

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO
MESTRADO EM DIREITO

André Luan Domingues

**A VIDA EM DESAFIO: ALTERIDADE E INCONSCIENTE COLETIVO
NA BUSCA POR NOVAS SUBJETIVIDADES – Sociobiodiversidade e
inclusão periférica do absolutamente outro**

Santa Maria, RS
2018

André Luan Domingues

**A VIDA EM DESAFIO: ALTERIDADE E INCONSCIENTE COLETIVO NA BUSCA
POR NOVAS SUBJETIVIDADES – Sociobiodiversidade e inclusão periférica do
absolutamente outro**

Dissertação apresentada ao curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Direito, Área de concentração em Direitos Emergentes na Sociedade Global, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do título de **Mestre em Direito**.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Ernani Bonesso de Araújo

Santa Maria, RS
2018

DOMINGUES, André Luan

A VIDA EM DESAFIO: ALTERIDADE E INCONSCIENTE COLETIVO
NA BUSCA POR NOVAS SUBJETIVIDADES - Sociobiodiversidade e
inclusão periférica do absolutamente outro / André Luan
DOMINGUES.- 2018.

145 p.; 30 cm

Orientador: Luiz Ernani Bonesso de ARAÚJO
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de
Pós-Graduação em Direito, RS, 2018

1. alteridade e inconsciente coletivo na busca por
novas subjetividades 2. Sociobiodiversidade e inclusão
periférica do absolutamente outro I. ARAÚJO, Luiz Ernani
Bonesso de II. Título.

André Luan Domingues

**A VIDA EM DESAFIO: ALTERIDADE E INCONSCIENTE COLETIVO NA BUSCA
POR NOVAS SUBJETIVIDADES – Sociobiodiversidade e inclusão periférica do
absolutamente outro**

Dissertação apresentada ao curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Direito, Área de concentração em Direitos Emergentes na Sociedade Global, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do título de **Mestre em Direito**.

Aprovado em: 28 de março de 2018.

Luiz Ernani Bonesso de Araújo, Dr. (UFSM)
(Presidente/Orientador)

Jerônimo Siqueira Tybusch, Dr. (UFSM)

Paulo Ricardo Opuszka, Dr. (UFPR)

Santa Maria, RS
2018

DEDICATÓRIA

Ubuntu: Sou o que sou porque nós somos!

A ti, minha mãe, Marli da Silva Portes, mulher que ensina-me diariamente o real significado de viver em relação! Amo-te!

Àquela que tem feito de meus dias efetiva e multiplamente felizes, Camila Salvatti, por quem nutro o mais sublime e esplendoroso dos sentimentos!

A todos aqueles que, diariamente, sonham com um novo tempo, marcado pela presença do humano do humano, enfim, ardentemente desejam a era de um digno viver.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, inicialmente minha família, por todo o apoio prestado nesta caminhada errante, mas realizadora, perfeita, mesmo em suas imperfeições!

Querida mãe, Marli da Silva Portes, mulher marcada pelo amor, pela dedicação incondicional, e por, em todos as oportunidades, ao meu lado fazer possível que o sonho permaneça vivo! Nenhuma dificuldade ou problema é capaz de abalar e retirar o sorriso do seu rosto e a doçura de seu olhar que diariamente cativa-me e me faz forte!

Valeu tia Lu! Sua vinda para nossa casa trouxe novas alegrias!

Meus não menos amados e queridos irmãos, Paola Ariely Domingues, Bruna Gabriela Domingues e Laudemir Domingues Júnior, por toda a compreensão, apoio, carinho, paciência e alegria trazida ao tornar cada momento mais feliz e repleto de encantamento! O orgulho que sinto em os ter ao meu lado e rotineiramente poder me tornar uma pessoa melhor ao lado de vocês não é passível de expressão em palavras! Que os anos sejam generosos e possamos seguir fraternamente em real comunhão!

Obrigado ao destino, ao acaso, a vida, por terem colocado em meus dias a possibilidade de viver toda a intensidade do mais sublime amor! Camila Salvatti, amo você ao infinito e além! Nossas energias são conexas e você faz de mim um cara melhor! Lembre-se, suas lições diárias são valiosas, sua forma sensível de ver o mundo muito me ensina! E não esqueça, até o mais destrutivo dos meus vícios (refrigerante) tornou-se passível de controle depois que entraste em minha vida (risos)!

Aos amigos, especialmente, aos novos irmãos de uma vida, Everton Luís da Silva: Mano, és independentemente de qualquer laço de sangue verdadeiro irmão, pouquíssimo mais jovem (risos). Obrigado pelos múltiplos anos de amizade e pelo companheirismo de permitir estarmos juntos nessa trajetória acadêmica, que foi fascinante e, certamente, não teria sido, não fôssemos caminhando lado-a-lado! Valeu por toda compreensão e apoio, e especialmente, pelas lições de vida e pelo exemplo de como ser um ser humano especial!

Sofia Baur da Silva, minha amada afilhada, obrigado por nos momentos juntos trazer ternura e a leveza da infância aos meus dias! Amo-te minha querida!

Cainã Domit Vieira, por todo o apoio, e pela contribuição ímpar à minha formação e de meus ideais e, ainda, por todos os momentos de fraterna comunhão, em que o riso, as piadas, fazem-se presentes. Valeu meu sócio!

Fernanda Lenci, obrigado! Você sabe que se em algum momento entendi que tinha asas e podia voar foi porque você me mostrou isso! Se hoje realizo mais um sonho, somente o faço porque você, com sua humildade, alegria contagiante e principalmente seu apoio, longas conversas e até, de certa forma, broncas fez-me ver além do horizonte! Obrigado e que a vida retribua tudo que você faz por todos à sua volta! Querida irmã mais velha (risos!) amo-te!

Marcos Adriano Zmijewski e Guilherme Pittaluga Hoffmeister, valeu meus parças! Santa Maria trouxe-me grandes amigos!

Agradeço a todos os acadêmicos do curso de direito das Faculdades Integradas do Vale do Iguaçu, por estarem presentes e contribuírem para que fosse possível realizar um dos meus maiores sonhos!

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Maria pela experiência única e pela possibilidade de me tornar quem sou! Foi um sonho, vivi de olhos bens abertos, aprendi, mudei, reafirmei pensamentos, conheci novos saberes, novas pessoas, novos amigos!

A todos os professores que estiveram presentes em minha vida! Especialmente agradeço ao grande amigo, mentor e exemplo que venho desde há muito tempo buscando seguir, Paulo Ricardo Opuszka, és o responsável por todo fascínio e encantamento que o direito, a filosofia e o sonho por um mundo justo causam-me!

Jerônimo Siqueira Tybusch, professor e amigo que tanto admiro, e com quem tanto aprendi, obrigado por nos ter acolhido e feito deste momento marcado pelo companheirismo!

Ao Mito, ao grande inspirador da reformulação de minhas ideias originárias, meu orientar e amigo Luiz Ernani Bonesso de Araújo, obrigado pela confiança, pelo apoio e por todas as lições que excedem e muito o acadêmico, afinal se me torar um dia ainda que pouco parecido com o PROFESSOR que o senhor é, terei sido o mais feliz possível! Sua humildade latente e disponibilidade ao novo, a estar em relação não verticalizada, propiciando real ambiente de saber são lições inesquecíveis! Ainda que não goste da forma, mais uma vez meu muito obrigado Mito!

RESUMO

A VIDA EM DESAFIO: ALTERIDADE E INCONSCIENTE COLETIVO NA BUSCA POR NOVAS SUBJETIVIDADES – Sociobiodiversidade e inclusão periférica do absolutamente outro

AUTOR: André Luan Domingues

ORIENTADOR: Luiz Ernani Bonesso de Araújo

Um olhar crítico sobre o pensar-viver latino buscando-se qualificar inicialmente este como colonizado, ou seja, criado a partir de um paradigma eurocêntrico, para a posterior apresentação de um ideal de nova racionalidade do pensar-viver em América Latina, (re)construindo-se assim sua subjetividade, enquanto múltipla e marcada pela observação da exterioridade do absolutamente e holisticamente outro pelo que se denomina sociobiodiversidade. Neste contexto, o trabalho traz como inquietação central o seguinte problema de pesquisa: No presente contexto histórico, indaga-se, será possível tornar fenomênico o sonho de um surrealismo jurídico, ou será possível um novo começo, caminhando-se na trilha da justiça magnânima, conectando-se os indivíduos, por meio de um critério humanamente solidário e libertário, enquanto ideal periférico sulista de viver sobriamente? O presente escrito tem como objetivo geral: Demonstrar a possibilidade de (re)criação de uma realidade social alitérica de inclusão, por meio da sociobiodiversidade, pautada no reconhecimento da exterioridade do outro, negando-se a totalização solipsista, enquanto forma de se aproximar do verdadeiramente humano do humano, conectado biológica e naturalmente com a realidade do sul - periferia. O caminho de busca de construção de resposta será construído pautado metodologicamente tendo como abordagem a perspectiva sistêmico-complexa, vislumbrando-se a utilização de pensadores com lecionar multidisciplinar, em tentativa de conexão entre diferentes ramos do saber-viver (direito, filosofia, sociologia e psicologia, como exemplos), buscando-se a partir de um olhar inicialmente crítico, partir-se para sua superação, diante da necessidade de uma visão complexa, dos fenômenos sociais e jurídicos efetuando para isso conjecturas e teorias a respeito da temática, com olhar altericamente múltiplo (respeito à exterioridade do absolutamente outro). Como teoria de base a pesquisa fixou-se sobre autores com um olhar holístico de viés crítico, como forma de busca de tentativa de compreensão do atual cenário periférico e apontar de um despertar emancipatório. Como método de procedimento utilizou-se da pesquisa bibliográfica e análise documental. Como técnica de coleta de dados utilizou-se da produção de resumos estendidos e fichamentos. Conclui-se que se considerando diante de todo o até agora exposto que a formação arquetípica local, ou seja, os arquétipos periféricos, diante das condições de espaço e tempo podem ser vividos, enquanto conscientização e mesmo reformulados com as humanidades postos em relação humana e não totalizante, portanto observadora da exterioridade do absolutamente outro, sempre libertariamente, ou seja, altericamente, sendo para tanto mister que se resgate aquilo que fora esquecido (arquétipo da sombra) pela falseada criação reprodutora de uma vida excludente enquanto reflexo do *ego conquiro*, um mascarar arquetípico desequilibrado (negatividade do arquétipo persona).

Palavras-Chave: Exterioridade; Inconsciente coletivo; Outro; Pensar-viver; Sociobiodiversidade.

RESUMEM

LA VIDA EN DESAFIO: ALTERIDAD E INCONSCIENTE COLECTIVO EN LA BÚSQUEDA POR NUEVAS SUBJETIVIDADES - Sociobiodiversidad e inclusión periférica del absolutamente otro

AUTOR: André Luan Domingues

ORIENTADOR: Luiz Ernani Bonesso de Araújo

Una mirada crítica sobre el pensar-vivir latino buscando calificar inicialmente este como colonizado, es decir, creado a partir de un paradigma eurocéntrico, para la posterior presentación de un ideal de nueva racionalidad del pensar-vivir en América Latina, (re) construyendo así su subjetividad, mientras que múltiple y marcada por la observación de la exterioridad de lo absolutamente otro y holísticamente por lo que se denomina sociobiodiversidad. En este contexto, el trabajo trae como inquietud central el siguiente problema de investigación: En el presente contexto histórico, se indaga, será posible hacer fenoménico el sueño de un surrealismo jurídico, o será posible un nuevo comienzo, caminando en el sendero de la justicia magnánima, conectándose a los individuos, por medio de un criterio humanamente solidario y libertario, en cuanto ideal periférico sureño de vivir sobriamente? El presente escrito tiene como obtivo general: Demostrar la posibilidad de (re)creación de una realidad social altérica de inclusión, por medio de la sociobiodiversidad, pautada en el reconocimiento de la exterioridad del otro, negándose la totalización solipsista, en cuanto forma de aproximarse al mismo, verdaderamente humano de lo humano, conectado biológicamente y naturalmente con la realidad del sur - periferia. El camino de búsqueda de construcción de respuesta será construido pautado metodológicamente teniendo como enfoque se filió la perspectiva sistémico-compleja, vislumbrando la utilización de pensadores con lección multidisciplinaria, en intento de conexión entre diferentes ramas del saber-vivir (derecho, filosofía, sociología y psicología, como ejemplos), buscando a partir de una mirada inicialmente crítica, partir hacia su superación, ante la necesidad de una visión compleja, de los fenómenos sociales y jurídicos efectuando para ello conjeturas y teorías respecto a la temática, con mirada alteralmente múltiple (respeto a la exterioridad del absolutamente otro). Como teoría de base la investigación se fijó sobre autores con un vistazo holístico de sesgo crítico, como forma de búsqueda de intento de comprensión del actual escenario periférico y apuntar de un despertar emancipatorio. Como método de procedimiento se utilizó la investigación bibliográfica y el análisis documental. Como técnica de recolección de datos se utilizó la producción de resúmenes extendidos y fichas. Se concluye que considerando ante todo el hasta ahora expuesto que la formación arquetípica local, es decir, los arquetipos periféricos, frente a las condiciones de espacio y tiempo, pueden ser vividos, como concientización e incluso reformulados con las humanidades colocadas en relación humana y no es totalizante, por lo tanto observadora de la exterioridad del absolutamente otro, siempre libertariamente, o sea, alteralmente, siendo para tanto mister que se rescate aquello que fuera olvidado (arquetipo de la sombra) por la falseada creación reproductora de una vida excluyente como reflejo del ego conquista, enmascarar arquetípico desequilibrado (negatividad del arquetipo persona).

Palabras-Clave: Externalidad; Inconsciente Colectivo; Otro; Pensar-vivir; Sociobiodiversidad.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 DA EVOLUÇÃO DO PENSAR-VIVER: DA FILOSOFIA E SEUS PARADIGMAS	17
1.1 DO PARADIGMA DO SER	20
1.2 DO PARADIGMA DO SUJEITO.....	24
1.3 DO PARADIGMA DA LINGUAGEM.....	29
1.3.1 Da razão hermenêutica (Heidegger-Gadamer)	32
1.3.2 Da razão comunicativa (Habermas e Apel)	37
1.3.3 Da razão sistêmica (Luhmann)	46
1.3.2 Da sociedade da informação (em rede) - uma visão latina	51
1.3.3 Superando as amarras do <i>ego conquiro</i> - pluralidade como potencial ponto fulcral do pensar-viver periférico	56
2 DO PENSAR-VIVER EXCLUDENTE E SUA NÃO ADEQUAÇÃO EFETIVA À REALIDADE FENOMÊNICA LOCAL	64
2.1 DA SOCIEDADE TOTALIZADORA: TOTALIDADE, EXCLUSÃO E NEGAÇÃO DO HUMANO - DA FALSEADA SUBJETIVIDADE LOCAL - DA RELAÇÃO DE DOMINAÇÃO SUJEITO-OBJETO	68
2.2 DA EXTERIORIDADE COMO ELEMENTO DE HUMANIDADE E SUSTENTABILIDADE - OU DE COMO UM EFETIVO <i>SUMAK KAWSAY</i> PODE SER FENOMÊNICO.....	74
2.3 DO MÉTODO ANALÉTICO: DA ADOÇÃO DA ALTERIDADE COMO ORIGEM ORIGINÁRIA DO HUMANO OU DO POSSÍVEL PRINCÍPIO DA JUSTIÇA DO PENSAR-VIVER	82
2.3.1 Sociobiodiversidade em discussão, um pensar-viver includente – A teia da vida - alteridade e subjetividade na proximidade - redimensionando eticamente a sustentabilidade	89
3 DO INCONSCIENTE COLETIVO - ELEMENTO DO (RE)COMEÇO	102
3.1 DA FORMAÇÃO DO INCONSCIENTE COLETIVO	112

3.2 DA LEVADA DOS VALORES DA ÉTICA DA ALTERIDADE, DO MÉTODO ANALÉTICO LIBERTÁRIO E DA SOCIOBIODIVERSIDADE AO INCONSCIENTE COLETIVO.....	121
3.3 DOS NOVOS ARQUÉTIPOS PERIFÉRICOS (?) - FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO COMO ELEMENTO DE SUSTENTABILIDADE - UM PENSAR-VIVER EM DESAFIO	127
CONSIDERAÇÕES FINAIS	136
REFERÊNCIAS.....	140

INTRODUÇÃO

Um olhar crítico sobre a racionalidade do pensar-viver latino buscando-se qualificar inicialmente este como colonizado, ou seja, criado a partir de um paradigma eurocêntrico, enquanto contexto de dominação, como busca de uma criticidade para além do limite do atual sistema-mundo.

Eis aí traçado o ponto de partida para a análise a ser lançada no presente escrito. O contexto atual de vida no espaço a ser qualificado a frente como periferia será o objeto de debate, onde buscar-se-á analisar as premissas do pensar-viver local, apontando a realidade atual como totalizadora, se adotada perspectiva eurocêntrica de pensamento, sempre denominada esta como totalidade totalizante, ou seja, a total aniquilação do distinto, enquanto absolutamente outro.

Um caminhar pelas teorias filosóficas ocidentais de referência, sempre marcado por um olhar para além do que a forma deforma, enquanto tentativa, libertação e compreensão das características, sempre múltiplas que são a marca central de um viver sulista, enquanto pensar-viver sociocultural libertário, diante das possibilidades conscientes e inconscientes de compreensão e da atribuição de sentido à existência do existente enquanto sociobiodiversidade.

Assim, o constante desafio do pensar-viver a partir da sociobiodiversidade em direção à construção de novas subjetividades através da levada da alteridade ao inconsciente coletivo para periférica emancipação do absolutamente outro, será o marco teórico em busca de se construir algo que se pode denominar de emancipação social através da transformação do mito utópico da justiça em fenômeno construtivo do presente e do futuro, pela aplicação da filosofia da libertação, como hipótese de chegada ao novo princípio, diante da social formação do inconsciente coletivo.

A relevância social de tal pesquisar demonstra-se presente diante dos passos do humano, uma vez que se pretende buscar, abrir os olhos, lançando-os para além do horizonte do possível, para além do próprio ser, um caminhar em direção ao sonho, ao desejo do humano, ao pré-ontológico, ao de fato humano do humano. Negar-se a negação da exterioridade do outro, reconhecendo-se este enquanto centro de seu próprio universo, buscando-se mais do que um pensar caracterizado como momento

de legitimação da exploração, enfim, deseja-se um viver fenomênico da proximidade, como negação da relação sujeito-objeto.

Neste intencional avançar, deve-se dizer que algo de elementar condiciona o surgimento do novo, enquanto negação simples do velho. Deste ponto, buscar-se-á entender que, para além da totalidade, limite explorador, significa avançar adiante da própria eventual crítica, enquanto caminhar-se em direção ao que ainda não veio, ou melhor dizendo, em direção àquilo que não-é.

A adoção da filosofia da libertação e seu fundamento maior, a ética da alteridade, como elemento da construção de uma nova sociedade, na formação do inconsciente coletivo, elemento de criação do futuro, aparece como ponto de partida, para chegada à intencionalidade originária.

Nesta linha, buscar um redefinir primeiro das interações humanas (intersubjetividades que se tocam), enquanto origem originária do humanizar-se surge como ideal libertário de real emancipação para vivência individual, mas não apenas, eis que especialmente para um concreto viver coletivo. Tal intencionalidade aparece como um ato sulista, um ato latino, na esteira de se buscar compreender periféricamente o existir periférico, ou seja, a liberdade de pensamento não central, sem centralização, mas sim por meio da identidade própria do sul.

Ainda assim, partir como um próximo passo realizador (talvez errante), de humanização demonstrando-se, por meio da (re)humanização (sempre periférica), como tentativa concreta de se (re)inventar e (re)compreender a sociobiodiversidade local, enquanto relações inegáveis e naturais entre intersubjetividades e entre estas e o meio ambiente latino de inserção do viver, de forma que a sustentabilidade, e mais que isto, um viver sustentável includente e sustentado (capaz de se manter no tempo) irrompa enquanto compreensão realizada e realizadora do próprio ato libertário periférico de emancipação humana (humanidade em sua dimensão pura e conexões natural e biologicamente existentes, inclusive com o cosmos).

Tal linha de abordagem demonstra-se adequada e relevante academicamente ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Maria e diretamente atrelada à linha de pesquisa dos “Direitos da Sociobiodiversidade e Sustentabilidade”, uma vez que a compreensão da construção local pelo próprio pensar-viver local, culminando na construção efetiva, enquanto vivência do que, a partir da obra do ilustre professor Luiz Ernani Bonesso de Araújo, apresentar-se-á como sociobiodiversidade.

Neste contexto, o trabalho traz como inquietação central o seguinte problema de pesquisa: No presente contexto histórico, indaga-se, será possível tornar fenomênico o sonho de um surrealismo jurídico, ou será possível um novo começo, caminhando-se na trilha da justiça magnânima, conectando-se os indivíduos, por meio de um critério humanamente solidário e libertário, enquanto ideal periférico sulista de viver sobriamente?

O caminho de busca de construção de resposta será construído pautado metodologicamente na perspectiva sistêmico-complexa, vislumbrando-se a utilização de pensadores com lecionar multidisciplinar, em tentativa de conexão entre diferentes ramos do saber-viver (direito, filosofia, sociologia e psicologia, como exemplos), buscando-se a partir de um olhar inicialmente crítico, partir-se para sua superação, diante da necessidade de uma visão complexa, dos fenômenos sociais e jurídicos efetuando para isso conjecturas e teorias a respeito da temática, com olhar altericamente múltiplo (respeito à exterioridade do absolutamente outro).

Como teoria de base a pesquisa fixou-se sobre autores com um olhar holístico de viés crítico, como forma de busca de tentativa de compreensão do atual cenário periférico e apontar de um despertar emancipatório, especialmente a partir dos escritos de Enrique Dussel, Emmanuel Lévinas, Celso Luiz Ludwig, Luiz Ernani Bonesso de Araújo e Carl Gustav Jung.

Como método de procedimento utilizou-se da pesquisa bibliográfica e análise documental. Como técnica de coleta de dados utilizou-se da produção de resumos estendidos e fichamentos.

O presente escrito tem como objetivo geral: Demonstrar a possibilidade de (re)criação de uma realidade social alitérica de inclusão, por meio da sociobiodiversidade, pautada no reconhecimento da exterioridade do outro, negando-se a totalização solipsista, enquanto forma de se aproximar do verdadeiramente humano do humano, conectado biológica e naturalmente com a realidade do sul - periferia.

Os objetivos específicos norteadores foram:

a) Demonstrar a possibilidade de adoção da alteridade, como elemento arquetípico do pensar, através da práxis analética, como elemento primário de humanização periférica;

b) Pesquisar acerca da formação do inconsciente coletivo, como elemento de formação prévia do conceito do real e verdadeiro, assim contribuindo para efetivação

de novos paradigmas, hoje ainda surreais, entendendo-se este como uma ligação com o passado-futuro antropológico-ético da humanidade, pautado em elemento de solidariedade e não de competição ou produção de riqueza;

c) Demonstrar o conceito de sociobiodiversidade como elemento de superação de uma compressão reificante da realidade, por uma visão epistêmica sustentável de interligação em América Latina.

Neste sentido, o trabalho será subdividido em três capítulos, sendo o primeiro intitulado “da evolução do pensar-viver: da filosofia e seus paradigmas”, no qual se buscará desenhar os principais elementos históricos paradigmáticos da forma de compreensão da realidade local, como tentativa de indicação de presença de elementos que se fazem presentes enquanto realidade deste desde sempre.

Seu primeiro subitem “do paradigma do ser” analisará as principais características centrais dos expoentes do pensamento filosófico de mesmo paradigma.

Em seguida, na abordagem “do paradigma do sujeito” far-se-á análise da dita filosofia da consciência e suas marcas nucleares, enquanto marca de longo e relevantíssimo período histórico para construção do pensar-viver local contemporâneo.

Em frente, tratar-se-á “do paradigma da linguagem” como marco paradigmático a partir da dita viragem linguística e reconstrução da forma de se pensar o pensar, enquanto intersubjetividade, ao menos em potência, sempre referindo-se a centralidade da linguagem enquanto condição de procedibilidade.

Internamente a este, inicialmente, escrever-se-á acerca “da razão hermenêutica (Heidegger-Gadamer)” e seus principais traços, assim como sobre a “razão comunicativa (Habermas e Apel),” e ainda, “da razão sistêmica (Luhmann),” enquanto três eixos centrais do pensar-viver contemporâneo.

No mesmo sentido, tratar-se-á “da sociedade da informação (em rede) - uma visão latina”, buscando-se pautar aqui especificamente a forma atual de construção do pensar periférico.

Como fechamento do primeiro capítulo será tratado subitem “superando as amarras do *ego conquiro* - pluralidade como potencial ponto fulcral do pensar-viver periférico” momento de construção de análise crítica propriamente dita da realidade local atualmente vivida, traçando-se as potencialidades para construção de uma realidade libertária.

O segundo capítulo chamado “do pensar-viver excludente e sua não adequação efetiva à realidade fenomênica local” partirá para uma análise dusseliana da realidade local enquanto atual negação da exterioridade do absolutamente outro indo em direção a reconstrução das multiplicidades da subjetividade local, enquanto potencial libertário.

Seu primeiro item interno “da sociedade totalizadora: totalidade, exclusão e negação do humano - da falseada subjetividade local - da relação de dominação sujeito-objeto” será pautado na construção do conceito dusseliano de totalidade, buscando apresentar a totalidade totalizante enquanto aniquilação do distinto, forma de pensar-viver típico do que se chamará de processo de *ego conquiro*, enquanto construção subjetiva não culturalmente periférica.

Em seguida, no item “da exterioridade como elemento de humanidade e sustentabilidade - ou de como um efetivo *sumak kawsay* pode ser fenomênico” introduzir-se-á um olhar efetivamente pautado na alteridade, a partir do conceito de exterioridade e respeito absoluto ao que incansavelmente se denominará de exterioridade do absolutamente outro, marco central de construção identitária das subjetividades periféricas.

Em subitem sequente, “do método analético: da adoção da alteridade como origem originária do humano ou do possível princípio da justiça do pensar-viver” o método analético enquanto núcleo central da filosofia da libertação será analisado e qualificado como elemento vivo de construção subjetiva de um pensar-viver múltiplo em possibilidades e individualidades que se tocam.

Como finalização do segundo capítulo e construção de identidade interna do acima indicado, sob a rubrica “sociobiodiversidade em discussão, um pensar-viver includente – A teia da vida - alteridade e subjetividade na proximidade - redimensionando eticamente a sustentabilidade” será tratado o conceito vivo de sociobiodiversidade enquanto realidade local a partir de uma visão holística capriana, enquanto eixo central da construção de um viver sobriamente o que aqui se denominará humanidade do humano.

O derradeiro capítulo “do inconsciente coletivo - elemento do (re)começo” tratará inicialmente das amarras, em alguma medida mitológicas, do inconsciente e sua potencialidade na formação da identidade e do pensar-viver da periferia – múltiplo, por assim se dizer.

Seu primeiro tópico, intitulado “da formação do inconsciente coletivo” abordará o conceito de inconsciente coletivo e maneira de formação deste, bem como de sua construção e reconstrução constante enquanto elemento de subjetivação potencial do consciente.

Em seguida, no item “da levada dos valores da ética da alteridade, do método analético libertário e da sociobiodiversidade ao inconsciente coletivo” buscar-se-á indicar, como se poderá efetivamente construir por meio das condições locais de espaço e tempo, a formação de um inconsciente coletivo libertário a dialogar francamente em subjetividades que se tocam, em processo de sua conscientização e assim construção de uma vivência altérica.

Por fim, a última divisão interna do presente, “dos novos arquétipos periféricos (?) - filosofia da libertação como elemento de sustentabilidade - um pensar-viver em desafio” abordará primeiramente os principais elementos arquetípicos e suas influências na construção das identidades, para logo em frente falar-se de como tais elementos são e podem potencialmente ser libertários, já que construídos efetivamente por meio do modo de pensar-viver local.

Assim, parte-se para construção do que se pretende um escrito libertário marcado pela proximidade da alteridade.

1 DA EVOLUÇÃO DO PENSAR-VIVER: DA FILOSOFIA E SEUS PARADIGMAS

Mundo. Realidade. Sonho. Presente. Futuro. Desejo. Alteridade. Uma análise do mundo vivido no presente tempo, pesando-se a historicidade do homem, reconhecendo que as mudanças sociais e, especialmente, as de pensamento jurídico acontecem de forma não estanque, não determinada, devendo-se ainda reconhecer-se que a evolução não nega totalmente o passado, mas ao contrário, a este agrega valores, pensamentos, desejos, angústias.

Assim, pode-se, desde já, se considerar que o passado custa ao presente e o presente custará ao futuro.

Ao longo da história tem-se, como fato notório, a ocorrência de evolução gradativa da forma e das condições de vida. Assim, os próprios conceitos de mundo, de realidade, de humano sofrem evolução constante.

É inegável que o pensamento fora - e ainda é – considerado como marca caracterizadora do humano e, portanto, possui papel de grande destaque para que ao longo dos tempos se possa, historicamente, subdividir as sociedades regional e temporalmente, delimitando-se as principais características do pensar.

Neste sentido, a denominada “ciência” desde seus primórdios é real forma de pensar, ou melhor, os paradigmas da filosofia sempre foram norteadores da forma de vida e especialmente da forma de organização, criação e aplicação do direito, em diálogo aberto com este, fazendo-se com que para compreender o direito seja inicialmente mister investigar o pensamento filosófico que o instituiu, como base norteadora de sua construção e aplicação.

Pois bem, deve-se limitar o espaço de atuação do pensamento, uma vez que as multiplicidades do humano devem ser respeitadas, em que pese este discurso aqui estampado não tenha sido de fato aplicado na realidade. Neste sentido, o discutir-se a filosofia, com olhar diretamente ligado às bases do direito atual, limitar-se-á ao chamado pensamento ocidental, já que pouco se conhece para além deste, ademais, para formação da base necessária para compreensão do que será a frente enunciado esse se demonstra como plenamente suficiente, já que se busca respeitar as já enunciadas multiplicidades do humano.

O pensamento sempre sofreu evolução, assim há que se dizer que a história do pensamento é contínua, é marcada por uma corrente de transformação, sendo que esta não ocorre como total negação das até então ‘verdades’ descobertas pelos

luminares do tempo que se fora.

Temporalmente, o homem sempre fora marcado pela curiosidade, ou seja, é natural a investigação, a busca pelo novo, a tentativa de dar racionalmente - ou não - respostas aos mais variados acontecimentos do dia-a-dia e da forma de vida ao redor.

Neste aspecto, as condições de vida notadamente evoluem, agregando-se novidades, o que, por lógica, também aconteceu e continua a acontecer com a filosofia. Assim, as perguntas que se fazem os homens, eternamente, na tentativa de justificação de sua existência, autoconhecimento e busca total de legitimação de seus atos são também elementos históricos e como tais não se sobrepõem, ao contrário, somam-se, multiplicam-se, agregam-se, enfim, complementam-se, na intenção clara de chegar a repostas definitivas aos elementares questionamentos de seu próprio trilhar.

É chegado o momento de se fazer uma importante ressalva, a caminhada aqui efetivada será realizada de forma a adotar-se, inicialmente, aquilo que de fato se buscará negar logo ali, ou seja, a partida será através da demonstração evolutiva do pensamento europeu, sendo que a negação do histórico eurocentrismo somente poderá ser de fato compreendida se apreendida à realidade atual, fato impossível de se verificar, sem uma, ainda que breve, análise da evolução do pensamento filosófico dominador, o qual certamente, fora adotado, quase que em sua integralidade, na realidade local.

Ressalva efetivada, é de se indagar, o que é um paradigma? Para se responder tal questão não se pode deixar de lado a grande contribuição do pensamento de Kuhn, todavia, como primeiro passo, deve-se mencionar que a palavra ora em análise deriva do grego, especificamente, *parádeigma*¹, podendo, em sua literalidade, ser entendida como a representação de um modelo padrão a ser pelos demais devidamente observado. Para a presente hipótese, em especial, pode ser entendido como um pressuposto filosófico, uma teoria, um ponto de partida para toda investigação em busca do conhecimento.

Avançando-se, o mencionado autor assim chamou os fenômenos investigativos capazes de tornarem-se modelos, por período de tempo expressivo, sendo durante este a matriz orientadora de todo o pensar. Leciona ainda que um paradigma é algo

¹ KUHN, Thomas. **Estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1978. *Passim*.

compartilhável e compartilhado de fato pelos membros de uma comunidade em geral, ou especificamente, do que denomina de comunidade científica.²

Diante do entendimento acima explicitado, tem-se que paradigmas são “realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência.”³ Portanto, pode-se afirmar que um paradigma é o ponto de partida para a investigação, ou seja, durante toda a história, existiram indagações específicas de cada momento, que foram respondidas pelos pensadores respectivos, os quais, devido à compreensão de seu tempo tornaram-se verdadeiros paradigmas novos, para os posteriores estudiosos da filosofia, que partiam das premissas até então alcançadas, buscando complementá-las, alterá-las, ou mesmo questionando-as, na busca de formação de novos pilares estruturais para a verdade de seu tempo.⁴

Nesta esteira, é plenamente compreendida a premissa já anunciada de que todo novo pensamento parte de um paradigma, seja através de sua negação, para construção de um novo, seja para sua complementação e evolução. Enfim, não se pode dizer que estes se superam, mas sim que ao longo da evolução modificam-se, existindo rupturas não lineares em suas alterações, mas sim a ramificação de interpretações de cada premissa, ao passo que, em determinado momento irrompe como elemento natural de seu tempo o novo, seja natural enquanto natural, seja natural enquanto imposição.

Assim, para melhor compreensão do tempo presente é necessário analisar, ao menos nos aspectos mais relevantes, a evolução do pensamento – especialmente jurídico - ao longo dos tempos. Para tanto, uma vez que impossível completa

² Acerca da presente temática ver: KUHN, Thomas. **Estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1978.

³ KUHN, Thomas. **Estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1978. p. 13.

⁴ Não se pode deixar de, desde logo, lançar uma visão crítica ao que por ora se enuncia. Neste sentido: “O desafio de Kuhn à filosofia lógico-positivista reside em que, por um lado, o desenvolvimento da ciência não é cumulativo e, por outro, a escolha entre paradigmas alternativos não pode ser fundamentada nas condições teóricas de cientificidade, uma vez que elas próprias entram em processo de ruptura na fase revolucionária. Deixa de haver critérios universalmente aceitos, quer para a suficiência da prova, quer para a adequação das conclusões. Está também precluído o recurso aos critérios mais gerais elaborados para a seleção da teoria ‘verdadeira’, como sejam a exatidão, a simplicidade, a fertilidade, a consistência lógica, etc., uma vez que cientistas diferentes aplicam esses critérios em momentos e situações diferentes. Para explicar as razões de opções científicas fundamentais é preciso sair do círculo das condições teóricas e dos mecanismos internos de validação e procurá-los num vasto alforbe de fatores sociológicos e psicológicos. (SANTOS, Boaventura de Sousa. **Introdução a uma ciência pós-moderna**. Rio de Janeiro: Graal, 1989. p.135).

apresentação, será utilizada clássica subdivisão paradigmática da filosofia, assentando-se a demonstração sob a estruturação efetivada pelo professor Celso Luiz Ludwig,⁵ de forma que cada momento histórico será logo apresentado em suas características principais, de forma que os pontos abordados serão sempre aqueles que se entende têm maior relevância para o presente escrito.

1.1 DO PARADIGMA DO SER

Primeiramente, para configuração do que se está ora a discutir, é mister compreender-se que Parmênides fora de fato o responsável pela instauração do pensamento filosófico enquanto ontologia.

É célebre sua afirmação de que “o ser é, o não-ser não é”, podendo-se desde já, fundamentadamente em seu pensar, concluir-se que para este o ser é o fundamento dos entes, o fundamento primário do mundo, e o que não é não existe, é o vazio, o nada, o para além da realidade.

Desta forma,

ser não é pensado, compreendido como um fundamento distante e isolado do mundo. Ao contrário, o ser como fundamento significa que o mundo, os entes, as coisas (*tà ónta*), os úteis (*tà prágmata*) são vistos porque são iluminados por ele. Ser e mundo coincidem.⁶

Necessário mencionar que neste estágio do pensar os sentidos do mundo são assumidos nos limites do ser, ou seja, as compreensões efetivas definem o próprio paradigma, ao fixar-se a máxima de que o ser é o fundamento primeiro. Neste aspecto, não se pode deixar de mencionar que a ontologia dos grandes pensadores gregos seja idêntica, reconhecem-se sim as diferenças categóricas, todavia, mantendo-se sempre dentro do mesmo paradigma, independentemente das variantes que foram ao longo dos tempos concebidas.

Portanto, não se pode olvidar que “apesar de todas as diferenças entre Platão e Aristóteles, a totalidade do pensamento metafísico obedece a Parmênides e toma como ponto de partida a questão do ser do ente – o que o torna ontológico.”⁷

⁵ LUDWIG, Celso Luiz. **Para uma Filosofia jurídica da libertação**: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006. *Passim*.

⁶ LUDWIG, Celso Luiz. **Para uma Filosofia jurídica da libertação**: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006. p. 28.

⁷ HABERMAS, Jürgen. **Pensamento Pós-metafísico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. p. 22.

O pensamento platônico exsurge como expoente a ser analisado, uma vez que localizado neste contexto paradigmático.

Seu filosofar apresenta, fundamentalmente, o que se pode denominar antítese dual, já que analisa o célebre pensador de um lado o que chama mundo sensível e de outro ponto o mundo das ideias, partindo-se da premissa originária de que o ser é a ideia.

Neste raciocinar, entende-se que o ser é composto por duas facetas básicas, a dimensão inteligível e a contraposta dimensão sensível. No que se pode denominar mundo sensível estão alocados todos os seres perceptíveis pelos sentidos, enquanto o inteligível é formado pelas ideias e essências.

Assim há que se dizer que “à estrutura do ser vincula-se, direta e intrinsecamente, a estrutura ou forma do conhecimento. É assim porque as formas do conhecimento se acham implicitamente nas formas de ser.”⁸

A dualidade platônica pressupõe ainda que mesmo diante do fenômeno do desaparecimento das coisas, fiquem as essências e ideias, assim, menciona que “achamos belo em si, bem em si e assim por diante, o ser real de cada uma das coisas que colocávamos de início como múltiplos, mas que alinhamos em seguida sob sua idéia própria, postulando a unidade desta.”⁹

Destarte, vê-se que o conhecimento em Platão é ponto crucial, para compreensão de sua estruturação do ser, de tal forma que se pode afirmar que “a divisão do ser em sensível e inteligível correspondem, na esfera do conhecimento, a opinião (*dóxa*) e a ciência (*episteme*), respectivamente.”¹⁰

Portanto,

a gnosiologia platônica supõe sua teoria do ser. A gnosiologia supõe a ontologia. Ao contrário de Aristóteles, a ontologia platônica afirma que as idéias ou essências das coisas não estão nelas mesmas, mas fora delas, transcendentemente às coisas. Em consequência, o conhecimento verdadeiro (a *episteme*) não poderá consistir em retirar (abstrair) as essências; eis que não estão contidas nas coisas. O conhecimento consiste em lembrar (teoria da reminiscência) as idéias, ao contemplar suas cópias (mundo sensível). Destarte, o conhecimento verdadeiro ou a verdade consiste na contemplação das idéias constitutivas do verdadeiro ser das coisas. A obtenção não é, porém, imediata, não ocorre no ponto de partida, mas de chegada. Essa verdade como descobrimento do ser (*alétheia*) é o resultado de um processo

⁸ LUDWIG, Celso Luiz. **Para uma Filosofia jurídica da libertação**: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006. p. 30.

⁹ PLATÃO. **A República**. Trad. Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2007. p. 71.

¹⁰ LUDWIG, Celso Luiz. **Para uma Filosofia jurídica da libertação**: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006. p. 30.

intelectual que permite ascender do sensível ao inteligível. Trata-se de um proceder dialético.¹¹

É de se concluir que a verdade no pensamento platônico consiste na contemplação das ideias, portanto, no desvelar, no chegar até o ser das coisas, tais como são de fato, eis que o ser das coisas é a ideia destas.

Diferentemente do pensado por Platão, Aristóteles cria o que se pode nominar de mais um subparadigma do ser.

Para este, o ser é a unidade de matéria e forma, ou seja, o real, onde matéria e forma convergem como momentos constitutivos das coisas. Neste sentido, pode-se afirmar que para o pensador em análise o princípio primário é a substância, “nessa perspectiva pode-se dizer que para Aristóteles a essência de uma coisa, isto é, aquilo que a define no seu modo de ser, é a essência necessária ou a substância: aquilo que é necessariamente aquilo que é.”¹²

É evidente o contraste entre a filosofia de Platão e Aristóteles, eis que aquele sustenta que as ideias e essências transcendem às coisas, enquanto este afirma que ao contrário são imanentes a estas.

Neste raciocinar, é compreensível, que para Aristóteles conhecer significa retirar por meio da inteligência, o conteúdo inteligível encontrado na realidade. Ao debater o conhecimento em Aristóteles Dussel menciona ser a dialética um método, que a partir do cotidiano chega ao fundamento do ser, veja-se o mencionado pelo aludido pensador:

A dialética é, então para Aristóteles, um método o caminho originário que partindo da cotidianidade, abre-se ao fundamento, ao ser. (...) A dialética aristotélica, como todo pensar grego, repete de várias maneiras o *Fragmento* 6 de Parmênides, que diz que 'o ser é, o não ser não é'. Não se deve, porém, esquecer que 'são o mesmo o pensar e o ser' (*Fragmento* 3), e o pensar deve identificar-se como o *lógos* grego.¹³

Aristóteles alerta que diante da *práxis*,

nossa discussão será adequada se tiver a clareza compatível com o assunto, pois não se pode aspirar à mesma precisão em todas as discussões, da mesma forma que não se pode atingi-la em todas as profissões. As ações

¹¹ LUDWIG, Celso Luiz. **Para uma Filosofia jurídica da libertação**: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006. p. 31.

¹² LUDWIG, Celso Luiz. **Para uma Filosofia jurídica da libertação**: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006. p. 36.

¹³ DUSSEL, Enrique. **Método para uma filosofia da libertação**. São Paulo: Loyola, 1976. p. 35.

boas e justas que a ciência política investiga parecem muito variadas e vagas, a ponto de se poder considerar a sua existência apenas convencional, e não natural. Os bens parecem igualmente vagos (...). Falando de tais assuntos e partindo de tais premissas, devemos contentar-nos, então, com a apresentação da verdade sob forma rudimentar e sumária; (...) Cada tipo de afirmação, portanto, deve ser aceita dentro dos mesmos pressupostos; os homens instruídos se caracterizam por buscar precisão em cada classe de coisas somente até onde a natureza do assunto permite.¹⁴

Neste mesmo sentido,

tendo em vista a peculiaridade do objeto – contingente e particular – Aristóteles percebe a necessidade de estabelecer uma inteligibilidade específica da práxis. Em que pese à advertência que faz às especificidades do método, a natureza da verdade a ser obtida na esfera do *ethos*, não propõe um ética empírica individual, marcada pelo caso particular, o que impediria a pretensão de uma ciência do *Ethos*.¹⁵

Vê-se, ademais, a possibilidade de detecção no filósofo em comento da origem da ética enquanto ramo do conhecimento autônomo, sendo que para aquele, esta é uma ciência especificamente prática, já que se ocupa da *práxis* do homem, voltada à sua humanidade do humano. Corroborando o anteriormente indicado verifica-se que “através de sua limitação do intelectualismo socrático-platônico na questão do bem, Aristóteles funda, como se sabe, a ética como disciplina autônoma frente à metafísica.”¹⁶

Diante das características apontadas, pode-se afirmar que o paradigma ora em comento encontra na razão metafísica sua determinação fundamental.

