

Enrique Dussel e a Filosofia da Libertação nos Estudos Organizacionais

FELIPE FRÓES COUTO¹

ALEXANDRE DE PÁDUA CARRIERI²

¹ UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MONTES CLAROS (UNIMONTES), MONTES CLAROS – MG, BRASIL

² UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS (UFMG), BELO HORIZONTE – MG, BRASIL

Resumo

A proposta deste ensaio teórico é revisitar, de modo didático e não exaustivo, as principais ideias de Enrique Dussel e sua Filosofia da Libertação, passando pelos principais conceitos e pelas categorias elaboradas pelo autor. A base positiva dessa filosofia nos desafia 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.). A Filosofia da Libertação se baseia nos conceitos de *totalidade*, *exterioridade*, *alienação*, *mediação*, *proximidade* e *libertação*. A totalidade, fundamentada pela pretensão conquistadora dos colonizadores, dá-se a partir de uma dimensão ontológica que revela a verdade como aquela decorrente dos que se julgam superiores por sua dominação tecnológica ou econômica. Esse discurso resultou na exterioridade daqueles que não integram originalmente esse público, excluindo-os do sistema e atribuindo a eles a alienação, que é a negação do seu *status* de sujeito. Afirmamos a colonização da Administração quando substituímos a consciência crítica da Administração pela leitura da mídia popular de negócios, pela retórica das consultorias e 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 naturaliza a competição e a exterioridade, entretanto, podemos nos organizar para atender às necessidades populares de modo mais inclusivo, democrático e respeitando os limites da natureza. A proximidade e a libertação são a chave do pensamento teórico para a superação dessa visão.

Palavras-chave: Descolonialismo. Filosofia da libertação. Enrique Dussel.

Enrique Dussel and the Philosophy of Liberation in Organization Studies

Abstract

The purpose of this theoretical essay is to revisit, in a didactic and non-exhaustive way, the main ideas of Enrique Dussel and his Philosophy of Liberation, exploring the main concepts and categories elaborated by the author. The positive basis of this philosophy puts the challenge of breaking with the silence of the voices of the oppressed, exploited or victims who were not considered relevant agents in the construction of modern society (women, indigenous population, slaves, peasants, etc.). The Philosophy of Liberation is based on the concepts of Totality, Exteriority, Alienation, Mediation, Proximity and Liberation. Totality, based on the conquering pretension of the colonizers, is obtained from an ontological dimension that reveals truth as what stems from those who consider themselves superior by their technological or economic domination. This discourse resulted in the exteriority of those who do not originally integrate this public, excluding them from the system and attributing to them the alienation, which is the denial of their subject status. We confirm the colonization of the Administration when we substitute critical consciousness of the administration for the reading of popular business media, for rhetoric of the consultants and for the belief of a free market where, *naturally*, there are resources only for those who are to prosper in a scenario of uncertainties. The classic theory of economy makes the competition and the exteriority natural, however, we can organize ourselves to meet popular needs in a more inclusive, democratic way, respecting the limits of the environment. Proximity and liberation are a fundamental thought for overcoming such vision.

Keywords: Decolonialism. Philosophy of Liberation. Enrique Dussel.

