza*. En: Revista Estudios Centroamericanos (ECA), n. 583, 1997, p.419

entende que o problema está no modelo de vida ocidental e não simplesmente no fato de os povos pobres mudarem suas pretensões, mas juntos, ricos e pobres criar uma nova civilização onde haja vida para todos.

O ocidente propõe como utopia a civilização da riqueza⁴⁸⁰, mas isso não é possível, pois a imensa massa dos pobres aumentou. Portanto, nem civilizou nem humanizou, pelo contrário, constituiu-se em uma civilização inumana.

Neste sentido, a proposta de uma civilização da pobreza representa um caráter utópico, um começar de novo, a partir das maiorias populares. “Uma utopia que seja universalizável historicamente (...) onde os pobres tenham um lugar determinante⁴⁸¹”. É chegada a hora de construir uma nova civilização mundial não mais estruturada aos moldes e leis do capital. A proposta de uma civilização da pobreza não é um princípio de uniformização, nem sequer uniformização imposta a partir de um grupo de países ricos a um grupo de países pobres e subalternos. A universalização deve partir das maiorias populares empobrecidas que devem ser o sujeito ativo da história. Esta nova civilização remete, portanto, a uma nova ordem social que possibilite às maiorias populares a capacidade de se tornarem sujeitos da própria história.

Esse horizonte utópico ellacuriano não está inserido em utopismos que, ao longo da história, se mostraram totalitários, sejam eles estatais ou de mercado. A utopia ellacuriana não se ancora no modelo clássico de utopia, tem os matizes da visão blochiana. Ela não tira forças de uma perfeição futura prevista e descrita a partir de um *topos ideal*, mas da dor presente, do sofrimento do passado e das injustiças do presente. Trata-se, portanto, de uma utopia realista e não idealista, não abstrata, mas que mergulha no mais profundo da realidade. A utopia se torna o motor que impulsiona as maiorias populares, a humanidade numa busca permanente de humanização.

Embora a utopia permaneça como horizonte, portanto, não plenamente realizável na história, nem por isso deixa de ser uma instância animadora da construção histórica. “Se não fosse de nenhum modo realizável, correria o perigo quase insuperável de converter-se em ópio evasivo⁴⁸²”. A utopia ellacuriana assenta suas bases na utopia cristã; por isto mesmo tem um caráter transcendente e irrealizável historicamente. Mas, no que tange ao aspecto realizável esta utopia exige mediações e práticas históricas. Dado que os limites e as carências

⁴⁸⁰ “Estados Unidos está mucho peor que América Latina. Porque Estados Unidos tiene una solución, pero, en mi opinión, es una mala solución, tanto para ellos como para nosotros. En cambio en América Latina no hay soluciones, solo problemas; pero, por más doloroso que sea, es mejor tener problemas que tener una mala solución Ellacuría, 1990b, p.277.

⁴⁸¹ Ellacuría, 1993, p. 414.

⁴⁸² Ellacuría, 1993, p. 397

são históricas, é possível desenhar-se um horizonte de superação onde dialeticamente a negação abstrata e evasiva seja superada pelo compromisso histórico. Se a história é, como afirmamos no terceiro capítulo, atualização de possibilidades, então a utopia histórica necessariamente tem que atualizar-se-á mediante a altura do processo histórico e, sobretudo, através do sujeito histórico. Para isso, Ellacuría propõe uma politização da filosofia e, em segundo lugar, as maiorias populares deverem chegar a ser o sujeito dos processos políticos porque a política atualmente é muito mais algo que o homem padece do que faz.

5.3.4 Da Filosofia Política À Filosofia Política

Na história da filosofia praticamente não há um filósofo de destaque que não tenha tomado a política como objeto de estudo. De Platão a Hegel, segundo Ellacuría, a maioria dos filósofos estava preocupada em abordar temas políticos ou ainda, a dimensão política do ser humano⁴⁸³. Todavia, a partir de Hegel essa situação começa a modificar-se, sobretudo, com a celebre Tese XI sobre Feuerbach, de Marx e Engels⁴⁸⁴.

Os filósofos haviam tomado a política como parte da realidade. Eles estavam habituados a analisar a realidade por regiões: a parte material, a parte orgânica, a parte humana, a parte política, etc. Estes setores da realidade foram abordados ao longo da história da filosofia desde o ser, do ente, da ideia, do sentido, etc. Assim, os filósofos pesavam estar filosofando sobre a totalidade da realidade⁴⁸⁵.

Ellacuría estava convencido de que esta forma de abordar o tema da filosofia e da política não é suficientemente radical. Porque, neste tipo de abordagem, a política seria um setor particular da realidade, separado do todo. Supõe uma visão fracionada e a-histórica da realidade. Segundo Arendt, essa cisão entre filosofia e política se deu com a condenação de Sócrates, o que fez Platão desencantar-se com a vida da polis. A cidade, para o autor da *República*, deixa de ser um lugar seguro para o filósofo. Com o fato de Platão reivindicar o governo para um filósofo na verdade ele está evidenciando a oposição do filósofo em relação a polis. A preocupação do filósofo passa ser as coisas eternas e imutáveis, ou seja, não são as preocupações humanas, políticas⁴⁸⁶.

⁴⁸³ Cf. Ellacuría, 1993, p.48

⁴⁸⁴ “Os filósofos se limitaram a interpretar o mundo de diferentes maneiras, mas o que importa é transformá-lo” Marx & Engels, 1987, p. 18.

⁴⁸⁵ Cf. Samour, 2006, p.254

⁴⁸⁶ Cf. Arendt, H. A dignidade da Política. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993, pp. 91-94.

Ainda, conforme Arendt, a situação se agrava ainda mais com Aristóteles, pois, com o estagirita, começa o tempo em que os filósofos deixam de ter responsabilidade sobre a cidade e as questões políticas e as preocupações do filósofo tornam-se bem mais excelsas. Segundo a filósofa, quando os atenienses teriam ameaçado Aristóteles de morte, ele teria dito sem escrúpulos: “... não deviam pecar duas vezes contra a filosofia. Daí por diante, a única coisa que os filósofos queriam da política era que os deixassem em paz; e a única coisa que os filósofos reivindicavam do governo era a proteção para sua liberdade de pensar⁴⁸⁷”.

E evidente que a cisão entre filosofia e política não se deve somente a causas históricas (morte de Sócrates). Este fato histórico desencadeou uma nova leitura da filosofia em relação à política. A filosofia política – argumenta Arendt - pode ser analisada sob dois aspectos: do ponto de vista dos assuntos humanos (práxis) e sob o ponto de vista da filosofia (teoria). Platão (o único), após uma experiência fracassada do ponto de vista prático optou pelo segundo aspecto e juntamente com ele todos os demais filósofos⁴⁸⁸.

A política ocidental traz em seu bojo, até os nossos dias, os traços da opção platônica. Essa opção se revela no conflito corpo-alma. Tal conflito revela-se como a raiz do conflito entre política e filosofia. De forma magistral, Platão revela esse conflito em sua alegoria da caverna que constitui a essência de sua filosofia política. “A alegoria da caverna destina-se, assim, a mostrar não tanto o modo como a filosofia vê do ponto de vista da política, mas como a política, o domínio dos assuntos humanos, é vista da filosofia⁴⁸⁹”.

Não é de estranhar que Platão descreva de forma minuciosa o estado em que se encontram os habitantes de caverna, mas para tal, ele usa termos como: estáticos, acorrentados, impossibilitados de fazer alguma coisa, não se comunicam, ironicamente parecem estar diante de uma televisão simplesmente se contentam em assistir às imagens (sombras) que vão passando. A fala e a práxis, que são duas realidades mais importantes para designar a atividade política, estão ausentes na alegoria. A partir de então, a política passou a se envolver com questões elementares da vida humana. A política passou a se identificar com o governo que, na perspectiva cristã, ambos são necessários devido à natureza pecaminosa da humanidade. Evidencia assim, para Arendt, a necessidade de uma nova filosofia política. Para tal empreendimento, os filósofos não podem mais se omitir, para se envolverem com os assuntos humanos, com a vida concreta ou, em termos ellacurianos, com a realidade histórica.

⁴⁸⁷ Arendt, 1993, p.106.

⁴⁸⁸ Cf. Arendt, 1993, pp.106-107.

⁴⁸⁹ Arendt, 1993, pp. 109-110.

Esse será o intento do autor ao propor fazer da política algo que perpassasse todos os âmbitos da historicidade da condição humana.

Hoje, mais do que nunca, a situação do homem e, de modo especial do filósofo, deve estar vinculada à realidade concreta. Uma filosofia que não se instale na realidade concreta e no âmbito da historicidade e da práxis é uma abordagem que corre o risco de cair no idealismo. Deste modo, Ellacuría propõe que se redefina a maneira de abordar a politicidade da filosofia à luz do horizonte da historicidade. O objetivo do autor é passar da filosofia da política à filosofia política. Do ponto de vista tradicional, a política foi sempre analisada como parte da filosofia, como parte de um saber teórico que pretende ser filosofia. Já a filosofia política é, justamente, a necessidade que tem toda filosofia, pelo simples fato de ser filosofia, de ter uma dimensão política. A questão determinante é saber qual é essa dimensão política. Podem-se elencar duas razões fundamentais: uma se refere à historicidade da filosofia e outra ao objeto da filosofia. Referente à primeira razão, Ellacuría procura evidenciar que toda atividade do filósofo é pública, ou seja, de uma forma ou de outra é uma atividade política:

O filósofo – se realmente o é – filosofa desde sua situação, e esta situação é hoje mais do que nunca uma situação pública e política, configurada ultimamente por esta dimensão de publicidade política. Hoje, mais do que nunca, a situação do homem e a situação do pensador vivo estão condicionadas por essa especial totalidade totalizante que é o político. Que condicione seu pensamento não significa que o deforme, mas, para evitar essa possível deformação, o filósofo deve ter consciência ativa deste necessário condicionamento (Ellacuría, 1993, p.49)

O filósofo é naturalmente um sujeito público e político o que faz com que ele tenha uma determinada imagem da sociedade e essa imagem, querendo ou não, influencia uma parte fundamental desta sociedade. De acordo com Arendt, todos os aspectos da condição humana têm alguma relação com a ação política. Ela se torna, então, o espaço de participação comum de todos os homens⁴⁹⁰. Daí a responsabilidade, de modo especial quando seus principais traços forem marcados pela injustiça. Diante de tal situação, o filósofo sempre terá uma atitude política que pode ser crítica e operativa ou de omissão.

A segunda razão se refere ao objeto da filosofia. Já indicamos, no primeiro capítulo que, para Ellacuría, o objeto da filosofia não pode dar-se ao filósofo senão através da realidade histórica. A história engloba e revela todas as demais realidades, é o lugar onde a realidade vai se desvelando e se tornando mais real. Tal perspectiva revela que é impossível

⁴⁹⁰ “A ação portanto, não apenas mantém a mais íntima relação com o lado público do mundo, comum a todos nós, mas é a única atividade que o constitui” Arendt, 2008, p.210.

viver à margem da história. É justamente a partir desta compressão de história que se enxerta a dimensão política⁴⁹¹.

Deste modo, a história inevitavelmente é política. Isto não significa que somente o político seja histórico, senão que, em sua concretude, a história é política. “A história, diferente da historicidade individual da existência humana, inclui, inevitavelmente, um caráter público e social, e através deste caráter é inevitável a passagem à politização⁴⁹²”. Devido ao caráter político e histórico de seu objeto, a filosofia se vê obrigada a historicizar-se e politizar-se, participando ativamente do dinamismo de atualização de possibilidades. Assim, a filosofia política encontra seu fundamento na realidade histórica e no caráter aberto da história busca a transformação e a plenificação da realidade.

5.3.5 O Logos Histórico como Logos Adequado para a Politização da Filosofia

De acordo com Ellacuría, ao longo da história da filosofia ocorreram certas politizações da filosofia que a impediram de cumprir seu objetivo fundamental. Isto acontece sempre que se subordina a filosofia a conteúdos estranhos a ela: dogmatismos políticos, ideológicos e religiosos são modelos típicos desta subordinação. Os exemplos mais conhecidos são a escolástica cristã e o marxismo. Esse tipo de subordinação acaba por negar a autonomia da filosofia⁴⁹³. Arendt, em sua teoria da ação política, também busca rever conceitos como poder e violência (regimes totalitários) que proporcionaram verdadeiros desvios do que realmente é a política.

Ellacuría propõe que a reta politização da filosofia exige que esta se instale na realidade concreta, ou seja, no âmbito da práxis transformadora da historicidade da realidade. Nesta esfera, parece encaixar-se o pensamento de Arendt quando ela descreve a necessidade de superar a cisão entre a atividade contemplativa instaurada pela tradição platônica e cristã em detrimento da atividade humana. A Autora propõe o resgate da ação humana (práxis) para devolver à política dignidade perdida⁴⁹⁴.

⁴⁹¹ “Pero la politización implica también que la Filosofía contribuyera filosóficamente a la configuración del mundo al que responde y al que debe dirigir, en cuanto se juzgue a si misma como instancia suprema de racionalidad; un mundo que por ser en su última determinación y cada vez más um mundo histórico y político obliga a la filosofía a ser histórica y política” Galiana, M. *Sobre los inéditos de Ignacio Ellacuría*. Revista Internacional de Pensamiento Político. I Epoca. v.2, 2006, pp.177- 182. Ignacio Ellacuría 20 años después: actas del congreso internacional. Dirección: Juan Antonio Senent de Frutos y José Mora Galiana. Sevilla: Instituto Andaluz de administración pública, 2010, p.148.

⁴⁹² Ellacuría, 1993, p. 51.

⁴⁹³ Cf. Ellacuría, 1993, p. 52.

⁴⁹⁴ “Contudo, a enorme superioridade da contemplação sobre qualquer outro tipo de atividade, inclusive a ação, não é de origem cristã. Encontramo-la na filosofia de Platão, onde toda a reorganização utópica da vida na polis

Conforme o filósofo em questão, o lugar filosófico de maior densidade do real não é a natureza nem a subjetividade, mas, sim, a realidade histórico-social que é o espaço, como já foi dito, onde ocorrem não somente as mais altas formas de realidade, mas também é o campo aberto das máximas possibilidades do real. Partindo da natureza, corre-se o risco de submeter a realidade a formulações fixas, alheias à práxis. Por outro lado, partindo da subjetividade pessoal como lugar da máxima condensação do real, levaria a conceber a politização e a realidade humana de modo individual, não se comprometendo com uma práxis histórico-social⁴⁹⁵.

Trata-se de encontrar o lugar adequado para melhor indagar a realidade. Um logos contemplativo é indispensável para o fazer humano e histórico, porém ele não capta os condicionamentos do saber; é um saber, pelo saber desvinculado da práxis. Uma filosofia que se inspira em um logos meramente contemplativo corre o risco de apresentar um saber demasiadamente abstrato ou potencializador de uma situação injusta. Por outro lado, um logos puramente prático corre o risco de ideologizar-se, pois a inteligência pode ser instrumentalizada e politizada simplesmente para fins práticos e técnicos⁴⁹⁶.

A história é o lugar de maior condensação do real. “Daí que o logos adequado para aprofundar no mais real da realidade seja um logos histórico⁴⁹⁷”. O logos histórico é um logos situado, isto é, uma Inteligência histórica que sabe que não pode compreender a fundo a realidade se não for tomada na sua realidade dinâmica, concreta e na sua totalidade.

O logos histórico não só se instala e se radicaliza na própria circunstância histórica, como também coloca o filósofo em contato com um lugar privilegiado da manifestação do real. O filósofo necessita do logos contemplativo, do logos prático e do logos histórico. Estes três logos estão mutuamente implicados e os três são indispensáveis para a reta politização da filosofia. “O saber teórico leva a uma prática e configura e é configurado por uma situação; o saber prático é um saber situado e implica um saber teórico; e o saber histórico é ao mesmo tempo teoria e ação⁴⁹⁸”.