Não se olvide que o pensar platônico, sendo que para este o homem é essencialmente alma, sendo que concebe esta com três partes distintas, a saber: a racional, a sensitiva e a apetitiva, de tal maneira que o equilíbrio entre tais partes surge como o demonstrador da formação do homem feliz, foi influência direta e fundante da forma de compreensão do direito.

Em sua teoria do direito natural o pensador vislumbra o estado com formação analógica ao indivíduo, portanto, com três elementos distintos, ou seja, governantes, guerreiros e trabalhadores, sendo que denomina justiça o equilíbrio entre as classes, estabelecendo o *quantum* da contribuição de cada uma para o benefício do todo político.

¹⁴ ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. 2. ed. Brasília: Universidade da cidade de Brasília, 1992. p. 18.

¹⁵ LUDWIG, Celso Luiz. **Para uma Filosofia jurídica da libertação**: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006. p. 48.

¹⁶ GADAMER, G.-H. **Verdade e Método**. v. I. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 465.

A obra de Santo Agostinho demonstra forte influência do paradigma em análise sobre o direito, eis que este “ao cuidar da lei positiva (*lex temporalis*), adverte que só será válida se estiver de acordo com a lei eterna (*lex aeterna*), que é a razão suprema (expressão emprestada de Cícero) e que a lei natural manifesta-se na alma racional.”¹⁷

Em nítida evolução deste pensar jurídico São Tomás de Aquino apresenta a estrutura do ser no direito, eis que desenvolve teoria na qual a lei eterna se caracteriza como a lei do governo divino universal, sendo que a lei natural consiste na participação específica do homem, através de sua racionalidade, na lei eterna, ou seja, a partir e nos limites do (paradigma do) ser, parte para a fundamentação última da legitimidade e validade das leis naturais.

Evidentemente, as apresentações efetivadas foram complementadas, ou como diriam alguns, superadas ao longo da história, de modo que tal paradigma, e mesmo sua influência direta sobre o direito e ética não mais existem. Porém, ao seu devido tempo, será demonstrado que tal afirmação é de fato um sofisma, um mascarar a realidade, ainda que tal fato não seja perceptível em um ponto de vista estritamente eurocêntrico.

1.2 DO PARADIGMA DO SUJEITO

É preciso iniciar-se ao mencionar que desde Descartes a fundamentação do existir é a consciência, de tal forma que o sujeito existe porque pensa.¹⁸ Assim, “ao indicar a mudança paradigmática e a determinação específica da *condição* moderna à direção do movimento, nos pensadores centrais, é, por assim dizer, a mesma: não mais em direção ao ser, mas em direção à consciência.”¹⁹

Desta maneira, deve-se novamente registrar que a célebre afirmação principiológica de que *cogito, ergo sum*, representa a fórmula referencial da criação da subjetividade moderna.

Penso, logo existo, eis o núcleo central do pensar cartesiano, todavia, de onde

¹⁷ LUDWIG, Celso Luiz. **Para uma Filosofia jurídica da libertação**: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006. p. 82.

¹⁸ DESCARTES, R. **Discurso do método**; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 2. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. *Passim*.

¹⁹ LUDWIG, Celso Luiz. **Para uma Filosofia jurídica da libertação**: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006. p. 53.

deriva seu método? Da dúvida, eis a resposta.

No pensamento em questão vislumbra-se a premissa fundamental de que para se chegar a verdade necessário colocar a prova tudo o que preciso fosse, somente assim, duvidando-se de tudo, poder-se-ia chegar à consciência das verdades.

Todavia, em se tratando de pensamento moderno, mais especificamente sua criação e fórmula máxima, como se ter a dúvida como ponto inicial absoluto, como pensar sem qualquer certeza fundamental?

Neste contexto é que se afirma que “por mais ampla que seja a esfera da dúvida, resta algo indubitável: a própria dúvida. Para duvidar de tudo não posso duvidar de que duvido”,²⁰ desde ponto de partida, já se pode avistar, claramente, que o pensamento passa a ser o ponto fundamental da questão filosófica.

Assim, afere-se que do pensamento como fundamento se deve compreender, em verdadeiro processo dedutivo, todo o mundo de tal forma que tudo é compreendido como ideia, sendo portanto, o pensamento ponto inicial e final do existente.

Tal condição de fundamento aplicada à mente, à razão, em relação à matéria permitiu a chegada ao pensamento máximo da modernidade, determinando, por lógica, que o saber racional e a aplicação de um modelo pautado na razão, sempre lógica, seria o método dos métodos, o único suficiente para levar à compreensão efetiva da realidade.

Em subdivisão interna ao paradigma em comento, por ora, deve-se indicar os pontos fundantes do que é o idealismo, primeiramente, indicando-se o idealismo subjetivo kantiano, indicador direto da autonomia do sujeito cognoscente – submissão do objeto ao sujeito.

É preciso entender que em Kant,

em síntese, a experiência fornece a matéria do conhecimento da razão e desta provém a forma do conhecimento. Assim concebida, a questão, a estrutura da razão é inata e universal, enquanto os conteúdos são empíricos, particulares e contingentes. Essa razão se constitui por três estruturas *a priori*: (a) a estrutura ou forma da sensibilidade; (b) a estrutura ou forma do conhecimento; e (c) a estrutura ou forma da razão propriamente dita. É a partir dessa estrutura que Kant define o processo do conhecimento²¹.

Trilhar-se na compreensão significa, neste ato, partir para fugaz análise da

²⁰ LUDWIG, Celso Luiz. **Para uma Filosofia jurídica da libertação**: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006. p. 54.

²¹ LUDWIG, Celso Luiz. **Para uma Filosofia jurídica da libertação**: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006. p. 59.

moral e suas características, segundo o pensar kantiano, com especial olhar a razão prática, deve-se ter por certo que

princípios práticos são proposições que encerram uma determinação geral da vontade, trazendo em si várias regras práticas. São subjetivos, ou máximas, quando a condição é considerada pelo sujeito como verdadeira unicamente para a sua vontade; são, por outro lado, objetivos ou *leis práticas* quando a condição é conhecida como objetiva, isto é, válida para a vontade de todo ser racional.²²

Em consequência, parece claro que

fica indicada a pretensão de uma universalidade formal. Mas não é só isso. A universalidade pretendida requer uma *vontade autônoma*. A filosofia prática Kantiana trata de autonomia na condição de determinação da vontade. Kant refuta toda fundamentação heterônoma da moral, eliminando toda e qualquer mediação, como por exemplo, o “interesse”, a “felicidade”, o “prazer” ou qualquer outro elemento externo. Pois, na moral assim fundamentada, o sujeito recebe a lei “de fora” da própria razão. Propõe, ao contrário, uma fundamentação *autônoma* da moral. A autonomia consiste no fato de o sujeito se dar a si próprio a lei da conduta. Kant rejeitou as éticas materiais e propôs uma ética *formal*. Afastada a fundamentação *heterônoma* da moral, restou a Kant fundamentar a moral na vontade (...). A vontade aparece como elemento central da filosofia de Kant. Em torno dela gira sua concepção de ética, para Kant, essa vontade consiste na capacidade de o ser racional agir segundo a representação de leis, isto é, de princípios. Trata-se da vontade que estabelece máximas de conduta, e a validade dessas leis ditadas pela razão prática é obtida pelo critério da universalidade. Para tanto, a lei moral não pode ser condicionada, não pode partir da experiência. Dessa forma, não é possível uma ética válida universalmente se fundamentada na vontade, sem levar em conta qualquer conteúdo, o agir nasce, assim, da própria vontade pura. E a vontade submete-se à própria lei que criou, dando a si mesma a forma.²³

Outro não seria o chamado “método”, de *locus* prático que leva, a partir do sujeito, à efetivação da mencionada universalidade, senão o imperativo categórico.

Repassadas tais palavras básicas acerca do pensamento de Kant, em um caminhar nos subparadigmas postos, mister referir-se, sinteticamente, ao pensado por Hegel. Para tanto, inicia-se observando a descrição hegeliana do conceito de consciência-de-si, em seus distintos aspectos:

nesses três momentos se completa o conceito de consciência-de-si: a) O puro Eu indiferenciado é seu primeiro objeto imediato; b) Mas essa imediatez mesma é absoluta mediação: é somente como o supressumir do objeto independente; ou seja, ela é desejo. A satisfação do desejo é a reflexão da consciência-de-si sobre si mesma, ou a certeza que veio-a-ser verdade; c)

²² KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. São Paulo: Martin Claret, 2004. p. 27.

²³ LUDWIG, Celso Luiz. **Para uma Filosofia jurídica da libertação**: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006. p. 65-66.

Mas a verdade dessa certeza é antes a reflexão redobrada, a duplicação da consciência, objeto que põe em si mesmo seu ser-outro, ou a diferença como diferença de-nada, e nisso é independente.²⁴

Não se deve mencionar o pensado por Hegel sem citar a demarcação deste pelo clássico conceito de dialética, ponto crucial de toda a obra. Neste, as diversas manifestações do espírito devem, necessariamente, conduzir ao momento do que se denominada de conhecimento de si mesmo e também ao chamado conhecimento de que o mundo das coisas não difere dele mesmo, eis aqui o central momento da unidade do sujeito e do objeto, o surgir da verdade, pela captação do conceito. Portanto, não se pode deixar de mencionar que

o absoluto, como início e ponto de chegada, caracteriza-se pela indeterminação, sem qualificação alguma, pois seria como que a própria subjetividade absoluta sem conteúdo algum. O absoluto nesta concepção, seria todo o ser e, ao mesmo tempo nada: *o ser é tudo, mas nada em particular*. O começo radial de tudo é o ser imediato e indeterminado.²⁵

Neste mesmo sentido, Dussel menciona que “desde o *ser, puro ser* – como conceito em si – passa-se pelo processo dialético ao *nada, puro nada*, para alcançar a síntese do *devenir*”,²⁶ referido processo dialético chega ao seu grau máximo na ideia hegeliana de absoluto, o pensar que pensa o pensamento, de tal forma que se afirma que “o verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente resultado, que só no fim é o que é na verdade.”²⁷

O processo dialético estende-se a cada parte da realidade, finalizando-se enquanto totalidade das totalidades, ou seja, quando o todo chega à denominada unidade, uma vez que é elementar o entendimento de que cada parte somente existe se considerada em relação à totalidade, sendo que cada entidade particular tão somente ganha sentido e significado se pensado em sua relação com o todo.

Portanto, o sistema, enquanto totalidade, em Hegel, desdobra-se, a partir do fundamento – o absoluto -, sendo, destarte, um novo começo um real começo, não sendo, por consequência, o absoluto apresentado como algo acabado, recolhido em

²⁴ HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. v1. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 125.

²⁵ LUDWIG, Celso Luiz. **Para uma Filosofia jurídica da libertação**: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006. p. 76.

²⁶ DUSSEL, Enrique. **Método para uma filosofia da libertação**, 2. ed. São Paulo: Loyola, 1986. p. 158.

²⁷ HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. v1. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 32.

si próprio.

No presente paradigma, ocorreu grande alteração do pensamento jurídico, o qual passou a ser criado, recriado e interpretado sob novo ponto de vista, e com legitimação até então impensada, eis que passou o direito a, também, ser baseado na razão, uma vez que, apesar das diferenças entre si surgem autores com pensamento jurídico ancorado nesta, com o objetivo comum de dar universalidade aos princípios da conduta humana, erigindo o paradigma mencionado ao ponto de partida e de chegada da nova fundamentação jurídica, eis o surgimento de uma teoria racional do pensar o Estado.

Destarte,

com Hegel o jusnaturalismo paradoxalmente chegou à sua conclusão. De um lado, significa sua dissolução, já que seu sistema concentra-se na elaboração da dicotomia sociedade civil/Estado, desconhecida pelo Jusnaturalismo. O ponto de partida não é mais a natureza (estado de natureza), mas a própria sociedade dialética e historicamente considerada. De outro lado, seu sistema significa a culminância, na medida em que persegue filosófica e metodologicamente a fundamentação racional (ideal) de tudo e, particularmente, do Estado, seu historicismo é racional (...).²⁸

É de se mencionar, por fim, o surgir, baseado sobre este paradigma filosófico, de teoria embasadora do direito que se difunde completamente no mundo ocidental, de forma que se enraíza, mantendo forte influência no pensar jurídico por grandioso período de tempo, eis que tão somente na segunda metade do Século XX surge um novo pensar filosófico, o qual considerou o paradigma da consciência (ou do sujeito) esgotado em si, eis que estamos a falar do chamado giro linguístico, o qual trouxe evolução, com alteração do pensar o pensar e seu ponto de partida, propondo-se uma transformação da filosofia, com o surgimento de um novo começo, com finalidade de superar os até então não respondidos problemas humanos.

²⁸ LUDWIG, Celso Luiz. **Para uma Filosofia jurídica da libertação**: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006. p. 92.

1.3 DO PARADIGMA DA LINGUAGEM

A viragem linguística teve como marca central a busca pela superação do chamado paradigma então imperante - do sujeito ou da consciência -, enquanto tentativa de se alterar a formação compreensiva do pensar-viver até então marcada pelo que se pode denominar de consciência subjetiva.

Mencionada viragem, portanto, buscou substituir a consciência subjetiva, pela linguagem, enquanto condição de possibilidade de compreensão da realidade, ou seja, retirou a linguagem da premissa básica de instrumento possibilitador da relação de compreensão entre sujeito e objeto, entre sujeito e mundo, passando à posição de condição de existência do pensar-viver, pressuposto para compreensão de todo o tempo presente, buscando-se assim um caminhar em direção à relação sujeito-sujeito de atribuição de sentido ao existente.

Ludwig Wittgenstein é especialmente representativo desse movimento. A transformação no rumo da filosofia mundial é emblematicamente ilustrada em sua transformação de pensamento demonstrada ao longo de suas obras.

Sua obra "*Tractatus Logico-Philosophicus*" foi um dos pilares fundamentais do positivismo lógico do círculo de Viena.²⁹ Propunha que o mundo existiria por si só, e que caberia à linguagem a função instrumental de lhe expressar. Buscava a criação de uma linguagem idealizada, capaz esta de reproduzir com límpida exatidão a realidade ontológica do mundo, portanto, de forma livre de todas as modalidades de imprecisões e indefinições da linguagem dita comum. Tal surgiu como ideal de elaboração de linguagem própria ao conhecimento científico.

De modo que pode ser qualificado como diametralmente oposto, na obra "Investigações Filosóficas," em crítica ao subjetivismo da filosofia da consciência, sustentou que não existiria mundo independente da linguagem, e que a pretensão de exatidão é impossível, pois a significação das expressões é vinculada às "formas da vida", ou seja, ao contexto em que se dá o uso.

Assim por meio da chamada "teoria dos jogos de linguagem" indicou que a linguagem é vinculada à práxis social, onde as expressões linguísticas possuem sentido determinados por meio dos hábitos intersubjetivamente válidos de significação

²⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. 2 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994. *Passim*

e, mais ainda, que a inserção do indivíduo no processo de interação social depende de sua capacitação para tanto pela linguagem. Isso significa que o indivíduo não atua de maneira autônoma, mas que age e especialmente interage socialmente através de hábitos comunitários linguisticamente constituídos e transmitidos ao longo da prática social rotineira.³⁰

O giro linguístico retirou a linguagem da condição de instrumento que possibilita a relação de conhecimento entre sujeito e objeto, entre sujeito e mundo, para assumir a posição de condição de existência do saber, pressuposto para constituição do mundo. Não só o conhecimento se dá na linguagem, mas o mundo aparece e se dá como mundo na linguagem, assim como o sujeito, a ação e o sentido se apresentam linguisticamente.

A validação da verdade deixa de ser fundamentada na consciência isolada cartesiana, ou na validação objetiva da consciência geral kantiana, e encontra fundamento no consenso intersubjetivo originado mediante acordo linguístico argumentativamente formado. Sobre o tema, Ludwig observa: “filosofar significa filosofar a partir da linguagem. (...) A mudança em jogo vai da crítica cognitiva enquanto análise da consciência à crítica cognitiva enquanto análise da linguagem.”³¹

Em tal sentido, o ato comunicativo, e as condições espaço-temporais do comunicar, portanto, a forma de circulação da informação (e sua compreensão) passam a ser elemento fundamental para atribuição de sentido ao existente, especialmente para compreensão do ser, destacando-se Martin Heidegger e a tratativa da compreensão como fenômeno formativo da existência humana.

Assim, há que se ressaltar que a forma atual do pensar-viver tem a linguagem como elemento de formação da compreensão da própria existência humana, de forma que a informação ocupa, portanto, lugar de centralidade.

Desta forma, em meio ao paradigma de atribuição de sentido ao pensar-viver é preciso compreender a realidade social circundante, ou seja, vive-se sob a égide daquela que pode ser chamada de sociedade em rede, com interligações comunicativas e de circulação de informação em tempo presente automático (real), de forma que as tecnologias de acesso comunicativo tem feito com que as barreiras

³⁰ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. 2 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994. *Passim*.

³¹ LUDWIG, Celso Luiz. Gadamer: a racionalidade hermenêutica – contraponto à modernidade. In: FONSECA, Ricardo Marcelo (org.). **Crítica da modernidade**: diálogos com o direito. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005. p. 145-146.

para se chegar à informação-comunicativa deixem de existir, alterando-se de maneira constante a realidade vivida.

É preciso compreender que *"las formas de vida se desprenden de sus cualidades orgánicas y se conforman como redes. Esto es: en la sociedad red, las formas de vida están de algun modo en el aire, desarraigadas,"*³² denotando-se, portanto, aparente adoção geral de compreensão pela relação sujeito-sujeito, ou seja, a ligação (rede) comunicativa, enquanto mecanismo de vivência intersubjetiva, ou de formação e compreensão informacional dialógica, de forma que *"la expresión sociedade de la información es preferible a posmodernismo por que dice cuál es el principio de la sociedad en vez de limitarse a indicar después de qué viene."*³³

Tal perspectiva positiva dos atos comunicativos, a partir, da informação, em meio ao tempo presente, marcado pelas interligações reais concretas, carece de uma análise com viés crítico-hermenêutico, ou seja, há realmente a adoção da linguagem enquanto paradigma, ou seja, tais processos são de fato intersubjetivos, formados portanto por realidades que se tocam e mutuamente se atribuem sentido?

Não se pode olvidar, inicialmente que os processos comunicativos muitas vezes acontecem por meio das chamadas ferramentas de comunicação em massa. Acerca:

A nosso ver, se devemos operar *em e para* um mundo construído na medida humana, essa medida deverá ser individualizada não adaptando o homem a essas condições de fato, mas *a partir dessas condições de fato*. O universo das comunicações de massa é – reconheçamo-lo ou não – o nosso universo: e se quisermos falar de valores, as condições objetivas das comunicações são aquelas fornecidas pela existência dos jornais, do rádio, da televisão, das novas formas de comunicação visual auditiva. Ninguém foge a essas condições, nem mesmo o virtuoso, que, indignado com a natureza inumana desse universo da informação, transmite o seu protesto através dos canais de comunicação de massa, pelas colunas do grande diário, ou nas páginas do volume em *paperback*, impresso em linotipo e difundido nos quiosques das estações.³⁴

Assim, necessário caminhar-se pelas divisões internas ao paradigma da linguagem, enquanto forma se buscar compreender a maneira de formação e compreensão do próprio ato compreensivo no tempo atual.

³² LASH, Scott. **Crítica de la información**. Buenos Aires: Amorrortu, 2005. p. 13.

³³ LASH, Scott. **Crítica de la información**. Buenos Aires: Amorrortu, 2005. p. 22.

³⁴ ECO, Umberto. **Apocalípticos e integrados**. São Paulo: Perspectiva, 2004. p. 11.

1.3.1 Da razão hermenêutica (Heidegger-Gadamer)

Inicialmente, deve-se mencionar a busca de, por ora, seguir-se o caminho trilhado por Heidegger enquanto tentativa de (re)pensamento da condição humana (originariamente), partindo-se não do tempo em sentido tradicionalmente qualificado ou interpretado, como uma sucessão de fatos do agora, ou seja, uma linear ocorrência sucessiva de fatos, sempre marcada pelo agora, pela presença presente do tempo, mas efetivamente na condição de historicidade. Ressalte-se, para o autor em comento, tal forma de análise deve ser marcada pelo abandono do presente enquanto horizonte limitativo do pensar-viver, buscando-se passar da história para historicidade e do tempo para o que se pode qualificar como temporalidade.

Nesse aspecto, tem-se que o sentido do ser é desvelado por meio do *Dasein* qualificado este como temporal, histórico e finito, logo se pode afirmar que tudo o que é compreendido por este tem em mesmo sentido a finitude como marca fundamental. Assim, a afirmação de que ser é tempo, pela e através da temporalidade é suficiente ponto de partida para a trazida de todo sentido ao existente.

Desta forma, segundo Stein:

Heidegger não apenas rompe a sucessividade do tempo do mundo, mas a inverte de tal modo que sem o ser humano nada pode ser considerado como se dando no tempo. Essa inversão não tem como consequência a redução da importância de tudo o que se dá no mundo físico, mas pelo contrário, insere o cosmos na própria dramaturgia da existência.³⁵

Assim, pode-se falar em fusão de horizontes, pela dimensão ec-stática, enquanto saída da linearidade temporal, e ocorrência do “refluxo do futuro e do passado sobre o momento presente”,³⁶ materializando-se desta forma nova compreensão da temporalidade, enquanto elemento de constituição da condição de desvelamento do ser, pela condição humana, e não pela tratativa coisificante de uma dimensão do presente em absoluto, tal abertura do presente pela presença do passado (memória) e do futuro (projeto) ocorre no que se denomina *Dasein*.³⁷

Vê-se, portanto, que o *Dasein*, enquanto desvelamento do ser encontra sua morada na denominada temporalidade, ou seja, fora da compreensão tradicional de

³⁵ STEIN, Ernildo. **Exercícios de fenomenologia**: limites de um paradigma. Ijuí: UNIJUÍ, 2004. p. 295.

³⁶ STEIN, Ernildo. **Exercícios de fenomenologia**: limites de um paradigma. Ijuí: UNIJUÍ, 2004.p. 293.

³⁷ *Dasein*: "ser-aí". Lugar (ser humano) através do qual se possibilita para um ente a compreensão do que é ser.

tempo, todavia, por meio de sua alocação completa na condição de temporalidade (fusão de horizontes), onde passado, presente e futuro passam a produzir significação, enquanto condição compreensiva de local existencial ocupado como condições de espaço e tempo enfim, a temporalidade enquanto condição originária do próprio ser (que é tempo).

Neste contexto, a condição existencial marcada pela finitude (condição futura enquanto horizonte), tem a morte enquanto lugar certo do que se poderia chamar de o próprio não-ser. Esse diálogo de horizontes (passado e futuro - enquanto projeção) que trazem à tona a compreensão do presente, marcada pela projeção ao futuro, como expectativa, traz a noção de que a completude do ser é um real não-ser, ou seja, a morte enquanto retorno ao nada se demonstra como momento de realização absoluta do futuro-expectativa, fato que claramente denota a condição de finitude, como âncora compreensiva, mas sem se poder falar em uma prisão ao presente, já que este por si só se demonstra como horizonte limitativo, através do qual, se desraigado de temporalidade qualifica-se como momento de encobrimento total do ser.³⁸

Portanto, a temporalidade enquanto local do *Dasein* é marcada pela condição de projetar (antecipação constitutiva da condição de futuro - morte) - futuro, possibilidade de alocação de sua historicidade - passado, somando a estas (como resultado) a condição de ser considerado e considerar o mundo, o que lhe dá um presente concreto, não mais transcendental, enquanto real desvelamento do ser.

O tempo, como temporalidade, é o local originário de manifestação do *Dasein*, onde "*nuestra singularidad como seres humanos - llega a tener significado para nosotros.*"³⁹ Destarte, deve-se por ora indagar: no tempo atual, marcado pela dita sociedade em rede, bem como pela tecnologia informacional e sua complexa forma constante e acelerada de transmissão de *bytes*, há espaço para temporalidade do *Dasein*, ou seja, há tempo, ou condições para desencobrir-se o ser e buscar-se a humanização e singularização existencial do existente (humano)?

Não, eis a resposta que se deve por ora buscar desenvolver. Como tratado por

³⁸ Neste sentido: "*Aún más importante es, a su juicio, el hecho de que llegamos a conocernos y experimentarnos em términos de la temporalidad de la muerte, de nuestra propia muerte singular. Con lo cual quiere decir que somos una subjetividad destinada a la muerte y que la mejor forma de saber qué subjetividad somos es comprender nuestra existencia para nuestra propia muerte singular (esto es, ni universal, ni partiular).*" (LASH, Scott. ***Crítica de la información***. Buenos Aires: Amorrortu, 2005. p. 220-221).

³⁹ *Ibidem*. p. 219.

Lash pode-se qualificar a realidade atual como a época da velocidade, ou ainda o período do "ser después del tiempo".⁴⁰

Tal qualificação busca compreender as características principais do momento presente, especialmente da informação e da forma de sua transmissão.

Como ponto de partida para tanto, afirma o mencionado pensador:

*al entrar en la era posmoderna de la información se produce una mayor fragmentación de la malla. Esta se fracciona aún más en una serie de acontecimientos, dado que los individuos y los objetos ya no son relatos y ni siquiera subjetividades, sino únicamente puntos o nodos en una red. En esta era de la información en bruto el tiempo de los sucesos y la sociedad de la red son parte integrante de la nueva experiencia temporal de la velocidad, posterior al tiempo.*⁴¹

Neste sentido, atualmente, a forma de produção e transmissão da informação, é marcada pela velocidade, por acontecimentos simultâneos, nascidos os respectivos bytes informacionais com obsolescência programada, ou seja, a sua produção tecnocientífica, tem se tornado espécie de predação *hight-tech*.⁴²

A informação, conquanto elemento cultural, surge como forma de compreensão e vivência do presente, de forma que na atualidade do ser (heideggeriano) encontra-se completamente velado (encoberto), por um pensar-viver, no qual a atribuição de sentido ao existente se dá em velocidade, sem espaço suficiente para a já mencionada fusão de horizontes, existindo assim um presente, sem ligação com o passado a até mesmo sem perspectiva de futuro, eis que a velocidade informacional mais do que impedir a crítica a si mesma, impede a correta alocação temporal do existente, encobrando o ser, já que não há espaço reflexivo suficiente para se buscar o *locus* da temporalidade.

A informação e sua propagação em tempo real tem gerado efeitos colaterais graves, de forma que não há atribuição de sentido pela temporalidade, ou seja, a marca compreensiva humanizante, condicionada pela diferença, pelo *Dasein*, enquanto condição humana especial de compreender e existir perde espaço, mais radicalmente deixa de existir, em sentido de reificação informacional, onde esta se

⁴⁰ LASH, Scott. **Crítica de la información**. Buenos Aires: Amorrortu, 2005. p. 219.

⁴¹ LASH, Scott. **Crítica de la información**. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.p. 227.

⁴² Neste entendimento: DOS SANTOS, Laymert Garcia. Quando o conhecimento tecnocientífico se torna predação hight-tech: recursos genéticos e conhecimento tradicional no Brasil. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org). **Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

encontra fora de controle, e não é produzida/transmitida de forma realmente informacional, mas como mecanismo de velamento do ser, e de certo modo sem sentido real.

A era da informação, a qual, portanto, deveria ser marcada por ares revolucionários, emancipatórios pelo saber, torna-se uma real prisão e submissão aos *bytes*, a tecnologia que torna a informação veloz tira de si sua característica em tese fundamental, ou seja, não há informação informante, não há emancipação, sequer compreensão da temporalidade (*Dasein*), vivendo assim a humanidade (grupo social) à sombra de sua própria humanidade (condição humana).

Recorre-se, mais uma vez ao mencionado por Laymert:

o mérito de Lash, ao manifestar sua insatisfação, é apontar a centralidade do conceito de informação e, sobretudo, as qualidades primárias desta. Em seu entendimento a questão-chave é entender o que é produzido na produção de informação não como bens e serviços ricos em informação, mas sim com mais ou menos *bytes* de informação fora de controle. Sua preocupação se volta, portanto, para os efeitos colaterais dos sistemas de transmissão de mensagens e o crescente impacto desses efeitos na economia, na política, nas relações de poder e, *last but not least*, no pensamento teórico sobre a sociedade.⁴³

Assim, não há como se pensar em análise crítica da realidade atual sem se pensar primeiramente na maneira como a informação tem agido culturalmente de forma acrítica e até mesmo e especialmente de forma a não possibilitar a temporalidade do *Dasein*, substituindo esta pela velocidade frenética de sua produção, circulação e análise, sem qualquer espaço para pensamento crítico-teórico, e mesmo compreensivo em sentido heideggeriano.

"[...] As esperanças do gênero humano parecem estar mais distantes de sua realização hoje do que nas hesitantes épocas em que elas foram formuladas pela primeira vez por humanistas. Parece que enquanto o conhecimento técnico expande o horizonte do pensamento e da atividade do homem, sua autonomia como indivíduo, sua capacidade de resistir ao crescente aparato de manipulação de massa, seu poder de imaginação, seu juízo independente são aparentemente reduzidos. [...] Assim, o progresso ameaça anular o próprio objetivo que ele supostamente deveria realizar – a ideia de homem".⁴⁴

⁴³ DOS SANTOS, Laymert Garcia. Quando o conhecimento tecnocientífico se torna predação hight-tech: recursos genéticos e conhecimento tradicional no Brasil. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org). **Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 129.

⁴⁴ HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão**. Tradução de Carlos Henrique Pissardo. São Paulo: Editora da UNESP, 2015. p. 7-8.

Diante da forma atual e central da produção e transmissão de informação anteriormente indicadas como espaço da velocidade e não da temporalidade, é preciso destacar a centralidade da compreensão enquanto momento de formação das condições de possibilidade para desvelamento do ser.

Para o humano, ser é compreender, e vice-versa, ou seja, as possibilidades existenciais e de vivência dependem do que efetiva e originalmente se compreende. As possibilidades compreensivas formadas a partir da fusão de horizontes ocorrem por meio do que se compreende, de forma que a alocação espaço-temporal é elemento indispensável para que o *Dasein* materialize efetiva 'chegada' ao ser.

A informação circulante na era da velocidade impede a real compreensão, já que diante desta não há efetivo diálogo democrático-compreensivo, ou seja, há isolamento solipsista na atribuição de sentido, sem temporalidade e mesmo sem mais um dos elementos ímpares para sua efetivação.

Veja-se:

ocorre que o sinal da informação não é exclusivamente o que deve ser transmitido, mas também o que deve ser recebido, isto é, adquire um sentido, tem alguma eficácia para um todo que tem seu próprio jeito de funcionar. Mas tal significado não pode ser encontrado nem na saída, nem na chegada: a informação só existe quando o emissor e o receptor do sinal formam um sistema, ela existe entre as duas metades de um sistema, separadas até então. ⁴⁵

A informação, portanto, materializa-se dialogicamente, ou seja, na presença da relação entre os envolvidos no processo informacional. Todavia, a velocidade em substituição à temporalidade impede o desvelar do ser, de forma que aquele que se coloca em relação informacional, sem temporalidade, não pode atribuir sentido concreto ao objeto da informação de maneira que apenas se tem a troca de *bytes*, e não de informação, materializando-se um círculo vicioso de eterno encobrir do ser.

A passagem temporal em sentido tradicional não é aqui negada, enquanto tentativa de parar a marcha natural do tempo, mas se busca compreender que tal sentido de velocidade deve ser modificado, de forma que a compreensão verdadeira através da temporalidade - ato de desvelar o ser - não se preocupa com tal condição de passagem temporal, mas sim com a atribuição de sentido para esta e

⁴⁵ DOS SANTOS, Laymert Garcia. Quando o conhecimento tecnocientífico se torna predação high-tech: recursos genéticos e conhecimento tradicional no Brasil. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org). **Semear outras soluções**: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 131.

especialmente, com tal fato, enquanto condição real (não metodológica) de que o ser do ente seja desnudo, coloca assim a condição de humanidade e suas peculiaridades múltiplas no centro do cerne, voltando-se para uma realidade informacional de forma informatizante.

A presença do presente, ou o sentido temporal do presente (temporalidade), somente pode ser real se o *Dasein*, enquanto local de compreensão do ser autenticamente ocorrer, o que somente é possível pela presença da noção de finitude do ser, mas não de efemeridade dos processos compreensivos e informacionais, ou seja, a velocidade acrítica impede tal compreender, fato que faz com que se tenha o retorno ao que por vezes se busca qualificar como período prévio a ordem informacional, ou seja, vive-se novamente, em momento histórico marcado pelo transcendente, já que o ser real (faticidade) não está aí no mundo, ou seja, não há desvelar do ser, já que os processos informacionais (velozes) impedem a ocorrência da substituição do tempo vulgar pelo tempo da temporalidade, eis a escuridão manifesta do ser.

Superar tal marca? Possibilidade real, pela substituição da velocidade pela temporalidade, pela dialogicidade informacional real e concreta, eis aí o desvelar do ser em cada ato, caminho possível para se chegar à uma real sociedade em rede, transmissora de informações que de fato informem. A frente, tal possibilidade será efetivamente analisada.

1.3.2 Da razão comunicativa (Habermas e Apel)

Na segunda parte do século XX solidificou-se o que se pode chamar de viragem paradigmática, enquanto integral reviravolta na forma de se pensar e entender a própria filosofia.

Necessário mencionar novamente que ocorrera giro na própria filosofia, enquanto modificação da maneira de compreensão do próprio pensamento. Um novo paradigma irrompeu, sendo que neste a linguagem passou da condição de objeto de reflexão para o patamar de fundamento do pensar, ou seja, para se filosofar é necessário que se faça a partir da linguagem.

Portanto,

o cerne dessa reviravolta que vai da crítica cognitiva enquanto análise

consciencial à crítica cognitiva enquanto análise lingüística parece residir no fato de que o problema da própria *validação da verdade* não pode mais ser visto como um problema da *evidência* ou da *certeza (certitudo)* para uma consciência isolada em sentido cartesiano, nem tampouco como um problema de *validação objetiva* (e, portanto, intersubjetiva) para uma 'consciência em geral' em sentido kantiano, mas sim, em primeiro lugar como um problema da formação *intersubjetiva de consensos* com base em um *acordo mútuo lingüístico (argumentativo)*.⁴⁶

Ao pensar o ato de produzir pensamento Apel identifica a necessidade de se efetivar uma fundamentação última, dita pós-metafísica, uma paradoxalidade inicial, que estampa um refletir que na contemporaneidade fora abandonado majoritariamente pelos filósofos, conjuntamente com o conceito tradicional de metafísica.

Todavia, Apel segue firme e parte neste da premissa de que “faz sentido exigir que todos reconheçam a existência de algo como pretensão de verdade.”⁴⁷ Assim, advoga como inafastável da comunicação tal exigência, entendendo-se que existem preposições capazes de serem submetidas a um procedimento de justificação argumentativa com pretensão de veracidade, ou seja, podem ser demonstradas como intersubjetivamente válidas, dito de outro modo, capazes de consenso.

Para tanto, há na filosofia em comento regras determinantes do discurso, enquanto pretensão de consenso, sendo estas, basicamente duas: deve-se compreender que todos os participantes do discurso são iguais, em princípio, e que o discurso deve ser materializado de forma livre, sem que se exerça qualquer forma de pressão, violência, desta maneira, a obrigação de se argumentar sem a imposição por qualquer meio coativo, seja ela físico ou psíquico, eis aí a formação de uma possibilidade concreta de discurso, enquanto pretensão de veracidade, ou seja, enquanto tentativa de consenso.

Mencionado método define-se como

recurso reflexivo sobre as condições de validade da argumentação”, e, assim a fundamentação não cai na derivação de algo de alguma coisa diferente e também não retrocede ao infinito. A fundamentação requer apenas a certificação das pressuposições que não podem ser contestadas, sob pena de autocontradição performática.⁴⁸

⁴⁶ APEL, Karl-Otto. **Transformação da filosofia**. V2. São Paulo: Loyola, 2000. p. 354.

⁴⁷ LUDWIG, Celso Luiz. **Para uma Filosofia jurídica da libertação**: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006. p. 97.

⁴⁸ LUDWIG, Celso Luiz. **Para uma Filosofia jurídica da libertação**: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006. p. 99.

Deve-se afirmar que Apel busca que se substitua a figura do *eu penso* pelo *eu argumento*, eis que define a passagem do eu para a comunidade, por meio da saída do pensar o pensado, para que se pense o consensualizado.

Em mesma esteira, com peculiaridades internas o autor da Teoria da Ação Comunicativa.

Neste pensar há, inicialmente, modificação da compreensão e definição do sujeito, buscando-se deixar para lá sua relação com o objeto, enquanto busca de se conhecer e dominar, passando-se para interpretação deste como aquele historicamente obrigado a entender-se com os demais sujeitos, modificando o enfoque base, o qual passa a ser a intersubjetividade, enquanto constituição de sujeitos capazes de linguagem e de agir.

Este novo enfoque traz renovados contornos à razão, que passa a estar pautada na comunicação, ampliando-se os horizontes da racionalidade ao buscar suas medidas não só na consciência e autoconsciência mas em procedimentos argumentativos que possibilitam, além do elemento cognitivo, o prático, o moral, o emancipatório e o estético, eis que em Habermas há formulação do conceito de razão situada na história e na sociedade, negando-se a questão de uma razão pura, sendo que a linguagem, ou a comunicação através daquela objetiva o entendimento e o consenso, eis aqui desvelado o sentido da razão comunicativa ou do agir comunicativo.

Assim, partindo-se de um consenso antecipado (pretensões de validade), avista-se, por meio da argumentação construir o verdadeiro consenso, este, porém, somente poderá ser obtido através da comunicação argumentativa. É preciso mencionar-se que para criação do consenso racional, a situação de fala não é a real, porém idealizada, não podendo ser vista como um fenômeno empírico, mas como uma suposição teórica inafastável.

Destarte,

no agir comunicativo os falantes são motivados racionalmente, isto é, um pelo outro, para uma ação de consenso, para uma ação de adesão. A pretensão suposta ancora-se não na validade do que é dito, mas, diz Habermas, na garantia, assumida pelo falante de manter ou resgatar a pretensão suposta, (...) o resgate da garantia é discursivo, ou seja, aduzindo razões.⁴⁹

⁴⁹ LUDWIG, Celso Luiz. **Para uma Filosofia jurídica da libertação**: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006. p. 102.

Nos limites do pensar habermasiano estabelecem-se as premissas basilares de um pensar no discurso prático moral, sendo que, previamente, deve-se atentar ao princípio da universalização, enquanto princípio-ponte, ou seja, enquanto mediador que possibilita a saída, enquanto superação, do particular para o geral.

Neste sentido, é princípio básico a ideia de que o fundamento da ética discursiva tem em conta que somente interesses universalizáveis podem servir de base para a justificação das normas. Neste contexto, é pressuposto máximo que as normas são racionalmente validáveis, vê-se, portanto, que serão tidas por válidas as normas sobre as quais há consenso, obtido este através do discurso prático. Todavia, fala-se de um consenso produzido através do critério de universalização, o chamado por Habermas de princípio U, sendo que no processo discursivo

a completa *reversibilidade* dos pontos de vista, a partir dos quais os participantes apresentam seus argumentos; a *universalidade*, no sentido de uma inclusão de todos os concernidos; finalmente, a *reciprocidade* do reconhecimento igual das pretensões de cada participante por todos os demais.⁵⁰

Quando se discute a ética em Habermas é fundamental mencionar que, em que pese as ressalvas efetivadas pelo autor, sua ética guarda relevante herança kantiana, pois aquele admite a exigência de universalização contida no imperativo categórico, todavia, a fundamentação, subjetiva em Kant, passa a ser intersubjetiva no pensamento habermasiano.

Retornando-se ao mencionado princípio U, tem-se que surge este enquanto consequência inafastável de toda forma de argumentação, assim, Habermas faz-se valer do conceito de contradição performática criado por Apel, o qual consiste na situação onde o interlocutor rejeita as pretensões de validade que funcionam como pressupostos de toda argumentação.

Referida negativa é tida por impossível, já que para se rejeitarem os pressupostos necessários se é obrigado a utilizar-se, em sua argumentação de refutação, desses mesmos pressupostos, portanto, o princípio em questão justifica-se, pois, não se pode, sem contradizer pressupostos gerais de argumentação negar a universalização do princípio.

Assim, pode-se afirmar que

⁵⁰ HABERMAS, Jürgen. **Consciência Moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. p. 149.

a teoria comunicativa, em primeiro lugar, vê o homem desde já como social, dotado de linguagem, sendo esta seu atributo universal, e obrigado a satisfazer suas necessidades por meio de uma ação, visando ao consenso. Em segundo lugar, a ética discursiva é, em princípio, válida para todos os homens; isto é, as pretensões de validade são universalmente válidas. Não há fronteiras argumentativas.⁵¹

O agir comunicativo, enquanto expressão inicial, meio de partida para se pensar, demonstrando a função da linguagem como elemento por meio do qual se deve fazer a filosofia, e não mais como seu objeto ganhou ares de paradigma do pensar contemporâneo, eis que a racionalidade aparece agora exaltada, por uma forma crítica de se ver o próprio pensar. Todavia, é fato que o ideal de comunicação, ou seja, as condições que de fato respeitam a fala são vistas como ideal, diferindo da realidade, já que a própria fala é aqui idealizada. O princípio norte de que toda fala é dotada de pretensão de verdade, bem como, especificamente as condições de igualdade entre os participantes da expressão de tentativa do consenso e, por fim a ausência de qualquer forma de violência enquanto elementos do ideal de comunicação parecem estar por completo desconectadas da realidade do mundo vivido, advertindo-se que se está a entender como horizonte de partida da desejante busca de ir-se para além dos limites da comunicação, a realidade de um país periférico, pensando-se na verdade sócio-explorativa, enquanto expressão das totalidades e negação do outro, através da dominação sócio-cultural-econômico-sexual-pedagógica.

Enfim, a verdade de que não existem limites para a universalidade do agir comunicativo merece ser analisada sob novo prisma, eis que se deve para tanto deixar de lado, ainda que por alguns instantes o pensar hegemônico eurocêntrico, sem que para isso se deixe de utilizar das idealizações de seus pensadores, todavia, é preciso um querer diferente.