Enrique Dussel y la filosofía de la liberación en los estudios organizacionales

Resumen

La propuesta de este ensayo teórico es revisar, de manera didáctica y no exhaustiva, las principales ideas de Enrique Dussel y su filosofía de la liberación, pasando por los principales conceptos y categorías elaborados por el autor. La base positiva de esta filosofía nos desafia a romper con el silencio de las voces de los oprimidos, de los explotados o de las víctimas que no fueron considerados agentes relevantes en la construcción de la sociedad moderna (mujeres, indios, esclavos, campesinos, etc.). La filosofía de la liberación se basa en los conceptos de totalidad, exterioridad, alienación, mediación, proximidad y liberación. La totalidad, fundamentada por la pretensión conquistadora de los colonizadores, se da a partir de una dimensión ontológica que revela la verdad como la que deriva de aquellos que se juzgan superiores por su dominio tecnológico o económico. Este discurso resultó en la exterioridad de aquellos que no integran originalmente ese público, excluyéndolos del sistema y atribuyéndoles la alienación, que es la negación de su *status* de sujeto. Afirmamos la colonización de la Administración cuando sustituimos la conciencia crítica de la administración por la lectura de medios populares de negocios, por la retórica de las consultorías y por la creencia de un libre mercado en el que, *naturalmente*, no habrá recursos para todos, sino solo para aquellos que prosperen en un escenario de incertidumbres. La teoría clásica de la economía naturaliza la competencia y la exterioridad, sin embargo, podemos organizarnos para atender a las necesidades populares de manera más inclusiva, democrática y respetando los límites de la naturaleza. La proximidad y la liberación son la clave del pensamiento teórico para la superación de esa visión.

Palabras clave: Decolonialismo. Filosofía de la liberación. Enrique Dussel.

Artigo submetido em 04 de junho de 2017 e aceito para publicação em 05 de março de 2018.

DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1679-395169213>

INTRODUÇÃO

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 desenvolve 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 omitido 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 dos séculos XVIII, XIX e XX. A *base positiva* de 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 e 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 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, 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 têm 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 têm 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 em conformidade com valores europeus. Aos poucos, o que é local se torna inferior ao hegemônico e é sistematicamente abandonado.

Dussel afirma que o que motivou sua escrita foi a pobreza crescente da maioria da população latino-americana, que é constantemente 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 onde é explorada ao mesmo passo em que é educada para ser explorada, o que impossibilita a consciência de uma libertação. Para o autor, 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

(DUSSEL, 1977). O autor, de origem argentina, é fortemente influenciado por suas experiências latino-americanas e por sua ativa militância junto a movimentos populares¹ – que resultou de uma angústia de 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 (1977, p. 5) dedica sua obra *Filosofia da Libertação* “aos povos do terceiro mundo, que vencem o fratricídio; à mulher camponesa e proletária, que suporta o uxoricídio; à juventude do mundo inteiro que se rebela contra o filicídio e aos anciãos sepultados vivos nos asilos pela sociedade de consumo”. Falando de um lugar de resistência, 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 construições que se voltam aos países do Sul. Sua posição política 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 modo didático e não exaustivo, as principais ideias de Enrique Dussel e sua Filosofia da Libertação, passando pelos principais conceitos e pelas categorias elaboradas pelo autor. Para tanto, este ensaio está dividido em quatro seções. Esta introdução caracteriza e contextualiza a referida filosofia; a segunda seção apresenta a reconstrução dos conceitos e das categorias como pensados por Dussel; a terceira seção apresenta as implicações de suas reflexões para agendas de pesquisas na Administração; por fim, na quarta seção se encontram as considerações finais e comentários a respeito das ideias trazidas.

FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO: UMA EPISTEMOLOGIA DA PROXIMIDADE

É interessante compreender que, ao obter poder para afirmar que algo é também obtemos poder para afirmar que o oposto não é. Não existe posição política mais favorável do que aquela que representa todos, não apenas seu grupo. Aquele que pode falar por todos também pode instaurar sua totalidade aos demais. Assim é, por vezes, na relação de hegemonia do homem branco com o homem negro ou na relação de dominação do homem com a mulher. A *totalidade* é a primeira categoria de Dussel (1977) e, segundo o autor, é a expressão do poder dominante daqueles cujas vozes se fazem permanentes em relação ao que de fato existe e a como as coisas devem ser na sociedade. É a voz que se torna *mainstream* e suprime todas as demais. É o conhecimento do centro, o conhecimento ontológico que se estabelece como verdade incontestada daqueles que se representam como superiores.

