

# VI Colóquio Internacional de Epistemologia e Sociologia da Ciência da Administração

[Florianópolis - SC]

[Brasil]

[26 a 28 Abril - 2017]

## ENRIQUE DUSSEL E A ÉTICA DA LIBERTAÇÃO NOS ESTUDOS ORGANIZACIONAIS

Felipe Fróes Couto<sup>1</sup>  
Alexandre de Pádua Carrieri

### RESUMO

A proposta deste ensaio teórico é revisitar, de maneira didática e não-exaustiva, as principais ideias de Enrique Dussel e sua Filosofia da Libertação, passando pelos principais conceitos e categorias elaborados pelo autor. A *base positiva* dessa filosofia se propõe a romper com o silêncio das vozes dos oprimidos, dos explorados ou das vítimas que não foram considerados agentes relevantes na construção da sociedade moderna (mulheres, índios, escravos, sertanejos etc.). Romper com esse silêncio significa situar-se no *nível de materialidade* das práticas, ou seja, no conteúdo das ações que constituem a realidade objetiva – quer dizer, compreender os mecanismos de exclusão dos sujeitos, bem como a sua respectiva opressão. As contribuições da Filosofia da Libertação são mais do que um ideal de inclusão, são uma expressão de uma grande preocupação ética com o próximo. Não é só uma poderosa fonte de pensamento crítico na formação da teoria a partir da perspectiva da vítima, mas também é a declaração de que precisamos dedicar mais atenção à nossa própria subsistência enquanto seres sociais. Isso porque as bases capitalistas e das relações sociais têm se desenvolvido para um caminho egoísta, competitivo que tende a se autodestruir. A preocupação com o próximo e a responsabilização pelo nosso futuro no planeta depende, mais do que nunca, da consciência de que dependemos uns dos outros para sobreviver em harmonia com os recursos naturais. Uma filosofia da empatia, da reciprocidade e da consciência do seu papel na sociedade não é só possível, mas talvez seja um caminho necessário para um futuro justo e sustentável para todos.

**Palavras-Chave:** Filosofia da Libertação. Pós-Colonialismo. Ética.

---

<sup>1</sup> felipe.couto@unimontes.br

# VI Colóquio Internacional de Epistemologia e Sociologia da Ciência da Administração

[Florianópolis - SC]

[Brasil]

[26 a 28 Abril - 2017]

## Introdução: Dussel e a Resistência da América Latina

Um dos vários desafios das Ciências Sociais no Século XXI é a questão da renovação da Teoria Crítica e da possibilidade de humanização do conhecimento e da política mediante a problematização da diversidade e da diferença que permeia os vários contextos existentes na sociedade global. Renovar a Teoria Crítica significa, em grande medida, (re)conhecer que cada contexto, e cada lugar, possui suas condições de materialidade e que só é possível a legítima emancipação quando não há supressão das vozes dos sujeitos, nem a submissão destes. Partindo dessa premissa, Enrique Dussel (1977; 1998; 2012) desenvolve a sua Filosofia da Libertação a qual propõe reexaminar a crítica com base na negatividade e na materialidade, e a partir da perspectiva do outro, ou como afirma o autor, da *vítima*, que assim se constitui por ser alguém a quem a voz fora negada ou cujo reconhecimento de humanidade fora omitida no processo histórico de constituição da sociedade moderna – notoriamente o latino-americano.

Isso quer dizer, em outros termos, que a Teoria Crítica, na perspectiva Dusseliana, não pode se fundamentar apenas na visão burguesa e europeia do Séculos XVIII, XIX e XX. A *base positiva* da sua filosofia se propõe a romper com o silêncio das vozes dos oprimidos, dos explorados ou das vítimas que não foram considerados agentes relevantes na construção da sociedade moderna (mulheres, índios, escravos, sertanejos etc.). Romper com esse silêncio significa situar-se no *nível de materialidade* das práticas, ou seja, no conteúdo das ações que constituem a realidade objetiva – quer dizer, compreender os mecanismos de exclusão dos sujeitos, bem como o silenciamento de suas vozes (DUSSEL; MENDIETA, DE FRUTOS, 2001; MISOCZKY e CAMARA, 2015). Esse posicionamento teórico positivo e material, para Dussel, quer dizer colocar-se efetivamente junto às vítimas e não apenas na posição de observador-participante. Em outras palavras, demanda que o pesquisador experimente a realidade das vítimas para compreender, em seu programa, as efetivas causas da negatividade.

A Filosofia da Libertação é interpretada, conforme Oliveira (2014), como uma forma de leitura filosófica que permite a inserção da América Latina na produção dos saberes, pois concentra suas problematizações no campo das necessidades locais e nas soluções que atendem às agendas apresentadas pela América Latina. A gênese da Filosofia da Libertação, ainda segundo o autor, é a crítica permanente ao conceito ontológico de domínio e ao próprio mito da modernidade que resultam em uma aparente totalidade que foi imposta pela visão dos países do Norte, sem considerar as realidades dos países colonizados. Trata-se de uma filosofia radical, pois não se contenta com a superficialidade de dados provenientes do sistema vigente e propõe uma maneira de olhar intencional e orbitado na própria América Latina (OLIVEIRA, 2014). Para entender a Filosofia da Libertação é necessário assumir que, a priori, o lugar de fala do autor é a América Latina, com suas desigualdades, extrema pobreza, violência e traços culturais típicos. A ideia totalizante de um homem universal é rejeitada (pois não há só um tipo de homem ou mulher) e, em seu lugar, surge a categoria da vítima (DUSSEL, 2005; OLIVEIRA, 2014).