Assim, a retomada da pergunta fundamental apeliana exsurge como o primeiro passo de análise para direção que se vislumbra, todavia, ao abordar-se mencionada questão, muito provavelmente tal fato será respondido nas entre linhas, ou se explicitamente, ao menos, é de se ressaltar, de forma não gradual ou metodologicamente bem definida, já que para além dos métodos, a questão que se

⁵¹ LUDWIG, Celso Luiz. **Para uma Filosofia jurídica da libertação**: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006. p. 114.

põe é de fato um indagar humano.

Há que se mencionar que o paradigma do agir comunicativo trouxe ao direito a aplicação pura de uma dogmática positiva desprovida de maiores preocupações, a não ser a de que a validade das normas e de sua aplicação é atingida pela correta aplicação do método discursivo de formação. Não se pode esquecer que dentro dos lineares limites de referido paradigma existe a noção tida por crítica, a qual busca dar contornos mais próximos da justiça a referida realidade jurídica. Para tanto, defende-se que

o direito não pode ser reduzido ao momento da instrumentalidade (tese de teor positivista e funcionalista). A dimensão moral não está ausente, mas inscrita no cerne dos procedimentos do direito positivo. Isso significa que a justificação e a aplicação das normas são garantidas na medida em que os procedimentos jurídicos são suscetíveis (permeáveis) a argumentações morais, ou estão abertos às discussões morais, as normas, na fase pós-convencional, devem ser avaliadas não só a partir do momento da instrumentalidade, mas principalmente à luz dos princípios.⁵²

Todavia, deve-se indagar, quem é o ser capaz de participar deste ideal comunicativo e assim levar à verdade?

Mesmo adotando-se o posicionamento acima mencionado tem-se que a noção crítica do direito inserido no paradigma atual resta falida em sua pretensão de conduzir a um critério de universalidade, e assim buscar a criação e aplicação de um direito justo, capaz de ultrapassar a barreira do mero formalismo, buscando novos fundamentos, tal se dá uma vez que esses novos fundamentos buscados são, na realidade, oriundos de uma chegada valorativa tida por válida também metodologicamente, ou seja, os valores que se pretende defender são na realidade novas verdades-consenso, formadas por aqueles que participam do agir comunicativo ideal, o que denota um retorno ao nada, já que se vai além na busca, chegando ao mesmo resultado que já se tinha anteriormente.

Não se nega aqui que desde Apel o pensamento e busca da formação sócio-argumentativa da verdade tenha superado o solipsismo do eu, substituindo-o por, de certa forma, um nós, capaz de argumentação e chegada conjunta a um consenso.

⁵² LUDWIG, Celso Luiz. **Para uma Filosofia jurídica da libertação**: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006. p. 123.

Porém, não se pode deixar de mencionar que o referido nós fecha-se, totaliza-se, e assim, a argumentação discursiva em uma “comunidade de comunicação real” reduz-se a uma argumentação sobre o mesmo.⁵³

Portanto,

Lo esencial, entonces, para una *Filosofía de la Libertación*, no es el 'yo' o el 'nosotros' (aun como 'comunidad de comunicación'), o la 'sociedad abierta' que de hecho puede 'cerrarse' em uma totalización totalitaria de la Totalidad..., sino el 'tú', el 'vosotros', 'el otro' de toda comunidad de comunicación.⁵⁴

Assim, tem-se a nítida percepção de que, na realidade atual, mesmo nos momentos em que se tem por superado o anteriormente mencionado egoísmo solipsista do eu, vive-se, de fato, sua substituição, e aplicação clara de algo que pode ser definido como egoísmo solipsista do nós, através da totalização, momento de fechamento da comunidade aberta de comunicação em uma real totalização da totalidade, conforme excerto acima mencionado.

Neste aspecto, é de se dizer que não se está a falar do humano em sua condição essencial de humano, ao falar a partir dos limites do agir comunicativo, eis que é preciso ir-se além do que a formalidade deforma, é preciso despir-se das negações puras da condição original. Assim, na atualidade

lidamos com seres vestidos. O homem já tomou um cuidado elementar com sua toalete. Ele se olhou no espelho e se viu. Lavou o rosto, apagou de seu traços os vestígios da noite e as marcas de sua permanência instintiva: é limpo e abstrato. A socialidade é decente. As relações sociais mais delicadas cumprem-se nas formas estabelecidas: elas salvaguardam as aparências que emprestam uma roupagem de sinceridade a todos os equívocos e os tornam mundanos. O que é refratário às formas estabelecidas é eliminado do mundo. O escândalo abriga-se na noite, nas casas, em casa – que, no mundo, gozam como que de uma extraterritorialidade.

A simples nudez do corpo que podemos encontrar nada muda à universalidade da vestimenta. A nudez perde aí sua significação. Os seres humanos, no Conselho de alistamento, são tratados como forma perfeita, é a forma por excelência – as estátuas da Antiguidade nunca estão verdadeiramente nuas.⁵⁵

Não se pode olvidar que o homem não é um ser capaz de em si constituir-se,

⁵³ LUDWIG, Celso Luiz. **Para uma Filosofia jurídica da libertação: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo.** Florianópolis: Conceito Editorial, 2006. , p. 137.

⁵⁴ DUSSEL, Enrique *apud* LUDWIG, Celso Luiz. **Para uma Filosofia jurídica da libertação: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo.** Florianópolis: Conceito Editorial, 2006, p. 72-73.

⁵⁵ LÉVINAS, Emmanuel. **Da Existência ao Existente.** Trad. Paul Albert Simon e Lígia Maria de Castro Simon. Campinas: Papirus, 1998. p. 44.

formar-se, eis que no isolamento não há sentido, não há nada, portanto é mister entender-se que

o outro como outro, isto é, como centro de seu próprio mundo (embora seja um dominado ou oprimido) pode dizer o impossível, o inesperado, o inédito em seu mundo, no sistema. Todo homem, cada homem, enquanto é outro é livre, e enquanto é parte ou ente de um sistema. É funcional, profissional ou membro de uma certa estrutura, mas não é outro. É-se outro na medida em que se é exterior à totalidade, e neste mesmo sentido se é rosto (pessoa) humano interpelante. Sem exterioridade não há liberdade nem pessoa. Somente na incondicionalidade da conduta do outro descobre-se o fato da liberdade, do livre arbítrio. Robinson Crusoe, se tivesse nascido só, não teria sido livre mas espontâneo; além disso, não teria sido homem, porque o homem só se reconhece e se constitui como homem na proximidade, jamais na pura distância solipsista. Seria neste caso um animal cuja racionalidade seria puramente potencial. Não teria mundo porque simplesmente ninguém teria dado o sentido aos entes.⁵⁶

É preciso compreender-se que o consenso, enquanto advindo, vivendo-se na realidade brasileira, do agir comunicativo, ou seja, de um debate que efetivado enquanto afirmação de uma pretensão de veracidade, nada mais denota do que a auto-afirmação de uma realidade mantenedora do *status quo*, ou seja, há aqui algo de nefasto, eis que se parte da certeza de veracidade, com intuito uno de se legitimar um pensar, em completa forma de desigualdade de condições de debate, em suma, há de fato a imposição do pensar de classes privilegiadas por sobre a maioria, a qual é negada a participação efetiva no debate, mas a qual deverá ser considerada como formadora da verdade, já que formalmente, viveu-se o agir comunicativo real, todavia, o que se viu foi um momento dialético, enquanto sobreposição da tese sobre qualquer possibilidade de antítese, ou seja, a legitimação pensante do não pensar, a aniquilação das multiplicidades e mesmo da unicidade do humano, pela formação de algo que se pode chamar de coisificação do pensar e do homem aliada a total deificação dos desejos e meios entendidos como legítimos para as finalidades de um egoísmo solipsista.

Destarte,

a essa coletividade de camaradas, opomos a coletividade do eu-tu que a precede. Ela não é uma participação de um terceiro termo – pessoa intermediária, verdade, dogma, obra, profissão, interesse, habitação, refeição -, isto é, ela não é uma comunhão. Ela é face a face temível de uma relação sem intermediário, sem mediação. Desta forma, o interpessoal não é a relação, em si indiferente e recíproca, de dois termos intercambiáveis.

⁵⁶ DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1986. p. 51.

Outrem, como outrem, não é somente um *alter ego*. Ele é o que eu não sou: ele é o fraco enquanto sou o forte: ele é o pobre: ele é “a viúva e o órfão”. (Não há maior hipocrisia do que aquela que inventou a caridade bem ordenada.). Ou então, ele é o estrangeiro, o inimigo, o poderoso. O essencial é que ele tem esta qualidade em virtude de sua própria alteridade. O espaço intersubjetivo é inicialmente assimétrico. A exterioridade de outrem não é simplesmente o efeito do espaço que mantém separado o que, pelo conceito, é idêntico: nem uma diferença qualquer segundo o conceito, que se manifestaria por uma exterioridade espacial. A exterioridade social é original e nos faz sair das categorias de unidade e de multiplicidade que valem para as coisas – isto é, valem no mundo de um sujeito isolado, de um espírito só – precisamente porque ela é irreduzível a essas duas noções de exterioridade. A intersubjetividade não é simplesmente a aplicação da categoria da multiplicidade no domínio do espírito. Ela nos é fornecida pelo *eros* em que, na proximidade de outrem, é integralmente mantida a distância cujo patético é feito, ao mesmo tempo, dessa proximidade e dessa dualidade dos seres. Aquilo que é apresentado com o fracasso da comunicação no amor constitui precisamente a positividade da relação. Essa ausência do outro é precisamente sua presença como outro. O outro é o próximo - mas a proximidade não é uma degradação, ou uma etapa da fusão.⁵⁷

Não parece obscura a real situação que se visa demonstrar, eis uma mera constatação a ser efetivada no dia-a-dia, a qual, em que pese simples, pode demonstrar a falsidade de todo o presente pensar. A comunicação enquanto ponto de partida, origem originária de toda origem não passa de uma falácia, eis que há anterioridade anterior a toda à anterioridade, há a proximidade, enquanto expressão máxima da condição humana, enquanto fundamento primeiro do humano, por consequência de todo o pensar. Comunicar-se não é comunicar-se, segundo aquilo que vivemos em nossa volta, consenso, nada mais é do que imposição, fala, nada mais do que mero silenciamento do outro, enquanto outro. Enfim, comunicação real, e todas as suas implicações somente ocorrerão se observar-se o que está para além de seus limites, se observar-se o que há de mais elementar, se observar-se a origem primeira, o que existe enquanto pré e pós-ontológico, o que se constitui como elemento a demonstrar toda e qualquer pretensão de verdade, de vida, de identidade.

O respeito ao múltiplo, falácia do pensar excludente deve atentar ao fato de que

como a distinção é alteridade que nega a unidimensionalidade do sistema, seu bem está na incorporação indistinta intra-sistemática: ser mais um entre os outros. Aquele que se opõe ao achatamento é diferente; é o outro. Como outro que não o sistema, está além do ser; como o ser é e o não-ser não é, tal não é. Fala-se, provoca-se, irrompe-se, é a irrupção ou a palavra expressão do não-ser. Dizer o não-ser é falso. Antes que o outro continue sua tarefa de falsificação, de desmoralização do sistema, o herói se lança sobre o inimigo, o outro, e o aniquila, o mata, o assassina.⁵⁸

⁵⁷ LÉVINAS, Emmanuel. **Da Existência ao Existente**. Trad. Paul Albert Simon e Lígia Maria de Castro Simon. Campinas: Papirus, 1998.p. 113-114.

⁵⁸ DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação na América Latina**, Trad. Luiz João Gaio. São Paulo:

Em constatação continuada, é de se mencionar que a realidade vivenciada é resultado direto das teorias e pensamentos que se discutem em cada época, afinal, não há prática sem teoria, não há teoria que não deseje a prática, enquanto expressão de sua afirmação. Destarte, o que se vê é uma realidade pautada na comunicação, na qual

o que mais espanta é a certeza (Gewissheit) que têm os heróis dominadores de manifestar na terra os deuses – em outras épocas -, e agora a democracia, a liberdade. A civilização. Eles são corajosos defensores do ser, que são sua vida pelo máximo ideal diante da plebe, dos bárbaros, dos representantes do não-ser, da diferença, do demoníaco, da falsidade, do caos, do marxismo ... numa palavra: o mal.⁵⁹

Em meio à era da comunicação, enquanto expressão do consenso, forma de legitimação das verdades vividas, o que de fato se vê é uma época marcada por um eloquente silêncio, silêncio que diz muito aos olhos, silêncio que demonstra o que há para ser demonstrado, que espanta, por não surgir enquanto uma expressão de negação, ou seja, enquanto adoção de uma possibilidade dos silentes, mas, ao contrário, uma imposição à maioria, que perplexa constata o que se passa, mas não têm o direito de nada dizer, de nada fazer, por ver sua voz silenciada e pela exploração, pela totalização dominadora.

1.3.3 Da razão sistêmica (Luhmann)

Inicialmente, mister mencionar que aqui será abordada a Teoria dos Sistemas, construída pelo mencionado pensador, não de forma exaustiva, diante de sua complexidade, certamente tal ato demonstra-se impossível.

Assim, buscar-se-á apontar os elementos centrais para caracterização de tal pensar, considerando-se como de maior relevância os pontos que guardam relação direta com o objeto do presente escrito.

Pode-se afirmar que com a teoria em demonstração o autor em questão almejou um teorizar qualificado como universal, portanto, com características suficientes para se englobar toda a existência do existente, não se fechando em

Loyola, 1986. p. 57.

⁵⁹ DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação na América Latina**, Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1986. p. 57.

determinado ou específico ambiente social, buscando-se sempre compreender e demonstrar a complexidade do ambiente social.

Não se pode olvidar que Luhmann buscou superar as "barreiras disciplinares e desenvolver um conhecimento científico verdadeiramente transdisciplinar. Tal ousadia tem se apresentado como um dos maiores empecilhos para a sua apreensão e um dos pontos preferidos de muitos de seus críticos,"⁶⁰ a tal ponto que o sistema teórico luhmanniano coloca no interior das chamadas ciências sociais conceitos das mais diversas ciências, exemplificativamente: biologia, física, psicologia, economia, teoria da comunicação, cibernética.

Assim, desde logo pode-se afirmar que:

De acordo com a teoria dos sistemas, a sociedade moderna resultaria da hipercomplexificação social vinculada à diferenciação funcional das esferas do agir e do vivenciar. Implicaria, portanto, o desaparecimento de uma moral de conteúdo hierárquico, válida para todas as conexões de comunicação, e o surgimento de sistemas sociais operacionalmente autônomos, reproduzidos com base nos seus próprios códigos e critérios, embora condicionados pelo seus meios ambientes.⁶¹

Conceito de sistema é central, no teorizar em análise, sendo que a inspiração conceitual luhmanniana é aquela desenvolvida por Humberto Maturana e Francisco Varela.

Quatro são as modalidades de sistemas para o autor, a saber: não-vivos, vivos, psíquicos e sociais.

Os sistemas não-vivos são aqueles identificados como não capazes de autoprodução, ou seja, não podem ser qualificados como autopoieticos, uma vez que para manutenção de sua existência são completamente dependentes do ambiente.

Os chamados sistemas vivos são, aqueles indicados como formados por o que se pode denominar de operações vitais, as quais são responsáveis pela existência e manutenção do próprio sistema.

Assim, verifica-se que os organismos vivos, são sistemas fechados, autorreferenciados e autopoieticos, fato que não traz por consequência a significação de que "tais sistemas são isolados, incomunicáveis, insensíveis, imutáveis, mas sim

⁶⁰ RODRIGUES, Leo Peixoto; NEVES, Fabrício Monteiro. **Niklas Luhmann: a sociedade como sistema**. Porto Alegre: Edipucrs, 2012. p. 14.

⁶¹ NEVES, Marcelo. **Luhmann, Habermas e o Estado de Direito**. Lua Nova: revista de cultura e política. Ed 37. CEDEC: São Paulo, 1996. p. 96.

que as 'partes' ou os 'elementos' de tais sistemas interagem uns com os outros e somente entre si"⁶²

O dito sistema psíquico pode ser identificado como a consciência. Portanto, é formado pelos pensamentos, sendo autoprodutor de seu elemento formador, o próprio pensamento, devendo-se ressaltar que pensamento produz pensamento, somente, de tal sorte que pode ser classificado como autopoietico.

O chamado sistema social é formado pela comunicação. A comunicação é produzida somente através de comunicação. Assim, os sistemas psíquicos e físicos são ambiente do sistema social.

Seguindo neste íterim o autor considera que os "sistemas sociais operam [...] fechados sobre sua própria base operativa, diferenciando-se de todo o resto e, portanto, criando seu próprio limite de operação,"⁶³ de tal modo que "o fechamento é a condição da abertura do sistema ao ambiente: o sistema só é capaz de estar atento e responder à causalidade externa por meio das operações que ele próprio desenvolveu".⁶⁴

Tais sistemas sociais devem ser qualificados desde já como autorreferenciais, eis que apresentam como característica fundamental a capacidade de operação por meio de suas operações constituintes. Não se pode olvidar que o sistema deve diuturnamente buscar afirmar-se na condição de sistema, portanto, diferente, enquanto dotado de sentido próprio, o que surge como garantia de que não seja engolido pelo ambiente.

A diferença entre sistema e ambiente surge como condição logicamente mister para a autorreferência, uma vez que "a autorreferência só pode ocorrer num ambiente e em relação a um ambiente."⁶⁵

Ainda, deve-se qualificar os sistemas sociais como autopoieticos, considerando-se, do grego, *auto* como "mesmo" e *poien* enquanto "produzir," de tal forma que se deve afirmar que o sistema produz sua própria estrutura e elementos tidos como seus componentes, sendo estes formados exclusivamente por elementos

⁶² RODRIGUES, Leo Peixoto; NEVES, Fabrício Monteiro. **Niklas Luhmann: a sociedade como sistema.** Porto Alegre: Edipucrs, 2012. p. 24.

⁶³ RODRIGUES, Leo Peixoto; NEVES, Fabrício Monteiro. **Niklas Luhmann: a sociedade como sistema.** Porto Alegre: Edipucrs, 2012. p. 79.

⁶⁴ RODRIGUES, Leo Peixoto; NEVES, Fabrício Monteiro. **Niklas Luhmann: a sociedade como sistema.** Porto Alegre: Edipucrs, 2012. p. 79.

⁶⁵ LUHMANN, N. O conceito de sociedade. In: NEVES, C. B.; SAMIOS, E. M. B. (Org.). **Niklas Luhmann: a nova teoria dos sistemas.** Porto Alegre: Ed. UFRGS, 1997. p. 40.

autoproduzidos. A diferenciação entre sistema e entorno determina que tudo que não se refere ao próprio sistema é entorno deste, inclusive e especialmente aqueles qualificados como demais sistemas em coexistência.

A chamada autopoiese pode ser classificada como ente pelo qual se materializa elevação rotineira de possibilidades, até que a complexidade chegue a limites não suportáveis para a estrutura sistêmica, o que o leva para uma necessária diferenciação.

Deve-se reforçar que o elemento reproduzido no sistema social é o processo de comunicação, uma vez que estes devem ser tidos por sistemas comunicativos, surgindo daí a relevância central da comunicação, e portanto, da linguagem como elemento central do sistema social, o que demarca tal subparadigma da linguagem.

A comunicação "é uma operação puramente social porque pressupõe o envolvimento de vários sistemas psíquicos sem que se possa atribuí-la exclusivamente a um ou outro destes sistemas: não pode haver comunicação individual."⁶⁶

Chegado o momento de ressaltar-se que na teoria em análise a sociedade formada por pessoas e, especialmente, pelas relações entre estas, de tal forma que é construída somente por comunicação. As pessoas, enquanto sistema psíquico, encontram-se no ambiente do sistema social, devendo-se considerar que inexistem fronteiras separando diversas sociedades, ou seja, o que existe é um grande e global sistema social, enquanto sistema comunicativo.

De tal sorte, toda comunicação é interna ao sistema social, inexistindo comunicação entre ambiente e sistema. Todavia, "a linguagem aumenta a irritabilidade da consciência através da comunicação e a irritabilidade da sociedade através da consciência."⁶⁷

O ambiente é capaz de irritar o sistema. Tal irritação surge enquanto estímulo para a autopoiese sistêmica, de sorte que as "irritações se dão sempre e inicialmente a partir de diferenciações e comparações com estruturas (expectativas) internas aos sistemas, sendo, portanto, - do mesmo modo que informação - necessariamente produto do sistema".

Quanto à irritação, Luhmann:

⁶⁶ RODRIGUES, Leo Peixoto; NEVES, Fabrício Monteiro. **Niklas Luhmann: a sociedade como sistema**. Porto Alegre: Edipucrs, 2012, p. 60-61.

⁶⁷ LUHMANN, N. O conceito de sociedade. In: NEVES, C. B.; SAMIOS, E. M. B. (Org.). **Niklas Luhmann: a nova teoria dos sistemas**. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 1997. p. 85.

O ambiente não contribui para nenhuma operação do sistema, mas pode irritar ou perturbar (como diz Maturana) as operações do sistema somente quando os efeitos do ambiente aparecem no sistema como informação e podem ser processados nele como tal.⁶⁸

A complexidade e a diferenciação exurgem enquanto características merecedoras de abordagem. A realidade social atual é caracterizada por funções diferenciadas, enquanto subsistemas (economia, religião, política, ciência, educação, direito).

Sendo o sistema sempre fechado, diferencia-se de todo o restante, definindo-se a partir de sua diferença em relação ao entorno. Uma característica dos sistemas é a redução de complexidade, dada sua função de sempre reduzir possibilidades a partir da seleção daquilo que terá sentido para o sistema quando incorporado aos processos internos. Quando atingem um elevado nível de complexidade, os sistemas produzem autonomies relativas, diferenciam-se, com o objetivo de reduzir essa complexidade. Toda diferenciação implica, portanto, redução de complexidade.

O sistema torna-se complexo quando não consegue responder imediatamente a todas as relações entre os elementos, e nem todas as suas possibilidades podem realizar-se, e para responder a tal característica interna, autodiferencia-se.

Dessa forma, o ambiente indica para incontáveis possibilidades, a partir da possibilidade de sentido comunicativo, sendo que o sistema seleciona somente aquelas que lhe fazem sentido, tornando o ambiente menos complexo para ele, de tal maneira que "a partir de si mesmo, um sistema se diferencia produzindo subsistemas parciais, os quais, a partir do sistema original, são agora entorno".⁶⁹

Dos traços acima indicados como fundamentais da teoria luhmanniana pode-se afirmar que os sistemas sociais, enquanto elementos autopoieticos, tem como substrato central a comunicação, ou seja, a linguagem surge, assim como nos desdobramentos de tal paradigma anteriormente tratados, como questão central da formação e da busca por compreensão do elemento sociedade, enquanto sistema social.

⁶⁸ LUHMANN, N. O conceito de sociedade. In: NEVES, C. B.; SAMIOS, E. M. B. (Org.). **Niklas Luhmann: a nova teoria dos sistemas**. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 1997. p. 42.

⁶⁹ RODRIGUES, Leo Peixoto; NEVES, Fabrício Monteiro. **Niklas Luhmann: a sociedade como sistema**. Porto Alegre: Edipucrs, 2012. p. 91.

Não se pode olvidar a presença de elemento de similitude entre os três teorizares abordados, em que pese a diferença estrutural de cada um na formação de suas próprias características centrais. Assim, mais uma vez indaga-se: na realidade local, com sua própria história, com seus elementos únicos de formação de sua maneira de compreender a própria existência e sua ligação com todo o existente, é possível aferir-se uma ligação compreensiva fundamental suficiente em cada, ou em algum destes teorizares a partir do paradigma da linguagem?

Nas linhas a frente serão indicados caminhos na busca de resposta a tal inquietude.

1.3.2 Da sociedade da informação (em rede) - uma visão latina

Não se poderia iniciar-se o presente item sem mencionar-se que o desenvolvimento tecnológico, enquanto marca central do período vivido em termos mundiais é elemento de ímpar relevância, caracterizando-se, inclusive como central da conformação e compressão de todo processo social atual.

Algo que se pode classificar como domínio da técnica, surge enquanto passagem paradigmática da forma comunicacional e de vida, eis que os elementos corpóreos e virtuais de vivência não podem mais ser analisados como outrora, uma vez que vividos a partir de uma marca central, por completo marcada tecnologicamente.

Novas práticas sociais surgem e ressurgem, inventam-se e reinventam-se em frenética velocidade, sempre por meio da tecnologia, ou até melhor, para a busca de adequação dos padrões comportamentais e vivências de exploração do tempo, do espaço, do real e do virtual, às novidades introduzidas pela tecnologia, de tal forma que toda a estruturação vivencial e inclusive as relações de poder se reformulam, para assim a adaptabilidade tecnológica e temporal demonstrar e produzir uma nova realidade vivida, sempre marcada pela presença tecnológica, enquanto busca de produção, transmissão e recepção de informação, esta enquanto marca da produção tecnológica, já que pode ser considerada elemento marcante da produção de realidade da atualidade.

Assim, pode-se afirmar que a informação nada mais seria do que o ato de se transmitir mensagens comunicativas, carregadas e produtoras de sentido, ou seja,

marcadas por uma significação, que em um primeiro momento pode ser tida por comum entre os atores sociais envolvidos, portanto, o dito emissor e seu interlocutor, fato que se torna real através da utilização de suporte tecnológico, que representa verdadeira ferramenta de mediação entre os qualificados atores sociais, sendo sempre a informação caracterizada por consciência, objetivo e finalidade ao ser transmitida do emissor para o interlocutor, a qual nem sempre produz enquanto sentido no interlocutor as mesmas características e resultados de processo compreensivo desejado quando de uma transmissão, já que as condições de espaço e tempo para própria transmissão e compreensão são variáveis e sempre marcadas pela liberdade de recepção a partir das características do receptor informacional.

Destarte, a informação surge como o elemento fundamental de toda construção social atual, sendo sempre dependente de um suporte tecnológico para sua transmissão, nascendo assim um fenômeno social contemporâneo, instaurado enquanto característica da sociedade deste tempo, a qual se demonstra indo em direção ao que se pode chamar de tecnologização, ou seja, um real processo de virtualização onde a produção e transmissão informacional passa a ocorrer de forma maciça em um universo virtual.

A forma de vida e a produção de sentido como um todo são atualmente marcadas por esse processo de virtualização da produção e transmissão de informação, ou seja, não se resume tal característica à uma ou outra faceta da vivência, mas se pode mencionar tal como marca de produção de sentido na econômica, na política, no social, no erótico, na pedagógica, na ética, no jurídico, enfim, todo o processo vital atual, enquanto marcado pelo paradigma da linguagem passa a ser caracterizado por esse processo de vida real-virtual, produção de sentido e compreensão existencial por meio da troca global cibernética em tempo real do que se denomina informação.

Como toda revolução nas formas de produção de sentido, tal não se caracteriza como um ocorrer instantâneo, mas se propaga no tempo, sendo um de seus principais marcos originários o desenvolvimento da prensa gráfica, a partir de Gutenberg, fato que marcou verdadeira revolução, já que produziu condições iniciais para a comunicação de informações a um número elevado de pessoas.

Por meio do desenvolvimento alucinante da imprensa nos séculos que se sucederam, ocorreu aquela que se qualifica como a primeira mídia de massa propriamente dita.

Já nos séculos XIX e XX, ocorreu a ascensão da indústria do jornal, aprimorando-se a levada da informação à locais antes inatingidos, de forma a fazer-se com que em tempo diminuto muitos atores sociais fossem atingidos pelas informações que se buscava transmitir.

Em momentos posteriores e em mesmo sentido a difusão do rádio e algumas décadas depois da televisão enquanto meios de comunicação em massa, portanto, formas de levada de informação simultaneamente a um grandioso número de pessoas, surgiram como marca de um novo processo comunicacional, capaz de fazer com que a informação circulasse em tempo real atingindo um elevado número de interlocutores.

O surgimento do computador pessoal, somado ao desenvolvimento e a ampliação de funcionalidades deste, especialmente a difusão de possibilidades de acesso à internet, tornaram-se fatores determinantes para que a tecnologia atingisse seu quase ápice enquanto forma ou mecanismo de produção e difusão da informação. Não se duvide que com o transcorrer do longo do tempo, a informação deixou de ser um processo local para se tornar um elemento de âmbito global, fato que atinge elevado grau de realidade com a difusão maciça dos smartphones, realidade que vem reconfigurando todas as relações dos atores sociais, já que tecnologicamente alteradas as condições de tempo e espaço, acelerando-se, assim as práticas e encurtando as distâncias, enquanto quebras de barreiras fronteiriças para produção e difusão de informação, tornando-se de fato factível nova forma de sociabilidade, na qual a presença não é mister para que haja uma relação, ou seja, há a vivência real de relações marcadas pela distância, enquanto presença-ausente.

Neste contexto, pode-se afirmar que a desinência sociedade da informação substituiu a expressão sociedade pós-industrial, enquanto novo paradigma técnico-econômico, ou seja, os clássicos elementos de produção industrial são agora retirados da condição de centralidade da produção de poder, sendo a informação e a tecnologia para sua produção e transmissão elementos centrais do processo de construção identitária do tempo atual, de tal forma que as relações sociais todas passam por um processo de reinvenção, inclusive e especialmente o velho capitalismo, enquanto avanço de seu olhar em movimento majoritário não mais para os insumos baratos de energia produtiva, como na sociedade industrial, mas aos insumos baratos de produção e transmissão de informação criados e recriados constantemente pelos avanços tecnológicos na microeletrônica e telecomunicações.

O processo de produção e transmissão tecnológica da informação, enquanto marca global da atual forma de vida tem por base aquilo que se pode classificar como sociedade em rede.

Neste sentido: “uma sociedade em rede é uma sociedade cuja estrutura social é construída em torno de redes ativadas por tecnologias de comunicação e de informação processadas digitalmente e baseadas na microeletrônica,”⁷⁰ de tal forma que o poder resta alicerçado no controle da produção e transmissão de informação, enquanto ato comunicacional, seja ele o poder macro do Estado e da mídia, ou o poder micro de organizações, como os movimentos sociais, sendo, portanto a informação elemento central da caracterização do modo de viver atual, deve-se pontuar as principais características da dita sociedade informacional: esta tem na informação sua matéria-prima, sendo que as tecnologias se desenvolvem para garantir o melhoramento da atuação e controle sobre esta; tem como efeito elevado grau de penetrabilidade, considerando-se que a informação é parte integrante da forma atual de vida, em todas as suas dimensões, conforme anteriormente mencionado; é marcada pela vivência em rede; maleabilidade dos processos informacionais, uma vez que oferece processos reversíveis, grandemente voláteis, já que capazes de reinvenção e reorganização constante; e, cada vez mais convergência tecnológica, uma vez que o desenvolvimento tecnológico em vários ramos do conhecimento interligam-se, transformando tecnologicamente os processos compreensivos e apreensivos da realidade.⁷¹

Neste sentido, o constante avançar tecnológico foi, e vem sendo, resultado da ação do desenvolvimento das formas de vivência, por atuação direta do Estado, como produtor de iniciativas que buscam o desenvolvimento da “sociedade da informação.”

Ressalte-se que a flexibilidade característica dos processos de produção e transmissão informacional pode ser como marco central da sociedade atual, já que a velocidade de alteração da realidade virtual que se incorpora ao real em todas as suas facetas é sem sombra de dúvidas elemento de produção de prisão à noção de liberdade. Sobre a constituição deste paradigma:

É provável que o fato da constituição desse paradigma ter ocorrido nos EUA e, em certa medida, na Califórnia e nos anos 70, tenha tido grandes

⁷⁰ CASTELLS, Manuel. **O poder da comunicação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015. p. 70.

⁷¹ CASTELLS, Manuel. A era da informação: economia, sociedade e cultura. *In: A Sociedade em rede*. São Paulo: Paz e Terra, 2000. v. 1. *Passim*.

consequências para as formas e a evolução das novas tecnologias da informação. Por exemplo, apesar do papel decisivo do financiamento militar e dos mercados nos primeiros estágios da indústria eletrônica, da década de 40 à de 60, o grande progresso tecnológico que se deu no início dos anos 70 pode, de certa forma, ser relacionado à cultura da liberdade, inovação individual e iniciativa empreendedora oriunda da cultura dos *campi* norte-americanos da década de 60... Meio inconscientemente, a revolução da tecnologia da informação difundiu pela cultura mais significativa de nossas sociedades o espírito libertário dos movimentos dos anos 60.⁷²

A marca de busca por contínuo aperfeiçoamento e por novas respostas sociais às possibilidades de renovação tecnológica-informacional, surge, na realidade periférica, portanto latina, como uma forma de vivência desprovida de maiores sentidos concretos, uma vez que continuadora e aperfeiçoadora de uma brutal realidade de exclusão, exclusão esta inclusive para além do tradicional e relevante aspecto social, também enquanto exclusão do direito identitário, enquanto exclusão do direito de ser outro, para além das marcas centrais de produção de sentido.

A busca pelo controle dos processos de produção e transmissão informacional é sempre produtora de ninguéns, ou seja, de seres não vistos, que ficam para além do paradigma de criação de sentido ao existente.

Não é crível se esperar que as estratégias de aceleração da difusão de tal forma de pensar sequer minimizem a pobreza, ou mesmo toda forma de exclusão acima suscitadamente indicadas. Pelo contrário, tais novas políticas sociais de vivência têm introduzido novas roupagens ao processo de exclusão, considerando-se que a grande maioria não tem acesso aos meios comunicativos-informacionais diante da condição de economicamente explorado, ou seja, a falta de recursos materiais, a pobreza, em tal forma de interação causa nova modalidade sócio-exclusiva.

Assim, mais um andar nos paradigmas, e suas subdivisões, do pensamento ocidental demonstram que a realidade pensada, vivida e sentida é marcada por um caráter de dominação e de exclusão, o qual se modifica e evolui com o passar dos séculos, todavia, segue há longa data marcando a realidade latina como a vivência de uma realidade que não é sua.

A frente se buscará esclarecer tais afirmações que servem de ligação entre o que se disse até o momento e o porvir neste escrito.

⁷² CASTELLS, Manuel. A era da informação: economia, sociedade e cultura. *In: A Sociedade em rede*. São Paulo: Paz e Terra, 2000. v. 1. p. 25.

1.3.3 Superando as amarras do *ego conquiro* - pluralidade como potencial ponto fulcral do pensar-viver periférico

A pressão constante sob a qual se encontra a presa transformada em alimento durante a longa peregrinação pelo corpo, sua dissolução e a íntima relação que assume com quem está digerindo, o desaparecimento total e definitivo, primeiro de todas as funções, depois de todas as formas que um dia constituíram sua própria existência, a igualação ou assimilação ao que já existe em quem a digere como corpo, tudo isso pode ser considerado como o que há de mais central, ainda que também de mais oculto, no processo do poder.⁷³

Não se pode iniciar sem se insistir no já afirmado: desde Descartes a fundamentação do pensar é a consciência, ou seja, o sujeito. Porém, há que se ressaltar, que para além do penso logo existo, a modernidade, enquanto momento de concepção eurocêntrica, teve uma marca subjetiva fundamental, a dominação, enquanto aniquilação do diferente.

A dominação, ou a levada do padrão do pensar-viver eurocêntrico, como totalidade, ou seja, como única forma de se pensar a vida, por meio da partida pelas grandes expedições de conquista (levada da civilização) foi marca central de tal período.

Ressalte-se, dominação enquanto dominação pela conquista, pela chegada e pela colocação de um novo ideal de pensamento, sendo que

este argumento tautológico, porque parte da superioridade da própria cultura simplesmente por ser a própria, irá impor-se em toda a modernidade. Declara-se como não-humano o conteúdo das outras culturas por ser diferente da própria. (...) O mais grave deste argumento filosófico é que se justifica a guerra justa contra os indígenas pelo facto de impedir a 'conquista', que, aos olhos de Ginés, é a 'violência' necessária que se devia exercer para que o bárbaro se civilizasse, porque se fosse civilizado já não haveria causa para a guerra justa.⁷⁴

Eis que desta forma, a busca pela dominação era provada como justa,

uma vez provada a justiça da expansão europeia como uma obra civilizadora, emancipadora da barbárie a que estavam submetidos, tudo o que resta (a conquista pelas armas, a espoliação do ouro e da prata referidos, o declarar os índios 'humanos' em abstrato, mas não as suas culturas, uma organização

⁷³ CANETTI, Elias. **Massa e poder**. Brasília: Brasiliense, 1983. p. 232.

⁷⁴ DUSSEL, Enrique. Meditações Anti-Cartesianas sobre a origem do Anti-Discurso Filosófico da Modernidade. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. MENESES, Maria Paula. (orgs). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009. p. 296-297.

política em que o poder reside nas instituições coloniais, a imposição de uma religião estrangeira de uma forma dogmática, etc.) fica justificado⁷⁵

Neste contexto, afirma-se que o mundo apenas existe por ser iluminado pelo ser (ideal europeu de pensar-viver). Assim, aqueles que se localizam para além do horizonte do ser são tidos por não-seres.⁷⁶

Tal conquista 'civilizatória' ocorreu e ainda ocorre por meio de um estranho ato que se busca chamar de consenso, o qual pode ser qualificado como espécie de violência consentida. Deve-se entender que tal ideia de consenso, como dominação e exclusão, se materializa não por prevalecer este ou aquele argumento (em que pese sempre prevaleça aquele), mas sim pelo fato que em sua formação é silenciada a voz do oprimido (latino), visto como não-ser, o outro.

Pois bem,

esse outro ao qual nos referimos está sempre pressuposto na comunidade de comunicação, mas também sempre excluído da comunidade real e que não argumenta efetivamente quando da produção dos consensos – fato que ocorre também nas estruturas do capitalismo periférico –; é o explorado. O dominado, o pobre ou é a *vítima* não intencional do sistema.⁷⁷

Diante das premissas acima indicadas, afere-se a ideia de que se vive a sociedade da totalização, ou seja, a totalidade em que se busca a aniquilação do diferente, do outro, ou melhor, vive-se uma sociedade em que aquele diferente não é visto como pessoa, mas apenas como ente fenomênico do capital. Assim, o processo de alienação tem feito com que se negue o humano do humano, afirmando-se tão somente a função-sentido, enquanto expressão produtiva do capital.⁷⁸ Eis a adoção

⁷⁵ DUSSEL, Enrique. Meditações Anti-Cartesianas sobre a origem do Anti-Discurso Filosófico da Modernidade. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. MENESES, Maria Paula. (orgs). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009. p. 297-298. .

⁷⁶ Neste sentido: "Em suma, o pensamento abissal moderno, que, deste lado da linha, tem vindo a ser chamado para regular as relações entre cidadãos e entre estes e o Estado, é agora chamado, nos domínios sociais sujeitos uma maior pressão por parte da lógica da apropriação/violência, a lidar com os cidadãos como se fossem não-cidadãos, e com não-cidadãos como se se tratasse de perigosos selvagens coloniais. Como o fascismo social coexiste com a democracia liberal, o Estado de excepção coexiste com a normalidade constitucional, a sociedade civil coexiste com o estado de natureza, o governo indirecto coexiste com o primado do direito. Longe de constituir a perversão de alguma regra normal, fundadora, este estado de coisas é o projecto original da moderna epistemologia e legalidade, mesmo que a linha abissal que desde o primeiro momento distinguiu o metropolitano do colonial se tenha deslocado, transformando o colonial numa dimensão interna do metropolitano." (SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. in: SANTOS, Boaventura de Sousa. MENESES, Maria Paula. (orgs). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009.p. 41.)

⁷⁷ LUDWIG, Celso Luiz. **Para uma Filosofia jurídica da libertação**: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006. p. 139.

⁷⁸ Acerca: "uma sociedade capitalista não é reputada como tal senão na medida em que os atores

de um viver absurdo, pautado na igualdade, e não na distinção plural, enquanto elemento constitutivo do próprio humano.

Em tal racionalidade a relação face-a-face, olho-no-olho, enquanto origem original do humano é deixada de lado, eis que se afirma, em contrário, a relação proxêmica, entre homem-objeto, uma vez que o olhar lançado para além do próprio eu é incapaz de enxergar a exterioridade libertadora do outro, na distância absoluta.

Deve-se aliar, para compreensão adequada, que a adoção do sistema capitalista, ligada ao método de formação consensual da racionalidade leva à negação do outro, e o ponto de partida do pensar-viver é o próprio eu solipsista, ou ainda uma evolução sua, um nós totalizado, capaz apenas de olhar ao mesmo, ao igual, ao idêntico, ou seja, a verdade é que todo aquele que não se destaca como forte, como explorador, ou, ao menos, como útil à realidade, ao *status quo*, será, pois, invisível ao sistema.

Neste sentido:

é neste jogo entre desejos e estruturas que as mercadorias e o consumo servem também para ordenar politicamente cada sociedade. O consumo é um processo em que os desejos se transformam em demandas e em atos socialmente regulados. Por que artesãos indígenas ou comerciantes populares que enriquecem pela repercussão afortunada de seu trabalho, por que tantos políticos e líderes sindicais que acumulam dinheiro por meio da corrupção continuam vivendo em bairros populares? Porque acham mais interessante continuar pertencendo a seus grupos originários (e às vezes precisam disso para manter seu poder) (...) ⁷⁹

Assim, na realidade latino-americana é aferível que

todo mundo é uma totalidade. Totalidade indica esse limite de limites. Não é de se estranhar que um Kant ou um Wittgenstein digam que o mundo não pode ser nem objeto nem fato. Efetivamente, é o limite dentro do qual todo ente (que pode ser objeto ou fato) encontra seu sentido. O mundo é a totalidade fundamental; é a totalidade de totalidades. ⁸⁰

econômicos em conflito disputam entre si o controle dos recursos disponíveis numa cultura aceita por todos e em condições que permitem a intervenção do Estado em favor das vítimas da gestão econômica imposta pelos dirigentes capitalistas." (TOURAINÉ, Alain. **Após a crise: a decomposição da vida social e o surgimento de atores não sociais**. Trad. Francisco Morás. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 43.)

⁷⁹ CANCLINI, Néstor García. **Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização**. Trad. Maurício Santana Dias. 6 ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006. p.65.

⁸⁰ DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1986. p. 29.

Diante da não vivida, porém existente, dicotomia nas relações a serem vividas pelo homem, enquanto humano, havendo de um lado a relação simples entre homem-ente, ou seja, a interação do ser humano com os objetos, com o mundo a sua volta, ou seja, relação à qual basta a tentativa pessoal de interpretação e compreensão dos sentidos colocados à frente e de outro lado a relação do face-a-face, eis a interação entre o eu-outro, a qual se estabelece, ou deve-se estabelecer, em um ambiente de reciprocidade. Esta representa a origem anterior a toda origem, eis o princípio fundamental, já que a responsabilidade pelo mundo do outro é originária ao próprio mundo totalizador do eu, como será devidamente descrito ainda a frente.

A totalização totalizante, é um caminhar em afastamento a imediatez da anterioridade, ou seja, um andar na contramão do que há de originário no humano, um negar-se a olhar ao outro, enquanto centro de seu próprio mundo, de seu sistema. Enfim, totalizar-se significa adotar como fundamento do pensar-viver um discurso que não parte do outro, na forma acima mencionada.

