

Descolonização filosófica a partir de Enrique Dussel

Descolonización filosófica desde Enrique Dussel

Dannyel Teles de Castro
Universidade do Estado do Pará (UEPA)
Belém-Pará-Brasil

Resumo

O artigo parte do pressuposto de que o pensamento dusseliano oferece importantes contribuições para um estudo metafilosófico, isto é, de reconhecimento e interpretação da própria filosofia. A partir de uma pesquisa bibliográfica empreendida em obras como “Filosofías del Sur: descolonización y transmodernidad” (2017) e “Método para una Filosofía da Libertação” (1986), demonstra a preocupação de Dussel com a necessidade de reconstruir a integridade histórico-filosófica da América Latina, através do reconhecimento de filosofias “outras”, como a dos povos indígenas e afrodescendentes. Verifica-se, nesse sentido, que o pensamento de Dussel atua na abertura de caminhos para a dignificação e humanização de povos deixados à margem do processo civilizatório ocidental. Trata-se de uma construção teórica pioneira no interior da tradição filosófica ocidental, que denuncia seus atos arbitrários e anuncia novos horizontes de(s)coloniais.

Palavras-chave: Filosofia da Libertação; filosofias não ocidentais; decolonialidade.

Resumen

El artículo parte del supuesto de que el pensamiento dusseliano ofrece importantes aportes al estudio metafilosófico, es decir, al reconocimiento e interpretación de la filosofía misma. A partir de una investigación bibliográfica realizada en obras como “Filosofías del Sur: descolonización y transmodernidad” (2017) y “Método para una filosofía de la liberación” (1986), se demuestra la preocupación de Dussel por la necesidad de reconstruir la integridad histórico-filosófica de América Latina, a través del reconocimiento de “outras” filosofías, como la de los pueblos indígenas y afrodescendientes. En este sentido, se puede observar que el pensamiento de Dussel trabaja para abrir caminos para la dignificación y humanización de personas que quedaron al margen del proceso civilizatorio occidental. Se trata de una construcción teórica pionera dentro de la tradición filosófica occidental, que denuncia sus arbitrariedades y anuncia nuevos horizontes de(s)coloniales.

Palabras clave: Filosofía de la Liberación; filosofías no occidentales; decolonialidad.

Introdução

O pensamento dusseliano nos oferece, acima de tudo, um horizonte de(s)colonial e libertador para a Filosofia. A construção teórica de Dussel toma como pressuposto o fato de que, como parte de um projeto de dominação e subalternização do “outro”, o apagamento de filosofias “outras” constituiu-se o cerne do epistemicídio característico da ação colonial, elevando a tradição filosófica de origem europeia ao falso posto de “filosofia universal”.

Para Dussel (2017), o desenvolvimento da civilização capitalista, aliado ao colonialismo, permitiu à filosofia latino-medieval, antes regional e restrita ao continente europeu, posicionar-se como a filosofia moderna europeia. Isto se deu, por um lado, pela decaída de outras filosofias regionais, como a chinesa, a árabe, a hindu, a budista, entre outras, e por outro, pela total negação e invisibilização das filosofias indígenas e africanas.

La expansión colonial moderna, por la apertura de Portugal al Atlántico, en la África, y después en el océano Índico, que superó entonces el “muro” del Imperio otomano, y la de España hacia el Caribe y América, sitió al mundo islámico y paralizó su desarrollo civilizatorio (y filosófico por lo tanto) desde finales del siglo XV. La clásica filosofía árabe no pudo sobreponerse a la crisis del Califato de Bagdad y decayó definitivamente. Asimismo, la presencia del Imperio mongol destruyó igualmente la posibilidad de un novo desarrollo de las filosofías budista y vedanta em el siglo XVI. Por su parte, desde finales del siglo XVIII, China comienza a sentir el peso de no haber podido realizar la Revolución Industrial como la haría Gran Bretaña, e igualmente deja de producir nueva filosofía hegemónica desde finales del siglo XVIII. En América Latina, el proceso de conquista española destruyó todos los recursos teóricos de las grandes culturas ameríndias y, posteriormente, las colonias españolas e lusitanas tampoco pudieron superar los logros de la escolástica renacentista del siglo XVI, no alcanzando gran creatividad por medio de la escolástica barroca (Dussel, 2017, p.22).

A marginalização do ser humano e de sua forma de ser, saber, pensar e viver é, portanto, a base do sistema de dominação colonial, matriz através da qual o ser humano europeu se impõe estrategicamente através da cultura, da filosofia, da política, da economia. A produção de assimetrias entre as culturas pela colonização consistiu na globalização de uma autoimagem da Europa como sendo o ápice da iluminação, do esclarecimento, do conhecimento e da nobreza humana, mas também na ocultação de sua desumanização e truculência ao violar e devastar vidas e exterminar culturas e saberes (Dussel, 1993). Nesse ínterim, a filosofia “iluminada” da Europa que deu origem às epistemologias científicas, é tida como a única fonte confiável de saber e de verdade; nisto consiste o eurocentrismo epistêmico que é a base da ação epistemicida para com as filosofias não ocidentais.