A politização da filosofia implica que a filosofia possa contribuir para a sociedade e para o mundo, mundo cada vez mais histórico e político, o que faz com que a filosofia seja mais histórica e mais política. Se, de fato, como se apontou no terceiro capítulo, a humanidade

é não apenas dirigida pelo superior discernimento do filósofo, mas não tem outra finalidade senão tornar possível o modo de vida do filósofo” Arendt, H. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 7ed. 1995, p.22.

⁴⁹⁵ Cf. Samour, 2006, p.259.

⁴⁹⁶ Cf. Samour, 2006, p.261.

⁴⁹⁷ Ellacuría, 1993, p.51.

⁴⁹⁸ Ellacuría, 1993, p.60.

deve ser o sujeito de sua própria história, é verdade, também, que ela pode contribuir para a construção de um processo histórico mais humano.

A reta politização da filosofia, apresentada por Ellacuría, tem por objetivo fazer com que a filosofia cumpra a sua missão que é de humanizar, e não de impedir, evitando sempre sua instrumentalização. A filosofia, sem deixar de ser filosofia, deve ser livre e quanto mais livre for sua reflexão, tanto mais crítica e criadora será, a serviço de uma práxis histórica libertadora em uma determinada situação histórica.

Daí que não há filosofias prontas porque a filosofia não é mera transmissão e aprendizagem de conteúdos. O filosofar implica um estar na realidade e despertar respostas novas a problemas novos.

5.3.6 Sócrates Modelo Político

Sócrates não foi o primeiro filósofo, mas nele vê-se resplandecer uma forma singular de filósofo. Foi filósofo porque antes foi cidadão e por ser cidadão via tudo à luz do Estado. Não um Estado opressor, mas um Estado que é a plenitude dos indivíduos. Neste sentido, Sócrates se torna modelo de um fazer filosófico e político exercitado a partir de um logos histórico, que expressa bem à necessidade de um saber teórico e a necessidade de atuar, ou seja, da práxis.

Os seus concidadãos o tinham como sábio – o mais sábio dos atenienses o considerou o oráculo de Delfos, muito embora ele não se considerasse como tal. Ellacuría salienta duas características de sua sabedoria que são:

O conhecimento que homem deve ter de si mesmo – ‘conhece-te a ti mesmo’ e de todas as demais coisas sem as quais o homem não é nem pode ser ele mesmo (...). Sócrates pensava que sem saber e sem saber-se a si mesmo, o homem não é homem, nem o cidadão, o animal político, que dirá mais tarde Aristóteles, pode ser cidadão (Ellacuría, 2001, v.3. p.117).

Sócrates queria o saber, mas um saber que o auxiliasse no conhecimento de si mesmo, ou seja, um saber humano e político. Não significa que o objeto de sua filosofia se reduzisse ao homem e à cidade, mas seu objetivo era humanizar e politizar. Não somente queria descobrir como as coisas são, mas que as coisas são, que as coisas chegam a ser e, também, porventura não são ainda porque são falsas e injustas⁴⁹⁹. Era um saber crítico. Primeiro, porque jamais estava satisfeito com que sabia e, segundo, pelo permanente confronto com

⁴⁹⁹ Cf. Ellacuría, 2001, v.3. p.117.

aqueles que se consideravam detentores do verdadeiro conhecimento. Sua vocação era filosofar a ponto de sustentar que uma vida sem filosofar não era verdadeiramente uma vida. Quando lhe propuseram que deixasse de filosofar para salvar a vida preferiu tomar a cicuta mortal. Não aceitou deixar a cidade nem parar de filosofar para seguir vivendo⁵⁰⁰. Não era seu desejo ocupar cargos políticos, nem tomar o poder, mas contribuir para que o poder político fosse bem exercitado⁵⁰¹, mas foi, sem dúvida, uma intervenção política na sociedade ateniense.

No contexto latino americano e no do mundo de modo geral, a política é muito mais algo que o povo padece do que faz. Não que a política seja somente aquilo que se faz, mas também aquilo que se deixa de fazer, porque, de um modo ou de outro, repercute no cenário político. Pensar que se pode levar uma vida à margem do político é um dos maiores equívocos⁵⁰². Certamente o homem e a cidade podem existir sem filosofia, mas como nos lembra Ellacuría “... sem filosofia a humanidade perderia uma de suas grandes possibilidades de conhecer-se e de realizar-se adequadamente⁵⁰³”.

Conhecedor profundo da realidade política latino-americana, Ellacuría sabia que a política era algo que os latinos-americanos mais padecem do que fazem⁵⁰⁴. As maiorias populares são oprimidas e marginalizadas por forças políticas, sociais e econômicas que as impedem de realizar uma vida minimamente humana. Estas maiorias populares “não estão na condição de despossuídas por leis naturais ou por dissídio pessoal ou grupal senão por ordenamentos sociais e históricos⁵⁰⁵”.

Para reverter esta situação, Ellacuría não almejava conquistar o poder nem organizar a política pela via partidária. O seu intento primordial era organizar as maiorias populares a fim de que sejam sujeitos de sua própria história, para que sejam sujeitos do processo político. Deste modo, a política aparece como a melhor ferramenta para organizar individual e coletivamente as ações em sociedade que visem organizar o bem comum e o pleno desenvolvimento dos seres humanos.

Para a filósofa Arendt, o modelo de participação política também está profundamente enraizado no modelo de política da polis grega. O espaço público (polis) enquanto processo

⁵⁰⁰ Cf. Ellacuría, 2001, v.3. p.118.

⁵⁰¹ “... o conflito entre filosofia e política, entre o filósofo e a *polis*, irrompeu não porque Sócrates quisesse desempenhar um papel político, mas antes porque queria tornar a filosofia relevante para a *polis*” Arendt, 1993, p.106.

⁵⁰² “... à medida que vivamos junto a nós mesmos, todos mudamos constantemente o mundo humano, para melhor ou para pior, mesmo que fiquemos absolutamente sem agir” Arendt, 1993, p.103

⁵⁰³ Ellacuría, 2001, v.3. p.119.

⁵⁰⁴ Ellacuría, 1971, p. 61

⁵⁰⁵ Ellacuría, 1982, p. 792.

político deve ser compartilhado pela participação de toda comunidade política⁵⁰⁶. Para Arendt assim como para os gregos e para Ellacuría, o ser humano somente é plenamente humano enquanto participa da comunidade, da *polis* “a vida sem discurso e sem ação (...) está literalmente morta para o mundo; deixa de ser uma vida humana, uma vez que já não é vivida entre os homens⁵⁰⁷”.

A política faz parte da própria condição humana. Arendt recorda que todos os aspectos da condição humana têm alguma relação com a política. Estar vivo é estar entre homens o que significa estar imerso no mundo da política. Ainda dialogando com Arendt em *A Dignidade da Política*, ela nos diz que se ainda há um sentido para a política este é a liberdade⁵⁰⁸. Esta entendida como a capacidade que o homem tem de agir, de desencadear um processo, fazer surgir o novo. O que a filósofa está dizendo é que o espaço político é um campo aberto a infinitas possibilidades. Enquanto os homens puderem agir ou, em termos ellacurianos serem os sujeitos da política o imprevisível poderá surgir.

Vê-se, pois, que o sujeito da história não pode ficar à margem da coisa pública porque estaria privando a si mesmo do que realmente é humano e, por ventura isto poderia torná-lo mais humano ou, ao contrário, inumano. “A humanização nunca pode dar-se na solidão (...). Só atinge aquele que expõe sua vida e sua pessoa aos ‘riscos da vida pública’⁵⁰⁹”. Sócrates não aceitou a solidão do exílio e também não aceitou se calar, porque não deixou de agir e de exercer sua liberdade. Não abandonou a cidade nem deixou de filosofar, pois sabia muito bem que era isto que o tornava humano. A isto ele jamais poderia renunciar, por isso livremente optou pela *cicuta*.

“Não pode ser mera coincidência que as vidas de Sócrates e Ellacuría tenham tantas semelhanças, e que suas mortes os irmanem tanto. Ambos se sentiram chamados a filosofar pela própria realidade, e ambos entregaram toda a vida a essa vocação⁵¹⁰”.

O exemplo de Sócrates e de Ellacuría continua a iluminar todos aqueles que sentem a profunda necessidade de filosofar e para todos aqueles que veem na filosofia uma forma de humanizar.

⁵⁰⁶ Cf. Arendt 1995, p. 205-211

⁵⁰⁷ Arendt, 1995, p.189.

⁵⁰⁸ Cf. Arendt, 1993, pp. 117-122.

⁵⁰⁹ Arendt, 1993, p.143.

⁵¹⁰ Castellón Martín, 2003, p.258.

5.4 Um Novo Imperativo Ético

Já se destacou que a inteligência humana tem um fundamento biológico, conseqüentemente pode-se dizer que a ética também tem um fundamento biológico. Com isso, não se quer reduzir a ética a um aspecto puramente biológico. Mas, se de fato o biológico é um elemento constitutivo do ser humano, de algum modo ele deve intervir na fundamentação da ética. O homem, enquanto animal de realidades, tem a necessidade de apropriar-se da mesma e este ter que apropriar-se da realidade nada mais é do que uma necessidade biológica. Esta abertura à realidade constitui a possibilidade e o fundamento da ética. O ser humano, enquanto animal de realidades, para seguir vivendo precisa optar “para se poder dar resposta às situações em que está imerso naturalmente, biologicamente. Isto faz do homem uma realidade moral ou, mais exatamente, um animal de realidade moral⁵¹¹”.

A proposta ética de Ellacuría tem um fundamento biológico inseparável, embora não se esgote nela, senão que, abre-se para uma perspectiva histórica, pois é ela o campo privilegiado da realização da ética. Em seu escrito sobre *Ética Fundamental* Ellacuría lança um questionamento importante: o que é preciso fazer para ser humano? Uma pergunta, portanto, pelo fazer humano que pode resumir-se na seguinte pergunta: “Que e como devemos fazer para que a história chegue a humanizar ao homem e o homem chegue a humanizar e plenificar a história?⁵¹²”. A ética apresenta-se, deste modo, como uma pergunta pelo fazer humano⁵¹³. Tal pergunta exige a contínua referência entre teoria e práxis, pois uma teoria pura se esvaziaria e a práxis sem uma teoria se tornaria cega e a ética se tornaria contraditória.

A resposta à pergunta feita acima supõe uma concepção de realidade, de história e de homem. Em primeiro lugar, o homem se faz na história, ela é o lugar onde o ser humano e a humanidade vão ser o que são: humanos. “A humanização do homem pela história e a humanização e plenificação da história pelo homem marcam a direção e a finalidade – (o) “para quê” – do fazer ético⁵¹⁴”. Embora Ellacuría não indique em que consiste esta maior humanização e nem mesmo os meios para atingi-la está evidente que ela depende da história. Se a humanidade, hoje, se encontra em um elevado grau de desumanização certamente as

⁵¹¹ Ellacuría, 2001, v.3, p.256.

⁵¹² Ellacuría, 2009, p.255.

⁵¹³ “... o espaço do ethos enquanto espaço humano, não é dado ao homem, mas por ele construído ou incessantemente reconstruído. Nunca a casa do ethos está pronta e acabada para o homem...” (Lima Vaz, 1988, p.13). Em outra passagem Lima Vaz argumenta “o ethos se desdobra como espaço da realização do homem, ou ainda como o lugar privilegiado de inscrição da sua práxis” Lima Vaz, E. C.. *Escritos de Filosofia II*. São Paulo: Edições Loyola, 1988, p. 15

⁵¹⁴ Ellacuría, 2009, p. 259.

causas estão ligadas a certas práticas históricas, conseqüentemente a humanização não poderá vir pela história.

Qual é o verdadeiro método para que a história humanize o homem e o homem chegue a humanizar-se e plenificar a história? De acordo com o autor, trata-se de uma volta à realidade histórica e à realidade pessoal⁵¹⁵.

O homem não pode optar de forma indiscriminada. Pode o homem fazer o que bem entende com a realidade (biológica, histórica, social, pessoal, etc.)? Ou ainda: tudo que o homem realmente pode e deseja fazer com a realidade o beneficia? Não estão aí os conflitos sociais, bioéticos, ecológicos, e outros, para provar que o homem não pode fazer o que quer. A realidade natural e histórica não se constitui, assim, como um novo *a priori*, um novo princípio ético?

Trata-se da disposição natural do humano de posicionar-se diante da situacionalidade histórica. Quando esse posicionamento é de negatividade, significa que o humano se faz impor, positivamente, tentando estabelecer novos ideais éticos, negando a situação histórica e se afirmando positivamente⁵¹⁶. A diferença para o *a priori* de Kant se deve ao fato deste posicionamento ser uma dinâmica, dependente do contexto histórico, da realidade e não de um conceito como o Imperativo Categórico.

Esta abertura ética à realidade tem uma estrutura bem precisa. Ellacuría, seguindo seu mestre toma a inteligência *sentiente* e a expande a um nível noético e prático. Em um primeiro momento, a inteligência se enfrenta com a realidade que é o aspecto *noético*, sendo este importante para conhecer a realidade o que pressupõe estar encarnado na realidade para *hacerse cargo de la realidad*. Sob o ponto de vista ético significa que a inteligência deve deixar-se interpelar pela realidade para poder *cargar con la realidad*. E, por fim, sob um nível da práxis a inteligência chama para si a responsabilidade afim de *encargarse de la realidad*.

a) *Hacerse cargo de la realidad*: Significa entender a realidade a partir de dentro, isto é, conhecer o povo, as comunidades, as pessoas, sua história, seus conflitos, o que pensam, o que fazem, suas carências, seus sofrimentos, seus sonhos, enfim suas tristezas e alegrias. É fundamental conhecer a realidade tal como ela é, nua e crua. Daí que a reflexão ética parte sempre de um deixar questionar-se pela realidade. Em outros termos, a ética tem que estar situada, ela não brota de um indivíduo abstrato ou atemporal, requer sempre um sujeito arraigado em uma realidade concreta.

⁵¹⁵ Cf. Ellacuría, 2009, p.259

⁵¹⁶ “Este “a priori ético” se fundamenta en la positividad del ser, transida de negatividad dentro de cada situación histórica. Así aparecen inseparables el logos y el ethos” Ellacuría, 2009, 482.

É o momento de encontrar-se e, ao mesmo tempo, fazer jus ao real. Somente assim pode-se captar a verdade que clama a partir do real “o qual supõe um estar na realidade das coisas – e não meramente ante uma ideia das coisas⁵¹⁷”. Um estar na realidade não para simplesmente descrevê-la, mas, sobretudo, para encontrar uma resposta adequada.