Dussel se volta radicalmente contra essa totalidade, expressada pela construção teórica da ontologia. Segundo a dimensão ontológica, algo é porque é, e não há discussão por ser esta a realidade objetiva. O colonizador, justificado por sua ciência “neutra”, torna-se 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). Essa divinização é baseada no pressuposto de que o homem europeu constitui um *ego cogito*, ou seja, uma crença de que é um ser superior por sua racionalidade e por sua superioridade tecnológica e bélica. O europeu contrapõe sua condição de vida à de outros povos e os julga como inferiores por seu “atraso”. Ser humano, para o europeu, é viver em condições de vida superiores e racionais que se mostram pelo avanço da ciência, da tecnologia e das formas de produção. Daí surge, também, o *ego conquirio*, que é o pensamento de levar o *status* de humanidade (a tecnologia, as formas europeias de vida) aos que não são considerados humanos, mas selvagens, bárbaros, portadores de mão de obra bestial. Conquistar, nesse sentido, é tido como sinônimo de humanizar – mesmo que à força (DUSSEL, 1977). Assim,

¹ Segundo Misoczky e 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 Segunda Guerra porque seu pai havia sido despedido do emprego na ferrovia devido à sua origem alemã, retornam a 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” (MISOCZKY e CAMARA, 2015, p. 288).

[...] a partir do “eu conquisto” ao mundo azteca e inca, a toda a América; a partir do “eu escravizo” aos negros da África vendidos pelo ouro e pela prata conseguida com a morte dos índios no fundo das minas; desde o “eu venço” das guerras realizadas na Índia e na China até a vergonhosa “guerra do ópio”; a partir deste “eu” aparece o pensamento cartesiano do *ego cogito*. Esse ego será a única substância, divina em Spinoza. Com Hegel, o *ich denke* de Kant assumirá também a divindade acabada no *absolute Wissen*. Saber absoluto que é o próprio ato da totalização como tal: Deus na terra. Se a fé, o culto perfeito da religião absoluta na Filosofia da religião, é a certeza de que a representação do entendimento é a ideia absoluta, tal certeza é aquela dos dominadores do mundo de serem a manifestação na terra da própria divindade. Os impérios do centro, a Inglaterra e a França como potências coloniais, a Alemanha nazista, e posteriormente os Estados Unidos com a sua CIA [Central Intelligence Agency], possuem assim mais uma vez uma ontologia que os justifica; uma sutil ideologia que lhes dá boa consciência (DUSSEL, 1977, p. 14).

Eu sou superior, logo, devo conquistar. Para 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 um “não ser” ou meramente, seres exteriores à totalidade. A *exterioridade* é a segunda categoria – e diz respeito aos sujeitos que não se adequam à totalidade criada ou são excluídos desta. Na condição de exterioridade, a um corpo não necessariamente é atribuída a humanidade, 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. O que Dussel visa, com a Filosofia da Libertação, não é à inclusão dos sujeitos na totalidade, mas ao rompimento dessa totalidade por aqueles que estão às margens. Para Dussel (1977, p. 21),

[...] a filosofia da libertação pretende assim formular uma metafísica – que não é ontologia – exigida pela *práxis* revolucionária e pela *poiesis* tecnológica, a partir da formação social periférica que se estrutura em maneiras de produção complexamente entrelaçadas. Por isso é necessário distinguir o ser de sua pretensa fundamentalidade eterna e divina; negar a religião fetichista; mostrar a ontologia como a ideologia das ideologias; desmascarar os funcionalismos, sejam estruturalistas, lógico-cientificistas ou matematizantes, que ao pretender que a razão não pode criticar dialeticamente o todo, afirma-o por mais analiticamente que critiquem ou operativizem suas partes; descrever o sentido da *práxis* de libertação que somente parcialmente vislumbraram os críticos pós-hegelianos de esquerda europeus e que somente a *práxis* dos atuais povos oprimidos da periferia, da mulher violada pela ideologia machista e do filho domesticado podem na realidade revelar-nos.

Nessa linha de rompimento com o *mainstream*, Dussel entende que a filosofia que libertará os povos não virá do pensamento europeu ou de filosofias totalizantes que advêm do centro. Por essa razão, estabelece duras críticas à filosofia alemã, especialmente em relação ao consensualismo/procedimentalismo de Jürgen Habermas e Karl-Otto Apel (CASELAS, 2009). 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 que nos leva à análise da terceira categoria – a *alienação*. 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 de seu *status* de vulnerabilidade, ou é excluído do sistema socioeconômico ou, em um sentido mais amplo, é pobre, marginal ou camponês expropriado da terra (CASELAS, 2009).