Entendemos que a proposta de Dussel impulsiona uma discussão necessária em relação à teoria crítica no Brasil. Isso por que evidencia a hegemonia da produção de conhecimentos a partir da perspectiva dos países colonizadores, que, historicamente, determinam como devem ser interpretados os diferentes conceitos e sentidos teóricos nos mais distintos campos das ciências sociais. Ora, seja na Administração, seja no Direito,

# VI Colóquio Internacional de Epistemologia e Sociologia da Ciência da Administração

[Florianópolis - SC]

[Brasil]

[26 a 28 Abril - 2017]

seja na Economia, por exemplo, as construções dominantes a respeito dos problemas da modernidade têm sido elaboradas a partir de teóricos europeus ou norte-americanos que possuem preocupações distintas daqueles que experimentam a realidade de países colonizados. Para aqueles países, o avanço da ciência e da tecnologia permeia contextos de prosperidade e sedimentação após revoluções industriais e tecnológicas; para estes, as dificuldades relacionadas à pobreza e miséria, à corrupção, ao coronelismo, entre outros fatores, indicam que talvez a modernidade não tenha nem chegado em sua plenitude imaginada. E pior. O povo colonizado é submetido à construção totalizante do ontológico (*o que é*) por aqueles que possuem uma visão limitada e parcial de mundo. Nesse sentido, ao definir o que é, o colonizador também define *o que não é*, e, destarte, é colocada como marginal toda a originalidade da cultura local. Pois, por exemplo, uma prática cultural local pode não ser considerada boa e rejeitada por não estar conforme valores europeus. Aos poucos, o que é local se torna inferior ao hegemônico e é sistematicamente abandonado.

O próprio Dussel (1998) afirma que o que motivou a sua escrita foi a pobreza crescente da maioria da população latino-americana, que constantemente é sujeita a um capitalismo dependente que transfere valor ao capitalismo central. O autor constrói um argumento de que a vítima é situada em um sistema em que é explorada ao mesmo passo em que é educada para ser explorada, o que impossibilita a consciência de uma libertação. De acordo com Dussel, apenas uma filosofia da libertação (oposto da opressão) é capaz de permitir a esses sujeitos uma consciência de sua própria condição para, assim, chegar à emancipação. O autor, de origem europeia, é fortemente influenciado por suas experiências latino-americanas e pela sua ativa militância junto a movimentos populares<sup>1</sup> que resultou, acima de tudo, de uma angústia em conhecer quem realmente são, culturalmente, os latino-americanos. Assim, passou a perseguir uma identidade histórica da América Latina (DUSSEL, 2012; MISOCZKY e CAMARA, 2015).

O foco de seu pensar é claro: Dussel está interessado no pobre oprimido latino-americano. Falando de um lugar colonizado, o autor busca reconstruir a teoria a partir da Filosofia da Libertação, por meio da construção das práxis locais e com vistas à emancipação dos discursos hegemônicos que permeiam as constrições que se voltam aos países do Sul. Sua posição política é de resistência, e permite lançar um olhar sobre grupos sociais até então esquecidos ou silenciados no processo de formação de saberes. A proposta deste ensaio teórico é revisitar, de maneira didática e não-exaustiva, as principais ideias de Enrique Dussel e sua Filosofia da Libertação, passando pelos principais conceitos e categorias elaborados pelo autor. Para tal, este ensaio está dividido em quatro seções. Na primeira, esta introdução, em que é caracterizada e contextualizada a referida

<sup>1</sup> Segundo Misoczky & Camara (2015), a vida de Dussel fora marcada por ativismos voltados à democracia na América Latina: “Seu pai – “de quem era uma honra ser filho” - era um médico positivista e agnóstico “adorado pelo povo a quem se dedicava com generosidade”, tendo fundado uma “clínica social do povo”. Sua mãe era uma militante social de quem os três filhos herdaram o “espírito de compromisso social, político e crítico”. Depois de uma passagem por Buenos Aires, para onde a família se mudou durante a II Guerra porque seu pai havia sido despedido do emprego na ferrovia devido à sua origem alemã, retornam à Mendoza, mas para a capital provincial de mesmo nome. Se inicia, então, um período de “profundas experiências juvenis”, “uma época de formação acelerada de uma personalidade prática, social, política, intelectual”: a militância na Ação Católica, “uma profunda experiência de conversão à responsabilidade com o Outro” em visitas aos hospitais de crianças com deficiência; a participação na fundação da Federação Universitária do Oeste; a presidência do Centro Estudantil de Filosofia e Letras; as greves e a prisão pela participação nos movimentos estudantis contra Perón em 1954” (p. 288).

# VI Colóquio Internacional de Epistemologia e Sociologia da Ciência da Administração

[Florianópolis - SC]

[Brasil]

[26 a 28 Abril - 2017]

filosofia; na segunda seção, a reconstrução dos conceitos e categorias como pensados por Dussel; na terceira seção, as implicações de suas reflexões para agendas de pesquisas em Ciências da Administração e, por fim, na quarta seção encontram-se as considerações finais e comentários a respeito da teoria analisada.

## Filosofia da Libertação: Uma Epistemologia da Empatia

É interessante compreender que, *ao obtermos poder de afirmar que algo é, também obtemos o poder de afirmar que o oposto não é*. Não existe posição política mais favorável do que aquela que representa a todos, não apenas a seu grupo. Aquele que pode falar por todos, também pode instaurar a sua totalidade aos demais. Assim é, por vezes, na relação de hegemonia do homem branco em relação ao homem negro ou na relação de dominação do homem à mulher. A totalidade é a expressão do poder dominante daquele cuja voz se faz permanente em relação ao que de fato existe e a como as coisas devem ser na sociedade.

Dussel volta-se exatamente contra essa totalidade, expressa pela construção teórica da ontologia. Segundo a dimensão ontológica, algo é porque é, e não há discussão por ser essa a realidade objetiva. O colonizador, detentor do poder de afirmar o que é real, o que é verdadeiro, apropria-se dessa construção para justificar seu ato – esse movimento, denominado divinização ontológica, justifica a conduta conquistadora, imperial e guerreira em processos coloniais (DUSSEL, 1977; OLIVEIRA 2014). O colonizador é o ser que deve pensar, que deve ter a possibilidade de uma vida contemplativa. A vida contemplativa, segundo Arendt (1997), é a forma de viver dos gregos que pressupõe a dedicação da vida à contemplação das várias questões da natureza; nesse sentido, os gregos só tinham tempo de aperfeiçoar seus corpos e suas ciências porque pressupunham o trabalho dos escravos, a quem a história simplesmente não atribui importância ou sequer se lembra. Nesse diapasão, é na história do escravo que Dussel concentra seu interesse. Segundo Oliveira (2014),