Nesse sentido, o presente artigo propõe verificar as possibilidades de descolonização do conhecimento, identificadas no contexto do pensamento filosófico de Enrique Dussel, bem como sua contribuição para o estudo das filosofias não ocidentais.

Nosso intuito é demonstrar o esforço evidenciado pela trajetória intelectual de Dussel em abrir caminhos, no âmbito da filosofia ocidental, para uma práxis dialógica intercultural crítica que favoreça o reconhecimento de filosofias outras como tais.

Trata-se de um manuscrito que tem por base a pesquisa fundamentada na obra de Dussel, sobretudo nos seguintes textos: “Filosofías del Sur: descolonización y transmodernidad” (2017), “Hacia los orígenes del Occidente. Meditaciones semitas” (2012), “1492: o encobrimento do outro” (1993), “Método para uma filosofia da libertação” (1986) e “Filosofia na América Latina: filosofia da libertação” (1977). A pesquisa bibliográfica também compreendeu o diálogo com outros autores, sobretudo do Sul global, que, assim como Dussel, empreenderam construções teóricas de grande importância para o exercício de descolonização da filosofia.

História da filosofia sob uma perspectiva crítica

Por muitos séculos, a filosofia foi concebida como “criação do gênio helênico”, ou “milagre” grego responsável pela passagem do *mythos* ao *logos* (Reis, 2021). A partir de Tales de Mileto, Sólon, Eudoxo, Pitágoras e Platão, a relativização do conhecimento mítico possibilitou um afastamento da crença mitológica em razão da supervalorização do conhecimento lógico, caracterizado por discursos claros, objetivos e ordenados em que se assume o sentido racional daquilo que pode ser explicado pelo ser humano (consciência filosófica). Nessa direção, descredibiliza-se completamente o pensamento não-grego pela natureza entendida como sendo mítica ou religiosa (irracional, segundo os critérios da tradição filosófica grega) de suas reflexões, assim como também pelo seu assentamento na tradição oral.

Contudo, segundo Dussel (2017, p. 15), o ato de deixar para trás a pura expressão racional mítica para, semanticamente, atribuir a certos termos ou palavras um significado unívoco, definível, com conteúdo conceitual resultante de uma elaboração metódica, analítica, que pode ir do todo às partes para fixar gradualmente seu significado preciso, ocorreu em todas as grandes culturas urbanas do Neolítico. Ou seja, se esta é uma prerrogativa que determina o surgimento de uma consciência filosófica em determinado

contexto, nos termos de Dussel, a filosofia se desenvolveu concomitantemente nos quatro cantos do mundo.

Conforme o autor, as narrativas com categorias filosóficas aparecem na Índia (posterior aos *Upanishads*), na China (a partir do “Livro das Mutações”, ou *I Ching*), na Pérsia, na Mesopotâmia, no Egito (com textos como o denominado “filosofia de Menfis”), no Mediterrâneo oriental (entre fenícios e gregos), nos Andes (entre os aymaras e quéchuas que se organizaram no Império Inca), etc (Dussel, 2017). A este respeito, seguem-se alguns exemplos:

Entre os astecas, *Quetzalcóatl* era a expressão simbólica de um deus dual original (‘é composto de *quetzalli*, palavra que designa as preciosas penas verdes brilhantes da cauda do pássaro *quetzal*, [...] e *cóatl*, 'serpente ') que os *tlamatinime* (‘os que sabem das coisas’, a quem Frei Bernardino de Sahagún chamava de ‘filósofos’) chamavam *Ometéotl* (*ome*, ‘dois’, e *téotl*, ‘o divino’), deixando de lado o símbolo (Dussel, 2017, p. 13, tradução própria).

No caso chinês, não se pode ignorar a densidade argumentativa e racional dos escritos de filósofos como Lao-Tse e Confúcio; a filosofia confuciana atravessou 2.500 anos, com clássicos em cada século, inclusive durante a modernidade europeia, como é o caso dos autores Huang Zongxi (1610-1695) e Wang Yangming (1472-1529), tendo este último desenvolvido a tradição neoconfuciana que se prolonga até os nossos dias.

Entre as filosofias indostânicas, Dussel cita um trecho do *Chandogya Upanishad* indiano em que há uma reflexão sobre o Ser (*sat*) e o Não-ser (*asat*), onde diz-se que aquele emergiu deste: “¿Cómo pudo ser esto? ¿Cómo pudo el Ser emerger del No-ser? Por el contrario, querido, en el comienzo del mundo fue sólo el Ser” (Dussel, 2017, p. 17) diz o texto indiano. Nessa direção, o filósofo argentino indaga-nos: “¿No es esto filosofía? ¿Serían por el contrario Parménides o Heráclito filósofos y no los de la India? ¿Cual sería el criterio de demarcación entre el texto citado y el de los presocráticos?” (p. 17).