Portanto,

o outro, que não é diferente (como afirma a totalidade) mas distinto (sempre outro), que tem sua história, sua cultura, sua exterioridade, não foi respeitado; não se lhe permitiu ser outro. Foi incorporado ao estranho, à totalidade alheia. Totalizar a exterioridade, sistematizar a alteridade, negar o outro como outro é a alienação. Alienar é vender alguém ou algo; é fazê-lo passar a outro possuidor ou proprietário. A alienação de um povo ou indivíduo singular é fazer-lhe perder seu ser ao incorporá-lo como momento, aspecto ou instrumento do ser de outro.⁸¹

Totalidade totalizadora é a expressão pura da injustiça, sendo que se manifesta das mais variadas maneiras no dia-a-dia local. Para se exemplificar tal fato, socorre-se, novamente do pensamento do filósofo da libertação:

a alienação, contudo, decide-se essencialmente na *poiesis* de uma formação social. A *práxis* de dominação, como relação homem-homem coloca o outro ao serviço dominador; mas é no trabalho (*poiesis*) que tal dominação se realiza realmente. É quando o fruto do trabalho não é recuperado por um povo, pelo trabalhador, pela mulher, pelo filho que se usa fica alienado. Quando o fruto do trabalho do outro dominado, totalizado, é tido sistematicamente pelo dominador; quando tal apropriação se torna habitual, institucional, histórica, nesse momento a alienação é real, certa, efetiva; é um modo de produção injusto. A propriedade, como direito de posse daquilo que é produzido por outro, é a contrapartida do dominador da alienação do dominado. Na sociedade de consumo, é propriedade de capital; na sociedade burocrática é posse das funções que controlam o poder. Exercício do poder

⁸¹ DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1986. p. 58.

dominador e alienação são dois aspectos da totalidade totalizadora.⁸²

Enfim, a totalização ocorre através do exercício da alienação do outro, ou seja, da alienação da exterioridade latina, do ideal de vida aqui existente, o qual é subjugado pela vinda de um pensamento dominador imposto, não proposto (exterioridade negada).

É chegado o momento em que se pode afirmar que

El mundo actual se encuentra atrapado en una encrucijada entre la modernidad y la posmodernidad; transita por un puente sobre el vacío de determinación, causalidad, objetividad, estructura y unidad del conocimiento que deja el paradigma mecanicista de la ciencia que corre bajo sus pies; avanza a través de la incertidumbre y la pérdida de referencialidad empírica del concepto, para llegar a la otra orilla, la de un mundo complejo, que demanda una nueva racionalidad para orientar acciones políticas y estrategias emancipatorias que permitan hacer frente al discurso de la simulación que nos seduce.⁸³

Enfim, diante de tais premissas, é preciso partir-se para um novo pensar, indagando-se originariamente: "por que razão, nos dois últimos séculos, dominou uma epistemologia que eliminou da reflexão epistemológica o contexto cultural e político da produção e reprodução do conhecimento? Quais foram as consequências de uma tal descontextualização? São hoje possíveis outras epistemologias?"⁸⁴

Assim,

[...] Ao se questionar o real (a sociedade, o poder, seus valores e instituições) e abrir um espaço ideal, irreal ou futuro, a utopia é subversiva. Subverte o real e abre uma janela para o possível. Há, pois, uma incongruência entre utopia e topia, entre o possível e o real, que se tenta superar transcendendo o real, transformando-o, para que o possível encontre seu lugar na realidade.⁸⁵

Um olhar latino libertário, enquanto reconhecedor da pluralidade local, eis a premissa, para que efetivamente se reconheça o que se pode chamar de momento transmoderno, como o faz Warat:

⁸² DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1986. p. 59.

⁸³ LEFF, Enrique. **Racionalidad Ambiental: La reapropiación social de la naturaleza**. México: Siglo XXI, 2004. p. 94-95.

⁸⁴ SANTOS, Boaventura de Sousa. MENESES, Maria Paula. (orgs). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009. p. 07.

⁸⁵ ÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. **Entre a realidade e a utopia: ensaios sobre política, moral e socialismo**. Trad. Gilson B. Soares. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. p. 317.

em meus trabalhos, venho insistentemente usando o termo 'transmodernidade' para referir-me aos fenômenos geralmente agrupados sob o rótulo de pós-modernidade. Isto porque penso que a pós-modernidade não é outra coisa que a modernidade nas suas formas esgotadas, em trânsito para outros estilos de pensamento.⁸⁶

Neste sentido, a racionalidade enquanto pensar-viver eurocêntrico

tem sido historicamente insuficiente para explicar sociedades colonizadas; não teve clareza suficiente para explicar a ruptura com as metrópoles europeias e a continuidade de relações tipicamente coloniais em suas respectivas sociedades ao longo dos séculos XIX, XX e parte do século XXI.⁸⁷

Assim, ao desenvolver-se a crítica ao pensar dominante-explorativo, e suas premissas, deve-se pautar-se em uma criticidade ao pensar a racionalidade enquanto forma (conhecimento científico e dominação civilizatória) unitária.⁸⁸

Neste sentido, pode-se, desde já, compreender que aquilo que Dussel denomina de “verdadeira dialética” possui sua base no que se pode chamar de distinto, e não diferente. Ao revés, a denominada “dialética falsa” pode ser compreendida como aquela que legitima discursos de dominação, por partir do igual ao igual, pelo diferente - distinto.

O absolutamente outro também não pode ser reduzido à individualidade, eis que o apelo ético por justiça se faz ante as várias coletividades e de fato, universalmente, ante a própria humanidade. Portanto, a negação da totalidade ontológica implica em situar a dialética em um nível mais alto, prévio e posterior a esta, por Dussel denominado *ana*(lética), momento que possibilita que o outro, em sua alteridade, possa ser reconhecido.

A analética, já se pode afirmar, em seu momento inicial, constitui-se em um proceder negativo, uma vez que esta parte da negação da negação, dito de outra

⁸⁶ WARAT, Luís Alberto. O outro lado da dogmática. In: **Teoria do direito e do Estado**. ROCHA, Leonel Severo (org). Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 1994. p.82.

⁸⁷ CHIVI VARGAS, Idón M. Os caminhos da descolonização na América Latina: os povos indígenas e o igualitarismo jurisdicional na Bolívia. In: VERDUM, Ricardo (Org). **Povos Indígenas: constituições e reformas políticas na América Latina**. Brasília: IES, 2009. p. 158.

⁸⁸ Neste sentido: "Entonces está aquí la idea de que la plurinacionalidad obliga, mas obviamente, a refundar el Estado moderno, porque el Estado moderno, como vamos ver, es un Estado que tiene una sola nación, y en este momento hay que combinar diferente conceptos de nación dentro de un mismo Estado. La interculturalidad tiene esta característica que nos es simplemente cultural, sino también política y, además, presupone una cultura común. No hay interculturalidad si no hay cultura común, una cultura compartida." (SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pensar el Estado y la sociedade: desafíos actuales**. Buenos Aires: Waldhuter, 2009. p. 202.)

maneira, se opõe às totalidades, ou a totalidade das totalidades, visando a exterioridade do outro, que está para além dos limites de 'minha totalidade.'

Em frente, analeticamente, chega-se ao instante em que este “método” faz-se, propriamente dito, ético, ao sofrer uma total abertura em sua ontologia, pela e para ética, o que permite a positividade da afirmação da alteridade, enquanto algo real, fenomênico, ou seja, uma dialética positiva, em que a exterioridade do outro é condição originária de todo o pensar e agir.

É neste contexto que Dussel menciona que “o outro, para nós, é a América Latina em relação à totalidade europeia; é o povo pobre e oprimido da América Latina em relação às oligarquias dominadoras e, contudo, dependentes”.⁸⁹

Portanto, ao escutar-se o apelo do outro, como outro, aquele que é exterior ao meu mundo – totalidade - em sua demanda por justiça, sai-se da totalidade, efetivando-se uma relação pautada pela alteridade, a qual rompe com as formas de totalidade, através da afirmação da exterioridade do outro. Destarte, tem-se que a premissa principal da analética consiste na irreduzibilidade do outro à totalidade, ou seja a não redução do outro (distinto) ao mesmo.

Para definir analética, pode-se mencionar que esta é a “contra-imagem da dialética ontológica,”⁹⁰ o que faz surgir, naturalmente, o entendimento de que a analética tem como fundamento o outro livre, que não é dominado, compreendido pelo sistema da totalidade, ou seja, o reconhecer da exterioridade, na vivência da proximidade à proximidade.

No analético,

(...) a relação intersubjetiva é uma relação não-simétrica. Neste sentido, sou responsável por outrem sem esperar a recíproca, ainda que isso me viesse a custar a vida. A recíproca é assunto *dele*. Precisamente na medida em que entre outrem e eu a relação não é recíproca é que eu sou sujeição a outrem; e sou “sujeito” essencialmente neste sentido.⁹¹

É de se afirmar que a adoção da ética da alteridade como fundamento da racionalidade demonstra-se como forma capaz de alterar a nefasta realidade sócio-explorativa de exclusão (eurocêntrica), buscando-se assim a superação de um olhar

⁸⁹ DUSSEL, Enrique. **Método para uma filosofia da libertação**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1986. p. 196.

⁹⁰ LUDWIG, Celso Luiz. **Para uma Filosofia jurídica da libertação**: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006. p. 70.

⁹¹ LÉVINAS, Emmanuel. **Ética e infinito**. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1982. p. 90.

aniquilador da diferença e, portanto, pautado nas premissas culturais múltiplas, marca central de um viver latino.

Eis que parte do outro, como momento originário de todo pensar. Vê-se, portanto, que as condições de participação do outro – excluído, formam seu núcleo central e, ainda mais, do outro e suas relações naturais com outros, enquanto outros, e com o cosmos, marca central de um real conceito local de sociobiodiversidade, o qual será enfrentado no momento oportuno.

2 DO PENSAR-VIVER EXCLUDENTE E SUA NÃO ADEQUAÇÃO EFETIVA À REALIDADE FENOMÊNICA LOCAL

Inicialmente, deve-se considerar que o presente capítulo do presente escrito buscará, a partir da filosofia da libertação, tendo como eixo fundamental a obra do pensador local Enrique Dussel, enquanto construção de um diagnóstico compreensivo inicial, marcado como elemento de análise de um viver que pode ser qualificado como reificante em sua gênese, conquanto, por mais marcantes sejam os processos sociais e especialmente os jurídicos para construção e reconstrução das relações locais, inclusive através do movimento denominado constitucionalismo latino-americano, há que insistir que as amarras do *ego conquiro* (conforme indicado no item anterior) são presença constante e rotineira na construção da subjetividade jurídico-social latina atual, fator impeditivo para prática real de uma pluralidade como ponto fulcral do pensar-viver da sociobiodiversidade, ou seja, esta adoção de um sistema de pensamento e construção da subjetividade local com elementos basilares importados e reproduzidos afasta a marca mais central da construção do que realmente surge como característica identitária periférica.

Neste sentido:

Embora, em última análise, a solução de problemas teóricos cruciais dependa da ação prática, convém fazer a ressalva de que a ação prática capaz de resolver esses problemas precisa, ela mesma, da teoria. Quer dizer: precisa de uma teoria melhor, mais abrangente e mais rigorosa do que aquela que tem tido. Essa conclusão não implica menosprezo algum pelo trabalho dos teóricos que se empenharam em decifrar enigmas dos períodos anteriores ao nosso. Ao contrário, o avanço no trabalho teórico a ser empreendido agora pressupõe o exame rigoroso – e por isso mesmo respeitoso – do que já foi feito no plano da teoria.⁹²

Não se buscará aqui um aprofundar em elementos jurídicos *in strictu sensu*, ou seja, elementos de ordem dogmática serão introduzidos apenas reflexamente e de passagem, já que a construção reconstrutiva da identidade local enquanto marca de um viver libertário é o ponto base de todo esse construir.

Neste sentido, mister partir da premissa de que a constituição, enquanto documento jurídico de identificação da realidade nacional dos países latinos, surge como resultado do exercício de um poder constituinte enquanto "sujeito de fundação

⁹² KONDER, Leandro. **A Questão da Ideologia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 265.

da constituição material"⁹³ e refere-se “à soma dos fatores reais de poder que regem um país.”⁹⁴

Neste contexto, deve-se ponderar a realidade latina como uma realidade de modernidade tardia,^{95 96} marca essa de uma vivência colonial de exploração, onde a história se fez através de uma direta submissão no aspecto norte-sul, buscando-se sempre a evolução local, todavia, mesmo após os processos históricos de independência, ainda assim, um elevado grau de influência da realidade colonial europeia segue rondando o contexto de formação de um ideal local⁹⁷.

O dito fenômeno constitucional, de cariz europeu tem se demonstrado inoperante para uma busca real de adequação da realidade jurídica à fenomênica local, uma vez que a constituição de determinado Estado deve ser produto e reflexo, portanto, com ligações diretas com as querelas sócio-culturais-jurídico-informacionais locais, demonstrando-se resultado direto de sua tradição e história.

Neste sentido:

A constituição não deve ser tão somente uma matriz geradora de processos políticos, mas uma resultante de correlações de forças e de lutas sociais em um dado momento histórico do desenvolvimento da sociedade. Enquanto pacto político que expressa a pluralidade, ela materializa uma forma de poder que se legitima pela convivência e coexistência de concepções divergentes, diversas e participativas. Assim, toda sociedade política tem sua própria constituição, corporalizando suas tradições, costumes e práticas que ordenam a tramitação do poder. Ora, não é possível reduzir-se toda e qualquer constituição ao mero formalismo normativo ou ao reflexo hierárquico de um ordenamento jurídico estatal.⁹⁸

⁹³ NEGRI, Antônio. **O Poder Constituinte**: ensaio sobre as alternativas da modernidade. Rio de Janeiro: Dp&A, 2002. p. 44.

⁹⁴ LASSALE, Ferdinand. **Que é uma Constituição?** 2. ed. Porto Alegre: Kairós, 1985. p. 30.

⁹⁵ Neste sentido ver: STRECK, Lenio Luiz. **Verdade e consenso**. 2. ed. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2008.

⁹⁶ Importante, aqui mencionar passagem da lição de José Joaquim Gomes Canotilho: “As constituições de fachada, as constituições simbólicas, as constituições álibi, as constituições semânticas, gastam muitas palavras na afirmação de direitos, mas pouco podem fazer quanto à sua efetiva garantia se os princípios da própria ordem constitucional não forem os de um verdadeiro Estado de Direito.” (CANOTILHO, José Joaquim Gomes. **Estado de Direito**. p. 58.).

⁹⁷ Neste sentido: “é neste jogo entre desejos e estruturas que as mercadorias e o consumo servem também para ordenar politicamente cada sociedade. O consumo é um processo em que os desejos se transformam em demandas e em atos socialmente regulados. Por que artesãos indígenas ou comerciantes populares que enriquecem pela repercussão afortunada de seu trabalho, por que tantos políticos e líderes sindicais que acumulam dinheiro por meio da corrupção continuam vivendo em bairros populares? Porque acham mais interessante continuar pertencendo a seus grupos originários (e às vezes precisam disso para manter seu poder) (...)”. (CANCLINI, Néstor Garcia. **Consumidores e cidadãos**: conflitos multiculturais da globalização. Trad. Maurício Santana Dias. 6 ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006. p.65.)

⁹⁸ WOLKMER, Antônio Carlos. **Constitucionalismo e direitos sociais no Brasil**. São Paulo: Acadêmica, 1989. p.14.

Neste contexto, há que se buscar a superação de uma realidade importada, para que se possa construir uma realidade local, um projeto que parece ainda em construção⁹⁹, para tanto, inicialmente caracterizar-se tal realidade, como forma de demonstração do neste afirmado.

Deve-se entender que a noção de consenso-constituição, enquanto unidade sócio-cultural é a marca do modelo eurocêntrico, por vezes para o sul importado, já que se visa a construção de um ideal unitário, representado, na teoria pela vontade da maioria, fato que sugere claramente a ocorrência de dominação e exclusão, não por prevalecer este ou aquele argumento (vontade da maioria), mas sim pelo fato que em sua formação é silenciada a voz do outro, ou seja, o processo de construção da realidade jurídica operante é um processo de totalização fechado para a exterioridade do outro, portanto, para o que se pode qualificar como elemento de busca de respeito à diferença e a multiplicidade, enquanto marcas centrais da sociobiodiversidade, como a frente se demonstrará.

Neste aspecto deve-se considerar que o real construir de uma realidade plural, marcada pela presença não aniquiladora do absolutamente outro, como formação de uma subjetividade sócio-jurídica libertária, pressupõe um real ato de se estar em comunidade, no seguinte sentido:

Estar-em-la-comunidade” y “de-acuerdo,” es ya “ser parte” del grupo hegemónico; “poder”argumentar es ya, em algún sentido, ser libre de opresión, y esti no puede darse como fácilmente sobreentendido. De hecho, la mayoría de la humanidad (el Tercer Mundo, los nuevos “pobres” del capitalismo central, las mujeres em casi todas las cuturas, etc.), um 75% o más de las personas humanas, no formam parte “fácticamente,” no son participantes plenos de las “comunidades de comunicación reales,” hegemónicas. Essa inmensa mayoría está silenciada, enmudecida.¹⁰⁰

Diante das premissas acima mencionadas tem-se a ideia de que se vive, nestes moldes, a sociedade da totalização.

Assim, o ponto de partida do direito é o idêntico, e não o plural, enquanto respeito às diferenças, portanto, tal contexto demonstra-se como contrário ao que se

⁹⁹ Acerca: “(...) o constitucionalismo democrático, ao final da primeira década do século XXI, ainda se debate com as complexidades da conciliação entre soberania popular e direitos fundamentais. Entre governo da maioria e vida digna e em liberdade para todos, e num ambiente de justiça, pluralismo e diversidade. Este continua a ser, ainda, um bom projeto para o milênio”. (BARROSO, Luís Roberto. **Curso de Direito Constitucional Contemporâneo: os conceitos fundamentais e a construção do novo modelo.** São Paulo: Saraiva, 2009. p. 41).

¹⁰⁰ DUSSEL, Enrique Transformación de la filosofía de K.-O. Appel y la filosofía de la liberación: *in* **Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación.** México: Siglo Veintiuno, 1992. p. 78.

sugere como realidade local, onde há, por meio de identidade cultural real, como busca por aproximação entre indivíduos distintos, com pluralidade e não unidade totalizante, ou seja, imposição de um ideal de pensar por sobre os demais.

Com relação à proximidade, deve-se, desde já, destacar que:

aproximar-se é surgir do além da origem do mundo. É um ato anárquico (se arché é a origem anterior a toda origem) É anterioridade anterior a toda anterioridade. Se o sistema ou o mundo é o anterior às coisas que habitam nele; se a responsabilidade pelo mundo do outro é anterior ao próprio mundo; aproximar-se à imediatez da proximidade é a anterioridade de toda anterioridade. Aproximar-se para a anterioridade é anterior ao significante e ao significado. É ir em busca da origem do significado-significante, a própria origem da significação. É avançar; é um apresentar-se anterior a toda presença; é um significar significando-se; é avançar como a origem da semiótica. Aproximar-se é avançar para a origem originária, para a própria arqueologia do discurso metafísico, filosófico, mais ainda: histórico, político.¹⁰¹

Assim sendo, desde logo, pode-se afirmar que originariamente a atual racionalidade do pensar-viver local assenta-se sob os fundamentos do pensamento que lhe é contemporâneo, sendo que se construiu até aqui breve caracterização da racionalidade, em que se vive, demonstrando-se, ainda que inicialmente, seus fundamentos, para logo à frente a partir da filosofia da libertação, caracterizá-la como totalizadora, mais especificamente como a totalidade de várias totalidades, atentando-se a sua premissa máxima, a negação do outro e sua humanidade, ou seja, a negação da exterioridade do outro, de sua condição de centro de sua própria totalidade, afastamento das multiplicidades e pluralidade, substituídas estas pelo pensar-viver eurocêntrico, enquanto expressão máxima do ora mencionado.

Desta forma, o ideal sócio-cultural-ético-econômico-pedagógico-ambiental construído em América Latina é baseado em elementos de uma subjetividade, racionalidade e mesmo cientificidade aniquiladora da própria identidade local, enquanto prática geopolítica nítida de um modelo sócio-explorativo de exclusão, exclusão esta manifestamente presente pela não vivência de real modernidade local, já que se vive sob a égide de momento sócio-histórico falseado, ou seja, um simulacro de sociedade construído pela identidade submissiva do modelo ideal de norte social x sul social, modelo este imposto, não criado pela vivência latina.

¹⁰¹ DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1986. p. 23-24.

Neste contexto, pode-se afirmar que na realidade local, a forma do pensar-viver pautada na aniquilação do diferente tem sido verdadeira manifestação de um ideal social de exclusão de humanidade, fato que tem prejudicado, inclusive a vivência das relações mais íntimas do humano com o cosmos.

2.1 DA SOCIEDADE TOTALIZADORA: TOTALIDADE, EXCLUSÃO E NEGAÇÃO DO HUMANO - DA FALSEADA SUBJETIVIDADE LOCAL - DA RELAÇÃO DE DOMINAÇÃO SUJEITO-OBJETO

Deve-se iniciar mencionando que desde os gregos, especialmente, Parmênides, pode-se dizer que o mundo é visto porque é iluminado pelo ser. Vê-se aqui, pois a nítida adoção do ser como o paradigma do pensamento. A chamada viragem linguística e opção por compreensão a partir das variantes desde novo paradigma irrompido, como fenômeno histórico ocorreu ao seu tempo, diante da superação epistemológica dos pensamentos anteriores, sendo que, portanto, não ocorreu de forma estanque, em um momento determinado, mas sim de forma gradual, diante da propagação das novas ideias.

Todavia, se deve ter por claro que o pensamento em constante evolução não abandona simplesmente as noções anteriores, mas aglutina a esta novos fatos e valores. Portanto, a noção atual não deixa de lado o paradigma do ser, mas o aperfeiçoa, dando novos contornos ao pensamento filosófico-sócio-pedagógico-jurídico.

Pois bem, diz-se que o mundo apenas existe por ser iluminado pelo ser. Certo, portanto, que todo aquele que se localize para além do horizonte do ser é tido por não-ser. O método de formação da identidade faz com que se tenha, na comunidade real, excluídos, pessoas que se localizam para além do ser – não-seres -, que são, na verdade, outros que sofrem os efeitos de uma realidade-consenso, da qual não puderam ser formadores, como todos aqueles que são.

Neste contexto,

a proximidade, o face-a-face do homem com o homem, deixa sempre lugar à distância. A criança é deixada em seu berço; o amado deve partir para o seu trabalho; o mestre e o discípulo devem afastar-se para preparar na vida seu discurso futuro; os membros da cidade abandonam a assembléia para

reintegrar-se nos trabalhos da economia política; o próprio culto deixa lugar ao serviço... O rodeio da distância torna possível a proximidade futura.¹⁰²

Esta compreensão, da distância, enquanto afastamento do humano em relação ao humano parece, em um raciocinar superficial a quebra daquilo que se defende, a proximidade – em contraposição proxemia, enquanto origem primeira, ou seja, a distância é o fundamento maior da proximidade, que não se confunde com fusão, ou aglutinação de dois, em comunhão, como se um fora, ao contrário, diz-se que na proximidade da proximidade do face-a-face dois efetivamente tornam-se dois, assim, deve-se ter em mente que

(...) o homem se acerca, ao deixar a proximidade, dos entes, das coisas, dos objetos, as coisas-sentido, os entes se nos apresentam numa multiplicidade que se indefinida. Todavia, são só momentos, nunca isolados, sempre em sistema, de uma totalidade que compreende, os abarca, os unifica organicamente. Não há um ente aqui e outro ali simplesmente. Têm um lugar numa ordem; têm uma função no todo; estão postos-com, com-postos (systema, em grego: sistema). O nível dos entes é a proxêmica ou o ôntico; o nível da totalidade, seja mundana, natural, econômica, esboçada, etc., é o ontológico. Dos entes ocupa-se a inteligência interpretadora, estimativa, produtora; da totalidade se ocupa a inteligência dialética; da exterioridade se ocupará a inteligência histórica, analética ou da libertação, inteligência prática poiética.¹⁰³

Deve-se entender que a noção de consenso identitário como dominação e exclusão acontece não por prevalecer este ou aquele argumento, mas sim pelo fato que em sua formação é silenciada a voz do absolutamente outro, como outrora indicado, ao qual passa a ser visto como não-ser, o outro, ou ainda melhor a não ser visto.

Pois bem, esse outro ao qual se refere deve ser visto como:

o Outro metafísico é outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é um simples inverso da identidade, nem de uma alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda a iniciativa, a todo o imperialismo do Mesmo; outro de uma alteridade que não limita o Mesmo, porque nesse caso o Outro não seria rigorosamente Outro: pela comunidade da fronteira, seria, dentro do sistema, ainda o Mesmo. O absolutamente Outro é Outrem; não faz número comigo. A coletividade em que eu digo 'tu' ou 'nós' não é um plural de 'eu'. Eu, tu, não são indivíduos de um conceito comum.¹⁰⁴

¹⁰² DUSSEL, Henrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1977. p. 27.

¹⁰³ DUSSEL, Henrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1977. p. 27-28.

¹⁰⁴ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988, p.26.

Diante das premissas acima mencionadas tem-se a ideia de que a vivência da negação do outro, pela não observação da distinção, e não diferença, eis aí a adoção de um viver absurdo, pautado na igualdade, e não no distinto, enquanto elemento constitutivo do próprio humano.

A relação face-a-face, olho-no-olho, enquanto origem original do humano é deixada de lado, eis que se afirma, em contrário, a relação proxêmica, entre homem-objeto, uma vez que o olhar lançado para além do próprio eu é incapaz de enxergar a exterioridade libertadora do outro, na distância absoluta, que de fato, pode ser tida por sinônimo da dialética, enquanto sobreposição desta por sobre aquele, em negação à proximidade.

Não se pode olvidar que Dussel, indica claramente que na comunidade de comunicação, o outrora mencionado “nós”, etapa que supera a subjetividade moderna, não basta para se pensar a realidade em análise, eis que esta não toma a categoria da exterioridade como ponto de partida.

O outro – sua exterioridade – é a condição de possibilidade da argumentação, enquanto argumentação, já que nesta é mister supor-se que o outro tem uma nova razão que põe em questão qualquer pretensão de veracidade, ou consenso outrora alcançado, eis que o outro enquanto outro, pode dizer o impossível, o inesperado, o indesejável, pode calar-se, pode gritar exclamativamente: - aqui estou, tenho cede de viver!

Deve-se aliar, para compreensão adequada, que a adoção do sistema capitalista, ligada ao sistema-mundo periférico de exploração leva à negação do outro, e o ponto de partida da identidade local é o próprio eu solipsista, ou ainda uma evolução sua, um nós totalizado, capaz apenas de olhar ao mesmo, ao igual, ao idêntico, ou seja, a verdade é que todo aquele que não se destaca como forte, como explorador, ou, ao menos, como útil à realidade, ao *status quo*, será, pois, invisível ao sistema, no momento de formação da identidade, mas de forma injusta, será diretamente atingido pelas consequências epistemológico-sociais decorrentes, já que mesmo sendo renegada a estes a condição de humanos, devem sujeitar-se a um padrão pré-estabelecido, uma vez que a busca de manutenção e aumento do capital e formação da justiça de poucos, injustiça na pura acepção do termo, demanda tal realidade, onde a negação da humanidade do humano, e o sistema são capazes de atingir mesmo aqueles que se encontram para além deste, mas de forma a ampliar

sempre a possibilidade de exploração.

Neste sentido, menciona Ludwig:

na comunidade real há sempre excluídos, ainda que vítimas não intencionais. Apel reconhece isso, porém como efeito do próprio argumentar. Portanto, trata-se do outro que a posteriori sofre os efeitos de um consenso do qual não foi parte. Trata-se, nesse caso, de consequência da argumentação. Não é, no entanto, o caso de um a priori da própria argumentação. À Filosofia da libertação interessa essa situação: o outro como condição a priori de possibilidade de toda a argumentação, e, portanto, de todo novo argumento. Trata-se do excluído, antes de ser afetado. Isso implica levar em conta as condições materiais de possibilidade de participar - deve-se levar em conta o poder efetivamente participar. A não-comunicação—a incomunicabilidade (o não-ser) — é o ponto de partida. Na periferia do mundo latino-americano, esse não é um tema apenas teórico, mas uma experiência fática que dura mais de meio milênio.¹⁰⁵

Mas, diante destas constatações, pode-se indagar, se é o mundo a totalidade das totalidades, fato já indicado no decorrer do presente escrito, como, então negar a totalidade? Como negar o mundo?

Para se partir a uma resposta satisfatória a tal indagação, em um primeiro passo se faz preciso entender que o mundo, enquanto compreensão atual da realidade pode ser facilmente negado, pensando o pensar a verdade sob novo prisma, levando a entender que o *cosmos*¹⁰⁶, enquanto mundo na ideia atual pode ser mudado, dando-se azo para o novo, enquanto expressão do mais puro raciocinar. Assim negar a totalização, a aniquilação do outro enquanto outro, é algo de elementar, se pensado a partir do horizonte da realidade presente, o que seria uma afirmação do humano, em contraste total com a totalização excludente.

Resta pois demonstrada a dicotomia existente nas relações a serem vividas pelo homem, enquanto humano, havendo de um lado a relação simples entre homem-ente, ou seja, a interação do ser humano com os objetos, com o mundo a sua volta, enquanto simples proximidade, ou seja, relação à qual basta a tentativa pessoal de interpretação e compreensão dos sentidos colocados à frente.

De outro lado, existe a relação do face-a-face, eis a interação entre o eu-outro, a qual se estabelece, ou deve-se estabelecer, em um ambiente de reciprocidade. Esta

¹⁰⁵ LUDWIG, Celso Luiz. **Para uma Filosofia jurídica da libertação**: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006. p. 138

¹⁰⁶ Cosmos, entendido como “a totalidade das coisas reais, conhecidas ou não pelo homem. A totalidade dos astros, a vida, a realidade, enquanto é algo constituído de si, a partir de sua própria essência. (DUSSEL, Henrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1977. p. 29).

representa, como mencionado pelo filósofo, a origem anterior a toda origem, eis o princípio fundamental, já que a responsabilidade pelo mundo do outro é originária ao próprio mundo totalizador do eu.

A totalização totalizante é um caminhar em afastamento a imediatez da anterioridade, em simples palavras, um andar na contramão do que há de originário no humano, ou, dito de outra maneira, um negar-se a olhar ao outro, enquanto centro de seu próprio mundo, de seu sistema.

Enfim, totalizar-se significa adotar como fundamento do pensar um discurso que não parte do outro, na forma acima mencionada e, além disso, deixar de observar que ao totalizar-se, enclausurar-se em um sistema totalitário, nega-se a imediatez originária, negando, pois, a formação do próprio totalizador, que padece de humanidade nesta ausência de lógica, lógica clássica deste tempo.

Há que se ressaltar que o que se diz é que na realidade do hoje as relações intersubjetivas são realizadas de forma que se confunde a relação do face-a-face com a relação homem dominador de um lado, e de outro o objeto-apreciável-apreensível. Nesta relação não há observância do ponto de partida de todo o pensar humano, a mencionada imediatez, enquanto caminhar em direção à proximidade, enquanto busca da observação da exterioridade do outro localizado para além, anterior e posteriormente, ao sistema totalizador do eu, e que a este não é reduzível, pois ao negar-se sua exterioridade, nega-se sua humanidade, nega-se pois a própria racionalidade do negador, que permanece como que parado diante de sua falência, encontrando-se como no exemplo do filósofo nesta já mencionado, ao citar Crusoé.

Diante de todo o já mencionado, há pressupostos suficientes para se entender que a totalidade totalizadora é a expressão pura da injustiça, sendo que se manifesta das mais variadas maneiras na realidade local, enquanto expressão de um formar identitário como máscara cultural.

Enfim, a totalização ocorre diante de todos os olhos através do exercício da alienação do outro, eis o fundamento da negação da realidade atual, sendo que tais nefastos acontecimentos manifestam-se graças à forma de pensamento adotada, sendo que há aqui que se dizer que a dominação-exploração totalizadora ocorre em vários aspectos: na econômica, na pedagógica, na fraterno-parental, na sexual, na política (aqui entendida como diferente da econômica, em discurso libertário desde já), em resumo, em todas as relações humanas, se negada a imediatez tão mencionada até aqui ocorrerá o que se tem visto em todos os dias em uma sociedade

exploradora de si própria.¹⁰⁷

Não se pode olvidar que a realidade do *ego conquiro*, ou seja, a forma moderna de expansão do pensamento eurocêntrico, enquanto forma de pensar que se expandiu mundialmente como cultura das culturas, demonstra que para aqueles que se localizam ao sul não existe forma de vida real e própria, mas sim um simulacro (vida totalizada pela ausência de reconhecimento e validação da exterioridade outra que lhe é própria).

Acerca, mister mencionar:

A experiência histórica de culturas não ocidentais sugere que os sistemas ocidentais de saber é que são cegos a alternativas. O rótulo de 'científico' atribui uma espécie de sacralidade ou imunidade social ao sistema ocidental. Ao se elevar acima da sociedade e de outros sistemas de saber da esfera do saber fidedigno e sistemático, o sistema dominante cria seu monopólio exclusivo. paradoxalmente, os sistemas de saber considerados mais abertos é que estão, na realidade, fechados ao exame e à avaliação. A ciência ocidental moderna não deve ser avaliada, deve ser simplesmente aceita.¹⁰⁸

Mas indaga-se: do que se fala, ao tanto mencionar a exterioridade do outro? Partir-se-á, neste momento, para tentativa de se responder tal indagação.

¹⁰⁷ Importante e esclarecedora a passagem a ser aqui citada: “a experiência nos ensina que consciência demasiado impregnada de lucidez cartesiana impede que o homem invoque os abismos interiores e que evoque, como o deseja, os misteriosos climas da vida inconsciente, tente dissolver seus fantasmas e exerça sua rebelião contra os castradores profissionais ou amadores. Enfim, o sonho como bom exercício para superar as consciências alienadas. Os sonhos e a magia como antídotos da ideologia. O sonho para superar a mentalidade cartesiana: esse lucidez vizinha do poder. (WARAT, Luís Alberto. **Manifestos para uma ecologia do desejo**. São Paulo: Editora Acadêmica, 1990, p. 17)

¹⁰⁸ SHIVA, Vandana. **Monoculturas da mente**: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Gaia, 2003. p. 24.

2.2 DA EXTERIORIDADE COMO ELEMENTO DE HUMANIDADE E SUSTENTABILIDADE - OU DE COMO UM EFETIVO *SUMAK KAWSAY*¹⁰⁹ PODE SER FENOMÊNICO

Um homem da aldeia de Neguá, no litoral da Colômbia, conseguiu subir aos céus. Quando voltou, contou. Disse que tinha contemplado, lá do alto, a vida humana. E disse que somos um mar de fogueirinhas. - *O mundo é isso* – revelou. - *Um montão de gente, um mar de fogueirinhas*. Cada pessoa brilha com luz própria entre todas as outras. Não existem duas fogueiras iguais. Existem fogueiras grandes e fogueiras pequenas e fogueiras de todas as cores. Existe gente de fogo sereno, que nem percebe o vento, e gente de fogo louco, que enche o ar de chispas. Alguns fogos, fogos bobos, não alumiam nem queimam; mas outros incendeiam a vida com tamanha vontade que é impossível olhar para eles sem pestanejar, e quem chegar perto pega fogo.¹¹⁰

Eis o momento oportuno para apresentação conceitual dusseliana de exterioridade, enquanto elemento de busca real de vivência a partir da alteridade. Nesse sentido, é preciso partir-se da premissa de que o pensar-viver real, portanto em plenitude, somente pode vir a se materializar por meio do respeito ao absolutamente outro, enquanto momento de formação da identidade periférica, ou seja, momento de exteriorização cultural da própria tradição e modo de ser local, o que se demonstra ato libertário, já que pautado única e exclusivamente na responsabilidade, enquanto elemento que supera o simples eu-tu, enquanto garantia de um real tu-tu e simultaneamente eu-eu, já que se busca a configuração de um real encontro de subjetividades que se tocam.

Assim, o humano, enquanto tal somente o será na proximidade, a qual não se confunde com a isolamento e nem mesmo com a aglutinação de dois que viram um, para se compreender os conceitos fundamentais da questão principal aqui discutida é mister iniciar-se pela origem originária, pela proximidade, de fato além da proxemia, e ainda, para além do mundo da ontologia.

Destarte,

aqui não falamos em ir para uma mesa, um cadeira, uma coisa. Aproximar-se de alguma coisa, chegar junto dela para pegá-la, comprá-la, vê-la, usá-la. (...) Aqui falamos de aproximar-nos na fraternidade, encurtando distância para alguém que pode esperar-nos ou rejeitar-nos, dar-nos a mão ou ferir-nos, beijar-nos ou assassinar-nos. Aproximar-se na justiça é sempre um risco

¹⁰⁹ Expressão originária da língua *quéchuá*, que significa viver em plenitude.

¹¹⁰ GALEANO, Eduardo. **O Livro dos abraços**. Trad. Eric Nepomuceno. 2. ed. Porto Alegre: L&PM, 2009. p. 13.

porque é encurtar distância para uma liberdade distinta.¹¹¹

Verifica-se que se está a mencionar sobre a proximidade, enquanto momento de reconhecimento da exterioridade do absolutamente outro, segundo a filosofia da libertação. Assim, neste momento, faz-se preciso tecer algumas considerações prévias sobre a proximidade como origem original, conforme já mencionado, atentando-se as facetas principais desta.

Ao discorrer acerca, Dussel inicia seu pensar citando o que denomina de proximidade originária, a qual se pode mencionar, figura como a proximidade primeira. Assim descreve predito pensador:

o homem não nasce da natureza. Não nasce a partir dos elementos hostis, nem dos astros ou vegetais. Nasce do útero materno e é recebido nos braços da cultura. O homem, por ser o um mamífero, nasce o em outro e é recebido em seus braços. Se fôssemos ovíparos, como os peixes, por exemplo, poder-se-ia dizer que a experiência proxêmica, homem-natureza, é a primeira. O peixinho deve defender-se sozinho nas infinitas e hostis águas que o cercam. O homem, ao contrário, nasce de alguém, e não em algo; alimenta-se de alguém, não de algo.¹¹²

Eis, em resumo, a proximidade, enquanto primeira proximidade, o humano, nasce do humano, enfim, não há vida na distância solipsista, eis que a vida parte da proximidade, sendo o mamar a representação da proximidade primeira.

Tem-se, ainda que a concepção da vida advém de um ato libertário de proximidade, e não da proxêmica, uma vez que a formação da vida, fato que não se pode negar, devendo-se apenas ressaltar, mas uma vez que a proximidade primeira, a origem da vida em si, exemplifica sem melhores possibilidades a proximidade enquanto *práxis* originária.

Ao continuar-se nesta trilha dusseliana surge como algo a desvendar aquilo que é ali denominado de proximidade histórica. Esta é latente, eis que ao nascer o humano não se torna autopoietico, não vive isolado em um sistema totalitário, eis que a vida do humano do humano é efetivada em um contexto sócio-cultural-histórico, pois é em uma sociedade, em determinada época que o humano se desenvolve, ou seja,

face-a-face o filho-mãe no mamar; sexo-a-sexo o homem-mulher no amor;

¹¹¹ DUSSEL, Henrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1977. p. 23.

¹¹² DUSSEL, Henrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1977. p. 24.

ombro-a-ombro os irmãos na assembléia onde se decide o destino da pátria; palavra-ouvido do mestre-discípulo na aprendizagem do viver... proximidade é a palavra que exprime a essência do homem, sua plenitude primeira (arqueológica) e última (escatológica), experiência cuja memória mobiliza o homem em suas mais profundas entranhas e seus projetos mais amplos, magnânimos.¹¹³

A presente análise surge como de simplicidade gritante, uma vez que a história individual do humano é escrita em meio ao grupo social em que este se desenvolve, questão inegável por qualquer ângulo que se observe o humano do humano, ressaltando-se que não há no isolamento presente humanidade alguma, já que a marca de subjetivação, portanto de formação da própria existência do eu, bem como de compreensão de que se vive perpassa necessariamente pelo eu-tu, na forma acima indicada, uma vez que sem toques intersubjetivos, nada existe, nada significa, nada vive, enfim.

Superada esta, caminha-se em direção ao que se denomina proximidade sincronia acrônica. Esta define que

no face-a-face, na imediatez histórica por excelência, joga-se a reciprocidade. O dar a mão, a carícia suave, a luta cruel, a colaboração fraterna, o diálogo amistoso, o beijo apaixonado...reciprocidade originária da proximidade. Ainda não há distância; não de encurtou o distanciamento anterior; vive-se o instante absoluto onde o tempo não é senão um distante contexto. A história econômica, bosquejante, semiótica é diacrônica. Passa o tempo à espera da proximidade passada. Mas na imediatez da proximidade mesma o tempo se torna sincrônico: meu tempo é teu tempo; nosso tempo é vosso tempo, é tempo da fraternidade na justiça e festa... A sincronia dos que vivem a proximidade se torna anacrônica: o instante da proximidade dos tempos distintos e separados convergem e se dissolvem na alegria de estar juntos. A acronia do instante da proximidade é, contudo, o ponto de referência da história: é onde começam as idades e as épocas, e onde terminam. A acronia da proximidade supera a temporalidade abstrata e abre caminho à espacialidade agora negada. A in-espacialidade da proximidade dará origem também ao sentido da distância e da longinquidade. Acronia inespacial do instante sem mediações, a proximidade, é o a toda tematização de consciência e a todo trabalho da econômica. A acronia inespacial é o dizer sem o dito; é o concreto de alguém que avança sem necessidade do universal significante. A proximidade é a raiz da práxis e o ponto de partida da toda responsabilidade pelo outro. Somente aquele que viveu a proximidade na justiça e na alegria assume sua responsabilidade pelo pobre, a quem deseja na proximidade dos iguais.¹¹⁴

Resta aquilo que Dussel chama de “da proximidade arqueológica à

¹¹³ DUSSEL, Henrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1977. p. 25.

¹¹⁴ DUSSEL, Henrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1977. p. 25-26.

escatológica”. Em primeiro lugar diz que

a proximidade erótica do beijo e do coito, a proximidade política de fraternidade, a pedagógica do mamar, a proximidade “feliz” é essencialmente equívoca. O beijo dos amados pode ser totalização auto-erótica, utilização hedônica do outro. A assembléia dos irmãos pode fechar-se como grupo de sectários dominadores e assassinos. O próprio mamar pode ser vivido pela mãe como compensação da carência orgásmica com relação ao varão castrador e machista. A proximidade se torna assim equívoca. A proximidade metafísica se realiza inequivocamente, realmente, diante do rosto do oprimido, do pobre, daquele que, exterior a todo sistema, clama justiça, provoca a liberdade, encova responsabilidade. A proximidade inequívoca é a que se estabelece com aquele que precisa de serviço, porque é fraco, miserável, necessitado.¹¹⁵

Extrai-se da lição mencionada que a proximidade enquanto proximidade não pode ser vivida na forma atual, ou seja, enquanto proxemia, pois isto, na verdade é distância, na forma de vivência conjunta. Neste contexto, a proximidade arqueológica é originária à escatológica, sendo esta o desejo sempre desejante, proximidade enquanto utopia que mantém o caminhar. Neste momento, pode-se assentar sob o pensamento da libertação, que menciona ser a verdadeira proximidade sempre festa, enquanto categoria metafísica de si mesma efetivada no mundo vivido:

é a proximidade como segurança e calor; o calor da carne na imediatez, ou o do vinho; é o esquecimento das angústias e o degustar a realidade merecida. A proximidade é festa, mas festa da libertação e não da exploração, injustiça ou profanação. É festa dos iguais, dos livres, dos justos, dos que esperam uma ordem de proximidade sem contra revoluções, retrocessos. Proximidade arqueologicamente acrônica e escatologicamente utopia, a realidade mais essencial do homem (...).¹¹⁶

Compreendida a questão da proximidade, em seu significado segunda a filosofia da libertação, pode-se partir para a análise, em mencionado pensamento, do que se trata como exterioridade, para, em seguida, juntar-se as compreensões, e assim, formar-se o desejado nestas linhas.