[...] o fundamento platônico abandona a caverna do aparente para refugiar-se na contemplação das essências, isto é, a vida contemplativa (*bios theoretikós*), dialética das idéias uma primazia e um estatuto metafísico. Somente os homens livres podem viver – como filósofos ou políticos – no ócio, entregues a contemplação ou à ação política, princípio pelo qual o ego cogito se transforma no *ego conquiro*, o não respeito pelo outro. No movimento linear do “Eu penso”, “Eu triunfo” “Eu conquisto”, discursos vêm e esvaem-se do centro para o próprio centro além de toda a cidade ou comunidade, na situação incondicionada de uma pretendida trans-política que de fato, paradoxalmente, vem apoiar a política do status quo da Totalidade. A posição contemplativa, para além da moral ôntica, é o fundamento prático da ontologia. (p. 91-92)

Por esse motivo, conforme Dussel (1977), alguns homens se colocam na posição de deuses pensadores e outros de meros homens trabalhadores. Seja pela vontade de Deus, seja pela dominação e domesticação dos corpos humanos, é assim porque é. Logo, não há razão que coíba, para aqueles que são deuses, a violação ou a dominação dos corpos daqueles que trabalham, pois estes são considerados como um “não-ser” ou meramente,

# VI Colóquio Internacional de Epistemologia e Sociologia da Ciência da Administração

[Florianópolis - SC]

[Brasil]

[26 a 28 Abril - 2017]

uma exterioridade. A exterioridade é a segunda categoria, em que a um corpo não necessariamente é atribuída a condição humana, e por isso, não há aplicabilidade de um fundamento moral comum. Para Oliveira (2014), é nessa prática de conquista da periferia não-humana, nascida de uma imoralidade que se deu a conquista da América Latina. A Filosofia da Libertação, nesse sentido, julga como imoral e assassina a pretensa postura do *homo contemplativus*, ou seja, “aquele que em sua aparente sublimidade fundamentava o ontológico à imolação de outros homens, à incorporação do índio, do africano e do asiático como mediações cômicas intratotalizadas pelo sistema ‘moderno’ europeu” (OLIVEIRA, 2014, p. 92).

Assim, Dussel estabelece duras críticas à filosofia alemã, especialmente, conforme Caselas (2009) em relação ao consensualismo de Habermas e Apel. Isso porque a razão discursiva de Habermas apresenta como pretensão de validade moral o consenso, ou seja, o direito que todo sujeito possui de participar nas relações comunicativas. Como se os sujeitos tivessem como premissa a liberdade, igualdade e dignidade para participar, conjuntamente, de um espaço de diálogo. Entretanto, o que Dussel observa é que em termos políticos, o pressuposto de validade de Habermas não é seguido, pois aos sujeitos colonizados não foi, em momento histórico algum, permitida a livre expressão. Caselas (2009, p. 65-66) vai além:

Quantos políticos ouvem realmente aqueles que vão ser afetados pelas suas decisões? E mesmo que os ouça, qual o de seus argumentos nessas tomadas de decisão que comprometem o futuro dos implicados, uma vez que não são reconhecidos como iguais? É como se o princípio da representatividade (o voto que as pessoas forneceram) fosse válido sem mais durante o seu mandato – esta razão política fica aquém da validade ética. À mera procura de consenso, Dussel opõe uma razão ético-originária, onde defende que não basta a intersubjetividade formal daqueles que argumentam, mas, o seu reconhecimento prévio como iguais. Esse reconhecimento do Outro como igual não é argumentativo; deve ser colocado como ponto prévio a qualquer discussão.

A Filosofia da Libertação é exatamente um esforço teórico e político que visa ao reconhecimento dos sujeitos como vítimas desse processo de exclusão; e mais, não apenas o reconhecimento daqueles que oprimem, mas o próprio reconhecimento ou a consciência de sua condição de vítima. O sofrimento das vítimas, ou a sua condição de excluído dos sistemas econômicos, dos sistemas sociais e da política representa negações de sua corporeidade; a vítima é “alguém afetado na sua sensibilidade, um ser vulnerável, mas, sobretudo, aquele a quem é negada a vida” (CASELAS, 2009, p. 67). É aquele que ou é oprimido por não conseguir se libertar do seu status de vulnerabilidade, ou é excluído do sistema socioeconômico ou, em um sentido mais amplo, é pobre, marginal ou camponês apropriado da terra (CASELAS, 2009).

A dominação da vítima também é um processo histórico por meio da posse perpétua de geração para geração; da posse do espaço geográfico, o domínio se estende à posse dos bens, dos bichos e das pessoas (escravos). A posse, segundo Oliveira (2014), é o que atribui um status ao sujeito, mais do que as características do próprio indivíduo. Nesse sentido, ser esforçado, dedicado, disciplinado vale menos do que ter grandes posses; e isso retrata um projeto de vida em que o sistema de posses cria castas – impostas a todos – que constitui uma totalidade alienante que destitui as vítimas de sua história, de sua cultura e

# VI Colóquio Internacional de Epistemologia e Sociologia da Ciência da Administração

[Florianópolis - SC]

[Brasil]

[26 a 28 Abril - 2017]

incorpora o seu corpo como instrumento. Esse projeto não apenas cria vítimas, mas reproduz a existência de novos colonizadores, à medida em que estes adquirem posses que o elevam a esse status. Assim, para Dussel (1977), o *ethos* do homem tem absorvido a lógica da dominação, do império individual, que se baseia no mito da conquista como uma virtude. Ser dono de seu próprio império, conquistar fortunas, ter empregados a seu dispor, desse modo, passa a ser um grande propósito do homem que persegue essa condição como sinônimo de valor e prestígio.