Ainda a respeito das filosofias orientais de grande importância para a história da filosofia mundial, o próprio hinduísmo apresenta uma série de categorias e noções filosóficas, como os conceitos de: *brahman*, que se refere à totalidade do Universo; *atman*, que está relacionado com a subjetividade; *karma*, entendido como a ação humana e *moksha*, que faz referência à relação entre o *atman* e o *brahman*. Esses são os núcleos centrais através dos quais foi construído um discurso categorial filosófico desde o século V a.C., que alcançou um desenvolvimento clássico quase mil anos depois, com Adi Sankara (788-820), e que ainda hoje se faz presente (Dussel, 2017). Por sua vez, a filosofia budista nega os conceitos de *brahman*

e *atman* a partir de Siddhartha Gautama (563-483 a.C.), através do entendimento de que a totalidade do universo é um eterno devir interconectado, negando ainda mais claramente as tradições míticas (como a dos Vedas) e construindo uma narrativa estritamente racional.

Dussel sustenta que a filosofia grega foi um exemplo do gênero entre as filosofias produzidas pela humanidade, e historicamente desenvolveu-se ao se entranhar nas filosofias do Império Romano, que, por sua vez, abriu um horizonte cultural para o que o autor chama de “Idade Média europeu-latino-germânica” (Dussel, 2017, p. 18). Esta última, por fim, culminou na tradição da filosofia europeia que fundamentou o fenômeno da Modernidade – com a invasão da América, a instalação do colonialismo e do capitalismo – e se tornou a civilização central e dominante do sistema-mundo até a Revolução Industrial, desde o final do século XVIII até o início do século XXI. Para Dussel, isso produz um fenômeno de ocultação e distorção na interpretação da história, que nos impede de ter uma visão de mundo do que realmente aconteceu na história da filosofia.

Muitos advogam que a filosofia é grega em razão da sua etimologia, contudo, além de Dussel (2017), autores como Asante (2014), González (2011), Fonet-Betancourt (2011) e Ramose (2011) defendem que essa prática (a de filosofar) apenas chegou até nós pela clássica definição grega que une os termos *philo* (amor ou amante) e *sophoi* (sabedoria) em razão da dominação imperialista explicitada no parágrafo anterior. Asante (2014) questiona a respeito da origem do termo *sophoi* ou *sophia*, evidenciando que este remete ao termo *seba* (sábio), da língua africana *Mdu Ntr*, do antigo Egito. Segundo o autor, essa palavra aparece pela primeira vez em 2052 a.C., muito antes da existência da Grécia ou do grego, e deu origem aos termos *sebo*, em copta, e *sophoi* ou *sophia*, em grego.

Raúl Fonet-Betancourt (2011) toma a etimologia da palavra filosofia como uma “hipoteca normativa” em que atividade humana designada na Grécia por esse termo não pode ser vinculada a nenhuma exclusividade do espírito grego ou da cultura grega. Também nessa direção, Mogobe Ramose (2011, p. 05-06), em diálogo com Théophile Obenga, sustenta que:

A experiência humana é o chão inescapável para o começo da marcha rumo à sabedoria. Onde quer que haja um ser humano, há também a experiência humana. Todos os seres humanos adquiriram, e continuam a adquirir sabedoria ao longo de diferentes rotas nutridas pela experiência e nela fundadas. Neste sentido, a filosofia existe em todo lugar. Ela seria onipresente e pluriversal, apresentando diferentes faces e fases decorrentes de experiências humanas particulares.

Descolonização filosófica a partir de Enrique Dussel

Para Dussel (2017, p. 15), todos os povos possuem núcleos problemáticos que são universais e consistem no conjunto de questões ontológicas fundamentais a respeito da existência, para as quais o *homo sapiens* se volta quando atinge determinada maturidade, a saber:

¿Qué son y cómo se comportan las cosas reales en su totalidad, desde los fenómenos astronómicos hasta la simple caída de una piedra o la producción artificial del fuego?
¿En qué consiste el misterio de su propia subjetividad, el yo, la interioridad humana?
¿Cómo puede pensarse el hecho de la espontaneidad humana, la libertad, el mundo ético y social? Y, al final, ¿cómo puede interpretarse el fundamento último de todo lo real, del universo? — lo que levanta la pregunta sobre lo ontológico en aquello de que: “¿Por qué el ser y no más bien la nada?”

Constituem em núcleos centrais de questionamento que o ser humano passa a se fazer em virtude de seu desenvolvimento cerebral, com capacidade de consciência, autoconsciência, desenvolvimento linguístico, ético e social. Essas questões norteiam o ser humano em um sentido de enfrentamento da totalidade da realidade, a fim de gerenciá-la e desenvolver a vida humana comunitária. É diante do conflito e confusão perante às possíveis causas dos fenômenos naturais adversos que enfrenta, bem como da imprevisibilidade de seus próprios impulsos e comportamentos, que o ser humano encontra-se no centro desses núcleos problemáticos, que são racionais – os “porquês” universais (Dussel, 2017).