Ao *hacerse cargo de la realidad* o que a inteligência capta em um primeiro momento é sua negatividade: existe o que Ellacuría designou como o signo dos tempos ou povos inteiros crucificados⁵¹⁸, por opressões históricas e pessoais (sofrimento, miséria, fome, violência, ódio, exploração, morte, etc.). Daí que Ellacuría questiona Heidegger: “quem sabe, ao invés de perguntar-se porque há *más bem ente* que nada, deveria ter perguntado por que há nada – não ser, não realidade, não verdade⁵¹⁹”. O ponto de partida da ética, no contexto latino-americano, é a realidade de desumanidade. Um projeto ético sério não pode tergiversar neste ponto de partida. Ricoeur dizia que “o símbolo dá que pensar”, pode-se dizer, parafraseando Ricoeur, que os povos crucificados dão o que pensar.

b) *Cargar con la realidad*: significa responsabilizar-se pela realidade. Fazer com que a história concreta do povo, das pessoas se enxerte na reflexão filosófica. O sofrimento, as angústias, os sonhos do povo tem que perpassar pela reflexão ética. Neste nível, a inteligência é afetada pela realidade. Não pode ser uma inteligência pura, abstrata instrumental, mas, sobretudo, uma razão compassiva. *Cargar con la realidad* supõe aquilo que a tradição definiu como *intellectus misericordiae*. Todavia, esta inteligência misericordiosa não pode ficar simplesmente no plano racional: ela tem que ser historicizada, chegar a ser um *intellectus liberationes*⁵²⁰. Significa tornar-se realmente responsável pelo outro, a fim de que ele possa ser livre e humano. Abre-se, deste modo, um caminho para uma ética da responsabilidade, deixando-se afetar pela realidade, responsabilizando-se e respondendo por ela, a fim de torná-la realmente mais humana.

c) *Encargarse de la realidad*: significa que a reflexão filosófica tem que se transformar em práxis. A filosofia não pode ser um mero intelectualismo, nem mesmo um idealismo; ela tem que estar à altura do seu tempo e se transformar em uma práxis libertadora. Uma verdadeira práxis que permita baixar da cruz os povos crucificados. O problema da ética consiste, portanto, em converter a hominização em humanização. A práxis se situará frente ao

⁵¹⁷ Ellacuría, 1975, p.322.

⁵¹⁸ “Esse signo es siempre el pueblo historicamente crucificado, que junta a su permanência la siempre distinta forma histórica de su crucifixión. Esse Pueblo es la continuación histórica del siervo de Jahvé, el que el pecado del mundo sigue quitándole toda figura humana, al que los poderes de esse mundo siguen despojando de todo, le siguen arrebatando todo hasta la vida, sobre todo la vida” Ellacuría, 1981, p. 58

⁵¹⁹ Ellacuría, 1995, p.19-20.

⁵²⁰ Cf. Sobrino, 1995, p.20.

horizonte ético do dever ser. Encargar-se para dar um novo horizonte significa fazer algo para que a realidade chegue a ser o que deveria ser.

Nesta perspectiva, o momento ético da filosofia não pode vir senão a partir da situação histórica, um lugar concreto, lugar que exige uma opção tanto crítica como criadora. Frente à situação de desumanização, a filosofia deve comprometer-se eticamente com uma práxis histórico-humanizadora.

5.5 A Historização dos Direitos Humanos

É a partir da filosofia da realidade histórica que se situa o lugar mais adequado para analisarmos o enfoque da temática dos direitos humanos. É importante sublinhar que o objetivo do estudo de tal temática não é o nível conceitual, nem seus fundamentos. A relevância dos direitos humanos para nosso tempo pode ser analisada pelo menos sob dois aspectos importantes e complementares: seja a partir da perspectiva teórica, isto é, o estudo da gênese e fundamentação; bem como, a partir de uma perspectiva prática real das comunidades, sociedades e povos. Ellacuría, como poucos, conhecia a realidade salvadorenha e latino-americana. Realidade marcada por profunda desigualdade e opressão, além da privação de necessidades básicas. Estas privações não são de ordem da natureza humana, mas são privações históricas, isto é, são produzidas por uma práxis dualista.

Nesta linha, através de sua Filosofia da realidade histórica, Ellacuría busca superar um dualismo metafísico que separa o ideal teórico do ideal prático dos direitos humanos. O ideal teórico dos direitos humanos não pode ser mera abstração idealista e a-histórica do jusnaturalismo⁵²¹, como um princípio desvinculado da realidade histórica, isto é, com a situação real das pessoas, das comunidades e da humanidade⁵²².

Ellacuría rechaça a ideia de colocar os direitos humanos fora da materialidade da histórica, evitando, assim, uma concepção idealista e abstrata dos mesmos e, ao mesmo tempo, uma compreensão para além do liberalismo. Portanto, é a partir da *realidade histórica*

⁵²¹ “Por nuestra parte, hay que decir que una juricidad referida solo a la naturaleza no basta, porque el ser humano-raiz de todo derecho no es sólo naturaleza, es también historia. La juricidad, sino no há de quedarse en silogismos, abstracciones, ideales o quimeras, debe referirse a la realidad histórica del ser humano; que en donde su naturaleza vive, se expresa y se cala como tal” Torre Rangel, 2010, p.165.

⁵²² “Es importante señalar que el gran peligro que afronta el iusnaturalismo es el de su ahistorización, es decir, en reducirse a conceptos bonitos pero vacío de contenidos reales. Para aceptar la validez de los postulados iusnaturalistas, es necesario historizar la justicia, y por lo tanto (...) los derechos humanos” Torre Rangel, J. A. *Iusnaturalismo histórico y Filosofía de la Realidad Histórica*. En Ignacio Ellacuría 20 años después: actas del congreso internacional. Dirección: Juan Antonio Senent de Frutos y José Mora Galiana. Sevilla: Instituto Andaluz de administración pública, 2010, p.160.

que se deve compreender a problemática dos direitos humanos, isto é a partir de sua concepção de história.

Ellacuría não faz uma análise histórica detalhada de como surgiram os direitos humanos ao longo da história, também não quer fazer teoria jurídica, nem é o nosso objetivo fazê-lo aqui. O que nos interessa é analisá-los como momento de uma práxis que garanta uma maior humanização ao ser humano. Neste sentido, eles devem ser analisados para além do ideal que eles anunciam e da criação de normas jurídicas nacionais ou internacionais⁵²³.

5.5.1 O Lugar da Veracidade dos Direitos Humanos

Quando se aborda o problema dos direitos humanos, é importante destacar que este é um campo ambíguo, que pode ser utilizado ideologicamente por diferentes grupos de interesse. Eles podem embasar tanto o discurso da direita como da esquerda, pode ser adotado tanto pelos países desenvolvidos do Norte, como pelos países do Terceiro Mundo, podem ser adotados pelo Estado ou pelo púlpito⁵²⁴.

Os direitos humanos, para Ellacuría, são algo que afeta radicalmente todos os seres humanos⁵²⁵, por isso mesmo trata-se de um direito, algo que é necessário, exigível, que é devido pelo simples fato de ser homem ou mulher, criança ou ancião, cuja negação afeta seriamente a condição de humano, levando-o a uma experiência inumana. Daí a pretensão de alcançar uma validade universal. Para tanto, é preciso ter claro a partir de onde, o para quem e para quê se proclamam os direitos humanos. Ellacuría propõe que seja a partir dos povos oprimidos e das maiorias populares, para ou em busca de libertação⁵²⁶. Ele entende por povos oprimidos e maiorias populares:

Aqueles maiorias que não conseguem satisfazer as necessidades básicas fundamentais; aquelas maiorias que não somente levam um nível material de vida que não lhe permite um suficiente desenvolvimento humano e que não gozam de maneira equitativa dos recursos hoje disponíveis na humanidade, senão que se encontram marginalizados frente às maiorias elitistas (...); aquelas maiorias que estão desprovidas não por leis naturais ou por dor pessoal ou grupal, senão que por determinações sociais e históricas (Ellacuría, 1999, p.204).

⁵²³ Isso não significa que Ellacuría não reconheça a dimensão jurídica e política dos direitos humanos. “Los derechos humanos son *derechos positivos*, outorgados y sancionados por las instancias capaces de hacerlo, especialmente los estados e instituciones multinacionales. Los derechos humanos son *convenciones y contratos sociales y políticos*, que hacen los individuos entre sí y con el Estado, y los estados entre ellos” Ellacuría, 2001, v.3, p.432.

⁵²⁴ Cf. Douzinas, Prefácio à edição brasileira, 2009, p. 16.

⁵²⁵ Cf. Ellacuría, 2001, p. 211

⁵²⁶ Ellacuría, 1999, p. 208-212.

A pergunta fundamental para Ellacuría é: como podem essas imensas maiorias não serem solapadas de seus direitos humanos fundamentais e desfrutar dos mesmos? O autor assume uma postura crítica frente à teoria dos direitos humanos. Não basta saber o que são e quais são os direitos humanos à margem da existência humana e da materialidade histórica. Isto requer, na perspectiva ellacuriana, que a indagação dos direitos humanos seja historicizada⁵²⁷. A realidade histórica se torna o lugar teórico principal em que as realidades ganham nova luz desde a experiência da realidade histórica do mal e do erro. Este método implica em revelar que o devir histórico vai desvelando a verdade da realidade.

O lugar epistemológico adequado para encontrar a verdade da realidade, para Ellacuría, “segundo a configuração atual da realidade, são as grandes maiorias populares porque nelas negativa e positivamente está a verdade da realidade⁵²⁸”. Para o Autor, a fundamentação teórica pelas maiorias populares e povos oprimidos se radica no fato de que são eles e sua realidade o objeto adequado para apreciar a verdade ou a falsidade do sistema.

Esta opção epistemológica pelas maiorias populares e povos oprimidos não pode ser concebida de forma dogmática. Esta escolha requer dois momentos importantes: a) O discernimento teórico, que verifica a história presente de maneira crítica para detectar tanto a práxis libertadora como a dominadora; b) esta opção teórica deve ser valorada por uma opção ética que tenha como referência a negação da justiça e da liberdade. E uma valoração teórica que descubra na injustiça e na negação da liberdade um dos lugares da verdade⁵²⁹.

O lugar da veracidade é, para Ellacuría, o lugar da opressão, é o povo crucificado. A cruz conforme Senent,⁵³⁰ não tem um significado somente teológico. Primeiramente tem um significado filosófico enquanto simboliza o mal histórico e massivo e estruturante configurador da realidade histórica.

A opção teórica pela cruz como lugar a partir do qual se filosofa não comporta uma pura negatividade⁵³¹. “Esta eleição da cruz - argumenta o Autor – é paradoxal, mas este paradoxo se apresenta, por um lado, como tipicamente cristão e, por outro como princípio teórico dialético de primeira importância⁵³²”.

Com isso, ele não está afirmando que a realidade histórica seja univocamente dialética. Somente que muitos dos aspectos pessoais e sociais, históricos, podem ser mais bem

⁵²⁷ Cf. Senent, 1998, p.50-51.

⁵²⁸ Martínez, 2009, p. 122.

⁵²⁹ Ellacuría, 1993, p.115.

⁵³⁰ Cf. Senent, J. A. *Ellacuría y los derechos humanos*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 1998, p.135

⁵³¹ Cf. primeiro capítulo p. 60.

⁵³² Ellacuría, 1993, p.116.

explicados a partir da perspectiva dialética. Neste sentido, a opressão, a negação e a cruz podem dar lugar a algo positivo e criador.

O sujeito da libertação é idealmente o que é, em si mesmo, a vítima maior da dominação, o que realmente carrega a cruz da história, porque essa cruz é o escárnio, não de quem a sofre, senão de quem a impõe, e leva em si um processo de morte, que pode e deve dar lugar a uma nova vida distinta. A cruz é a verificação do reino do nada, do mal, que se definindo negativamente, como não realidade, é ela que aniquila e faz mais todas as coisas, mas que em razão da vítima negada pode dar lugar a uma vida nova, que tem caracteres de criação (Ellacuría, 1993, p. 120-121).

As maiorias populares oprimidas, o povo crucificado, é o reverso da história e se torna, para Ellacuría, o lugar da verdade do processo histórico. É fundamentalmente, também, o lugar da construção da verdade num processo de criação de uma nova realidade histórica. É a partir deste horizonte teórico que o autor “situa o problema teórico prático dos direitos humanos desde sua historização dialética nos povos oprimidos e nas maiorias populares⁵³³”.

A proposta primeira de Ellacuría não é criar uma nova teoria dos direitos humanos, ou ainda, contar a história do surgimento do conceito dos direitos humanos, ainda que isso seja importante. A historização dialética dos direitos humanos consiste em mostrar que as maiorias oprimidas não são o sujeito dos direitos humanos. Para essas maiorias populares, esses direitos não são efetivos, como também são negados e não fazem com que a humanidade se torne sujeito do próprio processo de libertação.

A negação dos direitos humanos, segundo Ellacuría, não se torna, no processo dialético de historização, uma pura negatividade, pois a sua violação se torna o motor da luta pelos mesmos. Não se trata de fazer simplesmente uma denúncia cega da violação dos direitos humanos, mas de relacionar a denúncia com a utopia. A denúncia da negação a partir da utopia dos direitos humanos “anuncia um futuro melhor e fixa modos de sua realização⁵³⁴”.

5.5.2 O Método da Historização dos Conceitos

Porque a necessidade de historicizar os conceitos? Porque a historicização compreende que os conceitos têm a ver não com abstrações e, sim, com a realidade concreta. Ter clareza no significado dos conceitos históricos é de suma importância para descobrir o que os conceitos abstratos encobrem e que não têm correlação com a realidade.

⁵³³ Senent, 1998, p.139.

⁵³⁴ Ellacuría, 2001, v.3. p.439.

O que são conceitos históricos? Ellacuría os define do seguinte modo: “... conceitos operativos, cuja verdade se pode medir em seus resultados e cujo conteúdo deve ir mudando ainda que mantendo seu conteúdo essencial⁵³⁵”. Nas palavras de Serrano, isto não significa que Ellacuría negue a universalidade dos conceitos, somente que um conceito histórico é aquele que em seu conteúdo responde a realidade histórica⁵³⁶.

Não há dúvida que o pensamento humano está condicionado por muitos fatores: pela estrutura psico-biológica, pela sua bio-personalidade, pelas possibilidades culturais, por toda classe de interesses e não só pelos interesses de classe. Convém frisar que, apesar do pensamento humano estar condicionado, não significa dizer que está determinado, mesmo por que todas as possibilidades e intentos de se libertar de aspectos ideologizantes são feitos a partir do pensamento mesmo⁵³⁷. O intento de Ellacuría é o de demonstrar que a historização dos conceitos desmascara o uso abusivo de conceitos abstratos, ideologizados e a-históricos, com o interesse de grupos privilegiados da sociedade para manter o *status quo*.

... as ideologias dominantes vivem de uma falácia fundamental, a de dar como conceitos históricos, como valores efetivos e operantes, como pautas de ação eficazes conceitos ou representações, valores e pautas de ação, que são abstratos e universais. Como abstratos e universais são admitidos por todos aproveitando-se deles, se subsumem realidades, que, em sua efetividade histórica, são a negação do que dizem ser (Ellacuría, 1976, p.591).

Para o autor em questão, o processo de ideologização se caracteriza por dois mecanismos fundamentais: primeiro é o dogmatismo, cuja principal característica é transformar algo que é histórico em uma coisa natural, ou seja, “fazer de algo que foi fruto de ações humanas, algo fixo e imutável, querido pela natureza, por Deus, pelo contrato social, pela maioria popular⁵³⁸”.

Este mecanismo dogmático significa, em outras palavras, absolutizar e eternizar aquilo que é temporal e contingente. O segundo mecanismo caracteriza-se por uma espécie de distorção idealista, que consiste em desconectar as ideias e os conceitos da realidade e da prática social. É um idealismo porque crê que são as ideias o motor da história. A razão explicaria tudo, sem a necessidade da comprovação histórica.

Frente às abstrações e ideologizações da realidade, o método da historização torna-se um princípio fundamental de verificação histórica para demonstrar a verdade ou o que, cada

⁵³⁵ Ellacuría, 1976, p.591

⁵³⁶ Serrano, O. *Sobre el método de historización de los conceptos de Ignacio Ellacuría*. In: Para una filosofía liberadora – Primer encuentro mesoamericano de filosofía. San Salvador: UCA editores, 1994, pp.42-43

⁵³⁷ Cf. Ellacuría, 2001, v.3. p.126.

⁵³⁸ Ellacuría, 1982, p.147.

fato, conceito ou princípio esconde. Este método converte-se, então, em um importante instrumento de libertação das ideologizações da realidade e abre caminho para um processo de humanização e de libertação em contextos históricos marcados pela opressão.