Com o tempo, naturalizamos esse projeto de vida, estabelecendo uma ordem social em que a totalidade parece ser insuperável e natural; será mesmo natural que estejamos todos em uma “corrida por bens e posses” em que só tem valor aqueles que possuem? De forma contínua, o centro domina e aliena a periferia, o que é justificado pela Filosofia da Modernidade e legitimado pelo direito (*ius dominativum*) que se constitui como a liberdade para cometer injustiças e ser resguardado pelo sistema (DUSSEL, 1977). Essa modernidade europeia (que, reiteramos, não se aplica à realidade da América Latina), conforme Oliveira (2014), é uma fundação construída em um processo histórico anterior às eras das revoluções e se abrem por meio da centralidade da história na Europa, em que as demais partes do mundo são consideradas “a periferia”. Dessa maneira, “poder-se-á compreender que ainda que toda cultura seja etnocêntrica, o etnocentrismo europeu moderno é o único que pode pretender identificar-se com a universalidade-mundialidade” (OLIVEIRA, 2014, p. 95-96). Uma vez sendo a Europa o centro, ou a representação do “normal”, surgem as representações dos “anormais”, ou seja, todos aqueles que não se enquadram no ideário europeu: asiáticos, índios, americanos, africanos, etc. Negados como sujeitos, os índios são apresentados como bárbaros, desprovidos de identidade e passíveis de civilização, o que é considerado um “ato de Deus”. Para Dussel, o conquistador é o primeiro homem moderno, que imporá sua individualidade violentamente ao outro. Isso, ao longo das eras, justificou genocídios sob o pretexto do progresso (DUSSEL, 1993; OLIVEIRA, 2014).

A modernidade, em termos resumidos, também pode ser considerada, nesse sentido, como um movimento imoral do homem europeu que, se considerando superior, natural e absoluto, justificou-se e legitimou na barbárie como agentes de morte, dominação, escravização e holocaustos. Isso sob um discurso do herói civilizador, aquele responsável por trazer a todos os “bons costumes” e o progresso que a ele interessava. Todas as grandes reviravoltas mundiais, seja em termos de economia, seja de direito, concentram-se, ao longo da história, nas reviravoltas políticas ocorridas na Europa. Às colônias, restou apenas a passiva continuidade do centro, enquanto seu status de periferia era duramente mantido. À colônia, restou o status de lugar subdesenvolvido, incapaz de se prover, vítima de corrupção, violência e inferioridade. A Filosofia da Libertação é o contraposto, ou seja, a desmitologização da “Modernidade”.

A Filosofia da Libertação precisa ocupar-se, então, da questão do reconhecimento do Outro, não só no que diz respeito ao opressor, mas também o reconhecimento por aqueles que são oprimidos, pois estes não possuem consciência do seu *status* de vítima. Para dar conta de responder a essa questão, Dussel recorre à Ética de Lévinas (1991, 2000), a fenomenologia da sociabilidade, onde duas hipóteses se tornam centrais em seu pensamento. A primeira é que um ser humano é sensível ao rosto do outro, ao seu sofrimento; aprioristicamente, somos capazes de sentir empatia ao ver o outro sofrer. A segunda é que a empatia entre os homens exsurge das relações de proximidade entre os

# VI Colóquio Internacional de Epistemologia e Sociologia da Ciência da Administração

[Florianópolis - SC]

[Brasil]

[26 a 28 Abril - 2017]

indivíduos, ou seja, do impulso em se cultivar relações de afetividade e responsabilidade pelo bem do Outro (CASELAS, 2009; MISOCZKY e CAMARA, 2015).

As relações entre os indivíduos, para Dussel, foram deterioradas pelas instituições, mas que nosso sentimento de empatia e reconhecimento pelo outro é pré-linguístico, ou seja, vem antes da configuração das relações sociais e comunicacionais. Neste ponto, para Caselas (2009), Dussel diverge das Esferas de Reconhecimento propostas por Honneth, para quem o reconhecimento surge no ato comunicacional, nas interações entre os sujeitos. Dussel (2003), andando em direcionamento oposto, acredita que são as relações comunicativas e as instituições que deturpam a capacidade humana de reconhecer o sofrimento do outro, visto que, em estado natural, o homem tende a buscar proximidade coletiva em um sentido amplo de sociabilidade.

Ainda de acordo com Caselas (2009), o grande problema da estrutura social na visão Dusseliana é que pensamos os sistemas econômico e político sem maiores preocupações com as várias situações de vulnerabilidade social. Para Dussel (1977), a exterioridade do homem latino-americano, do índio, do asiático e de todas as outras vítimas da totalidade não pode ser superada se não for por meio do estabelecimento de outras formas de se relacionar socialmente. Daí surgem dois conceitos que, em nosso entendimento, são fundamentais para se compreender a Filosofia da Libertação – razão pela qual vamos nos deter um pouco mais em relação ao seu conteúdo: a *proximidade* e a *proxemia*, ambas relacionadas à forma de contato entre os homens.

Fortemente influenciado por Lévinas, Dussel acredita profundamente na proximidade como valorização da relação do homem com o homem; logo, a relação que a ele interessa é a relação que estabelecemos quando eliminamos as distâncias que nos separam, em nível afetivo, do Outro – abraçar, beijar, ferir, etc. Segundo Oliveira (2014), Dussel compreende a relação humana como fraternal, como no caso do amor de mãe e filho, do amor sexual entre as pessoas, dos laços de amizade que criamos, entre outros. Já a proxemia, como idealizada pelo autor, é decorrente da totalidade grega e europeia que estabelece uma dualidade de existência em relação ao sujeito e o próximo, de maneira que o Outro não é considerado como sujeito, mas como objeto. Nesse sentido, proxemia é estar próximo a um objeto que não é humano: comprar, usar, dominar, entre outras (DUSSEL, 1977; OLIVEIRA, 2014).