Conforme Dussel, a produção de mitos (*mitopoiesis*) foi a primeira forma racional de explicação ou interpretação do real (do mundo, da subjetividade, do horizonte ético-prático, ou da referência última da realidade que foi simbolicamente descrita). Na perspectiva do autor, os mitos podem ser entendidos como enunciados simbólicos que requerem para a sua compreensão todo um processo hermenêutico que descubra as razões, portanto, são atividades racionais que: 1) contêm significados universais (já que se referem a situações repetíveis em todas as circunstâncias) e 2) são construídos com base em conceitos (categorizações cerebrais de mapas neocorticais que incluem milhões de grupos neuronais pelos quais múltiplos fenômenos empíricos e singulares enfrentados pelo ser humano são unificados em seu significado) (Dussel, 2017).

Assim, os numerosos mitos se ordenam em torno dos núcleos problemáticos da existência e se guardam na memória da comunidade, primeiro através da tradição oral e depois, desde cerca de 3 mil anos antes de Cristo, já escritos, são coletados e interpretados por grupos de sábios:

que se admiran ante lo real, “pero el que no halla explicación y se admira reconoce su ignorancia, por lo que el que ama el mito (filomythos) es como el que ama la

sabiduría (filósofos)”, según expresión de Aristóteles (Metafísica I, 2, 982b, pp. 17-18). Nacen así las “tradiciones” míticas que dan a los pueblos una explicación con razones de las preguntas más arduas que acuciaban a la humanidad y que hemos denominado los “núcleos problemáticos”. Pueblos tan pobres y simples como los tupinambás de Brasil, estudiados por Levy-Strauss, cumplían sus funciones en todos los momentos de su vida gracias al sentido que les otorgaban sus numerosísimos mitos (Dussel, 2017, p. 16).

No que diz respeito à passagem do *mythos* ao *logos*, Dussel questiona o helenocentrismo inerente a esse movimento como central na designação de uma consciência filosófica. Para o autor, não se trata de um salto que parte do irracional e chega ao racional, do empírico concreto ao universal, ou do sensível ao conceitual. É, antes, uma passagem que se dá de uma narrativa com determinado tipo de racionalidade para outro discurso com outro tipo de racionalidade, o que representa um progresso na precisão inequívoca, na clareza semântica, na simplicidade, na força conclusiva do fundamento, mas é também uma perda de muitos dos sentidos do símbolo, que pode ser redescoberto hermeneuticamente em diversos momentos e lugares (características da narrativa mítica racional). De outro modo: “[...] el discurso racional unívoco o con categorías filosóficas, que de alguna manera puede definir su contenido conceptual sin recurrir al símbolo (como el mito), gana en precisión pero pierde en sugestión de sentido” (Dussel, 2017, p. 16).

Temos então que, assim como a filosofia não nasceu (nem somente e nem primeiramente) na Grécia, a filosofia grega também não pode ser tomada como o protótipo do discurso filosófico pelo seu conteúdo. Ao descrevermos as características fundantes dos critérios de demarcação entre mito e discurso categorial filosófico, não podemos tomar a filosofia grega como definição de filosofia em si mesma. Segundo Dussel, isto é confundir a parte com o todo, e um caso particular não inclui a definição universal.

Filosofia e o reconhecimento do “outro”

Com a Filosofia da Libertação, Dussel (1977) denunciou o aspecto totalizante da filosofia ocidental, bem como a necessidade do reconhecimento de outras filosofias. A totalidade em Dussel diz respeito à “[...] 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” (Couto; Carrieri, 2018, 633). Nessa perspectiva, o conhecimento ontológico do centro se estabelece como verdade incontestável daqueles que se representam como superiores. Conforme Couto e Carrieri (2018), a premissa deste conhecimento, o *ego cogito*, que estabelece a crença de que o homem europeu é um ser superior por sua racionalidade e

sua superioridade tecnológica e bélica, vai de encontro ao *ego conquiro*, apontado por Dussel como a capacidade deste homem de levar as formas europeias de vida (humanidade, civilidade) àqueles que não são considerados humanos, mas selvagens, bárbaros. Nesta direção, Dussel (1977, p. 14) ressalta:

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.

Na perspectiva de Dussel, o “eu” europeu, anunciado em 1492 com a conquista do Sul global (“eu conquisto o novo mundo”), argumentava ser o fundamento ontológico: “[...] un «Yo» europeo pretende descubrirse a sí mismo como universal, último, que se sabe a sí mismo, y que puede reconstruir desde él mismo todo el mundo (todos los outros mundos también del Sur)” (Dussel, 2012, p. 209). Esse “eu” europeu imprimiu-se no *ego cogito* de Descartes, e é o fundamento filosófico-ontológico do que Heidegger denominou “o mundo” em “Ser e tempo”.

Desse modo, para a filosofia ocidental, o ser, este que pensa, logo é, só pode ser considerado como tal se estiver dentro dos padrões da razão moderna. O “outro”, subalterno, dominado, é o não-ser. Não pensar é uma marca do não-ser na modernidade, ao passo em que apenas o “eu” europeu civilizador está na luz da razão.

A produção de assimetrias entre as culturas pela colonização consistiu na globalização de uma auto-imagem da Europa como sendo o ápice da iluminação, do esclarecimento, do conhecimento e da nobreza humanas, mas também na ocultação de sua desumanização e truculência ao violar e devastar vidas e exterminar culturas e saberes (Missiato, 2020). Por isso, a modernidade amplamente discursada nos espaços de saber é pura fantasia (Dussel, 1993). A única história contada ocultou a violência e o sofrimento de muitos, os quais os dominadores europeus foram incapazes de reconhecer como semelhantes pelo fato de conceberem o mundo de uma outra forma.