A dominação da vítima 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 incorpora 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 os elevam a esse *status*. Assim, para Dussel (1977), o *éthos* 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), segundo Oliveira (2014), é uma fundação construída em um processo histórico anterior às eras das revoluções e abre-se 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 Levinas (1991) e à 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 indivíduos, ou seja, do impulso de cultivar relações de afetividade e responsabilidade pelo bem do outro (CASELAS, 2009; MISOCZKY e CAMARA, 2015).

A próxima categoria é a *mediação* das relações do homem com os entes. O homem, como ente, não reconhece o outro como humano, mas como um objeto que se situa espacialmente na totalidade e que possui uma finalidade específica ou valor de uso (*proxemia*). 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 relacionar-se socialmente. Logo, enquanto esses agentes são considerados enquanto entes e não enquanto sujeitos, a relação de exploração e dominação tende a se perpetuar sem a possibilidade de reconhecimento.

Influenciado por Levinas, Dussel acredita na solução pela categoria da *proximidade*. A proximidade é a 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. A *proxemia*, por outro lado, é o oposto da relação de proximidade: é decorrente da totalidade que estabelece uma dualidade de existência em relação ao sujeito e o próximo, de modo que o outro não é considerado sujeito, mas objeto. Nesse sentido, *proxemia* é estar próximo a um objeto que não é humano: comprar, usar, dominar, entre outras (DUSSEL, 1977; OLIVEIRA, 2014).

Para Dussel, nossas formas de nos relacionarmos socialmente foram deterioradas pelas instituições e pela própria linguagem, que nos distancia do reconhecimento pré-linguístico do outro. Em outras palavras, a nossa capacidade de enxergar o outro e reconhecê-lo como sujeito vem antes da configuração das relações sociais e comunicacionais. É a linguagem e seu sistema de valores que deturpam e destroem nossas capacidades de reconhecimento ao criar hierarquias, utilidade social, oportunismos, egoísmos etc. Neste ponto, para Caselas (2009), Dussel diverge das Esferas de Reconhecimento propostas por Axel Honneth, para quem o reconhecimento surge no ato comunicacional, nas interações entre os sujeitos. Dussel (1977), 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.

A sexta e última categoria de Dussel é a da *libertação*. E é na libertação que tratamos da possibilidade de consciência do sujeito de sua condição exterior, do reconhecimento do outro como vítima e da emancipação dos oprimidos. Acreditamos que as organizações desempenham um importante papel na libertação. Isso porque o processo de libertação demanda, segundo Dussel (1977), primeiramente um *esforço científico* de identificação de um conhecimento ontológico; em seguida, um *esforço dialético* para a contraposição da condição daqueles que são silenciados; logo depois, um *esforço analético* para que nos posicionemos junto às vítimas; uma *análise das práticas* em que se perpetuam as exterioridades; e, por fim, uma *poiesis* (uma capacidade tecnológica ou um *design* organizativo) que permita a efetiva *libertação*.

De acordo com Misoczky e Camara (2015), o método analético se distingue do método ontológico-dialético; enquanto este busca uma visão totalizante do mundo subjetivo daquele detentor do *status* colonizante, detendo-se diante do outro da história distinta, aquele 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, 1977).

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 negação da negação contida na exterioridade. A exterioridade, como negação da ontologia da totalidade, proporrá uma formação de uma nova totalidade análoga que afirma o outro como vítima. Uma segunda totalidade que combate a primeira, mas desta vez é centrada no outro (DUSSEL, 1977). 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.). O outro é uma prova viva de que a totalidade existente é falha e perversa. Seus traços de sofrimento, sua dor e suas cicatrizes mostram a crueldade de um

sistema que pretende dominar e silenciar pessoas. A voz do outro, 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, 1988).