Transpondo essa ideia para o campo das Organizações, podemos inferir que as relações de proxemia são aquelas estabelecidas com outros sujeitos que não são assim considerados como tal; ora, se pudéssemos trocar todos os empregados por máquinas, poderíamos obter resultados melhores e mais padronizados sem a necessidade de maiores interações, correto? Dentro das relações capitalistas, a contratação de novos funcionários comumente é interpretada como aquisição de novos serviços ou do trabalho em si; dessa forma, pouco interessa às organizações questões relacionadas à vida pessoal dos trabalhadores. Assim, podemos pensar que as relações de consumo (poderia comprar de uma máquina?), de chefia (poderia comandar uma máquina?), ou mesmo as regras de convivência de uma organização (posso não envolver a minha esfera “pessoal” com a “profissional”?) são relações de proxemia, e dizem respeito à exploração do Outro sem considera-lo enquanto ser humano. Com objetos, não há necessidade do rigor ético que se tem quando estamos tratando de seres humanos. Na Organização, portanto, quando estabelecemos relações de proxemia, fica subentendido que não há razão moral que iniba, por exemplo, o assédio moral no trabalho, ou a propaganda enganosa na televisão.

# VI Colóquio Internacional de Epistemologia e Sociologia da Ciência da Administração

[Florianópolis - SC]

[Brasil]

[26 a 28 Abril - 2017]

A proximidade, por outro lado, diz respeito a reconhecer o sujeito enquanto tal; e isso quer dizer que o seu sofrimento e a sua condição dizem respeito a mim na mesma medida em que integro a sociedade que convivemos. Reconhecer o outro e criar proximidade dele quer dizer que as Organizações não aceitam condições de trabalho em que o trabalhador não se sinta adequadamente contextualizado; diz respeito à real preocupação que um ser humano tem com o outro enquanto na produção de um bem ou serviço (que possui cunho social de melhoria das condições de vida de todas as pessoas). Organizações que são capazes de compreender as reais necessidades dos sujeitos que as constituem buscam, nesse sentido, se tornar facilitadoras de um processo de desenvolvimento e de responsabilidade social. Muito mais do que preocupar-se com o bem-estar do trabalhador ou com valores morais, diz respeito a um compromisso ético de mudança social e inclusão daqueles que ora estiveram excluídos dos processos produtivos.

A partir desse paralelo entre Caselas (2009) e Oliveira (2014), é possível entender que essa proposta de proximidade se materializa por meio da transição de uma ética-crítica-negativa (que nega ao Outro a condição de sujeito) para uma ética-crítica-positiva (que imputa a todos a responsabilidade de mudança da realidade das vítimas). Esse movimento é um dos pilares da Filosofia da Libertação e concerne à efetivação de 08 passos postos como práxis libertadora:

**1. [Reconheço que]** Eis um pobre, uma vítima! **2. [Reconheço que]** Este ato ou mediação que não permite à vítima viver, ao mesmo tempo, recusa-lhe a sua dignidade de sujeito e a exclui do discurso. **3. [Reconheço que]** Aquele que está aí na sua miséria é o efeito (vítima) de um sistema X. **4.** Reconheço esta vítima como um ser humano com uma dignidade própria e como outro diferente do sistema X. **5.** Esse reconhecimento coloca-me (nos) como responsável (veis) pela vítima face ao sistema X. **6.** Sou obrigado, por dever ético, porque sou responsável, a tomar a vítima a meu cargo. **7.** Sendo responsável pela vítima, face ao sistema X, devo (é uma obrigação ética) criticar esse sistema porque ele causa a negatividade da vítima. **8.** Age de forma em que a tua ação não produza vítimas, visto que nós seremos responsabilizados pela sua morte, eu e tu, ambos censuráveis pelo seu assassinio! (CASELAS, 2009, p. 69-70, acréscimos em negrito)

Esses passos constituem um processo de mudança na percepção e atitude dos sujeitos a partir do reconhecimento da negatividade; do reconhecimento de que a falha é decorrente de nossos sistemas sociais e de que cada um tem responsabilidade pelo bem-estar do próximo, na medida em que é responsável também por sua fragilidade. A ética, então, me ordena que alguma ação seja tomada, dada a minha responsabilidade pela vítima (CASELAS, 2009). Para Misoczky e Camara, (2015), a experiência originária da Filosofia da Libertação está em, de fato, descobrir a dominação e a negatividade que subsistem, nesse sentido, em vários tipos de relação social, para, então, assumir uma ética de responsabilização pelo Outro. Isso se dá não apenas na relação do Europeu com o Africano, mas também na relação dinâmica centro-periferia, nas relações de gênero, cultura, raça ou etnia, religião, entre outros. O Outro, nessa visão, é anterior a quaisquer dessas questões pelo simples fato deste se constituir como ser humano a quem devemos solidariedade – em uma ética da empatia ao próximo.

# VI Colóquio Internacional de Epistemologia e Sociologia da Ciência da Administração

[Florianópolis - SC]

[Brasil]

[26 a 28 Abril - 2017]

Ainda segundo Misoczky e Camara (2015), o método analítico adequado para a Filosofia da Libertação é a analética, que se distingue do método ontológico-dialético; enquanto este busca uma visão totalizante do mundo subjetivo daquele detentor do *status* colonizante, detendo-se frente ao Outro da história distinta, aquela parte do ponto de vista do Outro oprimido. Em outras palavras, a analética é a dialética ampliada, porque incorpora a possibilidade da construção de outra versão dos fatos a partir daquele que antes era silenciado, com base na alteridade do distinto e na exterioridade do sistema (DUSSEL, 1974, 1977, 1988).

A analética exige 'estar junto com o Outro', com os oprimidos, na sua luta contra a opressão e contra a negação de sua vida pela Totalidade do sistema. A solidariedade com o Outro e a experiência de 'nós' com a comunidade de vítimas são o que permite o terceiro momento da analética, a realização superior da história, o novo em que os excluídos e oprimidos criam uma comunidade da qual são integralmente parte e em que constroem novas instituições [...] No que diz respeito aos pesquisadores que são interpelados pela comunidade de vítimas, a analética requer a abertura para pensar, para ouvir, para ver, para sentir, para provar o mundo desde a perspectiva do Outro. Ela é condicionada pela humildade, por uma solidariedade expectante. Ela permite o reconhecimento de que há uma política da Totalidade e uma política do Outro. “A política da Totalidade é dividida entre o senhor e seus oprimidos como oprimidos nesse sistema particular”; o oprimido é o Outro dessa Totalidade. Portanto, a “política do Outro é uma antipolítica, é uma política de subversão e contestação”. É uma política que desafia hierarquias estabelecidas e verdades legais. (MISOCZKY e CAMARA, p. 292)