Se conseguirmos, portanto, historizar os conceitos, isto é, dizer o que significam e o que ocultam aqui e agora, estamos ajudando a desideologização de uma superestrutura, que realmente serve de reforço a determinadas estruturas socioeconômicas, que, de fato, causam o contrário do que dizem querer opera (Ellacuría, 1976, p.592).

Particularmente, em relação aos direitos humanos, como Ellacuría aplica o método da historização dos conceitos? Trata-se de verificar, na realidade concreta, se os direitos humanos se realizam ou de identificar os aspectos que os inviabilizam.

a) na verificação “práxica” da verdade-falsidade, justiça-injustiça, ajuste-desajuste que se dá do direito proclamado;

b) se o direito proclamado serve para segurança de uns poucos e deixa de ser efetivo para os demais;

c) no exame das condições reais, sem as quais não há possibilidade de efetividade para os propósitos intencionais;

d) na desideologização das formulações idealistas que, ao invés de exercitar as mudanças substanciais, exigíveis para o cumprimento efetivo do direito e não somente para afirmação de sua possibilidade ou desiderabilidade, se converte em obstáculo dos mesmos;

e) na introdução da dimensão tempo para poder quantificar e verificar quando as proclamações ideais podem-se converter em realidade ou alcançar, ao menos, certo grau aceitável de realização⁵³⁹.

f) Trata-se, como escreve Senent, de “verificá-los não a partir do que dizem senão a partir das práticas reais dos povos⁵⁴⁰”.

g) O ideal anunciado pelos direitos humanos, neste sentido, não pode ser mera abstração universal como se fosse princípio que não tem nada a ver com a realidade histórica. Ainda, conforme Senent, Ellacuría procura sanar o dualismo metafísico entre ser e dever ser, desde a realidade histórica porque o ideal tem que ser entendido a partir do dever ser, ou seja, da práxis humana⁵⁴¹.

⁵³⁹ Cf. Ellacuría, 2001, v.3. p.434.

⁵⁴⁰ Senent, 1998, p.165.

⁵⁴¹ Cf. Ellacuría, 1998, p. 165.

h) A história dos direitos humanos, na busca de universalização, é marcada por contradições e ambiguidades. “É uma história do protesto contra a unilateralidade na positivação de normas referentes aos direitos humanos que, através de novas normas jurídicas, criaram novas injustiças ou fixaram antigas⁵⁴²”.

i) A universalidade dos direitos humanos facilmente poder ser instrumentalizada e cair em abstrações ideologizadas. Ellacuría menciona o caso das primeiras declarações dos direitos humanos que, embora tivessem pretensão de universalidade, na prática se referiam a uma classe de homens, como, por exemplo: *Charta Magna* 1215, *The Bill of Rights* 1689, Declaração de direitos de Virginia 1776 e declaração dos direitos do homem e do cidadão 1789, 1793.⁵⁴³ Ainda que, idealmente, se apresentem como direitos humanos que têm a pretensão de universalidade, são limitados porque se referem a um tipo de homem determinado (homens brancos ingleses e burgueses franceses), “que nem sequer atribuem esses direitos àqueles que convivem com eles (campeiros ingleses ou franceses, negros e escravos norte americanos, etc.) por mais que não se lhe negue seu caráter de humanos⁵⁴⁴”.

A luta pelo reconhecimento dos direitos humanos está marcada por lutas liberais que, na realidade, são logros reais e verdadeiros contra a injustiça e a dominação, porém, com o passar do tempo o liberalismo se tornou “o modelo de liberdade e o caminho para preservar, mais que para conseguir, essa liberdade⁵⁴⁵”.

5.5.3 O Bem Comum da Humanidade e os Direitos Humanos

Dada a atual situação de injustiça estrutural e global torna - se imperante uma nova civilização, outro mundo, pois a liberdade e a vida não podem ser a propriedade de uns poucos privilegiados, pois é a humanidade que deve ter vida e ser livre. Faz-se imperante uma nova ordem histórica, impulsionada pela dimensão utópica na busca do bem comum, pois é preciso recordar que, se há um mal comum, existe também um bem comum.

Para Ellacuría, esta nova civilização somente é possível a partir da historização do bem com e dos direitos humanos. Mantendo um diálogo com a tradição tomista-aristotélica,⁵⁴⁶ o autor fundamenta a ideia do bem comum em dois elementos: a sociedade política é uma realidade necessária para o indivíduo e ela deve prover os recursos materiais e estes devem

⁵⁴² Bielefeldt, H. *Filosofia dos direitos humanos*. Tradução de Dankwart Bernsüller. São Leopoldo: editora Unisinos, 2005, p.102.

⁵⁴³ Cf. Ellacuría, 2001, v.3. p.436.

⁵⁴⁴ Ellacuría, 2001, v.3. p. 437.

⁵⁴⁵ Ellacuría, 2001, v.3. p.416.

⁵⁴⁶ Cf. *Summa Theológica* 1-2, q. 92, a.1, ad 3. Cf. 2-2, q. 58, a.12 e 1-2, q. 19, a. 10.

estar à disposição de todos os seus membros⁵⁴⁷. Em sua análise formal do bem comum, Ellacuría apresenta três aspectos positivos sobre o tema.

a) Não existe um bem particular sem relação com o bem comum. Por outro lado, sem a existência real do bem comum não se pode falar de um bem particular. Portanto, a apropriação privada de um bem comum constitui uma injustiça fundamental contra a comunidade. Quando alguém ou um grupo se apropria do que é comum não somente impede que outros possam usufruir o que é comum como significa a negação mesma do bem comum.

b) Não se consegue o bem comum por meio da acumulação de bens individuais. Isto seria perseguir o interesse individual. Isto porque o todo não é resultado das partes e, sobretudo, porque o bem comum é qualitativamente distinto do bem particular. Por isso, Ellacuría nega o liberalismo individualista e afirma a constituição de uma forma política baseada no comunitário.

c) O bem comum é fundamentalmente um conjunto de condições estruturais e se expressa na justiça da sociedade. As condições e a justiça devem ser garantidas através da comunidade política. Ela deve também garantir que todos tenham acesso ao bem comum. Assim, a justiça promovida pelo bem comum é a virtude por excelência da cidade, do cidadão e do político. Deste modo, seria absurdo que aqueles que detêm o poder político representem somente grupos de indivíduos, sobretudo, se esses grupos são aqueles que se apropriaram do bem comum.

Para Ellacuría, os direitos humanos podem ser considerados como a extensão do bem comum da humanidade como um todo. Isto significa que sua negação representa um sério risco ao desenvolvimento do ser humano. Os direitos humanos, neste sentido, representam a realização plena do bem comum.

Os direitos humanos são direitos do homem algo que lhe é devido, que lhe próprio pelo fato de pertencer a uma única humanidade “que, como tal, tem um único bem comum universal, por mais que esse bem comum se fracione em distintos “bens nacionais”, sempre subordinados como partes do todo que é a humanidade⁵⁴⁸”. Para Ellacuría, o mundo inteiro forma historicamente uma única humanidade. Este fato “prova a necessidade do intercâmbio econômico e político mundial. A humanidade é hoje uma única humanidade e seu bem

⁵⁴⁷ Ellacuría, 2001, v. 3. p.208.

⁵⁴⁸ Ellacuría, 2001, v.3. p. 211.

comum é obrigatório, sobretudo porque é necessário, tanto para a subsistência da humanidade como para que se possa falar de justiça⁵⁴⁹”.

Deste modo, a problemática dos direitos humanos e do bem comum não pode ser tratada de modo separado não somente porque não se pode falar de bem comum quando existe negação dos direitos humanos, mas também porque o fundamento do bem é a humanidade. “Se os direitos humanos derivam do bem comum, se apresentarão como obrigatórios para todos os participantes da humanidade, pois todos teriam um direito fundamental de participação do bem comum como têm obrigação de contribuir na sua realização⁵⁵⁰”. Este enfoque dos direitos humanos em relação ao bem comum proporciona encontrara a justificação do fundamento dos mesmos enquanto em relação ao bem comum permitem um princípio de concretude e obrigatoriedade.

Todavia, não basta simplesmente estabelecer uma análise formal do bem comum, sob o risco de cair em uma interpretação abstrata e idealista. Em outros termos, não estão claras as condições reais, sem as quais, a busca do bem comum se tornaria ilusória. Isto significa – “... que nem se tem claro qual deve ser em cada situação histórica o conteúdo do bem comum, nem se tem determinado qual é o caminho para consegui-lo⁵⁵¹”.

A historização do bem comum consistiria em verificar se está sendo realizado em cada circunstância dada aquilo que se afirma, de modo abstrato, como um *dever ser* do bem comum. O bem comum somente é realmente comum se propicia um tipo de vida comum⁵⁵². A historização, neste caso, busca comprovar se aquilo que se afirma de modo geral está sendo comunicado para todos os membros da sociedade. É evidente, que em “... uma sociedade em conflito, que é a que realmente existe, é necessário analisar o problema do bem comum e, conseqüentemente, dos direitos humanos em termos bem precisos que não podem ser deturcados por uma consideração ingênua e abstrata do bem comum⁵⁵³”.

Tal como está configurada a sociedade mundial e, a partir da perspectiva da historização, torna-se evidente, para Ellacuría, que não se pode falar de um bem comum e muito menos da participação do bem comum nos direitos humanos⁵⁵⁴. A negação do bem

⁵⁴⁹ Ellacuría, 2001, v.3. p. 212.

⁵⁵⁰ Ellacuría, 2001, v.3. p. 212.

⁵⁵¹ Ellacuría, 2001, v.3. p. 215.

⁵⁵² Ellacuría, 2001, v.3. p. 217-218.

⁵⁵³ Ellacuría, 2001, v.3. p. 219.

⁵⁵⁴ O objetivo é demonstrar de modo sucinto a negação do bem comum dos direitos humanos, pois aqui não temos condições de explicitar realmente as razões que impedem os povos latinos americanos de participarem do comum dos direitos humanos. Como sugestão de leitura indicamos o estudo da Teoria da Dependência. Cf. Cardoso, F. H. *Dependência e desenvolvimento na América Latina ensaio e interpretação*. Rio Janeiro: Civilização brasileira, 2004.

comum dos direitos humanos se dá mediante diversos mecanismos econômicos, sociais e políticos que envolvem desde a esfera internacional bem como, fatores internos inerentes a cada país latino americano. Contudo, para Ellacuría, uma das instituições em que se pode constatar uma maior mistificação do bem comum é o Estado. “O Estado, ao invés de favorecer o bem comum, privatiza esse bem e o coloca ao serviço não do todo e sim da parte⁵⁵⁵”. O estado, que deveria ser o tutor do bem comum e distribuí-lo de forma equitativa, acaba sendo o defensor do bem comum das minorias. A defesa dos direitos humanos é uma causa justa, mas o Estado, que deveria levar a diante essa causa, acaba sendo um dos principais violadores do bem comum dos direitos humanos.

Em uma sociedade dividida e em conflito, como levar a diante a problemática do bem comum e dos direitos humanos para que eles não se apresentem como a negação do bem comum e da humanidade dos direitos?

Em primeiro lugar, não bastam somente boas intenções, pois a verdade do processo histórico está nos resultados objetivos deste processo, ou seja, é fruto de uma práxis histórica concreta. Não obstante, se olharmos para o atual estágio de desenvolvimento do processo histórico, a verdade real não está nem nos resultados obtidos e menos ainda na apropriação do bem comum por parte das maiorias empobrecidas. Em uma sociedade conflitiva e dividida o bem o bem comum também estará da mesma forma. Daí a necessidade da historização do bem comum, a partir das grandes maiorias empobrecidas.

“Somente fazendo justiça aos povos e classes oprimidas se propiciará seu autêntico bem comum e direitos humanos realmente universais⁵⁵⁶”. O bem comum seria, neste caso, uma espécie de processo que conduziria a sociedade dividida rumo à verdadeira sociedade. Uma utopia que, reconhecendo a dialética da negação do bem comum, se transformaria em um processo real e que teria conteúdo histórico e real.

Tal leitura do bem comum não pode ser confundida com a visão totalitária ou coletivista. Embora o Estado seja aquele que deve administrar a fim de que todos tivessem acesso ao bem comum, ele deve ser sempre uma instituição democrática. A reivindicação do bem comum não pode ser alcançada à custa da negação dos direitos individuais. “A promoção do bem comum não pode ser levada a diante através da negação dos direitos humanos individuais, precisamente porque a promoção desses direitos é uma parte integrante do bem comum⁵⁵⁷”. O que se está propondo para que o bem comum possa se materializar

⁵⁵⁵ Ellacuría, 2001, v.3. p.221.

⁵⁵⁶ Ellacuría, 2001, v.3. p. 223.

⁵⁵⁷ Ellacuría, 2001 v. 3, p. 224.

historicamente não pode ser efetivado mediante a imposição totalitária, mas a utopia da práxis histórica, seja ela pessoal ou social.

5.5.4 Direitos Humanos e Utopia

O enfoque liberal dos direitos humanos é limitado para o autor em questão⁵⁵⁸, não porque não reconheça nele as reivindicações por liberdade e igualdade, mas porque seu discurso e sua prática são insuficientes, pois se refere à liberdade e ao bem estar de uns poucos. “Não é aceitável a liberdade desses poucos sustentada na não liberdade da maioria⁵⁵⁹”. Na verdade, a burguesia lutou por direitos restritos a sua forma de vida limitada e segundo uma forma particular de ser homem. Conquistaram seus direitos a partir de aspirações particulares.

Os direitos humanos, a partir de uma visão eurocêntrica ou dos países do primeiro mundo, aparecem como privilégios de uns poucos. Na visão ellacuriana, a historização dos direitos humanos é importante para atingir a universalização dos mesmos porque desmascara a ambigüidade da universalidade abstrata da sua proclamação.

Denuncia a mentira dos países ricos e das classes poderosas dominantes, que trata de aparentar que neles se dá o pleno cumprimento dos direitos humanos, quando o que se dá é o desfrute de direitos nacionalistas ou classistas, mediante a negação efetiva dos direitos que competem à humanidade no seu conjunto (Ellacuría, 2001, v.3. p.443).

Ellacuría adverte que, para uma reta historização dos direitos humanos, é preciso levar em conta o para quem e o a partir de onde⁵⁶⁰. Se os direitos humanos forem historicizados a partir da situação dos países do primeiro mundo, é preciso reconhecer que eles encontram um grau de desfrute da maioria absoluta da população destes países. Ao contrário, se forem

⁵⁵⁸ “...el imaginário moderno y liberal, que por médio de una universalidad abstrata, silencia e inviabiliza el desgarramiento que desde sus inicios, se dio no solo entre el orden feudal frente al que luchaba la burguesia, sino también frente a otros grupos sociales que quedarom discriminados y marginalizados por no encajar en el “traje” de la cultura burguesa. Más bien, la capacidad de hacerse hegemónica de este colectivo, provoco, al institucionalizarse sus reivindicaciones, que otros grupos humanos no pudieran en esse mismo período y, en períodos posteriores, hacer una lucha com resultados institucionales y estructurantes equivalentes a los que logro la burguesía. Esto ocasiono una serie de experiencias de contraste diversas y direfentes en colectivos (indígenas, mujeres, otros grupos étnicos o raciales, etc.), que tuvieron que adaptarse al imaginário de la modernidade burguesa cuyo horizonte de sentido que no era el único válido poseía tanto lógicas de emancipación como lógicas de dominación patriarcal y etonocéntrica, siendo estas últimas las que se hicieron predominantes” Sánchez Rubio, 2010, p. 206-207.

⁵⁵⁹ Ellacuría, 2001, p.418.