A análise das práticas pode dizer respeito, por exemplo, às formas como tratamos com o meio ambiente nas organizações (tratamos como um objeto de exploração para a criação de bens, e não como parte de um ecossistema do qual dependemos para sobreviver) e sobre a semiótica atribuída às relações sociais dentro das organizações, notoriamente influenciadas por pensamentos europeus, como os de Weber (hierarquias são necessárias? como se estabelecem as divisões de tarefas? como podemos ressignificar os processos decisórios?) (DUSSEL, 1977).

Já a poiética é, por fim, a ação organizativa em que se criam mecanismos que dão fim à totalidade, abrindo portas para inúmeras possibilidades de recriação de mecanismos e sistemas que atribuam voz ao outro. A libertação, na organização, seria a superação da supressão das vozes daqueles exteriores às totalidades: operários, mulheres, gays, idosos, deficientes, negros, índios, entre vários outros grupos aos quais são relegados papéis depreciativos nas organizações.

Transpondo essas ideias para o campo das organizações, podemos inferir sobre a superação das relações de *proxemia* nas organizações – aquelas estabelecidas com outros sujeitos que não são, assim, considerados como tais; ora, se pudéssemos trocar todos os empregados por máquinas, poderíamos obter resultados melhores e mais padronizados sem a necessidade de maiores interações, correto? O ser humano, nessa visão, só é necessário na medida da sua produtividade. 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 da vida pessoal dos trabalhadores. À pessoa por trás do trabalho é relegada a exterioridade das relações sociais de produção.

Da mesma forma, 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 totalidade de uma economia ocidental que preconiza a exploração do outro sem considerá-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. A economia despersonaliza os sujeitos e desconsidera o caráter social das relações de troca, de negociação, de necessidades individuais etc.

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 tem 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, tornar-se facilitadoras de um processo de desenvolvimento e de responsabilidade social. Muito mais do que se preocupar 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.

Esses passos constituem um processo de mudança na percepção e atitude dos sujeitos a partir do reconhecimento da exterioridade; 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, exige 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 outras. 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 de empatia com o próximo.

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; para os opressores, significa assumir 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 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 autoextinção. 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 conquistarmos-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 Karl Marx e Antonio 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 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 estabelece fortes limitações à efetiva representação democrática daqueles cuja voz foi feita oculta (DUSSEL, 2006).

Parece-nos que a grande possibilidade de articulação dos excluídos se torna mais acessível à 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 constrições 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. A verdadeira filosofia, nesse sentido, não adota o conhecimento do centro ou da totalidade, mas sabe pensar o centro e as bordas, considerando que a sua realidade é toda a existência, na qual se inclui a realidade dos condenados (DUSSEL, 1997). 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).

A LIBERTAÇÃO E A ADMINISTRAÇÃO: POSSIBILIDADES PARA A PESQUISA

Para Dussel (1988), o papel do acadêmico nunca poderá ser falar pelo outro, apenas este é capaz de entender 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 seu sentido crítico. Somente o outro pode pensar reflexivamente sua própria felicidade; cabe ao teórico, nesse sentido, questionar as bases de legitimação do sistema que opera a negatividade 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 de aconselhar a comunidade em relação a uma visão mais crítica de sua própria existência. A comunidade de vítimas, assim, fortalece-se 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 (1988) e Dussel, Mendieta e De Frutos (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, Vasconcelos, Binder et al. (2013), a área da Administração é colonizada pela ideologia neoliberal e pelo *management*, que reforçam a noção de uma ciência 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 sua voz em busca de sucesso. Quais totalidades são criadas pela Administração? Quem são aqueles que são excluídos ou eliminados da totalidade por não se adequarem à totalidade preconizada pelos detentores de poder?

Assim, 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 está 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.

Vale notar que o próprio homem é tratado como um ente detentor de capitais sociais, culturais, políticos, econômicos etc. (LÓPEZ-RUIZ, 2007). Na medida em que cada indivíduo é tratado como empreendimento (“investir” em conhecimentos?) e que o formato competitivo da empresa e do empreendedor são espalhados entre os sujeitos (competimos entre nós mesmos pelos recursos, em vez de colaborar para a nossa existência), estamos cada vez mais imersos em relações de *proxemia* – que dificultam o reconhecimento efetivo do outro.