A analética, na realidade, é a operacionalização da exterioridade, como proposta por Dussel (1977). A exterioridade, como negação da ontologia da totalidade, ou, como afirma Misoczky e Camara (2015), a negação da negação, proporrá uma formação de uma nova totalidade análoga que afirma o Outro como vítima. Como não-membro da totalidade, o Outro resiste a quaisquer iniciativas de instrumentalização de seus corpos e de suas subjetividades, bem como busca preservar sua identidade que é incômoda aos sistemas existentes por não integrar uma lógica naturalizada (como é o caso dos moradores de rua, dos índios nas reservas, daqueles que não são produtivos ou consumidores, etc.). Segundo Oliveira (2014), o Outro é exterioridade exatamente porque é livre e porque se sente confortável para subverter o sistema. A sua voz, nesse sentido, é uma crítica severa ao sistema que o privou de sua dignidade e desrespeitou sua própria existência ao condicioná-lo à exclusão (DUSSEL, 1994, 1998).

A libertação ocorre, desse modo, pela transformação da sociedade; as ideias de Dussel nos conduzem a um princípio ético pelo próximo sem reciprocidade, fundamentada na possibilidade de convívio simétrico entre os homens que reconhecem reciprocamente suas demandas. Na medida em que o homem se guia pela razão libertadora, cabe a ele a busca pelos meios de emancipação da totalidade que condiciona a vítima. Isso, no lugar de fala dos oprimidos, significa resistir politicamente em relação ao sistema; aos opressores, significa assumir a sua parcela de responsabilidade na construção da Totalidade e no mito da modernidade para, dando voz ao Outro, permitir um diálogo e a reconstrução da

# VI Colóquio Internacional de Epistemologia e Sociologia da Ciência da Administração

[Florianópolis - SC]

[Brasil]

[26 a 28 Abril - 2017]

sociedade. Isso, claro, não se dará sem lutas políticas, mas vale lembrar o argumento de Caselas (2009):

A ética torna-se, assim, o último recurso de uma humanidade em perigo de auto-extinção. Apenas a co-responsabilidade solidária com validade intersubjetiva, partindo do critério de verdade vida-morte, nos pode ajudar a escapar de forma bem-sucedida da senda tortuosa ou a conquistarmo-nos, embora vacilemos, quais equilibristas sobre o fio estendido por cima do abismo da insensibilidade ética, cínica e irresponsável a respeito das vítimas e a paranoia fundamentalista, necrófila, que nos conduz ao suicídio coletivo da humanidade. (CASELAS, 2009, p. 79)

As lutas pelo reconhecimento e pela emancipação, nesse viés, nos remetem à influência da Escola de Frankfurt (CASELAS, 2009) e dos escritos de Marx e Gramsci (MISOCZKY e CAMARA, 2015); a noção de vítima nos coloca um desafio adiante: como ressignificar as estruturas do sistema e as instituições que as legitimam? Da mesma forma, como podemos criar mecanismos políticos para garantir a voz ao oprimido? A agenda de lutas reivindicativas, nesse sentido, acaba se voltando contra as instituições. Isso porque a esfera formal ou legal existente nos mecanismos jurídicos do Estado estabelecem fortes limitações à efetiva representação democrática daqueles cujas vozes foram feitas ocultas.

Parece-nos que a grande possibilidade de articulação dos excluídos se torna mais acessível na medida que entendemos que fazemos parte de uma única comunidade de vítimas; quanto mais segregadas as agendas de lutas entre os movimentos sociais organizados, maior a dificuldade de reconhecimento das restrições impostas pela Totalidade. O problema aqui enfrentado é o mesmo dilema de vários outros autores e filósofos: como dar voz àqueles que foram destituídos do processo político? A resposta está, talvez, na forte adoção ideológica da identidade do Outro; assim, um nacionalismo e senso de comunidade latina pode ser uma alternativa para os latino-americanos; uma forte consciência de raça, de gênero e/ou de sexualidade pode ser um grande impulso para aqueles que se enquadram nesses grupos. Por fim, creditamos a Dussel razão no argumento de que todos esses grupos devem ter empatia entre si, porque ninguém está livre da responsabilidade ética perante o próximo. Essa construção permite uma maior articulação entre os que compartilham agendas de demandas por melhores condições de vida, especialmente no que diz respeito a questões de compensação histórica (DUSSEL, 2012).

## **Filosofia da Libertação e a Administração: possibilidades para a pesquisa**

Para Dussel (1998), o papel do acadêmico nunca poderá ser falar pelo Outro, apenas este é capaz de entender o seu próprio ponto de vista e, assim, expressá-lo; ao intelectual ou pesquisador, cabe o papel de escutar a comunidade das vítimas para, assim, produzir um programa de investigações que permita compreender as causas e razões da negatividade à vítima. Além disso, cabe ao pesquisador a divulgação e universalização desse conhecimento para que a comunidade de vítimas amadureça o seu sentido crítico. Somente o Outro pode pensar reflexivamente a sua própria felicidade; cabe ao teórico, nesse sentido, questionar as bases de legitimação do sistema que opera a negatividade

# VI Colóquio Internacional de Epistemologia e Sociologia da Ciência da Administração

[Florianópolis - SC]

[Brasil]

[26 a 28 Abril - 2017]

para, assim, permitir ao Outro a organização de uma agenda de lutas próprias (CASELAS, 2009; MISOCZKY e CAMARA, 2015).

Destarte, uma relação de proximidade entre a comunidade acadêmica e as massas populares é uma *conditio sine qua non* para a possibilidade de emancipação das vítimas. Isso porque, por mais que não caiba ao pesquisador a interpretação da realidade, este tem grande responsabilidade em aconselhar a comunidade em relação a uma visão mais crítica de sua própria existência. A comunidade de vítimas, assim, se fortalece pela robusta construção teórica que a suporta e fundamenta. Ademais, é preciso traduzir esse conhecimento para a práxis libertadora, e isso só se realiza mediante projetos e programas concretos que emergirão das novas agendas políticas, fortalecidas pela união dos movimentos junto à comunidade de intelectuais comprometidos com a evolução democrática, equitativa e plural da sociedade.