É fato que na vivência atual, em meio a tantos entes, enquanto coisas-sentido, convive-se diariamente, com uma realidade que de todas as outras difere, eis que se depara com o rosto de outros homens, afastados estes da proximidade, em meio a um egoísmo solipsista comunicam-se essencialmente, na distância, todavia, sua

¹¹⁵ DUSSEL, Henrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1977. p. 26.

¹¹⁶ DUSSEL, Henrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1977. p. 26-27.

presença faz com que se recorde a proximidade postergada, ou esquecida pela identidade posta.

Todavia, a *práxis* local realmente local faz com as relações do face-a-face sejam vividas em igualdade, se comparadas em relação às relações homem-objetos, eis que o rosto que se faz presente na relação não é de fato um rosto, ao contrário, é o objetificado como apreensível em uma função exploradora, com fito de fazer-se do outro um prolongamento do sistema totalitário do eu, sujeito tão somente à realização dos anseios do egoísta.

Neste sentido, pode-se antecipar que

o rosto do homem se revela como outro quando se apresenta em nosso sistema de instrumentos como exterior, como alguém, como uma liberdade que interpela, que provoca que aparece como aquele que resiste à totalização instrumental. Não é algo; é alguém.¹¹⁷

Há que se partir da premissa de que “somente o livre, cada homem, é uma totalidade auto-substantiva autônoma, outra: exterioridade metafísica, realidade realíssima além do mundo e do ser.”¹¹⁸

Pois bem, exterioridade, enquanto fundamento fundamental da libertação, eis a importância de se compreender esta questão. Aqui não se está a pensar exterioridade, como feito por Hegel, ou seja, enquanto momento da totalidade, mas diametralmente de forma oposta à esta.

Exterioridade, enquanto etimologia, aquilo que vem de fora, que é exterior, eis a premissa, entender-se-á que periféricamente, exterioridade é a característica, ou condição essencial do outro, ou seja, cada humano, enquanto outro, é exterior ao sistema posto, à totalidade totalizadora daquele com quem se relaciona, enquanto centro do seu próprio mundo, está para além do ser.

Exterioridade, é o sentido dado, ao partir-se o pensar pela alteridade, racionalidade do outro, forma de ver-se o rosto interpelante, como rosto, capaz de dizer o inesperado, capaz de desejar, expressão de vida, de liberdade, identidade, não do diferente, mas daquele que fora do mesmo, pode ser idêntico, na essência de sua exterioridade, direito de viver.

¹¹⁷ DUSSEL, Henrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. DUSSEL, Henrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1977. p. 47.

¹¹⁸ DUSSEL, Henrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. DUSSEL, Henrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1977. p. 48.

Assim:

Encurtar distância é a práxis. É um agir do outro para o outro; é uma ação ou atualidade que se dirige à proximidade. A proxemia é um dirigir-se às coisas. Mas é muito diferente tocar alguma coisa, e acariciar ou beijar alguém. É muito diferente compreender o ser, neutro, e abraçar no amor a realidade desejante de alguém, próximo.¹¹⁹

É a hora de se afirmar, categoricamente que o ato de proximidade deve ser marcado pela oitiva da voz do absolutamente outro, o que demanda um real desnudar-se das amarradas do dito *ego conquiro*, ou seja, é um ato real de descolonização do outro, já que somente pode ser real através do respeito incondicional à exterioridade próxima, enquanto eixo gravitacional de sua própria totalidade identitária.

Veja-se, mais uma vez o mencionado pelo mestre da filosofia da libertação:

(...) para poder ouvir a voz do outro, é necessário que sejamos ateus ao sistema, ou descobrir seu fetichismo. Em segundo lugar, é necessário respeitar o outro como outro. O respeito é a posição de metafísica passividade com a qual se presta culto à exterioridade do outro: deixa-se que este seja aquilo que é como distinto. O respeito é a atitude metafísica como ponto de partida de toda atividade na justiça. Mas não é respeito à lei (que é universal ou abstrata), nem pelo sistema ou seu projeto. É respeito por alguém, pela liberdade do outro. O outro é o único realmente sagrado e digno de respeito sem limite. O respeito é silêncio, mas não silêncio daquele que nada tem a dizer, e sim daquele que tem que escutar tudo, porque nada sabe do outro como outro.¹²⁰

O respeito, enquanto silêncio daquele que nada sabe acerca do outro, enquanto tal, é a manifestação viva da vontade libertária, tentativa de se respeitar a exterioridade, como aquilo que constitui o outro, em sua realidade individual.

Não há aqui que se falar em colocação submissa do eu, enquanto respeito da exterioridade do outro, mas sim apenas tentativa material de igualdade, enquanto justiça, dito de outra forma, é a possibilitação de condições de verdadeiro inter-agir, já que se está a respeitar o outro, na sua condição humana, o que de fato faz constituir o humano do eu, antes totalitário-negador, e mero escravo de sua ideologia, sem humanidade em si, e conseqüentemente, incapaz de, em um movimento de alteridade (originário de proximidade) reconhecer o humano do outro, talvez porque o outro, tematizado, surge também como tematizador, desprovido de uma exterioridade,

¹¹⁹ DUSSEL, Henrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. DUSSEL, Henrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1977. p. 23.

¹²⁰ DUSSEL, Henrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. DUSSEL, Henrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1977. p. 65.

enquanto o fora do sistema (realidade dominadora vigente).

Caminhar em direção à proximidade, ato originário, por ser afirmação da exterioridade do outro, e, portanto, afirmação de minha própria exterioridade ao outro, aparece como realidade libertária, pois assim se vai além do que a forma mascara e decompõe, buscando-se a afirmação do humano da existência humana, como fundamento do pensar, do querer, em uma palavra, do viver, eis aqui o mistério do princípio sonhado de libertação.

Libertação? Como se falar em libertação em uma realidade proxêmica-explorativa-totalizadora? Somente se faz possível mencionado ato se se observar que

a libertação é o próprio movimento metafísico ou transontológico pelo qual se ultrapassa o horizonte do mundo. É o ato que abre a brecha, que fura o muro e se adentra na exterioridade insuspeitada, futura, nova da realidade. A libertação, ato do oprimido pelo qual sedes-oprime, do reprimido pelo qual se expressa ou realiza, tem dois momentos de uma mesma atividade: negação da negação do sistema. O duplo momento passa desapercibido na mera dialética como negação da negação. Negar o negado pelo sistema é afirmar o sistema em seu fundamento, porquanto o negado ou determinado no sistema (o oprimido) não deixa de ser um momento interno no sistema. Pelo contrário, negar o negado no sistema, concomitantemente à afirmação expassiva daquilo que no oprimido é exterioridade (e por isso nunca esteve no sistema, porque é distinto, separado e fora desde sempre), tal duplo momento de uma só atividade é a libertação. Libertação é deixar a prisão (negar a negação) e afirmação da história que foi anterior e exterior à prisão (a do preso antes do cárcere e a história que ele mesmo foi vivendo como biografia pessoal, embora fosse na prisão, como os onze anos nela passados por Gramsci).¹²¹

Reconhecimento da exterioridade do outro, como outro, exterioridade esta pensada enquanto o para além do sistema posto, eis o fundamento para a desejada *práxis*. Assim,

a práxis de libertação (...), é questionamento real (não só possível ou pensado, mas constitutivo e realmente abrindo um caminho desde si) do sistema; é uma práxis metafísica, transontológica, a libertação propriamente dita. Deveríamos denominar esta práxis não em grego (porque os gregos não tiveram este tipo de experiência) mas em semita (em hebraico *habodáh* significa trabalho, mas também serviço como em grego *diakonía*). Serviço que não é um mero trabalho funcional intra-sistemático, que se realiza por dever ou coagido pela lei. É um trabalho (*poiesis* prática e práxis poética) que se realiza pelo outro na responsabilidade.¹²²

¹²¹ DUSSEL, Henrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1977. p. 67-68.

¹²² DUSSEL, Henrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1977.p. 69.

Tem-se que se mencionar que proximidade e exterioridade são conceitos libertários, (melhor se dizer que são reais, assim se reconhece o verdadeiro) que, necessariamente, estão coligados, eis que o reconhecimento da verdadeira proximidade, enquanto condição fundamental humana, somente se efetiva enquanto expressão de observância da exterioridade, sendo a recíproca verdadeira, em outro modo de se dizer, o verdadeiro reconhecimento da exterioridade não se faz real, senão através da proximidade no mais puro sentido.

Ubuntu, eis o sentido primário que ora se busca, nos seguintes termos conceituais:

Ubuntu consiste de duas palavras numa só. O prefixo *ubu* e a raiz *ntu*. *Ubu* evoca a ideia de ser, em geral. Este conceito ético enfatiza as alianças entre as pessoas e as relações entre estas. Trata-se de uma categoria epistémica e ontológica fundamental do pensamento África dos grupos que falam línguas Bantu. Tal como o autor defende, *Ubu-*, como o mais amplo e generalizado ser se-ndo, está profundamente marcado pela incerteza, por estar ancorado na busca da compreensão do cosmos numa luta constante pela harmonia. Esta compreensão é importante, pois a política, a religião e o direito assentam e estão banhados a experiência e do conceito de harmonia cósmica.¹²³

Um real *feta kgomo o tshware motho*,¹²⁴ ou seja, vivência pautada da responsabilidade originária pelo outro, como primeiro ato de humanização e identidade é o que se menciona como respeito à exterioridade do absolutamente outro.

O desenvolver das ideias aqui apresentadas parece frutífero, eis que surge, neste ato uma nova questão, talvez fundamental: como se fazer com que a exterioridade e a proximidade sejam de fato o que são, ou devem ser?? Responder tal indagação surge como objetivo imediato ao se prosseguir com o desejo libertário norteador desta. Para tanto, parte-se para mais um ato do desenrolar do que se busca, ao final, poder mencionar.

¹²³ RAMOSE, Mogobe B. Globalização e Ubuntu. in: SANTOS, Boaventura de Sousa. MENESES, Maria Paula. (orgs). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009. p. 136.

¹²⁴ Em Sepedi, uma das línguas que integra o grupo linguístico do Sotho do norte (África do Sul), este aforismo traduz uma das referências basilares do *ubuntu*: 'se e quando uma pessoa tiver de enfrentar uma escolha decisiva entre a riqueza e a preservação da vida de outro ser humano, deve sempre optar pela preservação da vida.'" (RAMOSE, Mogobe B. Globalização e Ubuntu. in: SANTOS, Boaventura de Sousa. MENESES, Maria Paula. (orgs). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009. p. 136.)

2.3 DO MÉTODO ANALÉTICO: DA ADOÇÃO DA ALTERIDADE COMO ORIGEM ORIGINÁRIA DO HUMANO OU DO POSSÍVEL PRINCÍPIO DA JUSTIÇA DO PENSAR-VIVER

Chegado pois o momento de trilhar o caminho pelo que se pode chamar de método analético, como um avançar para além das amarras totalitárias e totalizantes da negação do outro, buscando-se um ato afirmativo, enquanto negação desta negação, marcado por ser, desta forma, uma ato positivo de reconhecimento da exterioridade do absolutamente outro. Mais que um ato de tolerância ao diferente, um ato de vivência, com e pela responsabilidade e multiplicidades de possibilidades do distinto.

Um caminhar que se irrompe enquanto absolutamente novo, já que pautado na alteridade, enquanto elemento material de olhar para além da totalidade, de buscar-se mais que o mesmo e que a repetição de padrões enquanto aceitação de extensões da própria subjetividade desejante do eu-tu, considerando tu como o eu de uma não recíproca relação que intersubjetivamente também ocorre inversamente, um tu-eu, ou seja, a busca identitária e de compreensão do existente por caminhos novos que se tocam abertos para as variantes que cada ato de estar em relação pode oferecer.

Eis que deste ato de libertação pela exterioridade do outro é que surge efetivamente o rosto¹²⁵, enquanto olhar para um subjetividade que possui seu próprio modo de identidade e compreensão do mundo, ato que marca o que se pode chamar de ponto de partida e inversa e simultaneamente ponto de chegada ao que se pode denominar de princípio da justiça do pensar-viver, uma vez que esta somente poderá ser tida por algo em construção intersubjetiva se pautada no que há de mais elementar, a alteridade como referência de qualquer processo de subjetivação assim, acerca, pode-se afirmar que

Na filosofia da libertação, elaborada por Dussel, a justiça é, a todos os níveis – geopolítico, erótico, pedagógico e político – o estado de coisas em que se escuta, se respeita, serve-se e fomenta-se o projeto de ser do Outro (concreto em cada um dos níveis), projeto hoje negado na lógica da ontologia totalitária

¹²⁵ Neste sentido “O modo como o Outro se apresenta, ultrapassando a idéia do Outro em mim, chamamo-lo, de fato, rosto. Esta maneira não consiste em figurar como tema sob o meu olhar, em expor-se como um conjunto de qualidades que formam uma imagem. O rosto de Outrem destrói em cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa, a idéia à minha medida e à medida do seu ideatum – a idéia adequada. Não se manifesta por essas qualidades, mas kath'auto. Exprime-se.” (LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980. p. 38).

da identidade.¹²⁶

Eis que necessário um recomeçar. Destarte, do método analético: uma aparente contradição apresentada. Explica-se.

Ao desenvolver-se a crítica ao pensar dominante-explorativo, e suas premissas, pautou-se em uma rápida criticidade ao pensar o pensar enquanto forma, especialmente olhando-se ao processo identitário de subjetivação. Reafirma-se aqui a crítica severa que se buscou efetivar, não se podendo concordar com o discurso imperante, ou ainda com a crítica pautada nos limites do sistema, uma vez que a compreensão do real, e tudo que de fato ocorre no mundo vivido não pode decorrer de uma análise metódica, ou seja, um método e sua utilização não podem ser a máxima legitimadora de todo o viver.

Olhar-se à forma, para a partir desta legitimar o conteúdo, ou matéria, eis mais uma falácia do tempo atual local, enquanto negação da cultura e especialmente da humanidade do humano periférico, já que pautada da reprodução e busca de mais do mesmo.

Mas, como se pode criticar a metódica, estabelecendo-se outro método, enquanto legitimação para além dos limites do sistema e formação de um, em tese, novo princípio, ou princípio do novo?

Parece impossível a tentativa de superação do método, porém, não se pode limitar-se o possível, já que o impossível pode ser o horizonte de compreensão, enquanto realidade humana. Assim, superar o método, enquanto mero método formal, eis a tentativa, que se pensa poder ser efetiva neste ato.

Uma crítica pode, de imediato, surgir: - mero jogo de palavras, vazio em seu sentido!

Nega-se tal negação. Vê-se que um método enquanto método formal é o que se quer superar, bem como acabar-se com a legitimação do pensar-viver e tudo que dele decorre, formalmente. Um jogo de palavras, sim, do qual se é incapaz de fugir neste tempo, não se nega neste (d)escrever a importância da comunicação, como pressuposto para o pensar e para o viver, ao contrário, parte-se deste prisma, todavia, lembra-se neste momento o leitor, que um para lá do originário se busca demonstrar,

¹²⁶ VELASCO, Sírio Lopes. Justiça: conceito e realização na filosofia da libertação segundo Enrique Dussel. p. 85. In: CLOTET, Joaquim (org.) **A justiça**: Abordagens filosóficas. Porto Alegre: Livraria Editora Acadêmica, 1988. p. 73-87

como pré e pós-ontológico. Enfim, um novo método, assim pode-se agora chamar, ainda que impropriamente, todavia, as palavras são uma criação humana, e têm seu poder de representar a expressão do que se pensa e justifica limitado, assim, deve-se afirmar que “o método analético significa mais que o *logos*, ‘viene de más allá’: surge desde o outro e avança dialeticamente; é passagem da totalidade ontológica ao outro como outro.”¹²⁷

Aqui se está a viver um destes momentos, onde parece que um termo diz o que se quer dizer, mas de fato não o é verdade, todavia, não há melhor forma de expressar o que se deseja demonstrar, eis a limitação humana. Mas, isso não é algo ruim, ao contrário, é a pura vivência daquilo que se tenta comprovar com as palavras lançadas ao texto, devendo-se considerar que “o método analético revela-se como intrinsicamente ético e não meramente teórico; a opção pela exterioridade é desde já uma escolha ética,”¹²⁸ portanto, trata-se efetivamente de uma ato de pensar-viver enquanto vivência em relação, assim, marcada por multiplicidade de possibilidades.

Um método material? Expressão contraditória em si, eis o que gritam os olhos ao se depararem com estas palavras. Não, não se pode fugir desta contradição terminológica, uma impropriedade, mas tal falha é superada, se for exercido um pensar através do pensar proposto, com superação da linguagem enquanto origem, caminhando-se para, a imediatez à proximidade, reconhecimento puro da exterioridade do outro, onde método, parece que com as palavras logo acima lançadas não saiu-se do lugar, porém, muito caminhou-se na intencionalidade aqui despojada.

Para seguir-se em frente, é preciso afirmar-se que

o método analético é a passagem ao justo crescimento da totalidade *desde o outro* e para “servi-lo” criativamente. A passagem da totalidade a um novo momento de si mesma é sempre dialética; tinha, porém, razão Feuerbach ao dizer que “a *verdadeira* dialética” (há, pois, uma *falsa*) parte do diálogo do outro e não do “pensador solitário consigo mesmo”.¹²⁹

Neste sentido deve-se, desde já, compreender que aquilo que Dussel denomina de “verdadeira dialética” possui sua base no que se pode chamar de

¹²⁷ LUDWIG, Celso Luiz. **Para uma Filosofia jurídica da libertação**: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006. p. 150.

¹²⁸ LUDWIG, Celso Luiz. **Para uma Filosofia jurídica da libertação**: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006. p.151.

¹²⁹ DUSSEL, Enrique. **Método para uma filosofia da libertação**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1986. p. 196-197.

distinto, e não diferente, conforme já explicitado. Ao revés, a denominada “dialética falsa” pode ser compreendida como aquela que legitima discursos de dominação, por partir do igual ao igual, pelo diferente - distinto.

Assim, o outro também não pode ser reduzido à individualidade, eis que o apelo ético por justiça se faz ante as várias coletividades e de fato, universalmente, ante a própria humanidade. Portanto, a negação da totalidade ontológica implica em situar a dialética em um nível mais alto, prévio e posterior a esta, por Dussel denominado *ana*(lética), momento que possibilita que o outro, em sua alteridade, possa ser reconhecido.

A analética, já se pode afirmar, em seu momento inicial, constitui-se em um proceder negativo, uma vez que esta parte da negação da negação, dito de outra maneira, opõe-se às totalidades, ou a totalidade das totalidades, visando a exterioridade do outro, que está para além dos limites de minha totalidade, de tal forma que “o objetivo da nova formulação visa recuperar a’exterioridade’, na condição de categoria fundamental do processo de libertação; revela a impossibilidade de o outro ser pensado positivamente desde a totalidade.”¹³⁰

Em frente, analeticamente, chega-se ao instante em que este “método” faz-se, propriamente dito, ético, ao sofrer uma total abertura em sua ontologia, pela e para ética, o que permite a positividade da afirmação da alteridade, enquanto algo real, fenomênico, ou seja, uma dialética positiva, em que a exterioridade do outro é condição originária de todo o pensar e agir.

É neste contexto que Dussel menciona que “o outro, para nós, é a América Latina em relação à totalidade europeia; é o povo pobre e oprimido da América Latina em relação às oligarquias dominadoras e, contudo, dependentes”.¹³¹

Portanto, ao escutar-se o apelo do outro, como outro, aquele que é exterior ao meu mundo – totalidade – em sua demanda por justiça, sai-se da totalidade, efetivando-se uma relação pautada pela alteridade, a qual rompe com as formas de totalidade, através da afirmação da exterioridade do outro. Destarte, tem-se que a premissa principal da analética consiste na irreducibilidade do outro à totalidade, ou seja, a não redução do outro (distinto) ao mesmo.

¹³⁰ LUDWIG, Celso Luiz. **Para uma Filosofia jurídica da libertação**: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006. p. 150-151.

¹³¹ DUSSEL, Enrique. **Método para uma filosofia da libertação**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1986. p. 196.

Para definir analética, em poucas palavras, basta dizer que esta é a “contra-imagem da dialética ontológica,”¹³² o que faz surgir, naturalmente, o entendimento de que a analética tem como fundamento o outro livre, que não é dominado, compreendido pelo sistema da totalidade, ou seja, o reconhecer da exterioridade, na vivência da proximidade à proximidade.

No analético, a dita relação intersubjetiva não é simétrica, ou seja, a busca pelo real respeito a exterioridade do absolutamente outro é problema do ‘eu’ em relação, sem que para a compreensão do existente e para o processo de subjetivação importe o respeito de tal pelo ‘tu’, eis a marca do que outrora se chamou de sujeição a outrem.

Deve-se atentar ao que menciona Lévinas:

Podemos mostrar-nos escandalizados por esta concepção utópica e, para um eu, inumana. Mas a humanidade do humano – a verdadeira vida – está ausente. A humanidade no ser histórico e objetivo, a própria aberta do subjetivo, do psiquismo humano, na sua original vigilância ou acalmia, é o ser que se desfaz da sua condição de ser: o des-inter-esse. É o que quer dizer o título do livro: ‘de outro modo que ser’. A condição ontológica desfaz-se, ou é desfeita, na condição ou incondição humana. Ser humano significa: viver como se não se fosse um ser entre os seres. Como se, pela espiritualidade humana, se invertessem as categorias do ser, num ‘de outro modo que ser’. Não apenas num ‘ser de modo diferente’; ser diferente é ainda ser. O ‘de outro modo que ser’, na verdade, não tem verbo que designe o acontecimento da sua in-quietude, do seu des-inter-esse, da impugnação deste ser – ou do esse – do ente. (...) De fato, trata-se de afirmar a própria identidade do eu humano a partir da responsabilidade, isto é, a partir da posição ou da de-posição do eu soberano na consciência de si, deposição que é precisamente a sua responsabilidade por outrem. (...) Tal é a minha identidade inalienável de sujeito¹³³

É preciso esclarecer que o mencionado acima não figura como contradição ao outrora aventado! As palavras lançadas são diametralmente opostas, porém a compreensão que se as lança é complementar, na medida em que se diz que a relação do eu-responsável não é, se verdadeiramente libertária, para esse recíproca, ou seja, em seu pensar e agir, todavia, o é, se pensada de fora, por terceiro exterior ao face-a-face de outros. Assim, a reciprocidade de reconhecimento de exterioridade deve sempre ocorrer, em negação ao vivido na atualidade, sem que seja esta o fundamento do agir para o outro, que representa um mero reconhecer-se o que de mais humano há no humano, expressão pura da alteridade, como responsabilidade

¹³² LUDWIG, Celso Luiz. **Para uma Filosofia jurídica da libertação**: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006. p. 70.

¹³³ LÉVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito**: diálogos com Philippe Nemo. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1988, p.92-93.

ética pré-originária não tematizadora do outro, efetivando, assim, a recíproca ao olhar de fora, como derrubada do sistema e da totalidade cerrada, para o fim de liberar o outro, e o próprio eu, negados em suas dignidades, essencialmente humanas – o método analético.

Neste sentido, leciona o pensador da alteridade:

porque eu próprio sou responsável pela responsabilidade de outrem. São fórmulas extremas que não se devem separar do contexto. No concreto, muitas outras considerações intervêm e exigem a própria justiça para mim. As leis evitam, praticamente, certas conseqüências. Mas a justiça só tem sentido se conservar o espírito do des-inter-esse que anima a ideia da responsabilidade; sustém o mundo. A subjectividade, ao constituir-se no próprio movimento em que lhe incube ser responsável pelo outro, vai até à substituição pro outrem. Assume a condição – ou a incondição – de refém. A subjectividade como tal é inicialmente refém; responde até expiar pelos outros. Podemos mostrar-nos escandalizados por esta concepção utópica e, para um eu, inumana. Mas – está ausente. A humanidade no ser histórico e objectivo, a própria aberta do subjectivo, do psiquismo humano, na sua original vigilância ou acalmia, é o ser que se desfaz da sua condição de ser: o des-inter-esse. (...) a condição ontológica desfaz-se, ou é desfeita, na condição ou incondição humana. Ser humano significa: viver como se não se fosse um ser entre os seres. Como se, pela espiritualidade humana, se invertessem as categorias do ser, num “de outro modo que ser”. Não apenas num “ser de modo diferente;” ser diferente é ainda ser. O “de outro modo que ser,” na verdade, não tem verbo que designe o acontecimento da sua inquietude, do seu des-inter-esse – do ente. Sou eu que suporto outrem, que dele sou responsável. Vê-se assim que no sujeito humano, contemporâneo de uma sujeição total, se manifesta a minha primo-genitura. A minha responsabilidade não cessa, ninguém pode substituir-me. De facto, trata-se de afirmar a própria identidade do eu humano a partir da responsabilidade, isto é, a partir da posição ou da deposição do eu soberano na consciência de si, deposição que é, precisamente a sua responsabilidade por outrem. A responsabilidade é o que exclusivamente me incumbe e que, *humanamente*, não posso recusar. Este encargo é uma suprema signidade do único. Eu, não intercambiável, sou eu apenas na medida em que sou responsável. Posso substituir a todos, mas ninguém pode substituir-me. Tal é a minha identidade inalienável de sujeito. É precisamente neste sentido que Dostoievsky afirma: “somos todos culpados de tudo e de todos perante todos, e eu mais que os outros.”¹³⁴

É de se afirmar que a adoção da ética da alteridade como fundamento do pensar e do direito demonstra-se como forma capaz de alterar a nefasta realidade sócio-explorativa de exclusão. Eis que diferentemente do pensar-viver europeizado a ética da alteridade, como fundamento da filosofia da libertação, parte do outro, como momento originário de todo pensar.

¹³⁴ LÉVINAS, Emmanuel. **Ética e infinito**: diálogos com Philippe Nemo. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 91-93.

Vê-se, portanto, que as condições de inclusão do absolutamente outro – excluído -, é momento originário – arquetípico – da ética da alteridade, fundamento máximo da filosofia da libertação. Neste sentido, a noção de proximidade, é fundamento essencial para formação do humano, ou seja, tem-se que o homem longe, ou na negação da proximidade, das multiplicidades, do outro, nem ao menos humano é verdadeiramente.

Neste agir, resta respeitada a condição humana, uma vez que o chamado método analético consiste exatamente, em singelas palavras, na adoção da alteridade, enquanto reconhecimento da exterioridade do outro, vítima do sistema totalizador.

Para tanto,

Devemos ter em conta que o “interpelante” – e nisto consiste a diferença existente entre as exigências ou interpelações meramente intrassistêmicas (feitas a partir do direito vigente e enquanto membros da “comunidade de comunicação *real*”) e o “interpelar” (como o de alguém que exige do lado de “fora”, como o dos “excluídos” do direito vigente, dos sem-direito [*rechtlos*]) – se “opõe” por princípio ao consenso vigente, a esse “acordo” conseguido entre os indivíduos de maneira subjetiva *dentro desse próprio passado que o está excluindo*¹³⁵

Partindo de referida realidade, vê-se que há superação do solipsismo individualista capaz apenas de negar a multiplicidade humana, reduzindo o humano ao explorador, ao contrário, a adoção de tal teoria filosófico-jurídica seria capaz de superar a realidade atual, defendendo-se a condição originária, que está para além do horizonte do pensar-viver dominador, já que é confirmada pela formação recíproca do humano, acerca, veja-se:

Esse momento – que está e é exterioridade de toda totalidade – não é negatividade (negação da algum nível ou aspecto da vida, de maior ou menor profundidade, e maior ou menor dramaticidade), mas momento positivo que está e é para além, e por isso é trans-ontológico: momento inicial do movimento metódico. É este o momento analético do movimento dialético. Ponto ativo originário anterior à própria lógica de todo sistema e de toda totalidade. Esta anterioridade é o momento que indica que as vítimas contêm na estrutura da subjetividade – como modo de realidade -, de sua cultura, de sua economia, de sua sexualidade, enfim de sua exterioridade, a mola trans-sistêmica que permite a descoberta da condição de oprimidas no sistema. A afirmação analética de sua condição de sujeito livre e autônomo – afirmação de sua dignidade, liberdade, cultura, trabalho, etc. – é a fonte originária da própria mobilidade dialética. Dessa maneira, o movimento metódico e o

¹³⁵ DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação, Crítica à ideologia da exclusão**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995. p. 57.

movimento da realidade não começam pela negação da negação (dialética) – negação da opressão, por exemplo -, mas pela afirmação da analética da exterioridade do outro (agora não como oprimido), a partir de onde se inicia a negação da opressão, por exemplo, a negação da negação desde um projeto de transformação na direção do novo factível. O momento fundamental e primeiro, portanto, é o da anterioridade analética, momento de práxis alternativa, agora crítica de conteúdos, críticas de formas e crítica de factibilidades sistêmicas, responsáveis pelos efeitos negativos produzidos. Portanto, não se trata só de uma dialética negativa, mas de uma dialética positiva onde a exterioridade do outro é condição originária e fonte do movimento metódico.¹³⁶

Mais uma vez chega-se ao momento em que se depara com o que se anteriormente batizou de “ponto de chegada e de partida, e em si mesmo o seu oposto, também, ponto de partida e de chegada.” Metaforicamente, repousa-se, no dito por Galeano. Assim, tem-se que “assovia o vento dentro de mim. Estou despido. Dono de nada, dono de ninguém, nem mesmo dono de minhas certezas, sou minha cara contra o vento, a contravento, e sou o vento que bate em minha cara.”¹³⁷ Neste sentido, a *práxis* libertária representa pois o ato da pura vivência do momento que se descreve, enquanto avançar-se para o humano do humano, saindo-se da clausura da própria totalidade, ouvindo-se a voz do próximo, enquanto momento de chegada ao princípio novo, e simetricamente ponto de partida do novo princípio.

2.3.1 Sociobiodiversidade em discussão, um pensar-viver includente – A teia da vida - alteridade e subjetividade na proximidade - redimensionando eticamente a sustentabilidade

Inicia-se este intencional momento de aproximação com a proximidade desejada pela filosofia da libertação de cariz dusseliano, buscando-se agregar em complexidade, buscando-se efetivar análise profunda do pensar-viver local, enquanto possibilidade de libertação.

Nesse sentido, um olhar includente, sem sombra de dúvidas demanda a necessária compreensão de que a exterioridade do absolutamente outro somente pode ser enxergada e compreendida como centro de seu universo periférico, se compreendida, necessariamente a ligação intrínseca entre a humanidade do humano,

¹³⁶ LUDWIG, Celso Luiz. Filosofia da libertação. p. 330. In: BARRETTO, VICENTE DE Paulo (org.). **Dicionário de Filosofia do Direito**. Unisinos: Editora Unisinos Co-edição Renovar, 2006. p. 326-333

¹³⁷ GALEANO, Eduardo. **O Livro dos abraços**. Trad. Eric Nepomuceno. 2. ed. Porto Alegre: L&PM, 2009. p.270.

intersubjetividades em relação e as respectivas condições de espaço e tempo, as quais são marcadas pelo conceito de diversidade biológica originariamente elemento de garantia de multiplicidades identitárias, e portanto, de saberes e de direitos, uma vez que para além do que a forma deforma, mister compreender a relação entre o humano e o cosmos enquanto elemento de compreensão das individualidades que buscam se tocar.

Assim, mister seguir o caminho de compreensão do conceito de sociobiodiversidade, pautado nos ensinamentos do professor Luiz Ernani Bonesso de Araújo.

Ao continuar-se o presente caminhar deve-se lembrar que "as ciências sociais devem ser um processo aberto de criação porque a sociedade é algo que os homens não param de fazer."¹³⁸

Assim, é preciso buscar o pensa-viver para além dos limites da deformidade pensante do *ergo conquiro*, ou seja, as noções de sustentabilidade e desenvolvimento sustentável devem avançar este limite ideológico, considerando sempre que a "ideologia do desenvolvimento sustentável fica disfarçada mediante um potente discurso de 'Proteção à Natureza', com a aparência de 'bula para salvação do mundo', que confere uma ilusão de um discurso menos agressor para com o domínio do homem para com a natureza."¹³⁹

Tal trilhar, deve partir da seguinte afirmação: "que parte da observação da biodiversidade, verificando-se a existência de uma diversidade cultural em constante embate, que por sua vez desemboca numa diversidade de direitos,"¹⁴⁰ ou seja real multiplicidade de formas de compreensão da realidade e de pensar-viver, enquanto marca central de uma realidade periférica.

Para se analisar inicialmente a questão da biodiversidade, é preciso perpassar conceitos fundantes: primeiramente, "natureza é aquela parte do ambiente original e de suas formas de vida que permanece depois do impacto humano. Natureza é tudo

¹³⁸ FURTADO, Celso. **O longo amanhecer**: reflexões sobre a formação do Brasil. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999. p. 70.

¹³⁹ OLIVEIRA, Leandro Dias de. **A ideologia do desenvolvimento sustentável**: notas para reflexão. Disponível em: <<http://www.unicamp.br/cemarx/ANAIIS%20IV%20COLOQUIO/comunica%E7%F5es/GT3/gt3m1c3.pdf>>. Acesso em 06 de fev de 2017.

¹⁴⁰ ARAÚJO, Luiz Ernani Bonesso de. O direito da sociobiodiversidade. In: TYBUSCH, Jerônimo Siqueira; ARAÚJO, Luiz Ernani Bonesso de; SILVA, Rosane Leal da. **Direitos emergentes na sociedade global**: Anuário do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFSM. Ijuí: Unijuí, 2013.p. 271.

aquilo no planeta Terra que não necessita de nós e pode existir por si só,¹⁴¹ eis aí uma marca central da definição de natural, a qual, todavia, apresenta eixo central marcado por um problema compreensivo.

Destarte,

O conceito de meio ambiente há de ser, pois, globalizante, abrangente de toda a natureza original e artificial, bem como os bens culturais correlatos, compreendendo, portanto, o solo, a água, o ar, a flora, as belezas naturais, o patrimônio histórico, artístico, turístico, paisagístico e arqueológico. O meio ambiente é, assim, a interação do conjunto de elementos naturais, artificiais e culturais que propiciem o desenvolvimento equilibrado da vida em todas as suas formas. A integração busca assumir uma concepção unitária do ambiente compreensiva dos recursos naturais e culturais.^{142 143}

Tal questão diz-se considerando:

É certo que não sabemos o número de espécies vivas existentes no planeta, mas temos uma compreensão de que existe uma enorme variedade, bem como diferentes classificações. De uma forma ou outra, a natureza é povoada de animais e plantas, os quais são vistos ou a partir de sua utilidade, ou a partir de sua beleza, ocupando um bom espaço no imaginário que se forma sobre os sistemas de vida, influenciando e muito sobre os sistemas sociais. Observa-se bem essa visão quando se marca a diferença entre o urbano e o rural: no primeiro a poluição e o desconforto, no segundo a pureza, o belo, o Éden.¹⁴⁴

¹⁴¹ WILSON, Edward O. A criação: como salvar a vida na terra. Trad. Isa Mara Lando. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 23 *apud* ARAÚJO, Luiz Ernani Bonesso de. O direito da sociobiodiversidade. In: TYBUSCH, Jerônimo Siqueira; ARAÚJO, Luiz Ernani Bonesso de; SILVA, Rosane Leal da. **Direitos emergentes na sociedade global**: Anuário do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFSM. Ijuí: Unijuí, 2013.p. 272.

¹⁴² AFONSO DA SILVA, José. **Direito ambiental constitucional**. São Paulo: Malheiros, 1995. p. 2.

¹⁴³ Em mesmo sentido: "O meio ambiente, entendido em toda a sua plenitude e de um ponto de vista humanista, compreende a natureza e as modificações que nela vem introduzindo o ser humano. Assim, o meio ambiente é composto pela terra, a água, o ar, a flora e a fauna, as edificações, as obras de arte e os elementos subjetivos e evocativos, como a beleza da paisagem ou a lembrança do passado, inscrições, marcos ou sinais de fatos naturais ou da passagem de seres humanos. Desta forma, para compreender o meio ambiente é tão importante a montanha, como a evocação mística que dela faça o povo. Alguns destes elementos existem independentes da ação do homem: os chamamos de meio ambiente natural: outros são frutos da sua intervenção e os chamamos de meio ambiente cultural." (MARÉS DE SOUZA FILHO, Carlos Frederico. **Bens culturais e proteção jurídica**. Porto Alegre: Unidade Editorial da Prefeitura, 1997. p. 9.)

¹⁴⁴ ARAÚJO, Luiz Ernani Bonesso de. O direito da sociobiodiversidade. In: TYBUSCH, Jerônimo Siqueira; ARAÚJO, Luiz Ernani Bonesso de; SILVA, Rosane Leal da. **Direitos emergentes na sociedade global**: Anuário do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFSM. Ijuí: Unijuí, 2013.p. 271.

Assim, vê-se que a diversidade¹⁴⁵ de espécies¹⁴⁶ animais e vegetais, é marca central, todavia, não se pode perder de vista que o meio de vida urbanizado e marcado pelo consumo desenfreado tem feito com que cada vez os elementos naturais passem pela manipulação humana, por vezes perdendo suas características originais e se tornando apenas mais elementos artificializados para a busca de satisfação de prazeres modernos imediatistas, todavia, “a despeito disso, a natureza resiste”.¹⁴⁷

Tal diversidade biológica é marca central e cultural da realidade periférica, já que os elementos vivos naturais sempre foram e, apesar de tudo, seguem com abundância abundante no sul do mundo, prestando serviços diretos para manutenção de um mínimo grau de equilíbrio da vida na Terra e, especialmente para seguimento da trajetória da própria espécie humano.

Porém, o já tão mencionado neste olhar pelo *ego conquiro* busca incessante apropriar-se econômico dos elementos naturais em tal medida que a mercadorização da biodiversidade revela crescente mercadorização do humano, diante da impossibilidade de linha de separação de tais fatos na realidade periférica.

Acerca:

A apropriação da biodiversidade, garantida por direitos de propriedade intelectual de biotecnologias, valoriza as espécies naturais sob a dimensão comercial, levando à transformação da biodiversidade em “biomercadoria”, que fica restrita à lógica valorativa do sistema econômico dominante.¹⁴⁸

¹⁴⁵ Sobre, veja-se: “A diversidade de formas de vida, em número tão grande que ainda temos que identificar a maioria delas, é a maior maravilha desse planeta. A biosfera é uma tapeçaria intrincada de formas de vida que se entrelaçam. [...] Este livro oferece uma visão geral dessa diversidade biológica e traz um aviso urgente de que estamos alterando e destruindo os ambientes que criaram a diversidade de formas de vida por mais de um bilhão de anos.” (WILSON, Edward O. (Org.). **Biodiversidade**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997. Prefácio.

¹⁴⁶ Acerca: [...] o conceito de espécie é crucial para o estudo da biodiversidade. É o graal da biologia sistemática. Não ter uma tal unidade natural seria lançar uma grande parte da biologia em queda livre, passando do ecossistema direto para o organismo. Seria aceitar a idéia de variação amorfa e limites arbitrários para entidades intuitivamente óbvias como os olmos americanos (espécie: *Ulmus americana*), as borboletas brancas (*Pieris rapae*) e os seres humanos (*Homo sapiens*). Sem as espécies naturais, os ecossistemas só poderiam ser analisados nos termos mais amplos, usando-se descrições grosseiras e mutáveis dos organismos que os constituem. Os biólogos encontrariam dificuldades em comparar os resultados de um estudo com os de outros. Como poderíamos avaliar, por exemplo, os milhares de monografias sobre a *Drosophila*, que formam boa parte do alicerce da genética moderna, se ninguém pudesse distinguir um tipo de *Drosophila* de outro? (WILSON, Edward O. **Diversidade da Vida**. São Paulo: Cia das Letras, 1994. p. 48)

¹⁴⁷ WILSON, Edward O. *A criação: como salvar a vida na terra*. Trad. Isa Mara Lando. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 24 *apud* ARAÚJO, Luiz Ernani Bonesso de. O direito da sociobiodiversidade. In: TYBUSCH, Jerônimo Siqueira; ARAÚJO, Luiz Ernani Bonesso de; SILVA, Rosane Leal da. **Direitos emergentes na sociedade global: Anuário do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFSM**. Ijuí: Unijuí, 2013.p. 272

¹⁴⁸ VIEIRA, Vinícius Garcia. **Direito da sociobiodiversidade e América Latina: a questão da propriedade intelectual**. Ijuí: Unijuí, 2012. p. 113

Não se pode permanecer com o pensar-viver economicamente^{149 150} dominante e negador da exterioridade do humano. Sendo assim, deve-se considerar que

(...) pode-se conceituar criticamente a sustentabilidade como sendo a prática coletiva e democrática da produção das condições materiais objetivas e subjetivas de existência social que, no processo de transformação, preserva as fontes de recursos da natureza ou as reponha nas mesmas condições, valorizando os sujeitos sociais que são seus produtores em um sistema de trocas que não contenha processos de acumulação privada. Esta transformação deve ser guiada não pelo critério da lucratividade e nem assentada em uma lógica de exploração, mas executada em um ambiente de autogestão social visando ao atendimento das reais necessidades da condição humana, garantindo que este processo não agrida o ambiente em que se desenvolve, tampouco as pessoas que nele vivem e produzem.¹⁵¹

Nesta tentativa de buscar-se alcançar um conceito de desenvolvimento dito sustentável¹⁵² deve ainda mencionar o dimensionado por Sachs:

- a) Social, fundamental por motivos tanto intrínsecos quanto instrumentais por causa a perspectiva de disrupção social que paira de forma ameaçadora sobre muitos lugares problemáticos do planeta.
- b) Ambiental, com as suas duas dimensões (os sistemas de sustentação da vida como provedores de recursos e como “recipientes” para disposição de resíduos);
- c) Territorial, relacionado à distribuição espacial dos recursos, das populações e das atividades;
- d) Econômico, sendo a viabilidade econômica a *conditio sine qua non* para que as coisas aconteçam;

¹⁴⁹ Acerca: Os “ideólogos” capitalistas enxergam a questão ambiental como um problema de ordem técnica, onde, a partir de novos inventos tecnológicos, será possível contorná-la. Vêm sua reversibilidade na constituição de aparatos não-poluentes ou filtrantes, na reprodução de espécies em cativeiro, e ainda, na “cientificação ecológica” das decisões econômicas. Acreditam, como expõe Gonçalves, na ‘capacidade redentora da técnica’ e, arrogantemente, imaginam um controle real da natureza. (OLIVEIRA, Leandro Dias de. **A ideologia do desenvolvimento sustentável: notas para reflexão.** Disponível em: <<http://www.unicamp.br/cemarx/ANAIS%20IV%20COLOQUIO/comunica%E7%F5es/GT3/gt3m1c3.pdf>>. Acesso em 06 de fev de 2017).