Por isso, com a Filosofia da Libertação, Dussel sustenta o rompimento da totalidade por aqueles que estão às margens:

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 (Dussel, 1977, p.21).

Trata-se de uma revelação do outro, feita por ninguém menos que ele mesmo. Um procedimento filosófico que, nos parâmetros ocidentais, pode ser observado através da analética, que, para Dussel (1986, p. 196), evidencia um caminho alterativo em relação à colonialidade do saber, “[...] que parte do outro enquanto livre, como um além do sistema da totalidade; que parte, então, de sua palavra, da revelação do outro [...]”, por meio de um movimento de “[...] passagem ao justo crescimento da totalidade desde o outro e para ‘servi-lo’ criativamente” (p. 196). A analética supera a dialética hegeliana, que, como nos mostra Dussel, acaba por legitimar a negação do “outro”: “o método dialético é o caminho que a totalidade realiza em si mesma: dos entes ao fundamento e do fundamento aos entes. [...] É a expansão dominadora da totalidade desde si” (p. 196).

Se na modernidade o “outro” (mulheres, afrodescendentes, indígenas, não-cristãos, LGBTQIAPN+, etc.) é sempre em referência ao eu dominante (homem, branco, cristão, heterossexual), a ética da libertação proposta por Dussel, bem como o seu exercício epistemológico analético, consiste justamente no reconhecimento do “outro” em sua inteireza, isto é, no seu saber, pensar, sentir, viver e ser. Nesta perspectiva analética decolonial, a revelação do “outro” se dá a partir dele mesmo, e por isso nos cabe realizar uma escuta sensível e empática a respeito de seu mundo. Mais além, é um trabalho de convicção e confiança no “outro”, “[...] porque ele o diz [...] é o amor-de-justiça, transontológico que permite aceitar como verdadeira a palavra inverificada” (Dussel, 1986, p. 206).

Desse modo, partindo do pressuposto de que a filosofia não é uma exclusividade europeia, e sim um ato contextual plural, ou ainda uma potencialidade humana inerente a

todas as culturas, cabe, na seara filosófica, o reconhecimento das filosofias indígenas, africanas, budistas, indianas, chinesas, árabes e outras. Muitos são os filósofos, dotados de categorias e marcadores filosóficos próprios, impedidos de serem reconhecidos no decorrer da história do mundo ocidental.

A filosofia ocidental, dentro de um projeto de dominação político-econômica europeu, o colonialismo, atuou como mecanismo de legitimação de processos de subalternização e marginalização de outras culturas, e conseqüentemente de seus saberes filosóficos. Nesta direção, a Europa logrou a si mesma e ao mundo colonial o título de detentora da “filosofia universal”, o que não passa de um equívoco contextual. Por sua vez, a história da institucionalização acadêmica da filosofia atuou em prol da ocultação da pluralidade de filosofias, reduzindo o ato de filosofar a uma disciplina de estudos, ou ramo do saber acadêmico, ou ainda a uma “carreira”. Nesse contexto disciplinar, os textos de filósofos europeus são tidos como cânones.

A Filosofia da Libertação de Dussel, ao contrário, reconhece o estatuto ontológico e filosófico dos povos africanos, indígenas e asiáticos, e encoraja-nos ao exercício dialógico para com os saberes filosóficos de outras matrizes de saber.

Horizontes filosóficos para o Sul global

Conforme vimos anteriormente, o pensamento de Enrique Dussel atua na abertura de caminhos para a dignificação e humanização de povos deixados à margem do processo civilizatório ocidental. Trata-se de uma construção teórica pioneira no interior da tradição filosófica ocidental, que denuncia seus atos arbitrários e anuncia novos horizontes de(s)coloniais. Nesse constructo, o pensamento de Dussel vai de encontro ao de uma série de teóricos que também se debruçam sob a construção de paradigmas libertadores para a filosofia a partir do Sul global.

Chamamos atenção para o fato de que, em nosso contexto latino-americano e brasileiro, em particular, a filosofia se constituiu em um espaço que por muito tempo negou os saberes indígenas e afrodescendentes, legitimando a colonialidade do saber.

Dussel sustenta que em nossos diálogos filosóficos, enquanto pensadores/as e estudantes do Sul, precisamos ter como ponto de partida a superação do *ego cogito* e do *ego conquiro* europeus. No interior de nossos espaços acadêmicos, ainda seguimos com a predominância colonial pairando sobre nossas reflexões epistemológicas e filosóficas. Nos dizeres do autor, somos em grande parte comentadores desta filosofia moderna europeia, e

não pensadores de nossa realidade negada e não-pensada por essa filosofia com pretensão de universalidade:

La colonialidad filosófica es doble: a) en el centro, por la pretensión de universalidad de su filosofía ético-política pre-cartesiana que ha desaparecido de las historias de la filosofía moderna; b) en la periferia, en el Sur, por la aceptación como una evidencia de suyo de que dicha filosofía europea moderna es la filosofía universal de los últimos siglos. Esto último supone, por su parte, a) ignorancia de la propia filosofía regional de la periferia desde sus orígenes (anterior y junto a la modernidad europea); b) evaluación negativa del sentido de la propia filosofía en los últimos cinco siglos; c) definición de filosofía como comentario de la pretendida universal negación aun de la existencia misma de la propia filosofía; además se argumenta en pro de su imposibilidad y hasta de su inutilidad (Dussel, 2012, p. 209).