Isso, claro, envolve práticas de organização entre os agentes. Para Dussel (1998, 2001), a possibilidade de criar e transformar as estruturas vigentes só é possível a partir de um programa político contínuo capaz de afetar a narrativa histórica de exclusão; nesse sentido, defende o autor que toda e qualquer iniciativa deve ser historicamente situada e delimitada conforme mecanismos perenes que evitem o oportunismo ou a fetichização da participação, visto que esta, muitas vezes, é desprovida de conteúdo ou incapaz de captar exatamente a essência da opressão contra qual se está lutando. Assim, a Filosofia da Libertação não é meramente uma maneira de empoderar grupos politicamente inexpressivos, mas um caminho pelo qual é possível se organizar para, continuamente, questionar as certezas e substituí-las por dúvidas e, assim, permitir que seja possível a constante revisão da legitimidade dos rumos que estão sendo tomados em processos de desenvolvimento social, político e econômico.

Para Misoczky e Camara (2015), bem como para Barros (2014) e Bertero et al (2013) a área da Administração é colonizada pela ideologia capitalista e pelo management que reforça a noção de uma ciência que fora criada para naturalizar a ideia do lucro como um caminho lógico e natural à economia, bem como um meio legítimo de sedimentar a ideia de que o mundo é um lugar de competição em vez de cooperação, ou que a ideia da vitória é o único resultado aceito pela sociedade. Aplicar a Filosofia da Libertação à Administração diz muito mais do que pensar além das técnicas, mas pensar também em quais dos aspectos da teoria constroem o homem a um nível de comportamento tal que silencie a sua voz em busca de sucesso.

Assim sendo, podemos entender o processo de colonização na Administração quando substituímos a leitura do conteúdo das Ciências Sociais pela leitura de mídia popular de negócios, pela retórica das consultorias, pela crença de um livre mercado em que, *naturalmente*, não haverá recursos para todos, mas apenas para aqueles que prosperarem em um cenário de incertezas. A Teoria Clássica da economia é bem clara quando afirma que as necessidades humanas são ilimitadas e que os recursos são escassos, mas em nenhum momento é colocada a ideia de que é possível que possamos nos organizar para atender às nossas necessidades de maneira mais inclusiva, democrática e respeitando os limites da natureza. O pensamento ético, por outro lado, pode permitir uma reflexão crítica sobre o que, de fato, é a necessidade humana.

O discurso da gestão, como apontam Misoczky e Camara (2015), atribui à Administração a interpretação de uma ação técnica e neutra, provida de sentidos que desumanizam as organizações como instâncias políticas, culturais e passíveis de relações de violência. A má-gestão, nesse sentido, passa a ser a falta da gestão em si, visto que esta

# VI Colóquio Internacional de Epistemologia e Sociologia da Ciência da Administração

[Florianópolis - SC]

[Brasil]

[26 a 28 Abril - 2017]

se coloca como a verdadeira técnica messiânica que permitirá a todos a verdadeira inclusão dentro de um sistema econômico, que, em sua essência, não é inclusivo. Despolitizar as Organizações é um ato de totalização e de negação, a exteriorização a essa realidade é um ato de resistência.

Assim, compreendemos que a teoria de Dussel pode oferecer boas indicações de quais são possíveis pontos de partida a serem tomados para uma análise pós-colonialista dos Estudos Organizacionais. Principalmente a partir das vozes daqueles que, originariamente, não integram os contos narrativos épicos que articulam grandes personagens na literatura do *management*: conhecemos muitas histórias de executivos que superaram grandes dificuldades e, com habilidades homéricas, chegaram ao topo no mundo dos negócios; mas muito pouco conhecemos a respeito dos trabalhadores que possibilitaram essa guinada. A voz do trabalhador e sua perspectiva na história organizacional, em muito, se perde no meio dos livros e artigos da Administração. Permitir uma nova visão dessa realidade pode revelar uma série de questões ocultas nas relações de trabalho, no imaginário do trabalhador ou mesmo sua interpretação da história.

Outro ponto interessante que pode ser abordado é a questão da proximidade e da proxemia nas Organizações. Em um ambiente organizacional, quem é tido/considerado como sujeito? E quem é tido/considerado como objeto? Entender essas interpretações ou práticas pode permitir novas narrativas sobre a questão da empatia e do tratamento do ser humano no trabalho. Muitas questões podem ser elaboradas a partir dessa construção teórica. Por exemplo, como ocorre a dinâmica de reconhecimento dos indivíduos dentro da Organização? Quais os efeitos da relação de proximidade ou de proxemia nas relações de trabalho? Como são interpretadas as relações de consumo, de troca de favores, de negociação ou mesmo de contratação nas empresas? Como são interpretados os atos de violência moral? São questões que dizem respeito não apenas ao comportamento organizacional, mas também à própria noção de ética e de moralidade dentro das relações de troca entre os sujeitos que podem permitir novas perspectivas fundamentadas na crítica da totalidade capitalista que rege as empresas.

A questão da empatia parece ser também outro ponto importante para a análise da afetividade, da reciprocidade e da retaliação dentro das Organizações. A microdinâmica do conflito e do poder se mostra como grande possibilidade aos que se interessam na questão de como são realizadas coalizões e alianças dentro das Organizações, ou mesmo como são estabelecidos elos de afetividade entre os sujeitos. Quais são as condições de surgimento de um sentimento de empatia em relação ao próximo nas dinâmicas organizacionais? Quais as consequências dessa empatia ou da assunção de uma ética de responsabilidade pelo próximo? Quais as práticas ou discursos que permeiam a questão da responsabilidade social direcionada à coletividade? Qual, de fato, é o nível de engajamento das organizações na mudança social?