⁵⁶⁰ Cf. Ellacuría, 2001, p. 433.

historicizados a partir do terceiro mundo, essa situação é totalmente oposta⁵⁶¹. Os países do primeiro mundo aparecem, a partir desta ótica, como sendo portadores de um modelo histórico de civilização a ser implantado pelos demais povos. Porém, Ellacuría estava convencido de que o modelo desenvolvimentista baseado na lógica da acumulação, onde impera “a necessidade de dominar para não ser dominado⁵⁶²”, precisa ser revertido.

Por meio da civilização da riqueza, somente pode-se dar direitos humanos plenos de forma aleatória, isto é, somente para alguns e fragmentados para outros. Isto porque a lógica da civilização da riqueza produz “trabalho informal e desemprego, mão-de-obra não qualificada e vulnerável, instável, e, portanto, viola direitos humanos⁵⁶³”.

O ideal utópico dos direitos humanos universais que o sistema hegemônico propõe como ideal prático apresenta elementos de falsidade, injustiça e desajustes. É um modelo que apresenta sinais evidentes de esgotamento e de fracasso. Logo, não pode continuar sendo apresentado como modelo utópico universal de humanização⁵⁶⁴. Pensar os direitos humanos a partir da realidade histórica significa pensá-los a partir de sua realidade utópica.

Os direitos humanos (...), eles constituem o elemento utópico por de trás dos direitos legais. Entretanto, ao contrário das utopias clássicas, eles não extraem sua força de uma perfeição futura prevista e descrita, mas da dor do desprezo sentido por cidadãos dos Estados que proclamam seu triunfo. Os direitos humanos representam a necessária e impossível reivindicação da lei à justiça. Eles extraem sua força do sofrimento do passado e das injustiças do presente (...) (Douzinas, 2009, p. 383).

Neste sentido, a proposta de uma civilização da pobreza representa o caráter utópico de um começar de novo a partir das maiorias oprimidas. Uma utopia que busca a universalidade historicamente, onde as maiorias oprimidas possam ter um lugar determinante.

Os direitos humanos, a partir da realidade histórica e da civilização da pobreza, representam para Ellacuría um processo inacabado no qual podem dar-se novos direitos e novas interpretações. “Os direitos humanos são ideais utópicos que apresentam alguns indivíduos, grupos ou povos, como motores de uma permanente humanização do indivíduo e da humanidade⁵⁶⁵”. Os direitos aparecem, então, como aspirações das maiorias oprimidas que buscam atualizá-los historicamente num processo de reivindicação de dignidade permanente. Martínez esclarece que compreender os direitos humanos,

⁵⁶¹ Cf. Senent, 1998, p.172.

⁵⁶² Ellacuría, 1993, p.407

⁵⁶³ Martínez, 2009, p.196.

⁵⁶⁴ Cf. Senent, 1998, p.184.

⁵⁶⁵ Ellacuría, 2001, v.3 p.432.

...como ideal utópico possibilita, então, que não se convertam em um discurso hegemônico que impeça e anule os processos de libertação, senão que, ao contrário: que sejam momentos ideológicos que facilitem a construção de práticas sociais e histórico que permitem ao ser humano viver o máximo de sua dignidade (Martínez, 2009, p 151-152).

Os direitos humanos, na visão filosófica ellacuriana não são potencialidades dadas desde sempre na natureza do ser humano, são, sim, produtos da práxis humana que possibilitam ao ser humano apropriar-se, num determinado momento histórico, de possibilidades para *hacerse cargo* da realidade. Sob este aspecto, são produto histórico, resultado de uma determinada práxis histórica. A partir desta ótica pode-se afirmar que a conquista e reivindicação dos direitos humanos não segue uma perspectiva puramente linear como se fosse dando de forma automática os direitos de primeira, segunda e terceira geração⁵⁶⁶. Os direitos humanos, a partir de uma visão historicizadora são vistos como ambíguos, como experiências de contraste onde a visão de gerações não consegue dar conta da existência de grupos oprimidos⁵⁶⁷.

O conceito de história é fundamental, pois permite repensar os direitos humanos de modo especial para compreendê-los como produtos históricos e seu pretendido caráter universal. A universalidade ideal dos direitos humanos, para Ellacuría, deve ser seguida por uma universalidade histórica e dinâmica. A partir da perspectiva da realidade histórica, não estão enclausurados numa jus-naturalista, nem mesmo em um discurso estatal ou em uma instituição jurídica. Aliás, quando isso acontece, corre o risco de institucionalizar os direitos humanos e isto significa o seu fim⁵⁶⁸. Os direitos humanos devem ser vistos enquanto “horizonte utópico da convivência humana em relação à qual somente permite aproximações⁵⁶⁹”. Daí que o fim dos direitos humanos é a promessa do ainda não.

⁵⁶⁶ Direitos de primeira geração estão ligados à liberdade; direitos de segunda geração estão ligados à igualdade e os de terceira geração estão relacionados à solidariedade. Para aprofundar esta temática Cf. Bielefeldt, 2000, p.110-137.

⁵⁶⁷ “... o proceso desarrollado por la burguesía en su lucha por sus derechos. Es un esquema válido para otros coletivos, pero como veremos, debe ser matizado, porque no todo grupo o clase social há podido llevarlo a cabo en todas sus etapas y tampoco se debe absolutizar como si fuera la única vía posible. Por ejemplo, el movimiento obrero o el movimiento de los derechos de las mujeres o de los pueblos indígenas, si bien pueden poseer reflejos normativos e institucionales como expresión de la objetivación de sus reivindicaciones, no han conseguido una revolución triunfante con la conseguinte justificación de ideas que permitan una sensibilidad popular generalmente aceptada y que tenga como consecuencia un real reconocimiento y una efectiva garantía Sánchez Rubio, 2010, p.208.

⁵⁶⁸ “Quando os apologistas do pragmatismo proclamam o fim da ideologia, da história ou da utopia, eles não assinalam o triunfo dos direitos humanos; ao contrário, eles colocam um fim nos direitos humanos. O fim dos direitos humanos chega quando eles perdem o seu fim utópico” (Douzinas, 2007, p. 384).

⁵⁶⁹ Hinkelammert, F. 1990, p. 137.

Os direitos humanos são elementos ideológicos de uma práxis humana. Logo, é algo que se adquire como possibilidades, através de um processo de realização onde os povos são sujeitos dos mesmos através de lutas políticas, sociais e jurídicas.

Conceber os direitos humanos como práxis libertadora é de suma importância, pois, como já foi escrito, a história não está definida, mas aberta ao ideal utópico de civilização e de humanidade. A utopia dos direitos humanos e a civilização da pobreza se tornam o motor que impulsiona as maiorias populares num processo permanente de humanização. Eles aparecem então como aspirações das maiorias oprimidas que buscam atualizá-los historicamente num processo de reivindicação de dignidade permanente. Enquanto a nova civilização não chega, os direitos humanos seguem sendo o motor, a instância ética maior, o elemento crítico e utópico da humanidade.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho teve por objetivo investigar a noção de *realidade histórica* contida no interior da obra *Filosofia de la realidad histórica* (1990) de Ignacio Ellacuría e analisar a contribuição dessa compreensão enquanto condição de possibilidade para uma proposta político humanizadora. O intuito, agora, é reforçar alguns aspectos centrais da filosofia ellacuriana já desenvolvidos no trabalho. A grande tarefa de Ellacuría foi a de construir, a partir da realidade latino-americana, uma filosofia dedicada à libertação e à humanização. Neste sentido, a filosofia, enquanto atividade própria do ser humano, é concebida por Ellacuría como uma prática teórica humanizadora, voltada à humanização e a vida do ser humano concreto.

Uma primeira referência do que Ellacuría entende por objeto da filosofia tem como cenário de fundo a filosofia hegeliana, marxista e zubiriana. Sem esta perspectiva seria difícil entendermos o significado e alcance da *Filosofia da realidade histórica*. O autor esboça a possibilidade de uma saída da filosofia idealista e materialista. Zubiraneamente Ellacuría mostra que a unidade do real não é imposta pela razão (Hegel), tampouco pelas condições materiais e econômicas (Marx), mas que a realidade intramundana constitui uma única e real totalidade. Isto implica que: a) todas as coisas são realmente um todo físico; b) este todo físico é processual (é a origem da unidade) dinâmico, o que significa que a realidade vai dando de si uma estrita e qualitativa novidade; c) o último estágio, que se denomina *realidade histórica*, engloba todas as demais realidades, porque não existe realidade histórica sem realidade material, sem realidade biológica, sem realidade pessoal e social. Assim, por *realidade histórica*, Ellacuría entende a totalidade, tal como se dá unitariamente em sua forma qualitativa mais elevada, sendo a história essa forma específica de realidade, onde é possível verificar o campo aberto das máximas possibilidades do real. Esta constatação da abertura da *realidade histórica* é fundamental para repensar os processos de libertação e humanização.

Em um segundo momento, o trabalho visou reconstruir aqueles componentes básicos que compõe a realidade histórica. Não é possível concebê-la sem a realidade material, a realidade pessoal e a realidade social. Em termos ellacurianos, significa dar um contorno realista à compreensão da história, evitando, assim reducionismos de cunho materialistas e idealistas. O fundamento material da história é decisivo para que se possa resgatar a dimensão da práxis histórica, pois para Ellacuría não há práxis sem realidade material. Esta realidade material não é uma realidade monolítica, mas dinamicamente aberta, o que permite a intervenção humana enquanto práxis histórica e estabelecer que a história tem raízes

profundamente materiais. Assim que, a história requer um fundamento biológico, sem que recaia num biologismo naturalista da história. Aqueles que defendem a luta de classes como prolongação da luta pela existência no mundo animal, cometem um equivoco reducionista⁵⁷⁰. O elemento biológico segue sendo apenas fundamental nos aspectos básicos da história. Em contra partida, evita-se conceber a história simplesmente como manifestação ideal do espírito. A história tem uma estreita relação com a natureza, entretanto, o que faz com que a história seja história não é o mesmo que faz com que a natureza seja natureza. O que caracteriza a natureza é o acaso e a necessidade que desencadeiam em um processo evolutivo, já o ato formal da história caracteriza-se por uma opção e invenção.

O social, enquanto componente da história, representa um novo nível qualitativo em relação ao natural, sem, contudo, negá-lo. O que constitui formalmente a sociabilidade humana? Onde se encontra a unidade do social? A sociabilidade humana não se confunde com a sociabilidade dos grupos animais. O homem não é uma mera prolongação do reino animal como querem os naturalista e em especial Durkheim. Por outro lado, a sociabilidade humana não se confunde com as concepções voluntaristas e contratualistas que não atribuem nenhum peso à espécie física e biológica para fundamentar a unidade do social. Ellacuría rejeita também as concepções apriorísticas de Hegel e Marx. Para este último, a unidade da sociabilidade humana se daria de forma material, já para o primeiro se daria pelo espírito absoluto que se objetiva nos indivíduos particulares. A sociabilidade humana, para Ellacuría não se constitui por meio do espírito, mas através de uma *habitud*, uma característica própria do animal de realidades. A unidade entre os homens não é abstrata, é real, é uma realização. Ao *hacerse cargo* do social, o homem atualiza sua relação com os demais. Trata-se de uma alteridade que se funda na versão filética, isto é, como membro de uma espécie física. Portanto, a unidade da sociabilidade é um fazer humano, através do qual o ser humano permanece vinculado aos demais. A convivência é a sociabilidade própria do ser humano que se realiza mediante a livre interação responsável. Os seres humanos livres e o exercício de suas liberdades com seus semelhantes faz com sejam sujeitos da sociabilidade.

Para uma reta compreensão da história, é necessário analisar o indivíduo enquanto realidade pessoal. A história é o lugar da realização da pessoa humana. A pessoa, enquanto animal de realidades, encontra-se constitutivamente aberta e inconclusa (a pessoa é uma substantividade aberta). Ao enfrentar-se com a realidade enquanto realidade, a pessoa vai

⁵⁷⁰ “Lo social y lo histórico tienen una peculiaridad que sobrepasa la consideración biológica como lo vital tiene una peculiaridad que sobrepasa la consideración mecanicista. Lo importante y lo difícil es enfrentar cada una de estas realidades conforme su propia peculiaridad.” Ellacuría, 1990, p.93.

optando e fazendo-se realmente a si mesma. A pessoa é uma realidade que é humana somente no sendo. Ela está gerundialmente aberta não somente enquanto pessoa, mas também ao mundo. A pessoa é uma estrutura psico-orgânica, somática e histórica. Ela não é somente uma realidade de *suvo*, é também um *autos*, se pertence a si mesma. Este caráter de pertencer a si mesma se denomina de personalidade, algo que ela vai adquirindo e modelando ao longo da história. A personalidade é, deste modo, uma forma concreta de ser pessoa. Com esta forma de compreender a pessoa humana, Ellacuría evita cair em interpretações idealistas/materialistas, bem como existencialistas que ignoram a matriz material/biológica da pessoa humana.

Ellacuría introduz a temática da temporalidade a fim de evidenciar a historicidade própria da pessoa e para analisar o que é o tempo, enquanto história social. Trazer à tona a discussão desta problemática não é, de forma alguma, ociosa, pois, conforme a compreensão do tempo, ter-se-á diferentes interpretações de história. O tempo é uma realidade que afeta profundamente a vida do homem. Este não é nem pura natureza nem pura história. Separar estas duas realidades significa cair em perspectivas antropológicas idealistas que desconsideram a dimensão biológica do ser humano e não menos graves são as perspectivas antropológicas que reduzem o homem ao aspecto puramente natural. A libertação do tempo humano não se dá por meio do abandono da natureza, como sugere a *Aufhebung* hegeliana, que não supõe a conservação-superação. A concepção de liberdade ellacuriana não significa o abandono da natureza, justamente porque não existe liberdade pura. O homem é livre naturalmente o que implica que a liberdade não é pura indeterminação. Por outro lado, a natureza não é pura determinação. Assim, o tempo humano implica uma concepção unitária e indissolúvel de natureza e liberdade. O tempo hegeliano carece de uma base natural. Enquanto isso, o tempo para Marx está determinado pelos diferentes modos de produção (asiático, escravagista, feudal, burguês, etc.), portanto, um tempo homogêneo. Para Ellacuría, o tempo tem uma base material/biológica. O tempo/idade (não em função dos anos), mas idade enquanto sistema de possibilidades, que pode gerar distintas figuras de história dependendo da altura dos tempos. Assim, com um sistema de possibilidades pode-se dar uma figura ou outra; assim, por exemplo, hoje poderíamos resolver o problema da fome desenhando uma figura histórica, humanizada ao invés de inumana. Em virtude disto, cada idade é uma estrutura que pode possibilitar distintas figuras históricas. "... a realidade material do nosso universo; é uma característica pelas quais distintos tempos humanos terão sempre

uma primária unidade por estarem imersos na mesma unidade material do cosmos⁵⁷¹”. A idade histórica, do tempo histórico, não é um conceito puramente biológico o que acarretaria um tempo fechado. O tempo histórico apresenta um incremento qualitativo o sujeito histórico que pode optar por distintas possibilidades. O ser humano enquanto animal de realidades é um ser de abertura temporal. Esta abertura se manifesta duplamente: abertura frente à realidade e abertura ao futuro. O presente se apresenta como possibilidade e o futuro não é mera prolongação do passado e do presente. O tempo histórico emerge, então, como categoria essencial não somente para o sujeito realizar-se, mas, sobremaneira, para construir a história.

Embora não tenhamos tratado do tema da liberdade de modo mais incisivo, ficou implícito que o tema da liberdade é de suma importância para o autor. A liberdade, tal como entende Ellacuría não é algo abstrato. Ao contrário, algo prático intrinsecamente correlacionado com a realidade histórica. Portanto, a liberdade está voltada para a emancipação do sujeito. Somente um sujeito autoconsciente e livre estará em condições de fazer a história e não simplesmente padecê-la.