Para o filósofo brasileiro Julio Cabrera (2015, p. 05), tal é a nossa rendição ao colonialismo filosófico, que:

Em nossos meios acadêmicos, os colegas esboçam um sorriso irônico e auto-suficiente quando lhes falamos de pensamento filosófico latino-americano ou, especificamente, de pensamento brasileiro. Para eles, isso não existe. Bem instalados em suas “especializações” em filósofos e temáticas europeus, acreditam em nosso “atraso” filosófico e em nossa conveniência de estudar mais e mais pensamento europeu para, algum dia, quem sabe, fazer alguma “contribuição” ao que consideram “pensamento universal”. É curioso que esta insustentável postura eurocêntrica constitua hoje a convicção inabalável de uma imensa maioria da comunidade filosófica brasileira.

Este é o contexto no qual há o que o autor denomina de “exclusão intelectual”, e especialmente filosófica, para referir-se aos pensamentos filosóficos que, como os dos povos indígenas e afrodescendentes, são ignorados em sua própria existência, no sentido de “passar a não existir”, [...] ou mais, radicalmente, não conseguindo sequer “vir a existência” (Cabrera, 2015, p. 10). Nessa direção, o autor indaga:

[...] são os países intelectualmente ricos os que fazem desaparecer filósofos brasileiros, produzindo nossa pobreza intelectual, ou são os próprios profissionais brasileiros da filosofia que fazem esta tarefa, já sem vigilância externa, por plena convicção? (Cabrera, 2015, pp. 10-11).

Para ele, a própria intelectualidade brasileira colonizada opera diretamente mecanismos de desaparecimento de filosofias autoctones, induzida por grandes políticas internacionais de produção filosófica hegemônica.

Renato Nogueira (2017), outro filósofo brasileiro, sustenta que o mito da filosofia como saber universal sem sujeito geopolítico, isto é, o apagamento do sujeito da análise (o ocultamento do sujeito facilita a desconsideração a respeito do seu lugar epistêmico, étnico-racial, sexual, de gênero e geográfico), é responsável pela dificuldade em reconhecer a

filosofia brasileira. Vale ressaltar, o lugar social não é o mesmo que lugar epistêmico: uma pessoa pode estar em uma posição de desvantagens sócio-políticas e manter-se alinhado às fileiras epistêmicas hegemônicas – ou seja, falar o que é permitido falar. Esse é o caso, para Nogueira, do tratamento que a filosofia recebe majoritariamente em nosso contexto latinoamericano e brasileiro em particular. O incômodo surge quando se fala o que não é permitido. Tem-se, nessa perspectiva, que a afirmação de que é incorreto impor o nome filosofia aos pensamentos africanos e indígenas indica mais desconhecimento a respeito dessas correntes do que rigor filosófico propriamente dito (Nogueira, 2017).

O fundamentalismo eurocêntrico que perpassa a filosofia traz em si a ideia de que uma única tradição epistêmica pode ser responsável por garantir a verdade e a universalidade, mas este universal abstrato corresponde apenas a uma perspectiva particular que ascendeu a essa posição após disputas políticas (Nogueira, 2017). Não existe, portanto, uma matriz de saber universal da qual jorra um conhecimento do qual devemos nos alimentar para conhecer, ser e estar no mundo, bem como para guiar nossos processos de aprendizagem rumo à construção de reflexões epistêmicas. Há diversas matrizes de saberes com as quais podemos aprender. A assunção da pluriversalidade filosófica e de saberes, contudo, não descredibiliza a perspectiva grega, alemã, ou europeia no geral, apenas situam-nas como tais.

Por isso, Dussel sustenta que a nossa empreitada de descolonização filosófica precisa realizar o trabalho de resgate acerca das nossas filosofias regionais, pois somos ignorantes em relação a elas devido a este processo colonial que fez crê-las inúteis, inválidas, ou mesmo esvaziou o seu sentido filosófico, considerando-as mero pensamento mítico, folclórico, convencional, atrasado ou pseudo-filosófico (Dussel, 2014).

É preciso, antes de tudo, descer do falso degrau implantado em nossas mentes pelo *ego cogito* e assumir que as filosofias do Sul, como as filosofias indígenas e africanas, não são meras “sabedorias”, sob o risco de nunca darmos um passo adiante e permanecermos tendo os véus da colonialidade cercando-nos em espaços visíveis e invisíveis de nossas universidades. O risco assumido é o de nos mantermos reféns de uma tradição prepotente, coniventes com atos desumanos de ocultação da pluralidade e de violência epistêmico-ontológica.