Como se pode perceber, essas são apenas algumas das várias contribuições que interpretativamente podem ser atribuídas à Filosofia da Libertação. Como já afirmado anteriormente, entendemos que o grande ganho da teoria é permitir uma visão mais ampla e democrática das práticas sistêmicas, bem como a crítica da falta de preocupação com a melhoria das condições de vida na sociedade. Pensar uma organização que não se preocupa apenas com o lucro, mas também com o bem-estar das pessoas e com a evolução da sociedade, é permitir a elaboração de um diálogo que visa, verdadeiramente, uma revolução radical da forma como interpretamos nossos sistemas produtivos, políticos, econômicos, jurídicos e sociais. Muito mais do que a construção de uma utopia, é um

# VI Colóquio Internacional de Epistemologia e Sociologia da Ciência da Administração

[Florianópolis - SC]

[Brasil]

[26 a 28 Abril - 2017]

processo visionário de uma ressignificação da democracia e da representatividade popular, em que é permitido àqueles que se sentem prejudicados ou excluídos não apenas se manifestar, mas contribuir para a transformação social.

## Considerações Finais

Especialmente para aqueles que sentem falta de uma teoria mais representativa da realidade latino-americana, a Filosofia da Libertação pode ser um caminho para ressignificar a teoria a partir dos saberes daqueles que, historicamente, foram silenciados na formação do conhecimento. Enrique Dussel, ao desenvolver a teoria, fala de um lugar onde é perceptível a sua preocupação com o pobre, com o marginalizado, com o silenciado e, principalmente, com aquele que fora vítima de um processo histórico de violência. Seu olhar, a partir da América Latina, permite o levante de uma linha de resistência ao pensamento hegemônico originado nos países do Norte que engendra a história e a cultura dos países e das tribos no Sul. Não só uma linha de resistência, mas a possibilidade de reafirmação de uma identidade local que visa confrontar o ideal de homem moderno trazido pelos mitos que até hoje nos referenciam.

A Filosofia da Libertação se baseia nos conceitos de Totalidade, Exterioridade, Negatividade, Proximidade e Libertação. A totalidade, fundamentada pela pretensão ontológica dos dominadores e se dá a partir de uma dimensão ontológica estabelecida por um ideal de vida contemplativa e do *ego conquiro* que, não mais do que uma imoralidade, constituiu-se como discurso da verdade. Esse discurso resultou na exterioridade daqueles que não integravam originalmente esse público, excluindo-os do sistema e atribuindo a eles a negatividade que é a negação do seu status de sujeito. O meio da superação dessa negatividade é a proximidade que permite o reconhecimento dos sujeitos e, assim, a assunção da responsabilidade pelo seu bem-estar físico e social. A libertação ocorre na medida em que um novo projeto de sociedade emerge da preocupação coletiva com o bem de todos e com a representatividade de um sistema que se direciona à construção de agendas que beneficiem a todas as vozes, sem distinções.

Nas Organizações, isso diz respeito ao reconhecimento de perspectivas que, até então, não eram interessantes para a sustentação de um ideal de *management*. Por trás de grandes histórias felizes de sucesso, pode haver grandes histórias tristes de dedicação sem a devida compensação; pode haver histórias de sujeitos que foram omitidos por exibir uma visão que desprovê de romantismo um ideal de capitalismo que se enfeita com histórias de grandes vencedores capazes de construir seu império material. E mais, pode permitir também uma ressignificação do ambiente organizacional para os sujeitos conforme estes o experimentam, o que abre caminho para novas representações do trabalho, do convívio social e da política.

As contribuições da Filosofia da Libertação são mais do que um ideal de inclusão, são uma expressão de uma grande preocupação ética com o próximo. Não é só uma poderosa fonte de pensamento crítico na formação da teoria a partir da perspectiva da vítima, mas também é a declaração de que precisamos dedicar mais atenção à nossa própria subsistência enquanto seres sociais. Isso porque as bases capitalistas e das relações sociais têm se desenvolvido para um caminho egoísta, competitivo que tende a se autodestruir. A preocupação com o próximo e a responsabilização pelo nosso futuro no planeta depende, mais do que nunca, da consciência de que dependemos uns dos outros para sobreviver em harmonia com os recursos naturais. Uma filosofia da empatia, da

# VI Colóquio Internacional de Epistemologia e Sociologia da Ciência da Administração

[Florianópolis - SC]

[Brasil]

[26 a 28 Abril - 2017]

reciprocidade e da consciência do seu papel na sociedade não é só possível, mas talvez seja um caminho necessário para um futuro justo e sustentável para todos.

## Referências

CASELAS, José Maria Santana. A utopia possível de Enrique Dussel: a arquitetura da Ética da Libertação. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, n. 15, p. 63-84, 2009.

DUSSEL, Enrique D. *1492: O encobrimento do outro*, Petrópolis. Vozes, 1993

\_\_\_\_\_. Ética de la Liberación (Hacia el punto de partida como ejercicio de la razón ética originaria). *E. Dussel, La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo. México: Universidad Autónoma del Estado de México*, p. 43-72, 1998.

\_\_\_\_\_. *Introducción a la filosofía de la liberación*. Nueva América, 1988.

\_\_\_\_\_. *Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão*. Paulus, 2005.

\_\_\_\_\_. *Filosofia na América Latina: Filosofia da libertação*. Loyola, 1977.

\_\_\_\_\_. *L'éthique de la libération. À l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*. 2003.

\_\_\_\_\_. *Método para una filosofía de la liberación: Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. 1974.

\_\_\_\_\_. Transmodernity and interculturality: An Interpretation from the perspective of philosophy of liberation. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, v. 1, n. 3, 2012.

DUSSEL, Enrique D.; MENDIETA, Eduardo; DE FRUTOS, Juan Antonio Senent. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.

LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Madrid: Visor, 1991.

\_\_\_\_\_. *Totalidade e infinito*. Lisboa (PT): Edições 70; 2000. *Waldow VR, Borges RF*.

MISOCZKY, M. C. ; CAMARA, G. D. Enrique Dussel: contribuições para a crítica ética e radical nos Estudos Organizacionais. *Cadernos EBAPE. BR*, v. 13, n. 2, p. 286, 2015.

OLIVEIRA, Hudson Mandotti de. A Filosofia Da Libertação Como Desmitologização A Modernidade. *Kínesis-Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia*, v. 1, n. 02, 2014.