Para Ellacuría, a dialética hegeliana está prefixada *a priori* e, deste modo, a realidade segue docilmente os pressupostos lógicos da razão. O processo histórico hegeliano de algum modo é sempre coerente, porque, já está definido a priori. Ao contrário, Ellacuría reivindica um dinamismo (dialética) da história não unívoco, mas descontínuo, podendo acontecer retrocessos, visto que não necessariamente a dialética tem que ser linear e ascendente, nem precisa culminar na negação da negação. O sistema hegeliano se explica porque o sujeito da história não é o homem da práxis, da atividade material. O verdadeiro sujeito para Hegel é o espírito absoluto. O problema em Hegel é uma práxis da consequência necessária, não uma práxis da ação individual, contemplando um contexto público. A história humana torna consequência lógica do espírito. A negação em Ellacuría nunca é absoluta, nem se resolve de modo lógico e mecânico por meio de uma lógica interna do devir histórico. As contradições da realidade ou, ainda, a problemática do mal segundo a visão filosófica ellacuriana devem ser entendidas a partir de um contexto histórico concreto que é desencadeado pela apropriação de um sistema de possibilidades. Portanto, é acionada por um sujeito concreto, logo também somente pode ser resolvido por ele.

O problema da necessidade e determinação, em Hegel, torna-se indigesto quando projetado em relação ao futuro. Entretanto, considerações sobre o futuro não eram do interesse de Hegel. O estudo da história se limita à descrição do passado e a realidades do

⁵⁷¹ Ellacuría, 1990, p.448.

presente. A imortalizada frase de Hegel que diz que a *Coruja de Minerva* levanta vôo somente ao entardecer alude a uma visão racionalista e cientificista da história. Somente depois que a história acontece, já no seu entardecer, é que a filosofia inicia sua investigação. Não é em vão que Hegel é considerado um dos maiores representantes do saber enciclopédico que trata a realidade como algo fechado, aliás, uma das principais características do saber enciclopédico é investigar o feito, o conquistado.

Ellacuría, contrariamente, defende que a história não surge do espírito absoluto, mas de indivíduos pessoais e sociais; a história é um sistema de possibilidades, ou então, uma dialética de possibilidades. Tal concepção de história permite a Ellacuría criticar a concepção de história de Marx para quem a história é fruto do acaso ou de efeitos de causalidade. A história tem, sim, uma base material. Com efeito, a proposta ellacuriana evita uma leitura mecanicista do materialismo histórico. Não raras vezes a tradição ortodoxa marxista supervalorizou o naturalismo cientificista das leis da história. Isto supõe que as transformações ficam reduzidas a determinadas leis do economicismo materialista, não somente comprometendo os processos de humanização, como também reduzindo o homem a mero objeto do processo histórico. Não é o economicismo materialista que determina, em última instância, o homem e a sociedade mas é o homem, enquanto realidade aberta, enquanto sujeito de sua própria história. A história não é uma magna realidade que está acima ou ainda algo que está fora dos indivíduos, antes é um resultado destes enquanto história social e biográfica. Para o filósofo, é a história que é para o homem e não o homem para a história, pois não é a história que formalmente faz o homem, mas o homem que faz a história.

De acordo com Diego Gracia, a história da filosofia de se digladiou por séculos em uma luta estéril entre idealistas e materialistas. Para os primeiros, a história foi sempre a realização de ideias, e é delas que depende o desenvolvimento da história. Em seu oposto, está o materialismo para quem o problema da história não é primeiramente um problema de realização de ideais, senão das condições materiais⁵⁷².

A obra *Filosofia de la realidad histórica* intenta assumir e ao mesmo tempo criticar os extremos da filosofia idealista (hegeliana) e materialista (Marx) estabelecendo um novo horizonte para a filosofia da história, o horizonte da práxis histórica. O conceito formal de história ganha uma nova configuração a partir dos conceitos de apropriação e capacitação de possibilidades, aliás, esta última aparece ao lado do sujeito como condição de possibilidade da história. Esta concepção rompe com a concepção de história como progresso da modernidade.

⁵⁷² Cf. Gracia, 2010, p.19.

Por possibilidade não se entende algo imposto, necessário e fixo unidirecionalmente por alguma entidade abstrata ou puramente material. A história enquanto transmissão *tradente* – entrega formas de estar na realidade, mas estas somente se concretizam historicamente por apropriação optativa que as possibilita.

A história entendida como processo de possibilitação e capacitação, sobremaneira, supõe um sujeito coletivo (que não anule a subjetividade pessoal), pois ele teria maior incidência no curso da história. Este sujeito coletivo, mediante um processo histórico (práxis) e de tomada de consciência, pode desenvolver o máximo de suas potencialidades, isto é, mediante sua liberdade e criatividade deve chegar a constituir-se em autor do seu próprio processo histórico.

O horizonte da filosofia da *realidade histórica* não é somente o horizonte da facticidade, do dado, do feito, que são importantes, mas é apenas uma parte da realidade. Para obtermos uma visão integral da realidade faz-se necessário ter em conta o que se está fazendo e o que falta fazer. Sem essa perspectiva integral da história corre-se o risco de comprometer seriamente os processos de humanização. *A realidade histórica*, dinâmica e concretamente considerada, tem um caráter de práxis. A novidade aportada por Ellacuría está em conceber a realidade histórica como práxis humana. Esta se situa naquilo que o homem faz e realiza realizando-se, é um fazer que pode ser tanto pessoal como social.

Enfim, se de fato a história tem um caráter de práxis sustentada por um dinamismo de possibilitação e capacitação, significa que o destino da humanidade, das comunidades, das sociedades, da história mesma e da sua realização não está predeterminado. Mas isso levanta a questão da necessidade de uma práxis histórica adequada para possibilitá-la e realizá-la. Ainda, se de fato a história é um campo aberto de possibilidades, então poderíamos pensar que existe a possibilidade real de conduzir a consciência histórica inserida em instâncias que realmente assumam uma dimensão político-humanizadora.

Esta parece não ser uma tarefa pequena, mas não impossível: “que a humanidade inteira, como sujeito último da história, possa chegar a ser a criadora e a dona de seu próprio curso histórico, da vida histórica inteira”⁵⁷³.

Habermas, no parágrafo introdutório de *Perfis filosófico-políticos*, parafraseando Adorno, expõe o problema central da filosofia contemporânea, a saber: não apartar-se nem um ápice do conceito de verdade - que remete a assinalação da necessidade de um núcleo duro e atemporal para a tarefa filosófica - considerando a historicidade humana, contudo, sem

⁵⁷³ Ellacuría, 1990, p.44.

incorrer em um novo sistema absolutizante - Idealismo Absoluto⁵⁷⁴. Em certo sentido, pode-se admitir que a Escola de Frankfurt e seus teóricos críticos esforçaram-se pela realização desta tarefa, contudo restringiram-na a uma crítica social, à identificação de uma Razão Eclipsada - para parafrasear a obra de Horkheimer⁵⁷⁵. Os hermeneutas, por sua vez, consideraram a temporalização do ser e seu fazer histórico, contudo, debruçaram-se na realização de uma ontologia, em um pretense renascimento da metafísica, devidamente revisada e finalmente secularizada⁵⁷⁶. Esse quadro é inspirador aos pós-modernos, uma vez que a ausência de valores e parâmetros - situação típica do niilismo que se seguiu no âmbito filosófico contemporâneo - relativizaram qualquer tentativa de esforço por estabelecer a filosofia como um pensar o mundo com propósitos de transformação.

A obra de Ellacuría, neste cenário, apresenta a perspectiva concreta de transformação, bem como respeita aquilo que Adorno enuncia sabiamente como condições de um verdadeiro filosofar pós-idealismo/marxismo a saber: - ela não se aparta do conceito de verdade, contudo o faz sem estabelecimento de um *a priori*, nem mesmo logicizando a realidade ou entificando juízos e princípios. Seu conceito de transformação garante um núcleo duro, um *Mitelpunkt*; contudo observa e respeita a dinâmica da temporalidade/historicidade do ser; não incorre em um sistema absolutizante, sobretudo porque - não obstante busque fundamentações no pensamento de Hegel e Marx - considera a realidade como um fazer-se aberto, não submetido ao rigor de uma dialética espiritualista, nem mesmo ao movimento quase mecânico de uma dinâmica materialista;

Isso nos remete à identificação de um elemento fundamental na obra de Ellacuría, a saber, a abertura ao novo, que confere uma perspectiva de esperança não apenas para o filosofar, mas para uma nova interpretação da história - objeto da filosofia dele.

Nesta perspectiva, Ellacuría assimila a crítica posmodernista que rejeita um logos unificador das diferenças, um logos que consiga dar conta da totalidade da realidade. A *Filosofia da realidade histórica* não traz no seu bojo um horizonte teleológico que avança de forma linear, coerente e progressivo, cujo final culminará necessariamente com a emancipação da humanidade. Samour recorda que a crítica posmodernista se dirige aos metarrelatos que constituíram o centro do pensamento moderno e ao sujeito forte (sujeito transcendental ou mesmo um sujeito absoluto hegeliano hipostatizado - Deus), a partir do

⁵⁷⁴ Habermas, 1975, p.15.

⁵⁷⁵ Cf. Horkheimer, M. Eclipse da Razão. Tradução de Sebastião Uchôa Leite. Rio de Janeiro: Labor Brasil, 1976.

⁵⁷⁶ Cf. Vattimo, G. O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

qual se pode construir um discurso racional que dê conta de todo processo histórico. Portanto, trata-se de uma crítica às filosofias de cunho especulativo e substancialistas⁵⁷⁷. A história, enquanto apropriação de possibilidades, de nenhum modo é garantia de humanização. A *realidade histórica*, neste sentido, é ambígua podendo ser tanto princípio de humanização como de alienação. A práxis deve ser entendida sempre como processo ambíguo: pode ser princípio de humanização, mas pode ser também princípio de desumanização. A abertura histórica apresenta-se, assim, como um grande desafio para o homem e para a humanidade como um todo.

De fato, não cabe ao filósofo ficar fazendo vaticínios, contudo não significa que ele não possa dizer algo sobre o mesmo. Fogem ao seu alcance anúncios definitivos. Mas que lhe impede de dizer como ele deveria ser ou como não deveria ser? Não há porque ter medo de dizer que a *Filosofia da realidade histórica* de Ellacuría é uma filosofia carregada de futuro, aberta ao futuro, aberta à utopia. Certamente isso vai contra o pensamento pós-modernista, que decretou o fim das utopias, e que os projetos de emancipação não fazem mais sentido⁵⁷⁸. Todavia, vale lembrar que o pensamento crítico de Ellacuría vai na contramão de todo pensamento meramente formal e abstrato, portanto, a utopia, a emancipação e qual quer outra realidade sempre é analisada à luz da *realidade histórica*.

Em Ellacuría encontramos uma postura similar em relação à crítica. Pode-se dizer que sua constatação põe as bases para uma compreensão da facticidade e o caráter histórico da crítica, permitindo-lhe eludir a referência a um ideal ou a parâmetros formais universais de caráter transcendental, cuja tendência é cair em uma perigosa abstração incompatível com a imanência da história (Samour, 2010, p.50-51).

A utopia é uma categoria necessária não somente para o pensamento crítico, mas, sobretudo, para o homem e para a humanidade. A utopia emancipatória ellacuriana requer o real, um lugar concreto, visto que ela não combina com idealismos abstratos que ameaçariam em transformá-la em distopia. A utopia concreta não extrai suas forças de um ideal abstrato, nem mesmo de um futuro perfeito, mas da realidade histórica, dos pobres, as maiorias populares oprimidas. Os pobres são, hoje, as maiorias da população. Nenhum projeto emancipatório pode ser considerado humano se não tiver em conta essas massas empobrecidas⁵⁷⁹. A proposta de uma maior humanização está vinculada à *realidade histórica*, portanto, às possibilidades de humanização não são de cunho especulativo, antes de caráter empírico radicadas na realidade intramundana.

⁵⁷⁷ Cf. Samour, 2010, p.43-44.

⁵⁷⁸ Cf. Vattimo, 1996, de modo especial Capítulo I.

⁵⁷⁹ Cf. Ellacuría, 1993, p.412.

Para não cair na inumanidade, Ellacuría estava convencido que se fazia necessário *reverter a história dar uma nova direção*. A civilização da riqueza não humaniza, nem é universalizável, portanto não é uma proposta ética. A civilização da riqueza já deu tudo de si e agora apresenta sinais visíveis de esgotamento. A civilização da riqueza parece revelar traços doentios tais como: pobreza extrema, opressão, guerras, conflitos no campo e na cidade, violações da liberdade e dos direitos humanos, crises ecológicas e de sustentabilidade social e econômica. Para evitar um desenlace fatídico, faz-se necessário reverter à história criando as possibilidades de um novo humanismo. Não mais calcado na riqueza/acúmulo, mas um humanismo materialista que vise suprir as necessidades básicas, que coloquem no centro a dignidade humana e a solidariedade como fundamento da humanização.

O lugar mais adequado para gestar a utopia da civilização da pobreza é a América Latina e para que este novo projeto seja realmente universalizável, os pobres necessariamente terão que ter um lugar central. O humanismo ellacuriano exige uma visão integral do ser humano, aberto, livre e responsável pela sua própria história.

A história é, para Ellacuría, o lugar da imbricação entre realidade e inteligência, entre homem e mundo⁵⁸⁰, ou seja, é o cenário perfeito para o aparecimento do novo, outro mundo possível e necessário, fruto de uma práxis utópica, política, ética e dos direitos humanos.

A filosofia política encontra seu fundamento na *realidade histórica* e no caráter aberto da história busca a sua transformação e a plenificação da realidade. A história é o lugar da realização da política. O objetivo de Ellacuría era tornar a filosofia política um saber efetivo tendo em vista uma nova configuração para a realidade latino-americana. A politização visa, portanto, libertar da situação catastrófica em que se encontra maior parte da população latino-americana. O filósofo estava ciente de que as maiorias populares eram marginalizadas e oprimidas por forças político-econômicas. O que fazer para reverter essa situação política injusta? O caminho para tal empreendimento é a própria política. Para isso, é necessário organizar as maiorias populares a fim de que elas possam ser sujeitos dos seus processos políticos. A política não pode ser simplesmente algo que o indivíduo padece, mas o caminho pelo qual ele possa agir e fazer surgir o novo. A política, assim como a história, é um campo aberto às infinitas possibilidades, portanto, o sujeito da história não pode ficar à margem da coisa pública, pois é justamente esta dimensão de publicidade da política que configura todos os aspectos da vida humana. Nestes termos, a política é, para Ellacuría, o lugar mais adequado para a realização humana. É na comunidade política que o homem pode decidir livremente, os interesses do bem comum e decidir como organizar a vida

⁵⁸⁰ Cf. Ellacuría, 1970, p. 519.

em sociedade. A comunidade política é o espaço por excelência na qual os seres humanos podem alcançar a plena humanidade.

O que é preciso fazer para ser humano? A ética ellacurina está intrinsecamente atrelada ao fazer humano. Tal pergunta exige a contínua referência entre teoria e práxis. Daí, que para Ellacuría, a história aparece como o lugar da realização da ética. Se a história está aberta e se faz mediante um processo de capacitação e apropriação de possibilidades, tanto a ética como a história se constroem mediante uma práxis histórica individual ou social. Esta abertura ética tem uma estrutura bem precisa. a) *Hacerse cargo de la realidad*: significa conhecer a realidade para dar uma resposta adequada. b) *Cargar con la realidad*: significa responsabilizar-se pela realidade a fim de torná-la realmente humana. c) *Encargarse de la realidad*: a reflexão ético/filosófica tem que se transformar em práxis. Frente à situação de desumanização, a filosofia deve comprometer-se eticamente com uma práxis histórica humanizadora.