Vale lembrar que, para Dussel (2017), considerar a passagem do *mythos* ao *logos* como fundante na caracterização do pensamento filosófico é uma postura eurocêntrica, sobretudo porque ela nega a pluralidade de racionalidades inerente à produção de mitos. Dussel afirma

que o fundamento da filosofia como ato coextensivo a todas as experiências culturais reside na ocorrência, em todas as culturas, da passagem de um movimento racional de explicação mítica e simbólica a respeito do mundo para a construção, também racional, de narrativas e categorias reflexivas.

Por sua vez, Ramose (2011) aponta que o ser só pode ser concebido ontologicamente a partir de sua multiplicidade e da diversidade de entes, sendo a pluriversalidade sua condição natural. Nesse sentido, a assunção da primazia de suas particularidades – como temos na perspectiva da universalidade – atua como delimitadora da condição ontológica originária do ser. Ramose entende que somente pode ser válido tratar a particularidade como um ponto de partida para a filosofia se esta for um meio de compreensão e interação com a pluriversalidade do ser. Portanto, a filosofia deve representar um exercício pluriversal de pensamento, onde considera-se o conjunto de diversas filosofias particulares.

Também nessa direção, Noguera (2012, pp. 65-66), em diálogo com Masolo (2010), afirma:

No bojo da pluriversalidade, a racionalidade humana não pode mais ser pensada como “A” razão e bem diferente da ideia kantiana de uma “Razão pura teórica”; nós concordamos com Masolo (2010), a racionalidade tem vários modos de funcionamento, modelos operacionais distintos que são construídos em contextos culturais específicos. Com efeito, existiriam, nos termos do filósofo ugandense, as pessoas monorracionais que insistem no uso de um modelo e as pessoas polirracionais que conseguem “utilizar alternadamente múltiplos modelos” (MASOLO, 2010, p. 317). De modo resumido podemos dizer que a monorracionalidade é o âmbito da universalidade, uma particularidade que esquece a sua condição. Por outro lado, o uso polirracional das habilidades cognitivas humanas fortalece e é próprio da pluriversalidade, do reconhecimento de múltiplas perspectivas para abordar, ler, interpretar, criar modos e organizar a vida.

Para Ailton Krenak (2015, p. 109-115), o saber ocidental caracteriza-se por suprimir outras formas de pensamento, constituindo-se numa “[...] monocultura de ideias [...] um mundo em si [...], um mundo acachapante, que não precisa de colaboração”. Para Davi Kopenawa (2015, p. 390), é um saber questionável porque os ocidentais, ou brancos (nas suas palavras), “[...] dormem muito, mas só sonham com eles mesmos”. Para estes filósofos, o problema do saber ocidental reside justamente nos aspectos centrais da modernidade enunciados por Jürgen Habermas, isto é, “[...] da autorreferencialidade, da autossustentação, da endogenia e da autonomia da razão tanto em compreender-se, justificar-se e corrigir-se quanto [...] em servir como guarda-chuva normativo de todas as diferenças” (Danner; Dorrico; Danner, 2019, p. 75).

Krenak (2015; 2019; 2021) diz que a diversidade de ideias, a pluralidade de modos de ser e a potência de afetos que caracterizam as matrizes de saber originárias não cabem, portanto, no molde do pensamento ocidental.

As filosofias do Sul desvelam outras éticas, ontologias, epistemologias, lógicas e estéticas. A analética de Dussel como meio de abertura a um novo horizonte filosófico a partir do “outro” nos permite observar a construção de “outros” pensamentos filosóficos através de seus próprios marcadores e processos cognitivos.

As filosofias indígenas, como a *krenak* e a *yanomami*, evidenciadas através da obra de Ailton Krenak (2019; 2020) e Davi Kopenawa (2015), ressaltam uma perspectiva do saber orientada pelo bem viver. Krenak (2020) pontua que, diferente do bem estar ocidental, onde a natureza é sempre vista como recurso, o bem viver das filosofias indígenas resalta um profundo engajamento cosmo-ontológico com a dimensão da vida do Planeta Terra. Conforme o autor, para bem viver, é preciso compreender a Terra como um organismo vivo e reconhecer-se enquanto ser vivo que integra seus ecossistemas e é partícipe do seu equilíbrio ou desequilíbrio.

Para Kopenawa (2015), nos coletivos *yanomami* o mais importante para bem viver é seguir os ensinamentos legados por Omana (divindade central), que deixou as florestas para que seus filhos pudessem viver, constituir suas famílias, caçar, festejar e seguir as sabedorias dos ancestrais.

A ética do bem viver caracteriza-se pelo princípio da relacionalidade, através do qual é evocada uma concepção ontológica basilar das filosofias indígenas, a de que o ser pode ser percebido através de uma pluralidade de formas: ser humano, ser animal, ser árvore, ser planta, ser rio, ser montanha, ser coletivo (ser *krenak*, ser *yanomami*). Para Krenak (2019), toda a vida que pulsa na terra através da natureza é percebida como ser, onde a ética adotada é a de interconexão entre os seres, em um processo que não os separa, mas percebe os seres como partes singulares de um todo. Cada um tem seu lugar, sua razão de ser, todos com igual importância para a dimensão de humanidade pensada aqui.