¹⁵⁰ Ainda: neste mesmo sentido: “a dimensão econômica da sustentabilidade evoca aqui, a pertinente ponderação, o adequado “trade off” entre a eficiência e equidade, isto é, o sopesamento fundamentado, em todos os empreendimentos (públicos ou privados), do benefícios e dos custos diretos e indiretos (externabilidades).” (FREITAS, Juarez **Sustentabilidade: Direito ao Futuro.** Belo Horizonte: Fórum, 2012. p.65).

¹⁵¹ FARIA, José Henrique de. **Por uma teoria crítica da sustentabilidade.** Disponível em: <<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/ros/article/view/17796>>. Acesso em 06 de fev de 2017.

¹⁵² Sobre o tema “A sustentabilidade em sentido amplo procura captar aquilo que a doutrina actual designa por “três pilares da sustentabilidade”: (i) pilar I – a sustentabilidade ecológica; (ii) pilar II – a sustentabilidade econômica; (iii) pilar III – a sustentabilidade social. Neste sentido, a sustentabilidade perfila-se como um “conceito federador” que, progressivamente, vem definindo as condições e pressupostos jurídicos do contexto da evolução sustentável.”(CANOTILHO, José Joaquim Gomes. **O princípio da sustentabilidade como princípio estruturante do direito constitucional.** Disponível em: <http://www.scielo.mec.pt/pdf/tek/n13/n13a02.pdf>>. Acesso em 06 de fev de 2017).

e) Político, a governança democrática é um valor fundador e um instrumento necessário para fazer as coisas acontecerem; a liberdade faz toda a diferença.¹⁵³

Eis aí a caracterização de um pensar-viver capaz de ir para além da realidade sócio-explorativa de exclusão, já que busca o respeito ao distinto, enquanto centro de seu próprio universo, sem se esquecer da ligação originária entre todos e cada um, e estes e o cosmos.¹⁵⁴

Não se pode olvidar que

A América Latina é território pulsante para atitudes reflexivas acerca de uma sustentabilidade multidimensional. Nesta perspectiva propõe-se pensar em novas possibilidades para uma técnica jurídico-ambiental e uma ecologia política eficientes e capazes de perceber a necessária multidimensionalidade presente no conceito de sustentabilidade, promovendo o requestionamento de decisões que sofrendo fortes interferências do sistema econômico, privilegiem exclusivamente o aspecto desenvolvimentista de aceleração do crescimento.¹⁵⁵

É neste ponto, ou seja, quando se busca falar em sustentabilidade que a ligação entre natureza-homem-natureza ganha sentido especial, uma vez que nunca houve qualquer cindir de tal elo existencial. Assim, a marca da biodiversidade, em uma realidade periférica é presença cultural, ou seja, a partir da presença de elementos de diversidade biológica surge, através dos meios de vida ligados com tal realidade, multiplicidade cultural, portanto, identitária, a qual traz à tona a possibilidade de aniquilação do distinto, ou o seu revés, o aqui buscado respeito à exterioridades outras.

Assim, acerca da riqueza biológica local e seu reflexo nos sistemas sociais:

Observa-se essa simbiose ao se deparar com as diversas formas de expressões dos povos que têm seus biomas como hábitat, os quais, no desenrolar de seu cotidiano, formulam para diferentes situações diferentes

¹⁵³ SACHS, Ignacy. **Desenvolvimento: incluyente, sustentável, sustentado**. Rio de Janeiro: Garamond, 2008. p. 15-16.

¹⁵⁴ Veja-se: "Esta postura biocêntrica se encontra também na concepção filosófica da ecologia profunda, em que as ações se voltam às transformações culturais ocorridas com o fortalecimento do movimento ambientalista e dos movimentos sociais em geral. Do mesmo modo, a abordagem do ambientalismo radical rejeita o consumismo prevalente nas sociedades modernas visando permitir a inclusão dos objetivos da satisfação das necessidades econômicas básicas da população e da justiça social, especialmente no que diz respeito aos países em desenvolvimento." (FARIA, José Henrique de. **Por uma teoria crítica da sustentabilidade**. Disponível em: <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/ros/article/view/17796>>. Acesso em 06 de fev de 2017).

¹⁵⁵ TYBUSCH, Jerônimo Siqueira. Ecologia política, sustentabilidade e direito. In: TYBUSCH, Jerônimo Siqueira; ARAÚJO, Luiz Ernani Bonesso de; SILVA, Rosane Leal da. **Direitos emergentes na sociedade global**: Anuário do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFSM. Ijuí: Unijuí, 2013.p. 262.

respostas, sejam estas no plano da organização social, na produção dos meios de sustento, nas mediações simbólicas, na música, nas manifestações de crenças e, conseqüentemente, na criação de normas de relacionamento (o Direito).¹⁵⁶

Eis que desta multiplicidade surgem formais relacionais e subjetivação, portanto, identidades culturais locais específicas, marcadas pela ligação com a forma de vivência, exploração e culto aos elementos da diversidade biológica local, de forma que todas as dimensões do pensar-viver, sejam refinadamente, sociais, culturais, jurídicas, políticas, econômicas, pedagógicas, erótico-afetivas, afetivas, enfim, todas marcadas centralmente pela distinção, portanto, pelo absolutamente outro que exsurge e grita pelos quase nunca ouvidos saberes locais, enquanto “expressões culturais dos povos tradicionais, ensinados de geração a geração como prática de vida e estão, por isso, integrados na identidade comunitária desses povos.”¹⁵⁷

Eis que aí surgem de certo grau conflitivo, sempre marcado pela totalização totalizante, enquanto aniquilação do diferente, ou seja, do local, do periférico e predomínio do sócio-explorador, o pensar viver puro do *ego coquiro* enquanto totalidade não analética, eis que inobservadora da exterioridade do absolutamente outro.

Acerca:

A rivalidade das formas de conhecimento traz, na verdade, um entrechoque de valores e formas de vida, baseadas em pressupostos distintos: de um lado, a ida contemporânea, marcada pela expansão do consumo, diante da mercadorização dos desejos do homem civilizado; de outro, o conhecimento cunhado a partir da vivência holística, harmônica com a natureza, notadamente sustentável, das comunidades locais. Isso significa que há um confronto entre um saber que é introduzido pelo outro, o estrangeiro, o europeu, e aquele saber que se origina nas práticas usuais do local, baseado na relação vivida entre o homem e a natureza.¹⁵⁸

¹⁵⁶ ARAÚJO, Luiz Ernani Bonesso de. O direito da sociobiodiversidade. In: TYBUSCH, Jerônimo Siqueira; ARAÚJO, Luiz Ernani Bonesso de; SILVA, Rosane Leal da. **Direitos emergentes na sociedade global**: Anuário do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFSM. Ijuí: Unijuí, 2013. p. 275.

¹⁵⁷ ARAÚJO, Luiz Ernani Bonesso de. O direito da sociobiodiversidade. In: TYBUSCH, Jerônimo Siqueira; ARAÚJO, Luiz Ernani Bonesso de; SILVA, Rosane Leal da. **Direitos emergentes na sociedade global**: Anuário do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFSM. Ijuí: Unijuí, 2013. p. 275.

¹⁵⁸ ARAÚJO, Luiz Ernani Bonesso de. O direito da sociobiodiversidade. In: TYBUSCH, Jerônimo Siqueira; ARAÚJO, Luiz Ernani Bonesso de; SILVA, Rosane Leal da. **Direitos emergentes na sociedade global**: Anuário do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFSM. Ijuí: Unijuí, 2013. p. 275.

Desde já anuncia-se não se estar a buscar o predomínio enquanto inversão, ao revés, o respeito ao distinto, enquanto vivência altérica eis o desejo desejanse.¹⁵⁹

Portanto:

Uma ecologia de saberes é essencial para uma compreensão do processo de globalização atual. É necessário identificar os discursos de “assujeitamento” e padronização no que concerne à prática hegemônica de grandes conglomerados empresariais e sua perspectiva transnacional opressiva e dominante na apropriação de conhecimentos e recursos naturais. Igualmente, importante é perceber a dominação discursiva no “nível micro”, ou seja, nas relações de consumo¹⁶⁰

Mister compreender-se que a busca por observação e reconhecimento da exterioridade do outro, passa, inafastavelmente pela adoção de um pensar-viver libertário, o qual é única e exclusivamente possível de materialização mediante uma visão holística, ou seja, um olhar ao todo, mas sempre marcado pelo respeito ao distinto, enquanto absolutamente outro

Assim, um olhar capriano deve ser lançado, eis a teia da vida. Destarte, deve-se mencionar:

Em outras palavras, a teia da vida consiste em redes dentro de redes. Em cada escala, sob estreito e minucioso exame, os nodos da rede se revelam como redes menores. Tendemos a arranjar esses sistemas, todos eles aninhados dentro de sistemas maiores, num sistema hierárquico colocando os maiores acima dos menores, à maneira de uma pirâmide. Mas isso é uma projeção humana. Na natureza, não há "acima" ou "abaixo", e não há hierarquias. Há somente redes aninhadas dentro de outras redes.¹⁶¹

Neste contexto, no analético,

Enquanto outro incondicionado, exterior, o outro como outro consiste num não-ser. Além do horizonte do ser, o outro é o bárbaro (que não é homem para Aristóteles), ou a mulher na sociedade machista (que é castrada para Freud), ou o órfão que nada é e deve aprender tudo (como o Emílio de Rousseau). Visto que não é, enquanto alteridade da totalidade, pode-se

¹⁵⁹ Acerca: “perdão a seus atos ou uma justiça magnânima é possível porque nunca se identifica sem possibilidade de separação a pessoa e a função social. O próprio burguês é vítima do capital, e a superação do capitalismo libertará o burguês da escravidão que se exerce sobre o nível, verdadeiramente humano de sua existência. Esta transcendentalidade interna é a exterioridade do outro como outro; não como parte do sistema.” (DUSSEL, Henrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1977. p. 53.)

¹⁶⁰ TYBUSCH, Jerônimo Siqueira. Ecologia política, sustentabilidade e direito. *In*: TYBUSCH, Jerônimo Siqueira; ARAÚJO, Luiz Ernani Bonesso de; SILVA, Rosane Leal da. **Direitos emergentes na sociedade global**: Anuário do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFSM. Ijuí: Unijuí, 2013.p. 260.

¹⁶¹ CAPRA, Fritjof. **A teia da Vida**: Uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. Trad. Newton Robeval Eicheberg. 11 ed. São Paulo: Cultrix, 1996. p. 35.

também dizer que é nada. É do nada que aparecem os novos sistemas; novos em sentido metafísico, radical. Berdiaeff indica que os gregos pensaram o problema do movimento, mas nem suspeitaram a questão da novidade.¹⁶²

Há que se ressaltar que para Juarez Freitas, tal questão é efetivamente refletida pelo que este denomina de dimensão ética¹⁶³ da sustentabilidade,¹⁶⁴ onde enfatiza fazer-se característica desta o aspecto de existência de uma ligação intersubjetiva entre todos os seres.¹⁶⁵

Em mesma linha de pensamento: "é necessário assumir uma racionalidade dialógica, bioempática e holística para acercar-se da realidade natural e social, para dessa maneira fazer frente os desafios ambientais,"¹⁶⁶ enquanto desafios de subjetividade do próprio humano.

Ainda, é preciso ressaltar:

A carência daquilo que sonhamos não dói menos, ao contrário. Isso, portanto, impede que se acostume com a privação. Tudo o que fere, oprime e enfraquece deve desaparecer. [...] O sonhar, sobretudo, sempre sobreviveu ao fugaz cotidiano individual. Nele procura-se algo diferente da vontade de se trajar e espelhar o que o patrão deseja. Nele se esboça no ar uma imagem maior, ponderada a partir do desejo. Mesmo com essa ponderação, muitas vezes se cometeram enganos, mas quando estes ocorrem não é possível manter a ilusão com tanta frequência. Tampouco se pode contentá-la. Sua vontade objetiva algo mais, e tudo o que conquista tem gosto desse algo mais. De modo que a vontade não apenas tenta viver além de suas próprias condições, mas além das circunstâncias precárias".¹⁶⁷

¹⁶² DUSSEL, Henrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1977. p.51.

¹⁶³ Acerca: "a consideração de que sustentabilidade é uma determinação ética e jurídico institucional, constitucionalmente tutelado no Brasil no art. 3º, 170, VI, e 225; é uma determinação ética e jurídico-institucional de responsabilização objetiva do Estado pela prevenção e precaução; é uma determinação ética e jurídico-institucional de sindicabilidade ampliada de escolhas públicas e privadas; é uma determinação ética e jurídico-institucional de responsabilidade pelo desenvolvimento de baixo carbono, compatível com os valores constitucionais que não se coadunam com a ânsia mórbida do crescimento econômico como fim em si." (FREITAS, Juarez. **Sustentabilidade: Direito ao Futuro**. Belo Horizonte: Fórum, 2012. p. 32.

¹⁶⁴ A sustentabilidade (a) é princípio ético-jurídico, direta e imediatamente vinculante (do qual são inferíveis regras), que determina o oferecimento de condições suficientes para o bem-estar das atuais e futuras gerações, (b) é valor constitucional supremo (critério axiológico de avaliação de políticas e práticas) e (c) é objetivo fundamental da República (norte integrativo de toda interpretação e aplicação do Direito)". (FREITAS, Juarez. **Sustentabilidade: Direito ao Futuro**. Belo Horizonte: Fórum, 2012. p. 117.)

¹⁶⁵ FREITAS, Juarez. **Sustentabilidade: Direito ao Futuro**. Belo Horizonte: Fórum, 2012. p. 60.

¹⁶⁶ JUNGES, José Roque. **(Bio)Ética ambiental**. São Leopoldo: UNISINOS, 2010. p. 71.

¹⁶⁷ BLOCH, Ernst. **O princípio esperança**. Rio de Janeiro: EdUERJ/Contraponto, 2006, v.2, p. 9-10.

Em suma, a visão humana do humano, para além dos limites do pensar-viver sócio-explorativo de exclusão é marca central de um pensamento humano e efetivamente sustentável.

O presente escrito vem analisando originariamente a atual racionalidade do pensar-viver local, buscando-se assentar-se sob os fundamentos do pensamento que é contemporâneo, construindo-se breve caracterização da racionalidade, em que se vive, demonstrando-se, ainda que brevemente, seus fundamentos, para caracterizá-la como totalizadora, mais especificamente como a totalidade de várias totalidades, atentando-se a sua premissa máxima, a negação do outro e sua humanidade, ou seja, a negação da exterioridade do outro, de sua condição de centro de sua própria totalidade, afastamento das multiplicidades e pluralidade, substituídas estas pelo pensar-viver eurocêntrico, enquanto expressão máxima do ora mencionado.

Neste contexto, pode-se afirmar que na realidade local, a forma do pensar-viver pautada na aniquilação do diferente tem sido verdadeira manifestação de um ideal social de exclusão de humanidade, fato que tem prejudicado, inclusive a vivência das relações mais íntimas do humano com o cosmos.

Dizendo-se de outro modo, o momento analético é a realidade da libertação, eis que há neste um viver que faz com que mesmo a subjetivação humana seja constante, enquanto formação mutante da verdade inconsciente e consciente do eu, não mais escondido totalitariamente, em um egoísmo solipsista, mas interligado com o cosmos a sua volta, especialmente, aquilo que se chamou imediatez anterior a toda anterioridade.

Negar-se esta negação da negação, em ato reacionário figura como ato de estampar a certidão de óbito do humano do humano, levando-se a vida à mediocridade, escondendo-se o verdadeiro potencial e esplendor do humano.

Enfim, a construção de um pensar-viver pautado da realidade da multiplicidade do Sul, respeitando-se as características individuais de cada subjetividade e suas conexões com a natureza, eis a real e única forma de humanidade sustentável, sem a qual, o que acontece se adotado ideal eurocêntrico de se pensar-viver, não há ideal de vivência local. Assim, caminhar-se de forma sulista, é mister, para que se viva a vida a partir, pela e para a humanidade.

Destarte, as interpelações, enquanto subjetividades que se tocam para que efetivamente sejam marcadas pela alteridade enquanto respeito à exterioridade do

outro, devem necessariamente perpassar por um olhar holístico de compreensão do modo de vida e subjetividade do absolutamente outro.

Neste sentido:

A pedra angular da questão de conservação da biodiversidade é a relação ser humano-natureza. O futuro da biodiversidade dependerá também da diversidade cultural no modo de se relacionar com a natureza. A biodiversidade não pode ser enfocada apenas pelo lado natural, mas também cultural. Modelos culturais afetam tanto a biodiversidade quanto a diversidade cultural, pois estão mutuamente implicadas, a diminuição da diversidade biológica é proporcional à diminuição da diversidade cultural. Por isso, é necessário fazer a mediação entre sistemas ecológicos e socioculturais, estudando a compatibilidade entre conservação da biodiversidade e formas sustentáveis de desenvolvimento econômico-social¹⁶⁸

Neste sentido, a qualificação libertária de respeito a exterioridade do absolutamente outro é necessariamente modo de pensar-viver inteiramente marcado pela sociobiodiversidade enquanto elemento identitário local, sem o qual, não há que se falar em humanidade do humano.

Assim, leciona o professor Luiz Ernani:

Desse modo, se pensa em termos de sociobiodiversidade, isto é, a relação entre o ser humano e natureza, na qual as práticas sociais de produção ou de vivência comunitária revelam modelos próprios e específicos no trato com a biodiversidade, ou seja, comunidades cuja cultura é fruto da convivência harmônica e sustentável com o seu entorno ambiental. É o resultado da soma de natureza mais sociedade: a sociobiodiversidade.¹⁶⁹

Portanto, ao mencionar-se o termo sociobiodiversidade, se está a buscar um pensar-viver incluyente, capaz de efetivar o dito método analético, enquanto um novo paradigma de compreensão, novo porquanto diferente do adotado atualmente de forma maciça na realidade local, velho enquanto o resgate da subjetividade do Sul.

A teia da vida, enquanto visão holística de interligação de interdependência demonstra-se essencial no irromper de uma alteridade e subjetividade na proximidade, enquanto elementos de redimensionando ético da sustentabilidade, uma

¹⁶⁸ JUNGLES, José Roque. (Bio) ética ambiental. São Leopoldo: Editora Unisinos: 2010. p. 53 *apud* ARAÚJO, Luiz Ernani Bonesso de. O direito da sociobiodiversidade. *In*: TYBUSCH, Jerônimo Siqueira; ARAÚJO, Luiz Ernani Bonesso de; SILVA, Rosane Leal da. **Direitos emergentes na sociedade global**: Anuário do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFSM. Ijuí: Unijuí, 2013. p. 278.

¹⁶⁹ ARAÚJO, Luiz Ernani Bonesso de. O direito da sociobiodiversidade. *In*: TYBUSCH, Jerônimo Siqueira; ARAÚJO, Luiz Ernani Bonesso de; SILVA, Rosane Leal da. **Direitos emergentes na sociedade global**: Anuário do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFSM. Ijuí: Unijuí, 2013. p. 279.

vez que somente no absoluto respeito as multiplicidades do pensar-viver local, conquanto pelo olhar próximo da proximidade é que se poderá irromper uma periferia periférica, humana pela humanidade do humano.

Socorre-se mais uma vez do escrito por Capra:

O novo paradigma pode ser chamado de uma visão de mundo holística, que concebe o mundo como um todo integrado, e não como uma coleção de partes dissociadas. Pode também ser denominado visão ecológica, se o termo "ecológica" for empregado num sentido muito mais amplo e mais profundo que o usual. A percepção ecológica profunda reconhece a interdependência fundamental de todos os fenômenos, e o fato de que, enquanto indivíduos e sociedades, estamos todos encaixados nos processos cíclicos da natureza (e, em última análise, somos dependentes desses processos).¹⁷⁰

Assim, a superação de um pensar-viver reduzido a condição de momento de legitimação da exploração, enquanto totalidade totalizante, sendo em si uma exploração, uma vez que negação da exterioridade posta, assim já que não se pode, jamais aproximar-se, porém mister dizer-se que a sobreposição de ideias e valores previamente tidos por identitários é o momento, ainda que se discuta que a comunicação, por meio do que chama consenso os forma, deve-se atentar a deformação deste próprio dizer, já que é silenciada a voz do outro, e o silêncio, enquanto impossibilidade de ser ouvido, é a pura expressão do começo, ou melhor do fim do começo, como se preferir (totalização).

Neste contexto, a revolução pode surgir, pois como já fora dito, ao atrever-se falar de períodos de escuridão,

Não conseguiram nos transformar em eles - escreveu-me Cacho El Kadri. Eram os últimos tempos das ditaduras militares na Argentina e no Uruguai. Tínhamos comido medo no café-da-manhã, medo do almoço e no jantar, medo; mas não tinham conseguido nos transformar em eles.¹⁷¹

Eis expresso o momento atual, em que ainda que negado em sua exterioridade, pode o outro irromper as barreiras da totalidade, gritando aos quatro ventos: - Estou aqui, apenas quero viver, em minha dignidade!

O surgimento da dignidade humana, pelo método analético, enquanto

¹⁷⁰ CAPRA, Fritjof. **A teia da Vida**: Uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. Trad. Newton Roberval Eicheberg. 11 ed. São Paulo: Cultrix, 1996. p. 16.

¹⁷¹ GALEANO, Eduardo. **O Livro dos abraços**. Trad. Eric Nepomuceno. 2. ed. Porto Alegre: L&PM, 2009. p. 254.

referência a imediatez primeira, já retratada exaustivamente, vai de encontro a negação daquilo que, com maestria, Galeano descreve:

Às vezes, no final da temporada de verão, quando os turistas iam embora da cidade de Calella, ouviam-se uivos vindos do morro. Eram os clamores dos cachorros amarrados nas árvores. Os turistas usavam os cachorros, para alívio da solidão, enquanto as férias duravam, e depois, na hora de partir os cachorros eram amarrados morro acima, para que não seguissem os turistas que partiam.¹⁷²

Enfim, a vivência altérico-libertária da exterioridade do outro enquanto momento de subjetivação da realidade sulista, deve necessariamente enquadrar-se como pensar-viver da sociobiodiversidade. Assim, é momento de adentrar-se na discussão de como tais elementos podem fazerem-se presentes nos momentos de subjetivação e formação das subjetividade individuais (sempre em relação), o que a frente se fará através da análise do pensamento junguiano.

¹⁷² GALEANO, Eduardo. **O Livro dos abraços**. Trad. Eric Nepomuceno. 2. ed. Porto Alegre: L&PM, 2009. p. 184.

3 DO INCONSCIENTE COLETIVO - ELEMENTO DO (RE)COMEÇO

Na busca por aquilo que se ousou chamar de (re)começo, é o momento de se iniciar a terceira base para a definitiva apresentação daquilo que se batizou de ponto de chegada e simultaneamente o seu oposto, ou seja, ponto partida.

Carl Gustav Jung, enquanto expoente máximo da psicologia analítica, discípulo de Freud, que rompe com seu mestre na busca de se avançar na compreensão da humanidade do humano é o eixo fundamental deste trilhar. Não se pode olvidar que a efetivação que por ora se busca materializar está diretamente ligada com o que se denomina de respeito altérico à exterioridade do absolutamente outro, enquanto ato de vivência humana pura, um real pensar-viver latino, diante do que agora se tentará demonstrar traço coletivo de relevante presença na formação do que se quer compreender como exterioridade local.

A noção sistêmica-holística capriana, conecta-se com um viver puro da exterioridade do eu-tu/tu-eu, em tal forma que o pensar-viver latino, marcado fundamentalmente pela ligação originária com o cosmos, enquanto construção de uma real sociobiodiversidade, tratada neste anteriormente, demonstra-se atrelada a um modo de viver sempre distinto, múltiplo, porém aqui e ali marcado por elementos de identidade, ou seja, a influência de elementos idênticos em lugares diferentes e desconectados subjetivamente em um primeiro momento. Assim, é preciso, junguianamente indagar-se: de que maneira compreender e como fundamentar cientificamente que múltiplas exterioridades reconheçam espécies de imagens, mitos e, especialmente formas ditas sustentáveis de vivência em conexão, sem que haja cientificidade direta, ou seja, sem que tenham aprendido em estudos acadêmicos, ou mesmo comunicando-se diretamente de qualquer maneira?

Na periferia-mundo-sul os temas acerca da exterioridade e de busca de respeito a conexão holística com o cosmos repetem-se constantemente sem interligações racionais diretas, qual a origem?

Junguianamente pode-se afirmar que desde os primórdios da história humana figuras, imagens e mitos são reproduzidos, seja na arte rupestre, ou ainda no tempo presente, sem interligações diretas e objetivas. Assim sendo, como explicar de outro modo que não com apresentação de que se tratam de questões arquetípicas recorrentes em diversos povos e civilizações.

Desta feita, no presente parte-se para uma análise inicial de busca de

compreensão e configuração do que se denomina identidade cultural da periferia, qualificada como libertária (marcada pela alteridade – exterioridade do absolutamente outro) e por uma conectividade com os elementos naturais, enquanto respeito à vida (visão holística), em tal profundidade que se não se limitará ao consciente enquanto horizonte de significação possível.

Jung, o precursor da noção de inconsciente coletivo fora outrora chamado de bruxo, por buscar elementos holísticos de resposta até então completamente ignorados, eis que se tornou, portanto, pensador, em alguma medida, da periferia, enquanto exterioridade negada, já que inclusive a cientificidade de seu teorizar restou amplamente colocada em questão.

Simbólico tal afirmar, de veras útil enquanto demonstrante de um olhar altérico. O resgate da holisticidade perdida pela noção de *ego conquiro*, eis o ponto no qual se visa tocar. Para corretamente iniciar-se tal demonstração é de ímpar importância partir-se da seguinte indagação: do que se está a falar, quando se refere à mito?

Para tanto, é de dizer-se que a palavra mitologia deriva do grego *miéin*, significando: manter a boca e os olhos fechados, remontando-se a origem da expressão aos antigos mistérios de iniciação. Com mesma derivação encontram-se ainda *mystérion*, - mistérios – e *mýstes*, palavra que designava os iniciados.

Neste contexto, pode-se mencionar que

o mito está, portanto, associado de forma definitiva ao misterioso e ao que não pode ser expresso pelo discurso lógico da consciência: ao mundo do *logos* propriamente dito. O mito seria uma *roupagem* ou um *escafandro* com o qual o homem das sociedades tribais se veste para entrar no mundo exterior.¹⁷³

Entretanto, deve-se colocar em suspeita a afirmativa de que o mito era característica das sociedades tribais. Imediatamente, assevera-se que se trata de falsa afirmação, em sua interpretação não literal, ou seja, atribuindo-se sentido compreensivo holístico por meio do pensar-viver altérico da sociobiodiversidade, há algo além do que se afirma originariamente.

Assim, tem-se que ao longo dos tempos, como já mencionado, a forma do pensar, e o próprio conteúdo do pensado sofrera mutação constante, como ainda sofre nestes dias.

¹⁷³ BOECHAT, Walter. **A mitopoiese da psique: mito e individuação**. Petrópolis: Vozes, 2008. p.17.

É fato que a origem das compreensões e individualidades humanas, bem como de toda autoafirmação e individuação fora pautada em mitos, enquanto se estava a falar das sociedades pré-rationais.

Mais ainda, o discurso de um pensar pautado na racionalidade, portanto, na grandeza do pensamento e suas possibilidades define que os mitos foram a razão do viver às sombras do saber, com conhecimentos rudimentares e incapazes de expressar a realidade.

Assim, é dito que tal realidade pensante foi superada com a chegada de novos valores, capazes de dar legitimação não mítica, ou mística, mas racional, derivada da razão, enquanto consciência pensante, todavia, na tentativa de demonstração em andamento, é de se mencionar que

percebemos que é tarefa de cada um de nós procurar respostas dentro do microcosmo do processo de individuação de cada um, para produzir transformação no macrocosmo da convivência das famílias, das sociedades, das cidades, das culturas, e mesmo da espécie humana. Pois, com Jung, acredita-se que só a experiência pessoal do indivíduo pode trazer a verdadeira transformação coletiva.¹⁷⁴

Pois bem, a realidade do hoje, em que se vive a transmodernidade, enquanto momento de crise paradigmática, com reflexos diretos na identidade e legitimação dos conceitos fundamentais deste tempo, especialmente no que diz respeito ao pensar-viver local, enquanto experiência sócio-jurídica afirmativa, como vivência de um dever ser, regular e expressivo, ao menos em tese dos valores da sociedade, há total ligação entre mito, vivência, subjetividades e pensamento.

Eis que o processo de individuação, vivido por cada indivíduo, na busca de afirmação e conhecimento de seu eu íntimo passa pela necessidade premente de compreensão ideal mítica, ou seja, a formação psíquica, conforme lição de Jung, dá-se no meio social, com roteiros gerais, coletivos, e valores que emanam do chamado inconsciente coletivo, partindo, no momento seguinte, para a individuação propriamente dita, onde tais valores são pessoalizados, dando os contornos subjetivos do eu, de tal maneira que, ainda que previamente ao conceituar do inconsciente coletivo e arquétipos em sentido estrito, já se pode afirmar: que os ditos arquétipos são limitadamente determinados em sua forma, de maneira que enquanto imagem primordial só passaram a possuir conteúdo efetivamente determinável no momento

¹⁷⁴ BOECHAT, Walter. **A mitopoiese da psique: mito e individuação**. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 162.

em que se tornarem conscientes, preenchido este pelo que se pode chamar de experiência consciente.

Mesmo ao deixar-se de lado a formação, o jogo consciente-inconsciente e partindo-se para uma análise da predita ciência jurídica, enquanto marco regulador primário e expressão direta da forma de individuação e respeito, ou ausência sua, à alteridade, sua formação e legitimação, retomar-se-á ao tema dos mitos, como cerne de qualquer tentativa de compreensão do pensar-viver.

Simbolicamente, diz-se que o direito, e os valores jurídicos, chamados de legais, abandonaram os mitos, e a religião, substituindo-os pela legitimação advinda do pacto social dos iguais, em amplo debate e formação da ideologia legal, a reconhecer valores, tornando-os protegidos e formadores do ideal de comportamento social.

Todavia, mais uma vez, tem-se que a formação da legitimação, enquanto pacto dos iguais, na realidade periférica latino-americana esbarra na impossibilidade de aplicação marcada pela visão holística da sociobiodiversidade aléfrica, sendo, nada mais do que compromisso firmado no contexto sócio-explorativo excludente, ou seja, de uma totalidade totalizante, onde silencia-se a voz do outro, enquanto exterioridade negada.

Quer-se afirmar, pois, que a condição de formação da legitimação de um direito positivo, enquanto representação das multiplicidades das subjetividades locais, parte de uma premissa falsa, eis aqui um grande mito, na acepção negativa do termo, incapaz de, no momento de subjetivação, tornar-se uma real fenomênica vivência.

Enfim, a presença dos mitos no processo de individuação, e conseqüentemente, nos processos de formação do inconsciente coletivo (a ser a frente enfrentado) aparece como realidade inegável, uma vez que presente ao longo dos tempos, em todo o compreender e formar humano, sendo que a alteração dos mitos ocorre como que em mesmo sentido que a superação dos paradigmas, devidamente descrita nesta, conforme o entender de Kuhn.

Neste sentido, é latente a presença de mitos, enquanto formadores da realidade de paradigmas e suas correntes variantes afirmativas e evolutivas, ou seja, há que se dizer que ao falar-se em legitimação do pensar o pensar, se está a falar em formação de algo que se pode entender como mito-paradigma.

Assim, no tempo em que se vive resta pois mais do que evidente que não se pode deixar de falar-se na existência de um eu, caracterizado, como que um não-eu,

com o qual se guarda ampla relação, que se pode afirmar dialeticamente, leva a formação do próprio consciente-individual-eu.

A consciência do humano é um lugar fértil, de onde emanam muitos e muitos conteúdos e aspectos, todavia, não somente esta, eis que há algo de pré-consciente, aquilo que se chama de inconsciente, que surge como fator determinante da própria consciência. Assim, não há como questionar-se que há algo de “sombrio”, que faz parte de cada indivíduo, sendo capaz de determinar suas condutas, escolhas, comportamentos, enfim, um algo mais, que a simples consciência racional não pode explicar por si só.

Destarte:

não há outra solução a não ser reconhecer o irracional como função psíquica necessária, porque sempre presente, e considerar os seus conteúdos, não como realidades concretas (o que seria um retrocesso!), mas como realidades psíquicas – realidades, uma vez que são atuantes, isto é, verdadeiras. O inconsciente coletivo é uma figuração do mundo, representando a um só tempo a sedimentação multimilenar da experiência. Com o correr do tempo, foram-se definindo certos traços nessa figuração. São os denominados arquétipos ou dominantes – os dominadores, os deuses, isto é, configurações das leis dominantes e dos princípios que se repetem com regularidade à medida que se sucedem as figurações, as quais são continuamente revividas pela alma. Na medida em que essas figurações são retratos relativamente fiéis dos acontecimentos psíquicos, os seus arquétipos, ou melhor, as características gerais que se destacam no conjunto das repetições de experiências semelhantes também correspondem a certas características gerais de ordem física. Este é o motivo pelo qual é possível transferir figurações arquetípicas, como conceitos ilustrativos da experiência diretamente ao fenômeno físico – ao éter, o elemento arcaico do sopro ou da alma, representando na imaginação geral, ou à energia, a força mágica – outra idéia universalmente difundida. Devido ao seu parentesco com as coisas físicas, os arquétipos quase sempre se apresentam em forma de projeções, e quando estas são inconscientes, manifestam-se nas pessoas com quem se convive, subestimando ou sobre-estimando-as. (...)¹⁷⁵

Parece elementar a existência de algo para além da consciência, a determinar, ou, ao menos, à contribuir decisivamente nas tomadas de decisão, e além disso, mesmo no processo de formação e individuação do humano.

Assim, aquilo que é levado ao face-a-face, e mesmo viver tal momento libertário, ocorre enquanto reconhecimento do humano do humano, todavia, o eu solipsista, deve ser também analisado, para que assim se possa compreender a relação originária com o outro, fechando o ciclo holístico da sociobiodiversidade, enquanto coletivo-individual/em/relação-coletivo-individual.

¹⁷⁵ JUNG, Carl Gustav. **Psicologia do inconsciente**. Trad. Maria Luiza Appy. 17. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 85-86.

Portanto, um mergulho no inconsciente, não enquanto “conscientização”, supressão ou repressão deste, mas enquanto compreensão de suas características e importância, para a apreensão do que se diz agir consciente, é o que se deseja, para chegada de fato ao buscado desde o princípio deste descrever.

Retomando-se, mister descortinar-se que existe algo para além do próprio inconsciente, a dialogar e mesmo determinar a atuação deste, do consciente, enfim, do formar e agir da individualidade.

Mas do que se está a falar? É chegado o momento de demonstra-se que o inconsciente humano, partindo-se do pensar junguiano é dotado de camadas, de momentos distintos, nos quais se deve adentrar. Assim, tem-se que dizer que tal inconsciente coletivo

(...) parece se constituir de motivos mitológicos ou imagens primordiais, razão pela qual os mitos de todas as nações são seus reais representantes. De fato, a mitologia como um todo poderia ser tomada como uma espécie de projeção do inconsciente coletivo (...). Portanto, podemos estudar o inconsciente coletivo de duas maneiras: ou na mitologia ou na análise pessoal¹⁷⁶

Para continuidade, deve-se mais, uma vez socorrer-se do escrito por Jung, para que se possa tentar compreender o conteúdo e a forma do se fala ao se mencionar a análise do dito inconsciente coletivo:

afora as recordações pessoais, existem em cada indivíduo as grandes imagens “primordiais”, como foram designadas acertadamente por Jacok Burckhardt, ou seja, a aptidão hereditária da imaginação humana de ser como era nos primórdios. Essa hereditariedade explica o fenômeno, no fundo surpreendente, de alguns temas e motivos de lendas se repetirem no mundo inteiro e em formas idênticas (...).¹⁷⁷

O que se diz é que se faz possível avançar, naquilo que, classicamente, se denomina inconsciente, de tal forma a seguir-se ao que se denomina pré-infância, devendo-se sempre ter como horizonte que os arquétipos são “estruturas básicas e universais da psique, os padrões formais de seus modos de relação são padrões arquetípicos.”¹⁷⁸

Neste caminhar evolutivo, chega-se ao momento de se afirmar que

¹⁷⁶ JUNG, Carl Gustav. **Símbolos da transformação**. Petrópolis: Vozes, 1986. §325.

¹⁷⁷ JUNG, Carl Gustav. **Psicologia do inconsciente**. Trad. Maria Luiza Appy. 17. ed. Petrópolis: Vozes, 2007, p.57.

¹⁷⁸ HILLMAN, J. **Estudos de psicologia arquetípica**. Rio de Janeiro: Achiamé, 1992, p. 22.

essa descoberta significa mais um passo à frente na interpretação, a saber: a caracterização de *duas camadas no inconsciente*. Temos que distinguir o inconsciente *pessoal* do inconsciente *impessoal* ou *suprapessoal*. Chamamos este último de inconsciente coletivo, porque é desligado do inconsciente pessoal e por ser totalmente universal; e também porque seus conteúdos podem ser encontrados em toda parte, o que obviamente não é o caso dos conteúdos pessoais, o inconsciente pessoal contém lembranças perdidas, reprimidas (propositalmente esquecidas), evocações dolorosas, percepções que, por assim dizer, não ultrapassam o limiar da consciência (subliminais), isto é, percepções dos sentidos que por falta de intensidade não atingiram a consciência e conteúdos que ainda não amadureceram para a consciência.¹⁷⁹

Eis o desvelamento do inconsciente coletivo e seu conteúdo. É necessário, analisar o conteúdo deste, enquanto sua própria “essência”. Tem-se que este é formado pelo que se pode denominar, de “arquétipos”. Este conteúdo, avança em relação ao que forma a camada mais superficial do inconsciente, o que faz com que se observe que neste “(...) as fantasias não repousam mais sobre reminiscências pessoais, trata-se da manifestação da camada mais profunda do inconsciente, onde jazem adormecidas as imagens humanas universais e originárias.”¹⁸⁰

Com efeito, “estas imagens devem ser consideradas como se apresentassem descrições de nós mesmos, ou de nossas situações inconscientes, na forma de analogias ou parábolas.”¹⁸¹

Há, assim, grande relevância na compreensão deste elemento, assim, mais uma vez recorre-se ao pensar Junguiano, para a tarefa de demonstrar a importância vital destes conteúdos:

Os arquétipos são, portanto, coisas extremamente importantes, de efeito considerável, e que merecem toda a nossa atenção. Não devem ser simplesmente reprimidos, mas, devido ao perigo de contaminação psíquica, convém levá-los muito a sério. Como quase sempre se apresentam sob a forma de projeções, e estas só são possíveis quando alguém as recebe, avaliar e julgá-las é extremamente difícil. Pois bem, se alguém projeta o diabo no outro, é porque essa pessoa tem algo em si que possibilita a fixação da imagem. Mas nem por isso essa pessoa tem que ser um diabo. Muito pelo contrário. Pode até ser uma pessoa boníssima, mas é incompatível com a pessoa que projeta, o que tem sobre elas um efeito “diabólico” (isto é, separador). Nem a pessoa que projeta precisa ser diabo (embora deva reconhecer que dentro dela o diabólico também existe) como ainda por cima foi enganada por ele, uma vez que o projeta. Mas nem por isso é “diabólica”; pode ser uma pessoa tão correta quanto a outra (...).¹⁸²

¹⁷⁹ JUNG, Carl Gustav. **Psicologia do inconsciente**. Trad. Maria Luiza Appy. 17. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 58.

¹⁸⁰ JUNG, Carl Gustav. **Psicologia do inconsciente**. Trad. Maria Luiza Appy. 17. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 57.

¹⁸¹ HILLMAN, J. **Estudos de psicologia arquetípica**. Rio de Janeiro: Achiamé, 1992. p. 197.

¹⁸² JUNG, Carl Gustav. **Psicologia do inconsciente**. Trad. Maria Luiza Appy. 17. ed. Petrópolis: Vozes,

Neste evidenciar-se, não se pode deixar de mencionar do que se está a falar ao chamar-se à baila a dimensão mais profunda do inconsciente, de tal forma que:

Este pensamento não requer esforço, afasta-se da realidade para fantasias do passado e do futuro. Aqui termina o pensamento em forma de linguagem, imagem segue imagem, sensação segue sensação (...) trabalha sem esforço, espontaneamente, com conteúdos encontrados prontos e é dirigido por motivos inconscientes (...) afasta-se da realidade, liberta tendências subjetivas e é improdutivo em relação à adaptação.¹⁸³

Portanto, este, na sua camada coletiva avança, como já enunciado, aquela camada previamente debatida – pessoal –, assim avança-se ao chamado pré-infantil, sendo que este e seus arquétipos advêm da acumulação histórica de vivências da humanidade em si, fato que a frente será analisado com mais vagar. Todavia, deve-se, desde já, ressaltar-se novamente que

mencionamos anteriormente o fato de o inconsciente conter como que duas camadas: uma pessoal e outra coletiva. A camada pessoal termina com as recordações infantis mais remotas; o inconsciente coletivo, porém, contém o tempo pré-infantil, isto é, *os restos da vida dos antepassados*. As imagens das recordações do inconsciente coletivo são imagens não preenchidas, por serem formas não vividas pessoalmente pelo indivíduo. Quando, porém, da primeira infância, penetrando nas pegadas ou na herança da vida ancestral, aí despertam os quadros mitológicos: os arquétipos. Abre-se então um mundo espiritual anterior, de cuja existência nem sequer suspeitávamos. Aparecem conteúdos que talvez contrastem violentamente com as convicções que até então eram nossas. (...) ¹⁸⁴

Assim, a experiência real da vivência do que se chama arquétipo, ousando-se até mesmo um destoar, do pensamento de Jung, utilizado como base do raciocinar este tema, frequente. Dito de outra forma, resgata-se aqui todo o já mencionado acerca do mito, como realidade ímpar na individuação.

Parece que, mais uma vez cai-se em um discorrer tautológico em si, mas não é isto uma verdade.

Para se superar esta aparência, é letal afirmar-se que a figura dos mitos existentes enquanto elementos a participar da individuação surge de algum lugar, de algum fato, eis aqui o papel da camada arquetípica, ou seja, os mitos a serem

2007. p. 86-87.

¹⁸³ JUNG, Carl Gustav. **Símbolos da transformação**. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 16.

¹⁸⁴ JUNG, Carl Gustav. **Psicologia do inconsciente**. Trad. Maria Luiza Appy. 17. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 69.

vivenciados posteriormente no momento da individuação, não originam-se, portanto, da consciência, e mesmo da inconsciência individual.