Assim, compreendemos que a teoria de Dussel pode oferecer boas indicações de quais são possíveis pontos de partida a ser tomados para uma análise decolonial 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, perde-se 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 dentro das relações de troca entre os sujeitos que podem permitir novas perspectivas fundamentadas na crítica da totalidade capitalista que rege as empresas. Afinal, quais os efeitos da exterioridade?

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 pela 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 do reconhecimento em relação ao próximo nas dinâmicas organizacionais? Quais são as consequências da proximidade ou da assunção de uma ética de responsabilidade pelo próximo? Quais são 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, 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, permite a elaboração de um diálogo que visa, verdadeiramente, a 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 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 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 a 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*, *alienação*, *mediação*, *proximidade* e *libertação*. A totalidade, fundamentada pela pretensão ontológica dos dominadores, dá-se a partir de uma dimensão ontológica estabelecida por um *ego cogito* e por um *ego conquiro* que, não mais do que uma imoralidade, constituem-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 alienação que é a negação do seu *status* de sujeito. As mediações são exatamente as formas de relações sociais com sujeitos tratados como entes. 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 neoliberal 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 desprové de romantismo um ideal de capitalismo que se enfeita com histórias de grandes vencedores capazes de construir seu império material. E mais, também pode permitir 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, constituem 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 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 dependem, 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 de seu papel na sociedade não é só possível, mas talvez seja um caminho necessário para um futuro justo e sustentável para todos.

REFERÊNCIAS

- BARROS, A. Uma narrativa sobre os cursos superiores em administração da FACE/UFMG: dos primeiros anos à sua unificação em 1968. **Cadernos EBAPE.BR**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 7-25, 2014.
- BERTERO, C. O. et al. Produção científica brasileira em administração na década de 2000. **Revista de Administração de Empresas**, v. 53, n. 1, p. 12-20, 2013.
- CASELAS, J. M. S. A utopia possível de Enrique Dussel: a arquitetônica da ética da libertação. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, v. 15, p. 63-84, 2009.
- DUSSEL, E. D. **Filosofia na América Latina**: filosofia da libertação. São Paulo: Loyola, 1977.
- DUSSEL, E. D. **Introducción a la filosofía de la liberación**. Bogotá: Nueva América, 1988.
- DUSSEL, E. D. **1492**: o encobrimento do outro, Petrópolis: Vozes, 1993.
- DUSSEL, E. D. **Filosofia da libertação**: crítica à ideologia da exclusão. São Paulo: Paulus, 2005.
- DUSSEL, E. D. **20 tesis de política**. Mexico: Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, 2006.
- DUSSEL, E. D. 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, p. 1-26, 2012.
- DUSSEL, E. D.; MENDIETA, E.; DE FRUTOS, J. A. S. **Hacia una filosofía política crítica**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.
- LEVINAS, E. **Ética e infinito**. Madrid: Visor, 1991.
- LÓPEZ-RUIZ, O. J. Éthos empresarial: el “capital humano” como valor social. **Estudios Sociológicos**, v. 25, n. 74, p. 399-425, 2007.
- MISOCZKY, M. C.; CAMARA, G. D. Enrique Dussel: contribuições para a crítica ética e radical nos estudos organizacionais. **Cadernos EBAPE.BR**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, p. 286, 2015.
- OLIVEIRA, H. M. A filosofia da libertação como desmitologização: a modernidade. **Kínesis: Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia**, v. 1, n. 2, p. 90-104, 2014.

Felipe Fróes Couto

Mestre e Doutorando em Administração pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG); Professor de Educação Superior na Universidade Estadual de Montes Claros (UNIMONTES), Montes Claros – MG, Brasil. E-mail: felipe.couto@unimontes.br

Alexandre de Pádua Carrieri

Doutor em Administração pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG); Professor Titular da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte – MG, Brasil. E-mail: aguiar.paduacarrieri@terra.com.br