Ellacuría rechaça a ideia de colocar os direitos humanos fora da materialidade da história. É a partir da realidade histórica que se constitui o lugar mais adequado para analisar a problemática dos direitos humanos. Em primeiro, lugar o Autor entende os direitos humanos como a satisfação das necessidades básicas que tornam a vida do homem realmente humana. Sem comida, saúde, vestimenta, vida, educação, moradia, liberdade, trabalho, etc, não há dignidade humana, nem direitos humanos.

O ideal teórico dos direitos humanos não pode ser mera abstração idealista e a-histórica. Eles são produtos históricos e resultado de uma determinada práxis histórica. Pensá-los a partir da práxis histórica significa que eles não seguem uma perspectiva puramente linear (primeira, segunda e terceira geração), mas são frutos de reivindicações e lutas históricas, políticas, sociais e jurídicas, onde as maiorias populares são o sujeito. Sob esta ótica, os direitos humanos não estão enclausurados numa perspectiva jus-naturalista nem num discurso estatal ou jurídico. Como parte da realidade histórica eles encontram-se abertos a novas reivindicações e a novos direitos, sempre em busca de uma maior humanização.

Por fim, para pensar os direitos humanos a partir da realidade histórica é imprescindível pensá-los como elementos utópicos. Assumi-los a partir da dimensão utópica significa que eles não estão presos a um regulamento político-jurídico. São aspirações das maiorias oprimidas que buscam atualizá-los historicamente num processo de reivindicação permanente. Portanto, uma utopia perpassada pela realidade histórica, pelas maiorias populares, por um sujeito consciente, pela práxis histórica. Somente assim os direitos humanos tornam-se o motor para uma busca permanente de humanização.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, N. *História da Filosofia*. V. 10. Tradução de Armando da Silva Carvalho e António Ramos Rosa.

AGUSTÍN, San. *Del libre albidrio*. Obras de San Agustín; Obras filosóficas. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1947. V.3. Edição bilíngue: espanhol e latin.

_____. *La ciudad de Dios*. Obras de San Agustín; Obras filosóficas Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1964. V. 16. Edição bilíngue: espanhol e latin.

ALBORNOZ, S. G. *Ernest Bloch e a Felicidade Prometida*. Revista Possibilidades. Anápolis. Ano 2, n.5 jul./set. de 2005, pp. 5-9.

ARISTÓTELES. *Ética Nicomachea*. 3ed. Traduzione Carlo Natali. Bari: Editori Laterza, 2003.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução Tomás Calvo Martínez. Madrid: Editorial Cremos, 1998.

_____. <http://www.webartigos.com/artigos/a-distincao-entre-zoe-e-bios-em-aristoteles/63861/>.

ACEVEDO, Carlos. *El legado filosófico-político de Ignacio Ellacuría*. En: Revista Estudios Centroamericanos (ECA), n. 541-542, 1993, pp. 1089-1107.

AREND, H. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 7ed. 1995.

_____, *A dignidade da Política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

_____. *A origem do totalitarismo*. São Paulo: Companhia de Letras, 2004.

Assman, Hugo. *Teología desde la praxis de la liberación: ensayo teológico desde la América dependiente*. Salamanca: Sígueme, 1973.

BALLESTA, P. A. *El hombre en el mundo real de Zubiri*. Tesis doctoral. Universidad de Murcia. Murcia, 2010, pp. 163-164.

BAÑON, J. *Zubiri hoy: tesis básicas sobre la realidad* em *Del sentido a la realidade* estudos sobre la filosofía de Zubiri. Valladolid: Editorial Trotta, 1995.

BAUDON, R. & BOURRICAUD, F. *Dicionário Crítico de Sociologia*. Tradução Maria Letícia Guedes Alcoforado e Durval Ártico. São Paulo: editora Ática, 1993.

BAUDON, R. e BOURRICARUD, F. *Dicionário Crítico de Sociologia*. Tradução Maria Letícia Guedes Alcoforado e Durval Ártico. São Paulo: editora Ática, 1993, p.542.

BAUDRILLARD, J. *O paroxista Indiferente*. Tradução de Clara Pimentel. Lisboa: Edições 70, 1997.

_____. *A ilusão do fim ou a greve dos acontecimentos*.

BEORLEGUI, Carlos. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2004.

_____. *El pensamiento ellacuriano en el contexto filosófico latinoamericano. Ignacio Ellacuría 20 años después: actas del congreso internacional*. Dirección: Juan Antonio Senent de Frutos y José Mora Galiana. Sevilla: Instituto Andaluz de administración pública, 2010.

BERGSON, H. Éditions u Centenaire, Paris 1984.

BIELEFELTDT, H. *Filosofia dos direitos humanos*. Tradução de Dankwart Bernsüller. São Leopoldo: editora Unisinos, 2005.

BLOCH, Ernst. *O princípio esperança* v. 1. Tradução Nélio Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

_____. *O princípio esperança* v. 2. Tradução Nélio Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

_____. *O princípio esperança* v. 3. Tradução Nélio Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo Libertador: ensaio de cristologia crítica para nosso tempo*. São Paulo: Vozes, 1972.

CARDOSO, F. H. *Dependência e desenvolvimento na América Latina ensaio e interpretação*. Rio Janeiro: Civilização brasileira, 2004.

CASTELLÓN MARTÍN, J.J. *Ellacuría y la filosofía de la praxis*. Huelva: Hergué Editorial, 2003.

CASTILLA, Blanca. *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*. Madrid: Ediciones, S. A., 1996.

CESCON, Everaldo. *Uma introdução ao pensamento filosófico-teológico de Xavier Zubiri*. Síntese Belo Horizonte, v.31, n.100, 2004, pp. 239-282.

_____. *O estruturismo dinâmico de Xavier Zubiri e o problema da consciência*. In: Pintor-Ramos, Antônio. *Zubiri desde el siglo XXI*. Madrid: Salamanca, 2009.

CIRNE-LIMA, Carlos. *Dialética para Principiantes*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

COLOMER, Eusebi. *El Pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*. Barcelona: Editorial Herder, 1986.

COHEN, S. e DELONG, J.B. *O fim da influência como fica o mundo quando o dinheiro muda de mãos*. Tradução: Antonio Carlos M.R. e Henrique Monteiro. São Paulo: editora Évora, 2012.

CONILL, Jesus. *Transformación hermenéutica de la economía: la erradicación de la pobreza como exigencia ética*. Revista Portuguesa de filosofía. Tomo 65. 2009, pp.73-95.

COMPÊNDIO DO VATICANO II: constituições, decretos e declarações. 22ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

COROMINAS, J. *Ética Primeira. Aportación de X. Zubiri AL debate ético contemporáneo*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2000.

COSTA, L. L. (org). *O Estruturalismo de Lévi-Strauss*. 2. Ed. Petrópolis: Vozes, 1970.

CUEVAS ROMERO, J. M.. *Humanism, history and criticism in Ignacio Ellacuría*. The Xavier Zubiri Review v. 10, 2008, pp. 5-14.

DE FINANCE, J. *Persona e Valore*. Roma: Editrice PUG, 2003.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Tradução de Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 2001).

DEMO, P. *Combate à pobreza: desenvolvimento como oportunidade*. Campinas: Autores associados, 1997.

Despotismo Ilustrado. In: http://pt.wikilingue.com/es/Despotismo_ilustrado. (Acessado em 05/07/2010).

DE SEBASTIÁN, L. “*El neoliberalismo. Argumentos a favor y en contra*”. En varios, *El neoliberalismo en cuestión*. Santander: Ed. Sal Terrae, 1993.

DE SOUZA SANTOS, B. *Conocer desde el sur. Para una cultura política emancipatoria*. Lima: UNMSM, 2006.

DÍAZ-SALAZAR, R. *La crítica cristiana a la civilización del capital*. En: *Revista Estudios Centroamericanos (ECA)*, n. 529-530, 1992, pp.999-1014.

DOMÍNGUES MIRANDA, M. *Aproximaciones al concepto de praxis en Ignacio Ellacuría*. *Universitas Philosophica*. Bogota, n.21, diciembre de 1993 pp. 41-57.

DOUZINAS, C. *O fim dos Direitos Humanos*. Tradução de Luiza Araújo. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2009.

Droysen *Grundriss der Historik*, 1882, § 9. In: *Enciclopédia e Metodologia de la História*. Traducción Ernesto Garzón Valdez. Madrid: Aguilar, 1982.

DURKHEIM, E. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Nova Cultural, 1973. v.33. (Os pensadores).

ELLACURÍA, Ignacio. *Filosofía de la realidad histórica*. Madrid: Editorial Trotta, 1990.

_____. *Escritos políticos*. San Salvador: UCA editores, 1993.

_____. *Para Una Filosofía Liberadora*. San Salvador: UCA editores, 1995.

_____. *Escritos Universitarios*. San Salvador: UCA editores, 1999.

_____. *Escritos Filosóficos*. v.1. San Salvador: UCA editores, 2001.

_____. *Escritos Filosóficos*. v.2. San Salvador: UCA editores, 2001.

_____. *Escritos Filosóficos*. v.3. San Salvador: UCA editores, 2001.

_____. *La idea de filosofía de Xavier Zubiri, en Homenaje a Xavier Zubir*, v.1, Madrid, 1970.

_____. “*Utopía y profetismo*”. In: *Mysterium liberaciones. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. San Salvador: UCA editores, 1993.

_____. “*El objeto de la filosofía*.” In: ELLACURIA, Ignacio & SCANNONE, Juan Carlos, (orgs.) *Para una Filosofía desde América Latina*. Santafé de Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1992 pp. 65-88.

_____. *Cursos universitarios*. San Salvador: UCA Editores, 2009.

_____. *Teología política*, Secretariado Social Interdiocesano, San Salvador, 1973.

_____. *Historización del concepto de propiedad como principio de desdeologización*. *Estudios Centroamericanos (ECA)*, 1976, pp. 425-450.

_____. *Conclusiones de la primera parte del curso “Ideología e inteligencia”* (1982), Archivo Ignacio Ellacuría, UCA, San Salvador.

_____. *Universidad, derechos humanos y mayorías populares*. En: *Revista de Estudios Centroamericanos (ECA)*, n. 406, 1982 pp. 791-800.

_____. *Función liberadora de la filosofía*. En: *Revista Estudios Centroamericanos (ECA)*, n. 435-436, 1985, pp. 45-64.

_____. *Seguridad social y solidaridad humana. Aproximación filosófica al fenómeno de la seguridad social*. En: Revista Estudios Centroamericanos (ECA), n. 253, 1969, pp.357-365.

_____. *Los derechos humanos fundamentales y su limitación legal y política*. En: Revista Estudios Centroamericanos (ECA), n.254-255, 1969, pp. 435-449

_____. *La destimificación del marxismo*. En: Revista Estudios Centroamericanos. (ECA), n. 421-422, 1983, pp. 791-800.

_____. *Discernir el 'signo' de los tiempos*, Diakonía 17, 1981.

_____. *Liberación misión y carisma de la iglesia latinoamericana*. Revista Estudios Centroamericanos (ECA) n.268, 1971.

_____. *Quinto centenario de America Latina, ¿descubrimiento o encubrimiento?* RLT 21, p.1990.

_____. *Dimensión ética de la filosofía. Ignacio Ellacuría 20 años después: actas del congreso internacional*. Dirección: Juan Antonio Senent de Frutos y José Mora Galiana. Sevilla: Instituto Andaluz de administración pública, 2010.

ENGELS, Friedrich. *Dialéctica da natureza*. Lisboa: Editorial Presença, 1974.

INANCE, J. *Persona e valore*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2003

FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974. Freire, P. *Pedagogia da Esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido*. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

FERRATER MORA, J. *Visões da história*. Porto: Rés, S/A. s/d.

FORNET-BETANCOURT, R. *Interculturalidade y globalización*. São José: ICO-Dei, 2000.
_____. (editor) *Resistencia y solidaridad. Globalización capitalista y liberación*. Madrid: Trotta, 2003.

FUENTES, L. y MASSARDO, J. *Inmanencia y trascendencia de la praxis. Observaciones sobre la concepción de la historia en Vico y Marx*. Andamios v. 4, n.8, junio, 2008, pp.33-60.

FUKUYAMA, F. *O fim da história e o último homem*. Tradução de Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GADAMER, H-G. *O problema da consciencia histórica*. Org. Pierre Fruchon. Tradução: Paulo Cesar Duque Estrada. Rio de Janeiro: Editora FGV, 3ed. 2006.

GALIANA MORA, J. *Ignacio Ellacuría, filósofo de la Liberación*. Madrid: Nueva Utopía, s/d.

_____. *Sobre los inéditos de Ignacio Ellacuría*. Revista Internacional de Pensamiento Político. I Epoca. v.2, 2006, pp.177- 182. Ignacio Ellacuría 20 años después: actas del congreso

internacional. Dirección: Juan Antonio Senent de Frutos y José Mora Galiana. Sevilla: Instituto Andaluz de administración pública, 2010.

_____. Horizontes de investigación abiertos en la filosofía de la realidad histórica.

_____. *I. Ellacuría: una teoría crítica desde América Latina*. Revista Internacional de Filosofía Política. RIFP/32, 2008, pp. 115-134.

_____. *Homenaje a Ignacio Ellacuría: de la realidad a la realidad histórica*. Huelva: Diputación de Huelva, 2001.

_____. "El objeto de la filosofía: la realidad como tal". In:

<http://www.ensayistas.org/filosofos/spain/ellacuria/critica/mora5.htm> (Acessado em 14/02/2011).

GARCIA, D. M. *Realidad y ser: una lectura comparada de Zubiri y Heidegger*. En *Thémata*. Revista de filosofía. Universidad de Sevilla, n.36, 2006, pp.153-169.

GARCÍA, V. F. *El lugar que da verdad: la filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*. México: Porrúa/UIA, 1997.

GARCÍA VALENCIA, G. *Entre cronos y kairós las formas del tiempo sociohistórica*. Barcelona: Anthopos, 2007.

GARDINER, P. *Teorias da História*. 5 ed. tradução de Vítor Matos de Sá. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2004.

GIMBERNAT, J. A. *Ernst Bloch Utopía y Esperança*. Madrid: Colección teorema, 1983, p.43.

GONZÁLEZ, A. *Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría*. En *Revista Estudios Centroamericanos (ECA)*, n. 505-506, 1990, pp.979-989.

_____. *Fundamentos filosóficos de una civilización de la pobreza*. En: *Revista Estudios Centroamericanos (ECA)*, n. 583, 1997, pp.417-426.

_____. *El hombre en el horizonte de la praxis*. En: *Revista de Estudios Centroamericanos (ECA)*, n. 459-460, 1987, pp. 57-87.

_____. *Filosofía de la historia y liberación*, en varios, *Voluntad de vida*, Seminario Zubiri-Ellacuría, Managua, 1993.

_____. *Filosofía de la historia e liberación*. In: <http://www.praxeologia.org/madrie97.html>.

(Acessado em 08/07/2010), p. 1.

_____. *Ignacio Ellacuría sus ideas filosóficas y políticas*. En: *Revista Estudios Centroamericanos (ECA)*, n. 697- 698, 2006, pp. 1249-1255.

_____. *¿La realidad histórica como objeto de la filosofía?* En Ignacio Ellacuría 20 años después: actas del congreso internacional. Dirección: Juan Antonio Senent de Frutos y José Mora Galiana. Sevilla: Instituto Andaluz de administración pública, 2010.

GRACIA, D. “*La história como problema metafísico*”, en Realitas III-IV. Seminario Xavier Zubiri, Sociedade de Estudos y Publicaciones, Madrid: Editorial Labor, 1979, p. 79-149.