Qual seria, então, sua origem? Chega-se, pois, ao ponto de partida deste momento, afinal já se faz demonstrada, ainda que não expressamente escrita a origem dos mitos, qual seja, o que se chama inconsciente coletivo e seu conteúdo, os chamados arquétipos são, pois, a origem coletiva dos mitos, a ensejar a determinação do individualizar.

Enfim, o inconsciente coletivo surge como fonte dos mitos arquetípicos a, de certa forma, formatar a individuação, enquanto momento que afirmação do coletivo-individual/em/relação-coletivo-individual. Necessário ressaltar-se que o que chega a refletir no face-a-face, fazendo-se a completude do girar da vida, que se quer demonstrar, deste ponto pode retornar à origem, com novos valores capazes de alterar a própria vivência do já vivido.

Destarte, retornando-se ao anteriormente mencionado, tem-se que

(...) a experiência do arquétipo é freqüentemente guardada como o segredo mais íntimo, visto que nos atinge no âmago. É uma espécie de experiência primordial do não-eu da alma, de um confronto interior, um verdadeiro desafio. É compreensível que se procure socorro em imagens paralelas; o acontecimento original desde poderá ser reinterpretado de acordo com imagens alheias (...) através de reinterpretações a experiência original é substituída por imagens e palavras emprestadas de fontes estranhas e por interpretações, idéias e formas que não nasceram necessariamente no nosso chão e, sobretudo, não estão ligadas ao nosso coração, mas apenas à cabeça. E a cabeça nem mesmo é capaz de as pensar claramente, porque jamais as teria inventado, são um bem roubado, que não prospera. O sucedâneo transforma as pessoas em sombras, tornando-as irreais. Colocam letras mortas no lugar de realidades vivas e assim vão se livrando do sofrimento das oposições e vão se esgueirando para um mundo fantasmagórico, pálido, bidimensional, onde murcha e morre tudo o que é criativo e vivo. Os acontecimentos indizíveis provocados pela regressão ao tempo pré-infantil não exigem sucedâneos, mas uma *realização individual* na vida e na obra de cada um. Aquelas imagens se formaram a partir da vida, do sofrimento e da alegria dos antepassados e querem voltar de novo à vida, com experiência e como ação. Mas por causa de sua oposição à consciência não podem ser traduzidas imediatamente para o nosso mundo, mas é preciso achar um caminho intermediário conciliatório entre a realidade consciente e a inconsciente.¹⁸⁵

O dito acima, ao debruçar-se por sobre os ombros do pensamento de Jung parece contrapor-se ao antes defendido como entender do tema em questão. Todavia, é preciso ir-se em frente, em relação ao literalmente posto.

¹⁸⁵ JUNG, Carl Gustav. **Psicologia do inconsciente**. Trad. Maria Luiza Appy. 17. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 70-71.

A questão cinge-se a mencionar-se que os conteúdos arquetípicos são de difícil reconhecimento no cotidiano, eis que não se consegue encontrá-los de plano em uma análise do dia-a-dia, pois estão fora da simples compreensão racional-consciente, demandando uma conversa direta com as profundezas humanas do indivíduo, ato ao qual, não se está preparado, em regra, já que as máscaras do contemporâneo, e seus ‘místicos” encaneres científicos, sejam os subjetivos ou objetivos, enquanto material fundante de sua própria existência e manutenção, impedem a se resgatar, ou melhor, se chegar ao humano do humano, tão mencionado neste, o que também, via de consequência impede de se chegar aos porões do próprio eu-tu-tu-eu, a ser o reconhecedor da exterioridade do outro.

Contextualizando-se mais claramente, o que se quer compreender como impossibilidade de tradução imediata dos conteúdos arquetípicos para o mundo vivido é o fato de reconhecer-se sua relação direta com a formação da individuação, enfim o fato de não se conseguir encontrar a evidência pura do evidente, que o faz obscuro.

Quanto ao dizer que é preciso encontrar-se um caminho conciliatório entre o consciente e o inconsciente, é preciso entender através deste, que o que se espera é a possibilidade de se compreender o que está claro, de se chegar ao reconhecimento de que os conteúdos do inconsciente coletivo sugestionam os conteúdos do consciente, assim, conciliá-los, nada mais é do compreender que há algo de grandiosa relevância, localizado além dos limites da consciência individual e mesma da inconsciência, e que este elementar existente funciona como elemento a coadunar com a possibilidade de construção de um pensar-viver altérico da sociobiodiversidade.

Neste aspecto, compreender a formação deste é o que há para se tentar neste ato, como forma de tornar mais clarividentes as palavras até agora lançadas, bem como, para que estes conteúdos possam ligar-se, mais nitidamente a todo o até agora exposto.

3.1 DA FORMAÇÃO DO INCONSCIENTE COLETIVO

Uma cliente que se encontrava exatamente no ponto crítico do limite entre a análise do inconsciente coletivo teve o seguinte sonho: quer passar para a outra margem de um rio. Não há ponte por perto. Mas ela encontra um lugar onde a passagem é possível. No momento de atravessar um caranguejo enorme, antes escondido dentro a água, agarra seu pé e não o solta mais. Amedrontada, ela acorda.¹⁸⁶

Eis que neste subitem, após o explorar em certa medida os fundamentais conceitos de arquétipo, bem como especialmente, de inconsciente coletivo, sem que se tenham exatamente mencionado estes de forma direta, como elemento psíquico proposital da construção do presente, é mister agora, antes da discussão direta da formação destes, apresentar conceituais objetivos.

Como premissa para tanto, é mister passar-se inicialmente pela caracterização do que seria a psique, a qual “abrange todos os pensamentos, sentimentos e comportamentos, tanto os conscientes como os inconscientes. Funciona como um guia que regula e adapta o indivíduo ao ambiente social e físico.”¹⁸⁷

Pode-se afirmar que para Jung esta seria formada por inúmeras esferas concêntricas. A mais superficial representaria a consciência, enquanto as demais, de maior profundidade, indicariam o inconsciente, em seu duplo grau (pessoal e coletivo). Pode-se, portanto, afirmar que “a psique compõe-se de numerosos sistemas e níveis diversificados, porém interatuantes,”¹⁸⁸ ou seja, há três esferas em constante interação, ou em constante troca, quais sejam: consciência, o inconsciente pessoal e o inconsciente coletivo.

Neste andar, mister compreender:

A consciência forma-se a partir do inconsciente e vai se desenvolvendo progressivamente, de acordo com alguns padrões (arquétipos). Não somente o corpo (com os órgãos, músculos, sistema nervoso e cérebro) evolui, mas também a consciência. Como se ela fosse um ‘órgão’ invisível que também cresce, desenvolve-se, adocece, necessita de cuidados e transforma-se ao longo de nossas vidas¹⁸⁹

¹⁸⁶ JUNG, Carl Gustav. **Psicologia do inconsciente**. Trad. Maria Luiza Appy. 17. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 73.

¹⁸⁷ HALL, Calvin S.; NORDBY, Vernon J. **Introdução à Psicologia Junguiana**. São Paulo: Cultrix, 2000. p.25

¹⁸⁸ HALL, Calvin S.; NORDBY, Vernon J. **Introdução à Psicologia Junguiana**. São Paulo: Cultrix, 2000. p. 26

¹⁸⁹ GRINBERG, Paulo. **Jung, o Homem Criativo**. São Paulo: FTD, 1997. p. 70

Elencadas tais premissas relativas à individualidade da mente, pode-se falar-se acerca do inconsciente, em termos junguianos, mencionando-se que:

O inconsciente coletivo é uma parte da psique que pode distinguir-se de um inconsciente pessoal pelo fato de que não se deve sua existência à experiência pessoal, não sendo, portanto, uma aquisição pessoal. Enquanto o inconsciente pessoal é constituído essencialmente de conteúdos que já foram conscientes e, no entanto desapareceram da consciência por terem sido esquecidos ou reprimidos, os conteúdos do inconsciente coletivo nunca estiveram na consciência e, portanto, não foram adquiridos individualmente, mas devem sua existência apenas à hereditariedade. Enquanto o inconsciente pessoal consiste em sua maior parte de complexos, o conteúdo do inconsciente coletivo é constituído essencialmente de arquétipos.¹⁹⁰

Eis que se pode, portanto, compreender inconsciente coletivo como sendo a camada mais profunda da psique, para além da camada de inconsciência individual, mais densa, profunda, de difícil acesso e de ordem coletiva, quer-se se dizer, em um primeiro momento independente das experiências pessoais, já que transmitido hereditariamente pelos arquétipos, enquanto potência, ou seja, na forma de possibilidade de repetição e transformação em consciência, ou seja, em uma nova experiência individual para o humano.

O inconsciente coletivo, portanto, é “parte da psique que se pode distinguir do inconsciente pessoal. O inconsciente pessoal compõe-se de conteúdos que foram em certo momento conscientes, ao passo que os conteúdos do inconsciente coletivo jamais o foram no período de vida de um indivíduo.”¹⁹¹

Assim, pode-se por ora afirmar que existem valores e compreensões historicamente tidos, socialmente, por verdadeiros e corretos, ao longo dos tempos. Entende-se que estes foram levados a fazer parte daquilo que se denomina inconsciente coletivo, enquanto conteúdo formativo dos arquétipos, devendo-se sopesar o afirmado por Jung:

O conceito de arquétipo, que constitui um correlato indispensável da ideia de inconsciente coletivo, indica existência de determinadas formas na psique, que são presentes todo o tempo e em todo lugar. A pesquisa mitológica denomina-as “motivos” ou “temas”: na psicologia dos primitivos elas correspondem ao conceito das *représentations collectives* de Levy-Brühl e no campo das religiões comparadas foram definidas como “categorias da imaginação” por Hubert e Mauss. Adolf Bastian designou-as bem antes como

¹⁹⁰JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Trad. Maria Luiza Appy; Dora Mariana R. Ferreira da Silva. 11 ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 51.

¹⁹¹HALL, Calvin S.; NORDBY, Vernon J. **Introdução à Psicologia Junguiana**. São Paulo: Cultrix, 2000. p. 31

“pensamentos elementares” ou “primordiais”. A partir dessas referências torna-se claro que a minha representação do arquétipo – literalmente uma forma preexistente – não é exclusivamente um conceito meu, mas também é reconhecido em outros campos da ciência.¹⁹²

Assim, o conceito junguiano de inconsciente coletivo não é uma invenção acientífica, aparecendo com várias similitudes em outros ramos do saber humano, categoricamente afirma o mestre:

Minha tese é a seguinte: à diferença da natureza pessoal da psique consciente, existe um segundo sistema psíquico, de carácter coletivo, não pessoal, ao lado do nosso consciente, que por sua vez é de natureza inteiramente pessoal e que – mesmo quando lhe acrescentamos como apêndice o inconsciente pessoal – consideramos a única psique passível de experiência. O inconsciente coletivo não se desenvolve individualmente, mas é herdado. Ele consiste de formas preexistentes, arquétipos, que só secundariamente podem tornar-se conscientes, conferindo uma forma definida aos conteúdos da consciência.¹⁹³

Tem-se, assim que o homem, enquanto ser de eterna incompletude, é real buscador de sua plenitude de existência, formando-se e reformando-se, constantemente, através das interações sociais com o outro, enquanto exterioridade ao seu redor, as quais influem diretamente em seu consciente e mesmo inconsciente.

Neste mútuo mudar-se e formar-se valores são elevados à absolutos, e incontestes. O processo de formação de tais valores se dá através das relações intersubjetivas. Destarte, em tais condições valores passam do consciente humano individual, ao inconsciente, de tal forma que se tornam reminiscências.

Este processo segue seu evoluir, de tal forma que tais valores são repetidos e repetidos, ao longo dos tempos, até que passam de fato a condição de coletivamente corretos, ou verdadeiros, eis a passagem para a condição de conteúdo do chamado inconsciente coletivo, enquanto arquétipos em si mesmos, ou então na condição de legitimação destes.

Neste sentido,

Há milênios o cérebro humano está impregnado dessa idéia. Por isso, jaz no inconsciente de todos, à disposição de qualquer um. Apenas requer certas condições para vir à tona. (...) Os maiores e melhores pensamentos da humanidade são moldados sobre imagens primordiais, como sobre a planta de um projeto. Muitas vezes já me perguntaram de onde provêm esses

¹⁹² JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Trad. Maria Luiza Appy; Dora Mariana R. Ferreira da Silva. 11 ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 52.

¹⁹³ JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Trad. Maria Luiza Appy; Dora Mariana R. Ferreira da Silva. 11 ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 52.

arquétipos ou imagens primordiais. Suponho que sejam sedimentos de experiências constantemente revividas pela humanidade. Parece que a explicação não pode ser outra. (...) O arquétipo é uma espécie de aptidão para reproduzir constantemente as mesmas idéias míticas; se não as mesmas, pelo menos parecidas. Parece, portanto, que aquilo que se impregna no inconsciente é exclusivamente a idéia da fantasia subjetiva provocada pelo processo físico. Logo, é possível supor que os arquétipos sejam as impressões gravadas pela repetição de reações subjetivas. É óbvio que tal suposição só posterga a solução do problema (...).¹⁹⁴

Evidencia-se, portanto, a necessidade de se mencionar que existe mais uma condição a ser entendida, como característica dos arquétipos, pois estes além de expressarem experiências oriundas da historicidade do próprio viver, são também o que se pode denominar “influência”, ou força empírica, enquanto tendência a sua repetição, condição advinda da própria natureza de valores que são amplamente aceitos, inicialmente conscientemente, ainda que pelo silêncio do outro, mas que acabam por, no desvelar do tempo, sendo o que são, de tal forma que em si mesmos, diante do que Jung denominou acontecimento físico da matéria a dar origem ao arquétipo, ao ocorrer-se o fenômeno em si surgem com toda sua força à sugerir o inconsciente e o consciente pessoal, formando-se assim mitos, capazes de fazerem-se verdades de cada momento histórico, contribuindo para manutenção das verdades antigas, ainda que basiladas em conteúdos falsos, como no tempo presente.

Assim, deve-se considerar que

Já nascemos com um potencial: somos dotados, desde o nascimento, de um repertório de padrões de comportamentos – os arquétipos – que irão depender de estímulos adequados do meio ambiente para se desenvolver. Potencialmente, toda a personalidade já está presente no nascimento, como um projeto¹⁹⁵

Neste sentido, os conteúdos arquetípicos do inconsciente coletivo são verdadeira potencialidade a ser desvelada nos processos de individuação, os quais, devem ocorrer sempre intersubjetivamente, ou seja, a presença destes conteúdos é formadora e formada da possibilidade que se realiza de sua materialização justamente em meio aos processos de pensar-viver que atribuem conteúdo ao inconsciente coletivo, conscientizando-o.

Exemplificativamente:

¹⁹⁴ JUNG, Carl Gustav. **Psicologia do inconsciente**. Trad. Maria Luiza Appy. 17. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 61-62.

¹⁹⁵ GRINBERG, Paulo. **Jung, o Homem Criativo**. São Paulo: FTD, 1997 p. 82

Uma pessoa sabe os nomes de muito amigos e conhecidos. Naturalmente, tais nomes não permanecem todo o tempo presentes na consciência, mas estão à disposição sempre que necessário. [...] Outro exemplo: podemos aprender ou observar uma coisa qualquer que, no momento, tenha para nós um pouco ou nenhum interesse. Anos mais tarde, esta coisa poderá se tornar muito importante e ser chamada do inconsciente pessoal ¹⁹⁶

Compreendendo-se o acima mencionado chega-se a necessidade de se afirmar, conforme dizer de Jung, que

Nada nos impede de supor que certos arquétipos já estejam presentes nos animais, pertençam ao sistema da própria vida, e por conseguinte, sejam pura expressão da vida, cujo modo de ser dispensa qualquer outra explicação. Ao que parece, os arquétipos não são apenas impregnações de experiências típicas, incessantemente repetidas, mas também se comportam empiricamente como *forças* ou tendências à repetição das mesmas experiências. Cada vez que um arquétipo aparece em sonho, na fantasia ou na vida, ele traz consigo uma “influência” específica ou uma força que lhe confere um efeito *numinoso* e fascinante ou que impede à ação. ¹⁹⁷

Todavia, torna-se elementar um analisar do que acima se mencionou. Quando se fala em arquétipos naturais, quer-se pois falar na condição de arquétipo primordial, ou de arquétipo originário dos arquétipos, ou seja, a existência destes e sua influência por sobre todos os demais é, como dito pelo citado pensador “pura expressão da vida, cuja o modo de ser dispensa qualquer outra explicação.”

Destarte, é condição natural do próprio viver humano a formação constante de arquétipos, enquanto, futuros mitos, já que como descrito, não se conseguiu até os presentes dias desligar-se o humano da mitologia, enquanto expressão própria do momento da subjetivação, e mesmo do agir no face-a-face. Destarte, a formação destes elementos ocorrerá sempre, e naturalmente, sendo que somente nos resta compreender sua importância sobre o presente e o futuro, de tal forma que possível aplicar-se o método analético, de maneira a alterar o conteúdo arquetípico, como condição de mudança presente, e semente de um novo princípio.

O exposto até este ato demonstra claramente que os conteúdos em explanação perduram e afetam as gerações presentes e principalmente as futuras,

¹⁹⁶ HALL, Calvin S.; NORDBY, Vernon J. **Introdução à Psicologia Junguiana**. São Paulo: Cultrix, 2000. p.28

¹⁹⁷ JUNG, Carl Gustav. **Psicologia do inconsciente**. Trad. Maria Luiza Appy. 17. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 61-62.

que na verdade, apenas aceitarão, ainda que inconscientemente, como verdadeiros tais valores, formados no ontem e no hoje, de forma que há um certo determinismo, que, todavia, pode ser alterado, como será tempestivamente demonstrado, em meio ao que se pode chamar de processo de individuação.

Assim sendo, os juristas, ao viver o verdadeiro debate, alterando o paradigma pensante, na forma já proposta, poderão levar os valores da ética da alteridade ao inconsciente coletivo, formando assim, uma sociedade efetivamente pautada, ideologicamente, nas premissas mais próximas da perspectiva de construção da realidade que se pensa ser a efetivação do próprio conceito do humano.

O inconsciente coletivo, enquanto além do individual, a este influenciar, deve ser alterado em seus arquétipos atuais, os quais são, e dão origem a mitos como os já descritos oportunamente, o que leva a negação da negação da negação da imediatez original. Mas, o que se pode fazer? Inicialmente é preciso mencionar uma passagem da obra do pensador aqui utilizado como base, a saber:

A desvantagem da conversão radical ao seu contrário é a repressão da vida passada, o que produz um estado de desequilíbrio tão grande quanto o anterior, quando os contrários correspondentes às virtudes e valores conscientes ainda eram recalcados e inconscientes. Às perturbações neuróticas anteriores, determinadas pela inconsciência das fantasias antagônicas, correspondem agora novas perturbações, provocadas pela repressão dos ídolos antigos. Cometemos um erro grosseiro ao acreditar que o reconhecimento do desvalor num valor ou da inverdade numa verdade impliquem na supressão desses valores ou verdades. O que acontece é que se tornam relativos. Tudo o que é humano é relativo, porque repousa numa oposição interior de contrários, constituindo um fenômeno energético. A energia, porém, é produzida necessariamente, a partir de uma oposição que lhe é anterior e sem a qual simplesmente não pode haver energia. Sempre é preciso haver o alto e o baixo, o quente e o frio, etc., para poder realizar-se o processo da compensação, que é a própria energia. Portanto, a tendência a renegar todos os valores anteriores para favorecer o seu contrário é tão exagerada quanto a unilateralidade anterior.¹⁹⁸

Vê-se que o excerto acima menciona que negar totalmente, em ato de pura intolerância os valores até então considerados verdades, caracteriza um agir totalitário, e não libertário, esquizofrênico, como se tinha até então. Porém, a negação da verdade deste tempo vem sendo o norte da presente obra; estar-se-á novamente diante de um grave erro material a tornar inútil todo o até agora exposto?

Neste sentido, deve-se compreender:

¹⁹⁸ JUNG, Carl Gustav. **Psicologia do inconsciente**. Trad. Maria Luiza Appy. 17. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 67.

A união de opostos num nível mais alto da consciência [...] não é uma questão racional e muito menos uma questão de vontade, mas um processo de desenvolvimento psíquico, que se exprime em símbolos. Historicamente, este processo sempre foi representado através de símbolos e ainda hoje o desenvolvimento da personalidade individual é figurado mediante imagens simbólicas¹⁹⁹

A resposta a tal indagar é de grande importância, já que essencialmente ligada a própria função buscada com este escrito. Assim, negativa será, por óbvio tal resposta. Primeiramente, a ruptura que se busca aparece como momento natural do presente, ou seja, diante dos fatos vividos neste tempo, as máscaras da esquizofrênica realidade falseada começa a cair, de tal forma que os valores tidos por absolutos começam a relativizarem-se, neste sentido relembra-se o leitor, que se busca a ruptura, enquanto erupção do novo, de forma que se avance para o que já se mencionou como o pré e pós-ontológico, de tal forma de os valores defendidos até então serão substituídos, praticamente em sua totalidade por novos valores, sem, todavia, supor-se uma nova unilateralidade, pois a pluralidade do reconhecimento da exterioridade do outro surge como fundamento da novidade, de tal maneira que em cada face-a-face poderão irromper valores, ou retornarem, antigos, de forma que muda-se, totalmente, a vivência atual, alterando-se o próprio refletir a alteração, já que vai-se além do que se pode supor neste ato, sendo que somente a *práxis* libertária será capaz de demonstrar e convencer do que agora se diz, já que o discurso aqui efetivado não pode ser uma imposição, sob pena de sua morte ao nascer.

Diante de todo o até agora indicado quanto aos arquétipos e ao inconsciente coletivo, como afirmar-se metodologicamente como possível a aferição de sua existência em termos científicos: Jung, traz a resposta mais uma vez:

Finalmente como fonte interessante de material arquetípico, dispomos dos delírios dos doentes mentais, das fantasias em estado do transe e dos sonhos da primeira infância (dos 3 aos 5 anos de idade). Podemos obter uma enorme quantidade desse material, mas ele de nada valerá se não conseguirmos encontrar paralelos históricos convincentes. É claro que não basta ligar um sonho acerca de uma serpente à presença mítica da mesma; pois quem garante que o significado racional da serpente no sonho é o mesmo do encontrado em seu contexto mitológico? Para traçarmos paralelos válidos é necessário conhecer o significado funcional de um símbolo individual. Depois descobriremos se o símbolo mitológico dada como paralelo pertence à mesma circunstância e se tem o mesmo significado funcional. Estabelecer tais fatos não é apenas uma questão de pesquisa laboriosa, mas também um objeto ingrato de demonstração. Como os símbolos não podem ser

¹⁹⁹ JUNG, Carl Gustav. **Estudos Alquímicos**. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 29.

arrancados de seu contexto, devemos apresentar descrições exaustivas, tanto da vida pessoal como do contexto simbólico. Isto é praticamente impossível dentro dos limites de uma única conferência. Tentei fazê-lo várias vezes, correndo o risco de adormecer a metade do auditório.²⁰⁰

Vê-se que a busca pela compreensão do conteúdo e respectivas manifestações arquetípicas são elementos sociais que caracterizam a busca por compreensão como elevadamente complexa e de difícil consecução, todavia, a presença de elementos desta ordem em todo o cotidiano de humanidades que se tocam intersubjetivamente é inegável, eis que fenômenos psíquicos e sociais até então tidos por incompreensíveis passam a ser facilmente compreensíveis a luz da aplicação de tais conceitos.

Veja-se:

Consideremos, por exemplo, o medo que temos das serpentes ou do escuro. Não lhe foi preciso aprender estes medos através de experiências com serpentes ou com a escuridão, muito embora tais experiências possam reforçar-lhe ou reafirma-lhe as predisposições. Herdamos as predisposições de temer a serpentes e a escuridão porque nossos ancestrais experimentaram tais medos ao longo de um sem-número de gerações. Estes medos ficaram-lhes gravados no cérebro.²⁰¹

Ou seja, as predisposições oriundos do inconsciente coletivo podem conscientizar-se, eis aí a potencialidade para o presente²⁰², enquanto busca do reconhecimento das condições locais de pensar-vier.

²⁰⁰ JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Trad. Maria Luiza Appy; Dora Mariana R. Ferreira da Silva. 11 ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 58-59.

²⁰¹ HALL, Calvin S.; NORDBY, Vernon J. **Introdução à Psicologia Junguiana**. São Paulo: Cultrix, 2000. p. 32.

²⁰² Neste sentido: “Enquanto o inconsciente coletivo, indiferenciado, ficar acoplado à psique individual, nenhum progresso se fará, nem a fronteira será transposta – para usar a linguagem do sonho. Mas se a sonhadora se dispõe a atravessar a linha fronteira, o que antes era inconsciente se agita, agarra-a e a retém. O sonho e seu material caracterizam o inconsciente coletivo, por um lado, como um animal rasteiro que vive escondido no fundo da água, e por outro, como uma doença perigosa que, quando operada a tempo, pode ser curada. Já foi visto a que ponto essa caracterização é exata. Principalmente, o símbolo do animal aponta, como já dissemos, para o extra-humano, para o suprapessoal; pois os conteúdos do inconsciente coletivo são, não só os resíduos de modos arcaicos de funções especificamente humanas, como também os resíduos das funções da sucessão de antepassados animais do homem, cuja duração foi infinitamente maior do que a época relativamente curta do existir especificamente humano. Tais resíduos, ou – para usar a expressão de Semon – os engramas, quando ativos, têm a propriedade não só de interromper o desenvolvimento, como também de fazê-lo regredir, enquanto não estiver consumida toda a energia ativada pelo inconsciente coletivo. Mas a energia será recuperada, quando pudermos tomar consciência dela pela confrontação consciente com o inconsciente coletivo. As religiões estabeleceram de modo concretístico esse circuito energético, através da relação cultural com os deuses. Mas esta solução fica fora de cogitação para nós por ser grade demais a sua contradição com o intelecto e sua moral de reconhecimento; além disso foi, historicamente, totalmente superada pelo cristianismo. Mas quando concebemos as figuras do inconsciente como fenômenos ou funções da psique coletiva, não entramos em contradição com a

Portanto, a *práxis* libertária representa pois o ato da pura vivência do momento que se descreve, enquanto avançar-se para o humano do humano. Sair-se da clausura da própria totalidade é possível, ouvindo-se a voz do próximo, enquanto momento de chegada ao princípio novo, e simetricamente ponto de partida do novo princípio.

Neste mesmo compreender foi mencionado que a repetição, enquanto experiência torna valores “absolutos”, levando-os ao inconsciente coletivo, enquanto conteúdo sugestionador da subjetivação, portanto, fluindo diretamente do inconsciente e no consciente individuais, de forma que o futuro, em certa parte é formado no passado e no presente.

Tal fato, por consequência natural, faz com que se diga que a prática reiterada da proximidade torne esta como que conteúdo arquetípico, tornando ainda maiores os “poderes” do pensar libertário, que supera o limite da consciência, e como já dito por Jung, desta forma ampliam-se os horizontes das possibilidades de exercício de seus conteúdos, ou seja, do humano do humano.

Todavia, afirmar-se tal acontecimento aparece como um ato por demais totalitário, revestido de um querer libertário, todavia, apenas aparentemente, já que há elementos a serem mencionados, ainda, o que se fará logo a frente ao tratar-se da levada dos valores da ética da alteridade, do método analético libertário e da sociobiodiversidade ao inconsciente coletivo.

consciência intelectual. É uma solução racionalmente aceitável. Com isso, adquirimos também a possibilidade de lidar com os resíduos ativados da nossa história antropológica. O que permitirá que se transponha a linha divisória anteriormente existente. Por isso, chamei-lhe função transcendente, porque equivale a uma evolução progressiva para uma nova atitude.” (JUNG, Carl Gustav. **Psicologia do inconsciente**. Trad. Maria Luiza Appy. 17. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 89-90)

3.2 DA LEVADA DOS VALORES DA ÉTICA DA ALTERIDADE, DO MÉTODO ANALÉTICO LIBERTÁRIO E DA SOCIOBIODIVERSIDADE AO INCONSCIENTE COLETIVO

Certa manhã, ganhamos de presente um coelhinho das Índias. Chegou em casa numa gaiola. Ao meio-dia, abri a porta da gaiola. Voltei para casa ao anoitecer e o encontrei tal qual o havia deixado: gaiola adentro, grudado nas barras, tremendo por causa do susto da liberdade.²⁰³

A levada dos valores da ética da alteridade, do método analético libertário e da sociobiodiversidade ao inconsciente coletivo, eis o que se pretende caracterizar como mais um passo local e libertário. Todavia, é preciso que se passe por alguns elementos ainda prévios para que tal possa efetivamente ser demonstrado e caracterizado efetivo atingir do objetivo posto.

Não se pode olvidar que colonizar, controlar ou castrar o ato intersubjetivo de rostos que se veem não é ato de observação concreta da exterioridade do absolutamente outro, de forma que não se quer aqui disciplinar tais possibilidades, o que será logo a frente devidamente esclarecido.

Inicialmente, com Dussel, mister afirmar-se que

O sujeito da práxis de libertação é o sujeito vivo, necessitado, natural, e por isso cultural, em último termo a vítima, a comunidade das vítimas e os co-responsavelmente articulados a ela. O “lugar” último, então, do discurso, do enunciado crítico, são as vítimas empíricas, cujas vidas estão em risco, descobertas no “diagrama” do poder pela razão estratégica.²⁰⁴

Destarte, o ponto de partida para um olhar deveras libertário é o “de fora”, ou seja, para além da totalidade totalizante, assim, quando se fala em intersubjetividade em relação, “a subjetividade do horizonte inter-subjetivo dos ‘jogos de linguagem’ wittgensteinianos nos abre o amplo espaço do que denominaremos ‘sujeito sócio-histórico’”,²⁰⁵ de tal forma que quando se mencionou que as experiências vividas e repetidas ao longo dos tempos, bem como os valores que esta circundam e legitimam dão origem, ou de outro forma falando-se, passam a ser o que se chama de

²⁰³ GALEANO, Eduardo. **O Livro dos abraços**. Trad. Eric Nepomuceno. 2. ed. Porto Alegre: L&PM, 2009. p. 14.

²⁰⁴ DUSSEL, Enrique. **Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão**. Trad. Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen e Lúcia M. E. Orth. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 530.

²⁰⁵ DUSSEL, Enrique. **Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão**. Trad. Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen e Lúcia M. E. Orth. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 530.

arquétipos, conteúdo do mencionado inconsciente coletivo, buscou-se caracterizar essa interação de subjetividades como ponto fulcral das próprias vivências intersubjetivas, enquanto processo histórico de construção.

Dussel, ao falar da consciência de classe alertou que “seria um grau mínimo de subjetividade do sujeito sócio-histórico que, no entanto, deve percorrer um longo caminho até se tornar uma subjetividade agente na história,”²⁰⁶ eis o que se busca caracterizar, ou seja, o caminho das vivências intersubjetivas enquanto caminho de ida ao inconsciente coletivo, como forma de demonstração de um sugestionar a individuação a partir do conscientizar de tal inconsciente sempre a partir de e para um real eu-eu/tu-eu, libertário, originariamente.

Destarte, a *práxis*, enquanto vivência pura das teorias colocadas no seio social do hoje são o que dá azo aos valores que formarão os mitos do amanhã e mesmo do agora.

Novamente com Dussel quer-se afirmar, acerca da subjetividade intersubjetiva:

A “subjetividade” inter-subjetiva constitui-se a partir de uma certa comunidade de vida, desde uma comunidade linguística (como mundo da vida comunicável), desde uma certa memória coletiva de gestas de libertação, desde necessidades e modos de consumo semelhantes, desde uma cultura com alguma tradição, desde projetos históricos concretos aos que se aspira e, esperança solidária. Os participantes podem falar, argumentar, comunicar-se, chegar a consensos, ter co-responsabilidade, consumir produtos materiais, ter desejos de bens de comum, ansiar por utopias, coordenar ações instrumentais ou estratégicas, “aparecer” no âmbito público da sociedade civil com um rosto semelhante que os diferencia dos outros. São os “movimentos sociais”, momentos de uma microestrutura de poder, de instituições, de sistemas funcionais produtivos, classes sociais, etnias, regiões, povos inteiros, nações, países, estados, etc.²⁰⁷

Neste raciocinar, falou-se que a prática pura do método analético, enquanto superação da totalidade totalizadora do tempo presente é o elemento inicial do que se chama novo princípio ou princípio do novo. Destarte, quer-se falar pois, que a alteração do presente e do futuro pode ocorrer na prática atual do reconhecimento da exterioridade do outro, momento capaz de modificar o presente, alterando, ainda, o futuro, jamais perdendo-se de vista que “a outra margem intransponível é o poder-ser,

²⁰⁶ DUSSEL, Enrique. **Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão**. Trad. Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen e Lúcia M. E. Orth. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 532.

²⁰⁷ DUSSEL, Enrique. **Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão**. Trad. Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen e Lúcia M. E. Orth. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 531.

a Totalidade totalizada, o ser absoluto, a intuição clarividente do fim. O homem, ao contrário, caminha na ambiguidade do finito-compreensor diante do mistério.”²⁰⁸

Neste sentido, a vivência desta possibilidade, tornando-a prática, corriqueira no hoje, pode alterar os conteúdos do inconsciente coletivo, de tal forma que a revolução torne-se um ato contínuo, enquanto construir-desconstrutivo-reconstrutivo dos sujeitos em relação, na medida em que, tal ato libertário:

Trata-se de perguntar pelo “sujeito” da práxis de libertação. Cada sujeito ético da vida cotidiana, cada indivíduo concreto em todo o seu agir, já é um sujeito passível da práxis de libertação, enquanto como vítima ou solidário com a vítima fundamental normas, realizar ações, organizar instituições ou transformar sistemas de eticidade. A ética de libertação é uma ética possível acerca de toda ação de cada dia. No entanto, o próprio desta ética, ou seu referente privilegiado, é a vítima ou comunidade de vítimas que operará com o/s “sujeito/s” em última instância.²⁰⁹

Este ponto de partida e de chegada, ou inversamente, ponto de chegada que passa a ponto de partida, é o que Jung denominou função transcendente, ou seja, o reconhecimento em si do que se está a falar ao falar-se deste assunto, de forma que assim, a naturalidade de suas influências por sobre todo o consciente ocorrerá de forma benéfica, já que se passará a tratar o humano como humano, pelo princípio da dúvida das verdades solipsistas, a ser tão somente complementadas na vivência do face-a-face.

Cita-se, novamente o pensador em questão:

quando conseguimos estabelecer a função denominada função transcendente, suprime-se a desunião com o inconsciente então o seu lado favorável nos sorri. A partir desse momento, o inconsciente nos dá todo o apoio e estímulo que uma natureza bondosa pode dar ao homem em generosa abundância. O inconsciente encerra possibilidades inacessíveis ao consciente, pois dispõe de todos os conteúdos subliminais (que estão no limiar de consciência), de tudo quanto foi esquecido, tudo o que passou despercebido, além de contar com a sabedoria da experiência de incontáveis milênios, depositada em suas estruturas arquetípicas. O inconsciente está em constante atividade, e vai combinando os seus conteúdos de forma a determinar o futuro. Produz combinações subliminais prospectivas, tanto quanto o nosso consciente; só que elas superam de longe, em finura e alcance, as combinações conscientes. Podemos confiar ao inconsciente a condução do homem quando este é capaz de resistir à sua sedução.²¹⁰

²⁰⁸ DUSSEL, Enrique. **Para uma ética da libertação Latino-Americana**: Acesso ao ponto de partida da ética. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, s/d. p. 51.

²⁰⁹ DUSSEL, Enrique. **Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão**. Trad. Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen e Lúcia M. E. Orth. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 519.

²¹⁰ JUNG, **Psicologia do inconsciente**. Trad. Maria Luiza Appy. 17. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 106.

Em suma, torna-se possível que os valores da ética da libertação e, por consequência, do método analético sejam levados ao inconsciente coletivo, de tal forma que o que há de mais elementar seja de fato o que já é.

Em um passo atrás, deve-se por ora afirmar:

Mas o sujeito aparece em toda a sua clareza nas crises dos sistemas, quando o entorno - para falar como Luhmann – adquire tal complexidade que não pode mais ser controlado, simplificado. Surge assim em e ante os sistemas, nos diagramas do poder, nos lugares estandarizados de enunciação, imediatamente pelas referidas situações críticas, o Outro que o sistema, o rosto do oprimido ou excluído, a vítima não intencional como efeito da lógica performativa de todo formal racionalizado, mostrando sua irracionalidade a partir da vida negada da vítima.²¹¹

Quer-se dizer que a alteração arquetípica é momento mister para a alteração de toda a identidade da negação sob que se vive neste tempo. Todavia, quando se fala no que por ora se menciona, é preciso compreender que a alteração em comento é fato que acaba por libertar o humano ao múltiplo, sem imposições, de maneira que aqui se fala em um princípio do novo, enquanto nova realidade futura, sem que se perca de vista a não necessária reciprocidade, bem como a concretude material de tal irromper, nos termos dusselianos, onde, sempre no para lá da totalidade o ponto de origem da alteridade libertária será o grito do absolutamente outro, enquanto interpelação.

Assim,

Na vítima, dominada pelo sistema ou excluída, a subjetividade humana concreta, empírica, viva, se revela, aparece como “interpelação” em última instância: é o sujeito que já não-pode-viver e grita de dor. É a interpelação daquele que exclama “Tenho fome! Deem-me de comer, por favor! É a vulnerabilidade da corporalidade sofredora – que o “ego-alma” não pode captar em sua subjetividade imaterial ou imortal – feita ferida aberta última não cicatrizável. A não resposta a esta interpelação é morte para a vítima: é para ela deixar de ser sujeito em seu sentido radical – sem metáfora possível -:morrer. É o critério negativo e material último e primeiro da crítica enquanto tal – da consciência ética, da razão e da pulsão críticas. Aquele que morre “foi” alguém: um sujeito, última referência real, o critério de verdade definitivo da ética. O outro é a vítima possível e causada por minha ação funcional no sistema. Eu sou Re-sponsável.²¹²

²¹¹ DUSSEL, Enrique. **Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão**. Trad. Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen e Lúcia M. E. Orth. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 529.

²¹² DUSSEL, Enrique. **Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão**. Trad. Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen e Lúcia M. E. Orth. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 529.

Porém, a alteração da compreensão do pensar-viver do hoje é questão latente, e aparentemente, a alteração dos arquétipos é algo histórico, ou seja, que somente se opera após a vivência de gerações.

Todavia, já se mencionou que a incompletude do homem, que se forma constantemente, ao viver, é fato suficiente para modificar o que parece até então impassível de alteração. Eis que a vivência pura da exterioridade do outro, leva a alteração do sentido do viver, pelo reconhecimento da re-sponsabilidade originária pela vida, enquanto vida no real face-a-face, assim trilhado pelo mestre da filosofia da libertação:

“face-a-face” (em hebraico panín el-panín, na tradução grega dos Setenta: enópios enóioi) é um reduplicação habitual em hebraico que indica o máximo da comparação: o supremo. “face-a-face” significa a proximidade, o imediato, o que não tem mediação, o rosto frente ao rosto na abertura da exposição (expor-se a) de uma pessoa diante de outra. Imediatez do encontro ainda não mediado: frente a frente sem mundo que signifique ainda: raiz mesma de toda significação possível. “Na oposição do face-a-face brilha a racionalidade primeira, o primeiro inteligível, a primeira significação, é o infinito da inteligência que se apresenta (isto é: que me fala) no rosto.” O “face-a-face” como experiência originária seria o ponto a partir de onde ordem ontológica (o mundo como horizonte transcendental de “sentido”) fica aberto: é o além da totalidade mundana, prévia a ela mesma e originária. Javé “falava” com Moisés “face-a-face” significa então o primeiríssimo encontro de duas pessoas (sendo a própria “pessoa” uma noção nova e própria dessa posição do ser como livre e não já cósmico como entre os gregos) cuja relação se estabelece pela própria linguagem (“falada”). Há expressões ainda mais significativas da “intimidade” imediata dessa relação: “eu lhe falei boca-a-boca”. Em hebraico peh-el-peh (em grego Stóma katà stóma), como em outras línguas, significa a mediação do beijo: os lábios, as bocas reunidas pelo contato do tecido epitelial interno (a mucosa) exprimem a intimidade dessa relação primeira (...).²¹³

Assim, em meio ao face-a-face, ao recíproco reconhecer-se, em negação à totalidade, acaba-se por alterar por completo o que há de ontológico, passando ao pré e pós-ontológico, mudando-se, neste ato os conteúdos arquetípicos que até então sugestionavam o consciente viver destes humanos. É este o momento de partida e de chegada, como se insiste em mencionar, onde a alteridade e o respeito ao outro irrompem.

Enfim, o viver puro da libertação é capaz de alterar imediatamente o que existe no inconsciente coletivo, enquanto reconhecimento do humano do humano,

²¹³ DUSSEL, Enrique. **Para uma ética da libertação Latino-Americana**: Acesso ao ponto de partida da ética. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, s/d. p. 114.

anterioridade anterior a toda anterioridade vivida, analeticamente, em ato de pura humanidade, avança-se, pois, em um ato, mais do que se avançara em milênios de existência.

Parece que se chegou, neste descrever muito próximo ao que se denominou anteriormente de ponto de chegada e de partida, e de em si mesmo o seu oposto, também, ponto de partida e de chegada. Destarte, a viagem a que se convidou o leitor parece próxima de seu destino final, assim, antecipa-se que, brevemente, se chegará ao ponto de onde se partiu, também neste singelo escrito.

Em poucas palavras dizendo-se, o momento analético posto, como posto, é a realidade da libertação, eis que há neste um viver que faz com que mesmo a subjetivação humana seja constante, enquanto formação mutante da verdade inconsciente e consciente do eu, não mais escondido totalitariamente, em um egoísmo solipsista, mas interligado com o cosmos a sua volta, especialmente, aquilo que se chamou imediatez anterior a toda anterioridade, como momento puro de sociobiodiversidade, ou seja, a colocação concreta da humanidade do humano em relação.

Negar-se esta negação (enquanto positividade) da negação, em ato reacionário figura como momento de se estampar a certidão de óbito do humano do humano, levando-se a vida à mediocridade, escondendo-se o verdadeiro potencial e esplendor do humano, em sua multiplicidade característica.

Assim carnavalizar-se, transformando o viver em festa, no sentido dusseliano do termo, portanto, enquanto momento de comunhão com o próximo, verdadeiramente outro, bem como com possibilitação de erupção constante do novo, do múltiplo, do inesperado, é o que se deseja, de certa forma, assim, vislumbra-se a chegada de um novo momento, de novos homens, agora de fato humanos, em busca de todo o encanto que a vida pode ter.

Em vontade libertária, diz-se que o não dito, faz-se também conteúdo a ser considerado ao interpretar-se o presente momento do descrever libertário, já que preciso se respeitar a exterioridade de todo potencial leitor!