_____. *Del sentido a la realidad*. Madrid: Editorial Trotta e Fundación Xavier Zubiri, 1995.

_____. *Filosofía Práctica*. En Ignacio Ellacuría 20 años después: actas del congreso internacional. Dirección: Juan Antonio Senent de Frutos y José Mora Galiana. Sevilla: Instituto Andaluz de administración pública, 2010.

GUTIÉRREZ, G. *Beber do próprio poço: itinerário espiritual de um povo*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1984.

HABERMAS, J. *Perfiles filosóficos-políticos*. Traducción Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1975.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. v.1. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

HARMAN, G. *Tool-Being. Heidegger and the Metaphysics of objects*. Chicago: Carus publishing company, 2002.

HARTMANN, N. *A Filosofia do Idealismo Alemão*. Tradução de José Gonçalves Belo. Fundação Calauste Gulbenkian. Lisboa, 1976.

HART, S. *O capitalismo na encruzilhada*. Tradução Luciana de Oliveira da Rocha. Porto Alegre: Armed editora S.A. 2007.

HEGEL, G W. *Filosofia da História*. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

_____. *Introducción a la historia de la Filosofía*. Tradução de Eloy Terrón. Buenos Aires: Aguilar, 1964.

_____. *Princípios da Filosofia do Direito*. Guimaraens Editores: Lisboa, 1990.

HERNÁEZ, R. *La historia como capacitación: filosofía de la história en Xavier Zubiri*. The Xavier Zubiri Review, v. 4, 2002, pp. 101-108.

HESSEN, J. *Teoria do conhecimento*. Tradução de João Vergílio Gallerani Cuter. 2ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HIGGINS, S. S. *Fundamentos teóricos do capital social*. Chapecó: Argos editora universitária, 2005, p.17.

HINKELAMMERT, F. *Democracia y totalitarismo*, DEI, San José de Costa Rica, 1990.

HORKHEIMER, M. *Eclipse da Razão*. Tradução de Sebastião Uchôa Leite. Rio de Janeiro: Labor Brasil, 1976.

HUME, D. *Investigação acerca do entendimento humano*. Tradução de Anoar Aiex. São Paulo: Companhia Editora Nacional e Editora da Universidade de São Paulo, 1972.

HUSSERL, E. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. 2. ed. Porto: Rés, 2001.
_____. *Investigaciones Lógicas*. V.I. Madrid: Alianza Editorial, 1999.

IBÁÑEZ, A. *El profetismo utópico de "la civilización de la pobreza"*. Revista electrónica del departamento de Estudios Ibéricos y Latinoamericanos de la Universidad de Guadalajara. Año 1, n.2/ enero-junio 2010, pp.1-33.

INWOOD, M. *Dicionário Hegel*. Rio Janeiro: J. Zahar, 1997.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste, 1985. p. 3.

KOSSELLECK, R. *Futuro Passado contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Editora PUC, 2006.

LEFF, E. *Saber ambiental sustentabilidade racionalidade complexidade poder*. Tradução Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.
_____. *Epistemologia ambiental*. São Paulo, 2001.

LIMA VAZ, E. C. de. *Escritos de Filosofia II*. São Paulo: Edições Loyola, 1988.
_____. *Escritos de Filosofia V. Introdução à Ética Filosófica 2*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

LOPES, S. & ROSSO, S. *Biologia*. São Paulo: Editora Saraiva, 2010.

LÖWITH, K. *De Hegel a Nietzsche: la quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX Marx y Kierkegaard*. Traducción de Emilio Estiú. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1968.

LYOTARD, J. F. *A condição da pós-modernidade*. Tradução de Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 2009.

MAIER, M. *Karl Rahner, el maestro*. En Sobrino, Jon y Alvarado, Rolando. Ignacio Ellacuría "Aquella libertad esclarecida". El Salvador: UCA editores, p.172, 1999.

MARCUSE, H. *El fin de la utopía*. México. Editorial siglo XXI, 1969.

MARTÍNEZ, J.A. *Filosofía e historia, según I. Ellacuría*. Pensamiento, v. 51, n. 199, 1995, pp. 149-153.

MARTÍNEZ, A. R. *Los derechos humanos desde el pensamiento de Ignacio Ellacuría*. Madrid:Editorial Dykinson, 2009.

MARX, K & ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. Tradução de José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Editora Hucitec, 1987.

_____. *Manifiesto do Partido Comunista 1848*. Tradução de Sueli Tomazini Barros Cassal. Porto Alegre: L&PM Editores, 2001.

_____. *Para a crítica da economia política*. Tradução de Jose Barata-Moura. Edições Progresso Lisboa-Moscovo, 1982.

MARX, R. *Il capitale una critica Cristiana alle ragione Del Mercato*. Traduzione di Chicca Galli. Millano: Rizzoli, 2008.

MIRANDA, M. D. *Aproximaciones al concepto de praxis en Ignacio Ellacuría*. en Universitas Philosophica n. 21. pp. 41-57, 1993.

_____. *Ignacio Ellacuría, Filósofo de la realidad latinoamericana*. En Universitas Philosophica n.13. pp. 69-79.

_____. *Aproximaciones al concepto de praxis en Ignacio Ellacuría*. Rev. Universitas Philosophica, nº 21, Diciembre 1993, pp. 41-57.

MO SUNG, J. *Neoliberalismo y pobreza: una economía sin corazón*. Costa Rica: Editorial DEI, 1993.

MONTESQUIEU. *Do espírito das leis*. São Paulo: Nova Cultura, 1997, v.2. (Os pensadores).

MORAN, J. *La ciudad de Dios*. Madrid: Bac, tomos XVI-XVII, 1958.

NICOLÁS, J. A. y ESPINOZA, R. (eds). *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder, 2008.

NICOLÁS, J. A. y SAMOUR, H. (editores). *Historia, ética y ciencia el impulso crítico de la filosofía de Zubiri*. Granada: Editorial Comares, 2007.

NUNES SILVA, D. C. *A utopia consciência subversiva*. Revista Espaço Acadêmico. Rio de Janeiro, n.116, ano X, 2011, pp. 47-55.

ORTEGA Y GASSET, J. *¿Qué es filosofía?*, in Obras completas vol. VII. Madrid: Alianza Editorial, 1997.

PEREIRA, J. N. *Sensibilidade e razão*. In Sapere Aude. Belo Horizonte, v. 1, n.1 1 sem.2010 pp. 130-142.

PINTOR-RAMOS, A. (Coord.) *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2009

_____. *Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca Caja Salamanca y Soria, 1994.

_____. *Realidad y Sentido desde una inspiración zubiriana*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1993.

_____. *Realidad y Verdad las bases de la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca e Caja Salamanca y Soria, 1994.

_____. *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2006.

PINTOS PEÑARANDA, M.L. *La realidad histórica en I. Ellacuría. Fundamentación material para una filosofía de la historia comprometida*. Revista Estudios Eclesiásticos, n.67, 1992, pp.331-360.

POPPER, K. R. *Sociedade aberta e seus inimigos*. Tradução Milton Amado. V.1, editora da Universidade de São Paulo 3ed, São Paulo, 1987.

RIVERA, O. G. *Being against the World. Rebellion and constitution*. New York: Birkbeck Law Press, 2009.

RIBEIRA, R. *Reflexiones a partir del planteamiento ellacuriano de una civilización de la pobreza*. In: Para una filosofía liberadora – Primer encuentro mesoamericano de filosofía. San Salvador: UCA editores, 1994.

ROMERO, J. M. *Ellacuría y la teoría crítica. Una aproximación*. Realidad n. 109, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, julio-septiembre, pp. 461ss.

ROUSSEAU, J-J. *Contrato Social*. São Paulo: Formar (Os grande mestres do pensamento). s/d.

RUBALCABA, J. L. *Zubiri y Kant*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1998.

SANTOS, B. S. *Em defesa das políticas sociais em políticas sociais para um novo mundo necessário e possível*. Porto Alegre: Editora Pallotti, 2002.

SÁNCHEZ RUBIO, D. *En torno a la historización y las generaciones de derechos humanos*. En Ignacio Ellacuría 20 años después: actas del congreso internacional. Dirección: Juan Antonio Senent de Frutos y José Mora Galiana. Sevilla: Instituto Andaluz de administración pública, 2010.

_____. *Derecho y liberación en America Latina*. Bilbao: Descleé, de Brouwer, 1999.

SACHS, J. *El fin de la Pobreza cómo conseguirlo en nuestro tiempo*. Traducción de Ricardo García Pérez y Ricardo Martínez i Muntada. Bracelona: 2007.

_____. Entrevista concedida por Sachs ao Site Exame em 03/12/2007.

SMITH, A. R. *Investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das nações. Princípios de economia política e tributação*. São Paulo, Abril Cultural, 1974.

SANCHO, J. C. *Horizontes de Economía ética*. Madrid: Tecnos, 2006.

SCANNONE, J. C. *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*. Barcelona: Antropos editorial y Universidad Iberoamericana, 2009.

_____. (Comp.). *Para una Filosofía desde America Latina*. Santafé de Bogotá: Colección Universitas Philosophia, 1992.

_____. *Historia, situación actual y características de la filosofía de la religión en America Latina*. Stromata n. 65, 2009, pp. 21-43.

SAMOUR, H. *Filosofía y liberación*. En: Revista Estudios Centroamericanos (ECA), n. 637-638, 2001, pp.1119-1138.

_____. *Crítica radical al neoliberalismo*. En: Revista Estudios Centroamericanos (ECA), n. 552, Octubre 1994, pp. 1088 – 1101.

_____. *El pensamiento ético-político de Ignacio Ellacuría*. Filosofía UNISINOS Vol. 4 n.7, Jun/Dez. 2003, pp.107-143.

_____. *Voluntad de Liberación*. San Salvador: UCA editores, 2006.

_____. *Historia, liberación e interculturalidad*. En: Revista Estudios Centroamericanos (ECA) n.708, 2007, pp. 923-946.

_____. *Historia, praxis y liberación en el pensamiento de Ignacio Ellacuría*. En: Revista Estudios Centroamericanos (ECA) n.541-542, 1993, pp. 1109-1127.

_____. *La filosofía de la liberación de Ellacuría ante los desafíos actuales*. En Ignacio Ellacuría 20 años después: actas del congreso internacional. Dirección: Juan Antonio Senent de Frutos y José Mora Galiana. Sevilla: Instituto Andaluz de administración pública, 2009.

SAN JUAN, V. T. *Intencionalidade, actualidade y esencia: Husserl y Zubiri*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia Salamanca, 2002.

SARTRE, J. P. *L'esistenzialismo è un umanismo*. Traduzione di Giancarla Mursia Re. Milano: Mursia, s/d.

SCHNÄDELBACH, H. *Filosofía en Alemania, 1831 – 1933*. Traducción Pepa Linares. Madrid: Cátedra, 1991.

SIDEKUM, A. (organizador). *Interpelação Ética*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2003.

SCHELLING, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, de 1834.

SEN, A. *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo: Companhia das letras, 2000.

SENELL, B. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. Tradução Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2009.

SEMENT, J. A. *Ellacuría y los derechos humanos*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 1998.

SERNA, P. P. *Ubicación de la praxis en las categorías conceptuales de Ellacuría*. Eidos n. 11, 2009, pp.170-187.

SERRANO, O. *Sobre el método de historización de los conceptos de Ignacio Ellacuría*. In: Para una filosofía liberadora – Primer encuentro mesoamericano de filosofía. San Salvador: UCA editores, 1994.

SOBRINO, J. *Ignacio Ellacuría: la inteligencia al servicio del pueblo crucificado*. In: Para una filosofía liberadora – Primer encuentro mesoamericano de filosofía. San Salvador: UCA editores, 1994.

_____. *Cartas a Ellacuría 1989-2004*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

____. *Ignacio Ellacuría: la inteligencia al servicio del pueblo crucificado*. En *Para una Filosofía Liberadora* v.11. El Salvador: UCA Editores, 1995.

TARCUS, H. *¿Es el marxismo una filosofía de la historia? Marx, la teoría del progreso y la "cuestión rusa"*. Andamios [online].v.4, n. 8, junio 2008, pp. 7- 32.

TIRADO J. V. M. *Intencionalidad, actualidad y esencia: Husserl y Zubiri*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2002.

TORRE RANGEL, J. A. *Iusnaturalismo histórico y Filosofía de la Realidad Histórica*. En *Ignacio Ellacuría 20 años después: actas del congreso internacional*. Dirección: Juan Antonio Senent de Frutos y José Mora Galiana. Sevilla: Instituto Andaluz de administración pública, 2010.

TRIGO, P. *"El mundo como mercado. Significado y juicio"*. En *El neoliberalismo en cuestión*. Sal Terrae, Santander, pp. 303-319.

TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso. Livro I*. São Paulo: Martins fontes, 1999.

VALDÉS VALLE, R. *La evolución del pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*. En: *Revista Estudios Centroamericanos (ECA)*, n. 577-578, ano 1996, pp. 1029-1047.

VATTIMO, G. *O fim da modernidade: niilismo e hermenéutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

VATTIMO, G. *O Fim da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

VÁZQUEZ, A. S. *Filosofia da praxis*. Tradução Maria Encarnación Moya. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica*. São Paulo: Loyola, 1999.

____. *Escritos de filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1988.

VICO, G. *A Ciência Nova*. Tradução Marco Lucchesi. Rio de Janeiro: Record, 1999.

VIEIRA, A. R. *Marxismo e Libertação*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2010.

VILLA-CHÃ, J. *A verdade no dizer da Caridade: para uma meta-economia dos meios e dos fins*. Revista Portuguesa de filosofia. Tomo 65. 2009, pp.1-46.

VILLA SANCHEZ, J. A. *La actualidad de lo real en Zubiri*. En: La lámpada de Diógenes. Revista de Filosofía. n. 16 – 17, 2008. pp. 61 – 80.

ZAFFARONI, G. *Tese Doctoral El Problema de la fundamentación de una ética en Xavier Zubiri*. Madrid, 2005.

ZUBIRI, X. *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

_____. *Sobre El Hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1998a.

_____. *Cursos Universitarios*. Madrid: Alianza Editorial, 2010.

_____. *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editoria e Fundación Xavier Zubiri, 2002.

_____. *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial e Fundación Xavier Zubiri, 2008a.

_____. *Inteligencia Sentiente Inteligencia y Realidad*. Madrid: Alianza Editorial, e Fundación Xavier Zubiri, 2006 a.

_____. *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial e Fundación Xavier Zubiri, 2006 b.

_____. *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1998b.

_____. *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Alianza Editorial e Fundación Xavier Zubiri, 2009.

_____. *Natureza, História, Deus*. Tradução Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2010.

_____. *Espacio, tiempo, Materia*. Madrid: Alianza, 2008b.

_____. *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1998c.

_____. Zubiri, Xavier, *Siete ensayos de antropología filosófica*, Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia 1982.

_____. *Sobre El problema de la filosofía*. Revista Convivium. n.5 1993, pp. 81-98.

_____. *Respectividad de lo real*. En *Realitas. III-IV*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, ed. Labor, pp. 13-43.

_____. *La dimensión histórica del ser humano*. En *Siete ensayos de antropología filosófica*, Bogotá, 1982, pp. 117-174.

_____. *El hombre, realidad personal*. En *Revista de Occidente*, n.1. 1963. Madrid, pp. 5-29

_____. *El concepto descriptivo de tiempo*. En *Realitas II*, Madrid, 1976, pp. 7-47.

_____. *El espacio*. Editado por Ignacio Ellacuría. En *Realitas I*, Madrid, 1974, pp.479-514.

_____. *Siete ensayos de antropología filosófica*, Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia, p. 123.

WHITFIELD, T. *Pagando El Precio. Ignacio Ellacuría y el asesinato de los jesuitas en El salvador*. San Salvador: UCA Editores, 1998.

WESSELL, Jr., L. P. *El realismo radical de Xavier Zubiri valoración crítica*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1992.