Há aqui que se indagar se de fato não se está a escancarar a morte do inconsciente coletivo, em ato de lança-lo ao abismo com as palavras que ora se escreve. Adiante, será possível demonstrar-se que, literalmente, ou seja, em uma leitura proxêmica, portanto, fora de um olhar libertário enquanto real vivência da sociobiodiversidade, sim, mas a partir destes elementos, não, uma vez que o que se

propõe nada mais é senão a reconfiguração do inconsciente coletivo por meio do homem enquanto ser sócio-histórico, ou seja, este como elemento de formação e simultaneamente formado pelas relações intersubjetivas que marcam o dia-a-dia.

Enfim, chegando o momento de tratar-se da rubrica final, 'dos novos arquétipos periféricos (?) - filosofia da libertação como elemento de sustentabilidade - um pensar-viver em desafio,' onde buscar-se-á apresentar os traços marcantes dos arquétipos junguianos ligados ao pensar-viver local da sociobiodiversidade, para que em seguida se desenhe definitivamente os contornos arquetípicos que de fato fazem parte do dito ser sócio-histórico-periférico-real.

3.3 DOS NOVOS ARQUÉTIPOS PERIFÉRICOS (?) - FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO COMO ELEMENTO DE SUSTENTABILIDADE - UM PENSAR-VIVER EM DESAFIO

Dos novos arquétipos periféricos (?) - filosofia da libertação como elemento de sociobiodiversidade - um pensar-viver em desafio, eis o que se pretende por traçar como elemento de busca de configuração dos arquétipos principais indicados na psicologia analítica junguiana. Assim, em um primeiro momento será tratado o próprio definir arquetípico, para que logo em seguida se discorra sobre os principais arquétipos (persona, anima, animus, sombra e si mesmo), para que se traça a partir disso características periféricas, enquanto marca da sociobiodiversidade, sendo que em seguida, trilhar-se-á um caminho em desafio, para a devida demonstração de um pensar-viver periférico marcado como libertário.

Partindo-se, pode-se mencionar que "tudo aquilo que não sabemos, e que, portanto, não está relacionado ao Ego como centro do campo da consciência, é denominado inconsciente,"²¹⁴ ou seja, tudo o não compreensível a priori pela consciência, o não-ser da consciência é o que se chama de inconsciente. Desta feita, para se chegar efetivamente ao ponto de partida e simétrica e simultaneamente ponto de chegada mister se trabalhar com conteúdos originariamente inconscientes, o que se busca efetivar neste momento.

O local do inconsciente coletivo preenchido pelos arquétipos pode ser compreendido como "mundo invisível dos espíritos, dos deuses, demônios, vampiros, duendes, heróis, assassinos e todos os personagens de épocas passadas da

²¹⁴ GRINBERG, Paulo. **Jung, o Homem Criativo**. São Paulo: FTD, 1997. p. 80.

humanidade sobre os quais foi depositada forte carga de afetividade,²¹⁵ de tal forma que ao se discorrer sobre o dito mundo dos arquétipos se está originariamente caminhando em direção ao mundo dos sonhos, dos mitos, da fantasia, da imaginação, como para além do consciente, todavia, não na condição de irreal, pelo contrário, os conteúdos arquetípicos possuem realidade, uma vez que produzem múltiplas possibilidades de conscientização, e por meio desta, de interferência e ingerência direta na formação do indivíduo e sua subjetividade, a qual não se qualifica como isolada, distante, egoisticamente só, mas sempre em relação – intersubjetividades que se tocam, para que aja real significação do existente, portanto, compreensão enquanto processo inicial de todo pensar viver.

Destarte, como afirmado por Jung, não se pode olvidar que “o arquétipo [...] tem efeito numinoso, isto é, o sujeito é impelido por ele como pelo instinto, e este pode ser limitado e até subjugado por esta força, sendo supérfluo apresentar provas para isto”.²¹⁶ Assim, o arquétipo manifesta-se forte e independentemente de desejo no processo de formação da individualidade de todo humano, ou seja, o humano do humano não se forma, senão em relação, porém este eu que se coloca no eu-eu/tu-eu, aparentemente um eu egoístico, individualmente só, não deve ser assim compreendido, já que sugestionado, influenciado pela conscientização dos conteúdos arquetípicos, de tal forma que o mais absoluto e egoístico íntimo de individualidade, perpassa pela hereditariedade do inconsciente coletivo, portanto, sempre marcado pela vivência coletiva que não é sua diretamente, mas que é do dito ser sócio-histórico.

Neste ponto, quando ativado um arquétipo, este atua como núcleo dos complexos pessoais de cada pessoa, podendo atingir a consciência, por meio de agrupamento e troca de elementos conscientes, influenciando desta forma todo o agir e comportamentar da individualidade em questão, ou seja, a conscientização arquetípica permite que a partir da significação consciente esse passe a agir diretamente na compreensão da realidade, portanto, na formação do pensar-viver a ser posto em relação.

Desta forma, podem agir positivamente, inspirando e sugestionando a subjetivação e portanto a subjetividade a ser posta em relação de tal maneira que as interações de respeito a exterioridade do absolutamente outro retem influenciadas e como influência direta do próprio conscientizar, portanto, da formação da identidade

²¹⁵ GRINBERG, Paulo. **Jung, o Homem Criativo**. São Paulo: FTD, 1997. p. 134.

²¹⁶ JUNG, Carl Gustav. **Símbolos da Transformação**. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 145.

posta em relação, sempre marcada pelas multiplicidades de possibilidades, já que libertária.

Veja-se, exemplo trazido pela doutrina:

(...) a mãe ou a pessoa que estiver cuidando de uma criança pequena ou amamentando-a tem uma conduta própria do arquétipo da Grande Mãe. Esta é a configuração da maternidade, ou seja, representa a maneira típica como as experiências da maternidade foram acumuladas na psique humana desde tempos imemoriais. Como foi dito, essa representação universal reveste-se de peculiaridades próprias da cultura, tempo e lugar em que o arquétipo se manifesta²¹⁷

Tal exemplificar deixa evidente a importância do conteúdo arquetípico na formação da individualidade e suas construções em relação, sempre marcadas por elementos culturais, pelas condições de espaço e tempo onde inseridas, ou seja, mais uma vez presente a representação inafastável que no presente se visa demonstrar, qual seja, a historicidade cultural como elemento marcante da formação das subjetividades.

Compreendidas as possibilidades originárias dos arquétipos da formação das individualidades e da relações postas, chegou o momento de se tratar do arquétipo batizado como *persona*.

Este, “dá ao indivíduo a possibilidade de compor uma personagem que necessariamente não é ele mesmo,”²¹⁸ enquanto “máscara ou fachada ostentada publicamente com a intenção de provocar uma impressão favorável a fim de que a sociedade o aceite.”²¹⁹

Assim sendo, “como máscara, o arquétipo da *persona* diz respeito principalmente ao que é esperado socialmente de uma pessoa e à maneira como ela acredita que deva parecer ser. Trata-se de um compromisso entre o indivíduo e a sociedade.”²²⁰ Portanto, tal representa um certo grau de comprometimento indivíduo-sociedade, sendo a busca da construção de parecer ser aquilo que esperam que se seja, de tal forma que se busca representar as características e condições consideradas minimamente necessárias para aceite e inclusão social, enquanto

²¹⁷ GRINBERG, Paulo. **Jung, o Homem Criativo**. São Paulo: FTD, 1997. p. 139

²¹⁸ HALL, Calvin S.; NORDBY, Vernon J. **Introdução à Psicologia Junguiana**. São Paulo: Cultrix, 2000. p.36.

²¹⁹ HALL, Calvin S.; NORDBY, Vernon J. **Introdução à Psicologia Junguiana**. São Paulo: Cultrix, 2000. p.36.

²²⁰ GRINBERG, Paulo. **Jung, o Homem Criativo**. São Paulo: FTD, 1997. p. 142.

sentimento de pertencimento.

Persona é elemento de relevância ímpar para um critério de sociabilidade, já que a busca por aceitação produz, por vezes condições mínimas para se estar em grupo, todavia, a possibilidade de busca de colocação metafórica de máscaras e roupas impede uma real relação de intersubjetividades e produz totalização totalizante, em um verdadeiro processo de autoeliminação da própria subjetividade, já que se mantém bem escondidas e guardadas características pessoas naturalmente presentes com intuito exclusivo de aceitação, auto aniquilar do outro que eu mesmo sou, como necessidade para incluir-se na realidade socio-explorativa excludente do *ego conquiro*.

Aqui se pode exemplificar a partir do fenômeno contemporâneo das mídias sociais onde a vida é sempre desenhada enquanto simulacro, ou seja, um expor-se enquanto total exposição, porém irreal, já que se coloca para relação (falseada) apenas aquilo que se pensa egoisticamente passível de aceite majoritário, portanto, uma busca pela morte do distinto.

Superadas em sucintas linhas as características centrais do arquétipo em discussão, passa-se a falar em anima e animus.

Jung acredita que necessariamente características tidas por masculina estão presentes no feminino e femininas no masculino em um cotejo de ordem psicológica.

Destarte, o arquétipo da anima (Eros) corresponde ao princípio feminino e inconsciente que existe na psique de todo homem e o arquétipo do animus (Logos) é o princípio masculino e inconsciente que existe na psique feminina, enquanto fator de resposta na busca de interrelacionar-se, a partir de diálogo e compreensão, além de representar uma busca eterna marcada pela admiração e busca de melhoramento. Assim a manifestação de anima e animus da consciência e comportamentos masculinos e femininos é a busca psicológica por um mínimo equilíbrio de individuação, na construção de condições de um pensar-viver harmônico.

Anima, enquanto produto de toda convivência do homem ao longo dos séculos com as mulheres é sempre projetada a partir da primeira intersubjetividade efetivada, a relação com a mãe, projetando-se e conscientizando-se ao longo da vida através das demais interações materializadas.

No arquétipo de animus, ocorre o oposto, a partir da primeira intersubjetividade vivência pela mulher com o masculino, sua projeção inicial será a figura paterna.

Desta forma, anima e animus são arquétipos de busca de compreensão e

autocompreensão, de tal forma que marcados de forma direta pela necessidade de observação de um ideal intersubjetivo altérico, enquanto respeito à exterioridade do outro, sob pena de, na busca de mais do mesmo, chegar-se aos extremos dos discursos de ódio, do machismo, aniquilando-se a presença arquetípica ora em análise em tal grau que a totalidade totalizante faz-se presença inegável.

É chegado o momento de falar-se do arquétipo denominado sombra. Este, pode ser compreendido como “uma parte inconsciente da personalidade caracterizada por traços e atitudes, negativos ou positivos, que o Ego consciente tende a ignorar ou a rejeitar.”²²¹

Eis o lado arquetípico tido, por sombrio, por primitivo, marcado por maior ligação do humano com o que tradicionalmente se chama de animalesco, enquanto sem capacidade racional clássica. As fraquezas e instintos humanos são elementos formadores deste conteúdo arquetípico, de tal forma que em regra subjugadas para fora de qualquer possibilidade de conscientização já que não se deseja ter como visto, aquilo que indesejável.

Há aqui forte oposição à *persona*, já que normalmente o desenvolver deste arquétipo visa suprimir o conteúdo daquele, de maneira geral, as qualidades da sombra desenvolvem-se em oposição às da *persona*, com a qual mantém uma relação de compensação.

Jung menciona:

sombra, essa metade obscura da alma da qual nos livramos invariavelmente através de projeções, ora carregando o próximo [...] de todos os vícios que são nossos, ora transferindo os próprios pecados para um mediador divino”²²²

Todavia, “a sombra é um arquétipo importante e valioso, porque tem a capacidade de reter e afirmar ideias ou imagens que podem vir ser vantajosas para o indivíduo”²²³

Por fim, neste início, mister indicar os traços fundantes do arquétipo si mesmo, o qual pode ser entendido como “o arquétipo da totalidade e o centro regulador da

²²¹ HALL, James A. **A Experiência Junguiana: análise e individuação**. São Paulo: Cultrix, 2003. p. 219.

²²² JUNG, Carl.Gustav. **Psicologia e Alquimia**. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 40.

²²³ HALL, Calvin S.; NORDBY, Vernon J. **Introdução à Psicologia Junguiana**. São Paulo: Cultrix, 2000. p.41.

personalidade. É vivenciado como um poder transpessoal que transcende o Ego, por exemplo, Deus.”²²⁴

Esse tem por possibilidade central organizar e harmonizar os demais arquétipos e suas atuações nos complexos e na consciência, marcando assim as características da individualidade de cada pessoa. Considerando a busca por realização e autoconhecimento, pode-se afirmar que o presente arquétipo é marcado pela busca de produção de condições psíquicas para tanto.

Superada a tratativa conceitual clássica dos principais elementos arquetípicos, é chegado o momento de busca de reconstrução destes como elementos arquetípicos periféricos, recordando-se que a formação destes é algo histórico, ou seja, a vivência temporal de gerações é que leva a repetição de conteúdos a formação de elementos do inconsciente coletivo, portanto, estes são marcados por construção social a partir do evolução do pensar-viver.

Assim, não se pode esquivar-se do fato de que

O Brasil detém, além da grande biodiversidade, e certamente, por causa dela, uma rica diversidade cultural de formas de trato com a natureza e de interações locais com os ecossistemas. A grande diversidade regional possibilitou o surgimento cultural de diferentes tipos de agricultura e pecuária, uma grande gama de manejo e cultivo de recursos da natureza, variados regimes alimentares e medicinais, distintos costumes culturais, dando origem a uma rica variedade sociocultural. Os diferentes tipos humanos do Brasil, com sua diversidade cultural, criaram modos diversos de inserção nos ecossistemas naturais.²²⁵

Vê-se assim, uma elevada gama de biodiversidade em solo nacional, a qual produz relações distintas com o meio ambiente e interações humanas com marcas fundamentais.

Nesse sentido:

Os exemplos dessa relação simbiótica podem ser observados pelos vários povos indígenas que se espalham ao longo do território brasileiro, acrescidos pelas comunidades de pescadores, extrativistas, quilombolas, ribeirinhos e agricultores familiares, cuja forma de produção está associada a conhecimentos tradicionais de manejo e preservação da biodiversidade, transmitida de gerações em gerações. Desse modo, se pensa em termos de sociobiodiversidade, isto é, a relação entre o ser humano e a natureza, na qual as práticas sociais de produção ou de vivência comunitária revelam modelos próprios e específicos no trato com a biodiversidade, ou seja, comunidades cuja cultura é fruto da convivência harmônica e sustentável com o seu entorno ambiental. É o resultado da soma de natureza mais sociedade:

²²⁴ HALL, James A. **A Experiência Junguiana: análise e individuação**. São Paulo: Cultrix, 2003. p. 219.

²²⁵ JUNGES, José Roque. **(Bio) ética ambiental**. São Leopoldo: Unisinos, 2010. p. 53.

a sociodiversidade.²²⁶

Destarte, rememore-se que a exterioridade, enquanto etimologia, aquilo que vem de fora, que é exterior, eis a premissa, entender-se-á que perifericamente, exterioridade é a característica, ou condição essencial do outro, ou seja, cada humano, enquanto outro, é exterior ao sistema posto, à totalidade totalizadora daquele com quem se relaciona, enquanto centro do seu próprio mundo. Exterioridade, é o sentido dado, ao partir-se o pensar pela alteridade, racionalidade do outro, forma de ver-se o rosto interpelante, como rosto, capaz de dizer o inesperado, capaz de desejar, expressão de vida, de liberdade, identidade, não do diferente, mas daquele que fora do mesmo, pode ser idêntico, na sua exterioridade, direito de viver (intersubjetividades que se tocam).

Tal tratativa, assim como presente na vivência diária nacional, enquanto forma de garantia da pluralidade é aferível nas constituições do Equador (2008) e Bolívia (2009), conforme tratar-se-á neste momento, também a título exemplificativo.

Veja-se o artigo primeiro da constituição boliviana:

Artículo 1: Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país.²²⁷

Em mesmo sentido os artigos 2-5 e 11:

Artículo 2. Dada la existencia precolonial de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios, se garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que consiste en su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales, conforme a esta Constitución y la ley.

Artículo 3. La nación boliviana está conformada por la totalidad de las bolivianas y los bolivianos, las naciones y pueblos indígena originario campesinos, y las comunidades interculturales y afrobolivianas que en conjunto constituyen el pueblo boliviano.

Artículo 4. El Estado respeta y garantiza la libertad de religión y de creencias espirituales, de acuerdo con sus cosmovisiones. El Estado es independiente de la religión.

²²⁶ ARAÚJO, Luiz Ernani Bonesso de. O direito da sociobiodiversidade. In: TYBUSCH, Jerônimo Siqueira; ARAÚJO, Luiz Ernani Bonesso de; SILVA, Rosane Leal da. **Direitos emergentes na sociedade global**: Anuário do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFSM. Ijuí: Unijuí, 2013.p. 279.

²²⁷ BOLÍVIA. **Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia**. Disponível em <<http://bolivia.infoleyes.com/shownorm.php?id=469>>. Acesso em 11 de julho de 2016.

Artículo 5. Son idiomas oficiales del Estado el castellano y todos los idiomas de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, que son el aymara, araona, baure, bésiro, canichana, cavineño, cayubaba, chácobo, chimán, ese ejja, guaraní, guarasu'we, guarayu, itonama, leco, machajuyai-kallawayaya, machineri, maropa, mojeño-trinitario, mojeño-ignaciano, moré, mosetén, movima, pacawara, puquina, quechua, sirionó, tacana, tapiete, toromona, uru-chipaya, weenhayek, yaminawa, yuki, yuracaré y zamuco.

I. El Gobierno plurinacional y los gobiernos departamentales deben utilizar al menos dos idiomas oficiales. Uno de ellos debe ser el castellano, y el otro se decidirá tomando en cuenta el uso, la conveniencia, las circunstancias, las necesidades y preferencias de la población en su totalidad o del territorio en cuestión. Los demás gobiernos autónomos deben utilizar los idiomas propios de su territorio, y uno de ellos debe ser el castellano. (...) ²²⁸

Art. 11. I. La República de Bolivia adopta para su gobierno la forma democrática participativa, representativa comunitaria, con equivalencia de condiciones entre hombres y mujeres.

II. La democracia se ejerce de las siguientes formas, que serán desarrolladas por la ley:

1. Directa y participativa, por medio del referendo, la iniciativa legislativa ciudadana, la revocatoria mandato, la asamblea, el cabildo y la consulta previa. Las asambleas y cabildos tendrán carácter deliberativo conforme a Ley.

2. Representativa, por medio de la elección de representantes por voto universal, directo y secreto conforme a Ley.

3. Comunitaria, por medio de la elección, designación o nominación de autoridades y representantes normas y procedimientos propios de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, entre conforme a Ley. ²²⁹

Mais uma demonstração nítida do que vem se demonstrando, desta feita na Constituição do Equador, em seu artigo 1:

Art. 1.- El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico. Se organiza en forma de república y se gobierna de manera descentralizada. La soberanía radica en el pueblo, cuya voluntad es el fundamento de la autoridad, y se ejerce a través de los órganos del poder público y de las formas de participación directa previstas en la Constitución. Los recursos naturales no renovables del territorio del Estado pertenecen a su patrimonio inalienable, irrenunciable e imprescriptible. ²³⁰

A noção de multiplicidade, pelo respeito à diferença e não totalização é manifestada de maneira cristalina, também em seu artigo 71:

Art. 71.- La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y

²²⁸ BOLÍVIA. **Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia**. Disponível em <<http://bolivia.infoleyes.com/shownorm.php?id=469>>. Acesso em 11 de julho de 2016.

²²⁹ BOLÍVIA. **Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia**. Disponível em <<http://bolivia.infoleyes.com/shownorm.php?id=469>>. Acesso em 11 de julho de 2016.

²³⁰ EQUADOR. **Constitución Política del Ecuador**. Disponível em <<http://www.stf.jus.br/repositorio/cms/portaStfInternacional/newsletterPortaInternacionalFoco/anexo/ConstituicaoEquador.pdf>>. Acesso em 11 de julho de 2016.

procesos evolutivos. Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observaran los principios establecidos en la Constitución, en lo que proceda. El Estado incentivará a las personas naturales y jurídicas, y a los colectivos, para que protejan la naturaleza, y promoverá el respeto a todos los elementos que forman un ecosistema.²³¹

Assim demonstrado que a realidade latina é marcada pela multiplicidade de elementos culturais e de individuação. Neste sentido, mister se compreender que a formação do conteúdo arquetípico local é marcada por um pensa-viver em desafio, ou seja, por relações não simétricas que ocorrem constantemente enquanto intersubjetivas, marcadas pelo distinto, com um traço comum, qual seja, o respeito a exterioridade do absolutamente outro e aos elementos da natureza – sociobiodiversidade -, portanto a formação arquetípica local, ou seja, os arquétipos periféricos, diante das condições de espaço e tempo podem ser vividos, enquanto conscientização e mesmo reformulados com o girar da roda-vida, sempre libertariamente, ou seja, altericamente, sendo para tanto mister que se resgate aquilo que fora esquecido (arquétipo da sombra) pela falseada criação reprodutora de uma vida excludente enquanto reflexo do *ego conquiro*, um mascarar arquetípico desequilibrado (negatividade do arquétipo persona).

²³¹ EQUADOR. **Constitución Política del Ecuador.** Disponível em <<http://www.stf.jus.br/repositorio/cms/portaIStfInternacional/newsletterPortaIInternacionalFoco/anexo/ConstituicaoDoEcuador.pdf>>. Acesso em 11 de julho de 2016.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As pulgas sonham com comprar um cão, e os ninguéns com deixar a pobreza, que em algum dia mágico a sorte chova de repente, que chova a boa sorte a cântaros; mas a boa sorte não chove ontem, nem hoje, nem amanhã nem nunca, nem uma chuvinha cai do céu da boa sorte, por mais que os ninguéns a chamem e mesmo que a mão esquerda coce, ou se levantem com o pé direito, ou comecem o ano mudando de vassoura. Os ninguéns: os filhos de ninguém, os donos de nada. Os ninguém: os nenhuns, correndo soltos, morrendo a vida, fodidos e mal pagos: que não são, embora sejam. Que não falam idiomas, falam dialetos. Que não praticam religiões, praticam superstições. Que não fazem arte, fazem artesanato. Que não seres humanos, são recursos humanos. Que não têm cultura, e sim folclore. Que não têm cara, têm braços. Que não têm nome, têm número. Que não aparecem na história universal, aparecem nas páginas policiais da imprensa local. Os ninguéns, que custam menos que a bala que os mata.²³²

O presente escrito analisou originariamente a atual racionalidade do pensar-viver local. Buscou-se assentar-se sob os fundamentos do pensamento que é contemporâneo, construiu-se breve caracterização da racionalidade, em que se vive, demonstrando-se, ainda que brevemente, seus fundamentos, para caracterizá-la como totalizadora, mais especificamente como a totalidade de várias totalidades, atentando-se a sua premissa máxima, a negação do outro e sua humanidade, ou seja, a negação da exterioridade do outro, de sua condição de centro de sua própria totalidade, afastamento das multiplicidades e pluralidade, substituídas estas pelo pensar-viver eurocêntrico, enquanto expressão máxima do *ego conquiro*.

Desta forma, o ideal sócio-cultural-ético-econômico-pedagógico-ambiental construído em América Latina é baseado em elementos de uma subjetividade, racionalidade e mesmo cientificidade aniquiladora da própria identidade local, enquanto prática geopolítica nítida de um modelo sócio-explorativo de exclusão, exclusão esta manifestamente presente pela não vivência de real modernidade local, já que se vive sob a égide de momento sócio-histórico falseado, ou seja, um simulacro de sociedade construído pela identidade submissiva do modelo ideal de norte social x sul social, modelo este imposto, não criado pela vivência latina.

Desta forma, o pensar-viver é reduzido a momento de legitimação da

²³² GALEANO, Eduardo. **O Livro dos abraços**. Trad. Eric Nepomuceno. 2. ed. Porto Alegre: L&PM, 2009. p. 71.

exploração, sendo em si, portanto, exploração, já que é silenciada a voz do outro. Nesse afirmar-se quer se mencionar que, como bem indicado no RAP dos Racionais MCs a prática capitalista do *ego conquiro* aniquila as identidades locais, substituindo-as por uma função-sentido, enquanto produção. Neste sentido, menciona a música “(...) tive que fazer minha escolha, sonhar ou sobreviver. Os anos se passaram e eu fui me esquivando do ciclo vicioso. Porém, o capitalismo me obrigou a ser bem sucedido. (...)”²³³

Ou seja, o processo de aniquilação da humanidade do humano, enquanto realidade imposta, real totalidade totalizante cria uma cenário de morte das identidades locais, as quais são suprimidas da realidade e inclusive do imaginário social periférico, enquanto vivência sócio-explorativa de total exclusão.²³⁴

Veja-se:

(...) Conheci o paraíso e eu conheço o inferno; Vi Jesus de calça bege e o diabo vestido de terno; No mundo moderno, as pessoas não se falam; Ao contrário, se calam, se pisam, se traem, se matam; Embaralho as cartas da inveja e da traição; Copa, ouro e uma espada na mão; O que é bom é pra si e o que sobra é do outro; Que nem o sol que aquece, mas também apodrece o esgoto; É muito louco olhar as pessoas; A atitude do mal influencia a minoria boa; Morrer à toa, que mais? Matar à toa, que mais? (...) ²³⁵

Eis expresso o momento atual, em que ainda que negado em sua exterioridade, pode o outro irromper as barreiras da totalidade, surgindo no horizonte compreensivo marcado por sua própria identidade, enquanto humano.

Assim, inicia-se, mais uma vez apoiando-se na música:

(...) É necessário sempre acreditar que o sonho é possível; Que o céu é o limite e você, truta, é imbatível; Que o tempo ruim vai passar, é só uma fase; E o sofrimento alimenta mais a sua coragem; Que a sua família precisa de você; Lado a lado se ganhar pra te apoiar se perder; Falo do amor entre homem, filho e mulher; A única verdade universal que mantém a fé; Olho as crianças que é o futuro e a esperança; Que ainda não conhecem, não sentem o que é ódio e ganância. (...) ²³⁶

²³³ **A VIDA É DESAFIO.** Racionais MC's. Nada como um dia após o outro dia. 7'13". Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=PQin7NsK7SM>>. Acesso em 06 de fev. de 2017.

²³⁴ Neste sentido: “(...)Eu vejo o corpo, a mente, a alma, o espírito; Ouço o repente e o que diz lá no canto lírico; Falo do cérebro e do coração; Vejo egoísmo, preconceito de irmão pra irmão; A vida não é o problema, é batalha, desafio; Cada obstáculo é uma lição, eu anuncio. (...)” (*Ibidem.*)

²³⁵ **A VIDA É DESAFIO.** Racionais MC's. Nada como um dia após o outro dia. 7'13". Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=PQin7NsK7SM>>. Acesso em 06 de fev. de 2017.

²³⁶ **A VIDA É DESAFIO.** Racionais MC's. Nada como um dia após o outro dia. 7'13". Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=PQin7NsK7SM>>. Acesso em 06 de fev. de 2017.

Eis que é preciso apontar reais premissas para o que se deseja chamar de revolução, enquanto começo do novo e novo começo, ou seja, buscar-se o efetivo retorno de quem sempre esteve aqui (subjetividade subjugada), porém nunca esteve aqui (em América Latina) realmente, já que aniquilada sua identidade pela 'adoção' de uma racionalidade do pensar-viver totalizante.

Neste ponto, a exterioridade do outro e seu reconhecimento, e o que se chamou método analético, surgem como perspectiva concreta do buscado, devendo-se demonstrar que a adoção da alteridade, como origem originária do humano, ou do possível princípio da justiça do pensar e do viver é possível, ainda que nisto não se acredite dada nossa atual realidade.

Um viver-se pautado em uma racionalidade fenomênica da proximidade, enquanto negação da relação sujeito-objeto, característica marcante da proxemia. Deste ponto, busca-se entender que, para além da totalidade, enquanto limite explorador, significa avançar diante da própria crítica, enquanto caminhar-se em direção ao que ainda não veio, ou melhor dizendo, em direção aquele que não-é, ou aqueles que não-são.

A ruptura com o sistema totalizador através do reconhecimento da exterioridade do outro, enfim, o surgir efetivo de um novo modo de pensar-viver, pautado na realidade local, por meio da realidade local, eis o que se pretende, através da observação da alteridade, ou seja, da condição do absolutamente outro, do distinto, como centro de seu próprio viver, e não como mero ente para reprodução e ampliação de um ideal já construído que se alastra para além dos limites do que os olhos podem ver, portanto, exterioridade.

Enfim, o momento analético posto, como posto, é a realidade da libertação, eis que há neste um viver que faz com que mesmo a subjetivação humana seja constante, enquanto formação mutante da própria racionalidade do pensa-viver local, não mais escondido totalitariamente, em um egoísmo solipsista, mas interligada com o cosmos em sua volta, enquanto ligação originária, responsabilidade pela exterioridade do absolutamente outro, a sociobiodiversidade, de forma holística, em sua máxima acepção real.

Assim demonstrado que o pensar-viver latino tem como marca nuclear a multiplicidade de elementos culturais e de individuação. Neste sentido, a formação do conteúdo arquetípico local, local já que como tratado anteriormente diretamente influenciado pela vivência histórica do humano do humano enquanto ser sociocultural,

portanto pelas condições de espaço e tempo, é marcada por um pensar-viver em desafio, que se constrói, desconstrói e reconstrói incessantemente, enquanto multiplicidades de exterioridades em relação, ou seja, por relações a-simétricas que ocorrem constantemente enquanto intersubjetivas, marcadas pelo distinto, com um traço comum, qual seja, o respeito a exterioridade do absolutamente outro e aos elementos da natureza, a sociobiodiversidade.

Necessário lembrar neste momento que o trabalho trouxe como problema de pesquisa: No presente contexto histórico, indaga-se, será possível tornar fenomênico o sonho de um surrealismo jurídico, ou será possível um novo começo, caminhando-se na trilha da justiça magnânima, conectando-se os indivíduos, por meio de um critério humanamente solidário e libertário, enquanto ideal periférico sulista de viver sobriamente?

Sim, eis a resposta, considerando-se diante de todo o até agora exposto que a formação arquetípica local, ou seja, os arquétipos periféricos, diante das condições de espaço e tempo podem ser vividos, enquanto conscientização e mesmo reformulados com as humanidades postos em relação humana e não totalizante, portanto observadora da exterioridade do absolutamente outro, sempre libertariamente, ou seja, altericamente, sendo para tanto mister que se resgate aquilo que fora esquecido (arquétipo da sombra) pela falseada criação reprodutora de uma vida excludente enquanto reflexo do *ego conquire*, um mascarar arquetípico desequilibrado (negatividade do arquétipo persona).

Assim, o objetivo geral, qual seja: “demonstrar a possibilidade de (re)criação de uma realidade social altérica de inclusão, por meio da sociobiodiversidade, pautada no reconhecimento da exterioridade do outro, negando-se a totalização solipsista, enquanto forma de se aproximar do verdadeiramente humano do humano, conectado biológica e naturalmente com a realidade do sul - periferia” resta plenamente atingido e demonstrado de forma cristalina, enquanto vivência libertária formadora e simultaneamente reformulado pelos conteúdos do inconsciente coletivo, formados estes na condição de marcas históricas de um viver da sociobiodiversidade.

Em mesma linha, os objetivos específicos norteadores foram alcançados e no decorrer da presente devidamente demonstrados enquanto potência para o afirmar final que se buscou ressaltar. Eis que assim atingido o que se chamou originariamente de ponto de partida e simetricamente ponto de chegada, ou seja, o discorrer resta terminado. Viva-se!

REFERÊNCIAS

AFONSO DA SILVA, José. **Direito ambiental constitucional**. São Paulo: Malheiros, 1995.

ÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. **Entre a realidade e a utopia**: ensaios sobre política, moral e socialismo. Trad. Gilson B. Soares. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

APEL, Karl-Otto. **Transformação da filosofia**. V1. São Paulo: Loyola, 2000.

APEL, Karl-Otto. **Transformação da filosofia**. V2. São Paulo: Loyola, 2000.

ARAÚJO, Luiz Ernani Bonesso de. O direito da sociobiodiversidade. *In*: TYBUSCH, Jerônimo Siqueira; ARAÚJO, Luiz Ernani Bonesso de; SILVA, Rosane Leal da. **Direitos emergentes na sociedade global**: Anuário do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFSM. Ijuí: Unijuí, 2013.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. 2. ed. Brasília: Universidade da cidade de Brasília, 1992.

A VIDA É DESAFIO. Racionais MC's. Nada como um dia após o outro dia. 7'13". Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=PQin7NsK7SM>>. Acesso em 06 de fev. de 2017.

BARROSO, Luís Roberto. **Curso de Direito Constitucional Contemporâneo**: os conceitos fundamentais e a construção do novo modelo. São Paulo: Saraiva, 2009.

BLOCH, Ernst. **O princípio esperança**. Rio de Janeiro: EdUERJ/Contraponto, 2006, v.2.

BOECHAT, Walter. **A mitopoese da psique**: mito e individuação. Petrópolis: Vozes, 2008.

BOLÍVIA. **Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia**. Disponível em <<http://bolivia.infoleyes.com/shownorm.php?id=469>>. Acesso em 11 de julho de 2016.

CANCLINI, Néstor Garcia. **Consumidores e cidadãos**: conflitos multiculturais da globalização. Trad. Maurício Santana Dias. 6 ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006.

CANETTI, Elias. **Massa e poder**. Brasília: Brasiliense, 1983.

CANOTILHO, José Joaquim Gomes. **Estado de direito**. Coimbra: Fundação Mário Soares, 1999.

CAPRA, Fritjof. **A teia da Vida**: Uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. Trad. Newton Robeval Eichenberg. 11 ed. São Paulo: Cultrix, 1996.

CASTELLS, Manuel. A era da informação: economia, sociedade e cultura. *In: A Sociedade em rede*. São Paulo: Paz e Terra, 2000. v. 1.

CASTELLS, Manuel. **O poder da comunicação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

CHIVI VARGAS, Idón M. Os caminhos da descolonização na América Latina: os povos indígenas e o igualitarismo jurisdicional na Bolívia. *In: VERDUM, Ricardo (Org). Povos Indígenas: constituições e reformas políticas na América Latina*. Brasília: IES, 2009.

DESCARTES, R. **Discurso do método**; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 2. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

DOS SANTOS, Laymert Garcia. Quando o conhecimento tecnocientífico se torna predação high-tech: recursos genéticos e conhecimento tradicional no Brasil. *In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org). Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

DUSSEL, Enrique Transformación de la filosofía de K.-O. Appel y la filosofía de la liberación: *in Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*. México: Siglo Veintiuno, 1992.

DUSSEL, Enrique. **Método para uma filosofia da libertação**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1986.

DUSSEL, Enrique. **Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão**. Trad. Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen e Lúcia M. E. Orth. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 530.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1977.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação, Crítica à ideologia da exclusão**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995.

DUSSEL, Enrique. Meditações Anti-Cartesianas sobre a origem do Anti-Discurso Filosófico da Modernidade. *In: SANTOS, Boaventura de Sousa. MENESES, Maria Paula. (orgs). Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009.

DUSSEL, Enrique. **Para uma ética da libertação Latino-Americana: Acesso ao ponto de partida da ética**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, s/d.

ECO, Umberto. **Apocalípticos e integrados**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

EQUADOR. **Constitución Política del Ecuador**. Disponível em <<http://www.stf.jus.br/repositorio/cms/portaStfInternacional/newsletterPortaInternacionalFoco/anexo/ConstituicaoDoEquador.pdf>>. Acesso em 11 de julho de 2016.

- FARIA, José Henrique de. **Por uma teoria crítica da sustentabilidade**. Disponível em: <<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/ros/article/view/17796>>. Acesso em 06 de fev de 2017.
- FREITAS, Juarez **Sustentabilidade: Direito ao Futuro**. Belo Horizonte: Fórum, 2012.
- FREITAS, Luiz Carlos de. **Uma pós-modernidade de libertação: reconstruindo as esperanças**. Campinas: Autores Associados, 2005.
- FURTADO, Celso. **O longo amanhecer: reflexões sobre a formação do Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.
- GADAMER, G.-H. **Verdade e Método**. v. I. Petrópolis: Vozes, 1997.
- GALEANO, Eduardo. **O Livro dos abraços**. Trad. Eric Nepomuceno. 2. ed. Porto Alegre: L&PM, 2009.
- GRAMSCI, Antônio. **Os intelectuais e a organização da cultura**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- GRINBERG, Paulo. **Jung, o Homem Criativo**. São Paulo: FTD, 1997.
- HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. Trad. George Sperber. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola. 2004.
- HABERMAS, Jürgen. **Consciência Moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989
- HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990.
- HABERMAS, Jürgen. **Pensamento Pós-metafísico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- HALL, Calvin S.; NORDBY, Vernon J. **Introdução à Psicologia Junguiana**. São Paulo: Cultrix, 2000.
- HALL, James A. **A Experiência Junguiana: análise e individuação**. São Paulo: Cultrix, 2003.
- HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. v1. Petrópolis: Vozes, 1992.
- HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. v2. Petrópolis: Vozes, 1992.
- HILLMAN, J. **Estudos de psicologia arquetípica**. Rio de Janeiro: Achiamé, 1992,
- HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão**. Tradução de Carlos Henrique Pissardo. São Paulo: Editora da UNESP, 2015.
- JUNG, Carl Gustav. **Estudos Alquímicos**. Petrópolis: Vozes, 2003.

JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Trad. Maria Luiza Appy; Dora Mariana R. Ferreira da Silva. 11 ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

JUNG, Carl Gustav. **Psicologia do inconsciente**. Trad. Maria Luiza Appy. 17. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

JUNG, Carl Gustav. **Símbolos da transformação**. Petrópolis: Vozes, 1986.

JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e Alquimia**. Petrópolis: Vozes, 1994.

JUNGES, José Roque. **(Bio) ética ambiental**. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. São Paulo: Martin Claret, 2004.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. São Paulo: Martin Claret, 2003.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos**. São Paulo: Martin Claret, 2004.

KONDER, Leandro. **A Questão da Ideologia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

KUHN, Thomas. **Estrutura das revoluções científicas**. São Paulo:

LASH, Scott. **Crítica de la información**. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.

LASSALE, Ferdinand. **Que é uma Constituição?** 2. ed. Porto Alegre: Kairós, 1985.

LEFF, Enrique. **Racionalidad Ambiental: La reapropiación social de la naturaleza**. México: Siglo XXI, 2004.

LÉVINAS, Emmanuel. **Da existência ao existente**. Trad. Paul Albert Simon e Lígia Maria de Castro Simon. Campinas: Papirus, 1998.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

LÉVINAS, Emmanuel. **Da Existência ao Existente**. Trad. Paul Albert Simon e Lígia Maria de Castro Simon. Campinas: Papirus, 1998.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. Trad. Pergentino Stefano Pivato, *Et al.* Petrópolis: Vozes, 2005.

LÉVINAS, Emmanuel. **Ética e infinito**. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1982.

LUDWIG, Celso Luiz. Gadamer: a racionalidade hermenêutica – contraponto à modernidade. In: FONSECA, Ricardo Marcelo (org.). **Crítica da modernidade: diálogos com o direito**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005.

LUDWIG, Celso Luiz. **Para uma Filosofia jurídica da libertação**: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006.

LUHMANN, N. O conceito de sociedade. In: NEVES, C. B.; SAMIOS, E. M. B.(Org.). **Niklas Luhmann**: a nova teoria dos sistemas. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 1997.

MARÉS DE SOUZA FILHO, Carlos Frederico. **Bens culturais e proteção jurídica**. Porto Alegre: Unidade Editorial da Prefeitura, 1997.

MARX, Karl. **Miséria da Filosofia**. Trad. Torrieri Guimarães. São Paulo: Martin Claret, 2007.

NEGRI, Antônio. **O Poder Constituinte**: ensaio sobre as alternativas da modernidade. Rio de Janeiro: Dp&A, 2002.

NEVES, Marcelo. **Luhmann, Habermas e o Estado de Direito**. Lua Nova: revista de cultura e política. Ed 37. CEDEC: São Paulo, 1996.

OLIVEIRA, Leandro Dias de. **A ideologia do desenvolvimento sustentável**: notas para reflexão. Disponível em:
<<http://www.unicamp.br/cemarx/ANAIS%20IV%20COLOQUIO/comunica%E7%F5es/GT3/gt3m1c3.pdf>. Acesso em 06 de fev de 2017.

PLATÃO. **A República**. Trad. Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2007.

RAMOSE, Mogobe B. Globalização e Ubuntu. in: SANTOS, Boaventura de Sousa. MENESES, Maria Paula. (orgs). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009.

RODRIGUES, Leo Peixoto; NEVES, Fabrício Monteiro. **Niklas Luhmann**: a sociedade como sistema. Porto Alegre: Edipucrs, 2012.

SACHS, Ignacy. **Desenvolvimento: incluyente, sustentável, sustentado**. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Introdução a uma ciência pós-moderna**. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

SANTOS, Boaventura de Sousa. MENESES, Maria Paula. (orgs). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pensar el Estado y la sociedad**: desafios actuales. Buenos Aires: Waldhuter, 2009.

SHIVA, Vandana. **Monoculturas da mente**: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Gaia, 2003.

STEIN, Ernildo. **Exercícios de fenomenologia**: limites de um paradigma. Ijuí: UNIJUI, 2004.

STRECK, Lênio Luiz. **Verdade e Consenso**: Constituição, hermenêutica e Teorias discursivas da possibilidade à necessidade de respostas corretas em direito. 2. ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.

TOURAINÉ, Alain. **Após a crise**: a decomposição da vida social e o surgimento de atores não sociais. Trad. Francisco Morás. Petrópolis: Vozes, 2011.

TYBUSCH, Jerônimo Siqueira. Ecologia política, sustentabilidade e direito. *In*: TYBUSCH, Jerônimo Siqueira; ARAÚJO, Luiz Ernani Bonesso de; SILVA, Rosane Leal da. **Direitos emergentes na sociedade global**: Anuário do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFSM. Ijuí: Unijuí, 2013.

VELASCO, Sírio Lopes. Justiça: conceito e realização na filosofia da libertação segundo Enrique Dussel. p. 85. *In*: CLOTET, Joaquim (org.) **A justiça**: Abordagens filosóficas. Porto Alegre: Livraria Editora Acadêmica, 1988.

VIEIRA, Vinícius Garcia. **Direito da sociobiodiversidade e América Latina**: a questão da propriedade intelectual. Ijuí: Unijuí, 2012.

WARAT, Luís Alberto. **Manifestos para uma ecologia do desejo**. São Paulo: Editora Acadêmica, 1990,

WARAT, Luís Alberto. O outro lado da dogmática. *In*: **Teoria do direito e do Estado**. ROCHA, Leonel Severo (org). Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 1994.

WILSON, Edward O. (Org.). **Biodiversidade**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

WILSON, Edward O. **Diversidade da Vida**. São Paulo: Cia das Letras, 1994.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-Philosophicus**. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. 2 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.

WOLKMER, Antônio Carlos. (Coord.). **Direitos humanos e filosofia jurídica na América Latina**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004.

WOLKMER, Antônio Carlos. **Constitucionalismo e direitos sociais no Brasil**. São Paulo: Acadêmica, 1989.