Decorre disso que tanto a moral como a ética, nesses contextos, estão diretamente associadas às relações estabelecidas entre os seres que integram o todo. Krenak (2019) fala, nesse sentido, a respeito da visão de que para seu povo, o rio *Watu* (ou Rio Doce) e a montanha *Takukrak* são entidades vivas que se relacionam diretamente com as pessoas, interferindo na dinâmica do dia a dia e até mesmo na dinâmica política-organizacional dos

coletivos. Kopenawa (2015), por sua vez, dedica algumas páginas de sua obra para explicar sobre a práxis comportamental que o indivíduo yanomami deve ter para com os xapiri, espíritos da floresta, que devem ser respeitados.

Nas filosofias indígenas, diferentes nuances da vida social encontram-se interconectadas num todo que envolve os diversos seres, e as relações tecidas no bojo dessa teia evidenciam uma perspectiva moral de complementariedade entre os seres. Tal perspectiva postula que nenhum ser ou ação existe de maneira isolada ou individual, desconexa do tecido de relações interconectadas que vigora na humanidade – aqui entendida no sentido cosmo-ontológico mencionado anteriormente.

Desse modo, o bem viver exalta valores comunitários e o estado de harmonia com a natureza, no qual não se admite a natureza como mero recurso submetido à satisfação dos atuais padrões de consumo, posto que há diferentes dimensões de vitalidade nas presenças das florestas. Incidir sobre elas (explorar, dominar, depredar) é um ato de violação, uma imoralidade ontológica para com diversos seres.

A ética do bem viver assume, nesse sentido, a valoração dos modos de vida fundamentados na comunhão entre a natureza e os seres, bem como a sua maneira de conceber e construir a vida a partir da complementariedade, da relacionalidade e da solidariedade como ética de coexistência e convivência (Walsh, 2009).

Por sua vez, a ética *ubuntu* também revela ser uma importante contribuição das filosofias africanas para repensarmos alguns aspectos enraizados no pensamento ocidental. Segundo Ramose (2010a), *ubuntu* significa “o que é comum a todas as pessoas” e indica que um ser humano só se realiza quando participa da humanização de outros seres humanos. Nesse sentido, a ética *ubuntu* caracteriza-se pelos princípios da partilha, da preocupação e do cuidado mútuos, assim como da solidariedade, e evidencia uma premissa ontológica de que a comunidade é lógica e historicamente anterior ao indivíduo (Noguera, 2011).

Para Ramose (2010b), a noção fundamental da epistemologia e ética *ubuntu* é a filosofia do “Nós”. É importante observar que, no tocante às filosofias africanas, a comunidade é definida como uma entidade dinâmica entre três esferas: a dos vivos, a dos mortos-vivos (ancestrais) e a dos ainda não nascidos. Nesse sentido, a filosofia do “Nós” assume as três esferas numa ética solidária que dialoga com os aspectos presente, passado e futuro da comunidade.

Descolonização filosófica a partir de Enrique Dussel

A importância da comunidade não indica, porém, que o indivíduo perca a identidade pessoal e a autonomia. O indivíduo é considerado autônomo e, portanto, responsável por suas ações. Mas a importância atribuída ao sentido da comunidade desvela princípios éticos e morais caros a esta matriz do saber.

Nesse sentido, a educação pautada pela ética ubuntu indica que a realização de uma pessoa passa pelas outras, isto é, a capacidade de partilhar e ser na relação com outras é fator indispensável na construção individual.

Noguera (2011) pontua que a generosidade é exaltada num sentido cada vez menos convencional, isto é, não se trata de ofertar, doar recursos ou fazer das outras pessoas um mero objeto de caridade individual. Mas, significa trabalhar junto e fazer do resultado dos esforços um campo vasto para a circulação de saberes e proveito de todas as pessoas. Nesse sentido, compreende-se que o resultado de um trabalho individual nunca é realmente obra de uma só pessoa; mas, sempre contou com a participação direta e indireta de outras pessoas. Portanto, o valor das coisas precisa ser compartilhado para reconhecermos as diversas faces de nossa existência junto com os “outros”.

Nesse sentido, bem viver e *ubuntu* representam paradigmas fundantes na ética da libertação ressaltada por Dussel. Tratam-se de conceitos filosóficos não ocidentais, não coloniais/de(s)coloniais, que descortinam princípios éticos e morais não assumidos pela filosofia ocidental. A ética do bem viver das filosofias indígenas desafia a lógica ocidental ao evidenciar a dinâmica do mercado e do consumo como predatória a diversas formas de vida interrelacionadas com a vida humana numa cosmo-ontologia, o que configura uma imoralidade ontológica. A ética do *ubuntu* das filosofias africanas oferece uma contraposição à ideia do individualismo, que domina parte da tradição filosófica ocidental. Se o individualismo sugere que nós não precisamos de nada além da nossa força de vontade para a maximização de nosso bem estar, no *ubuntu* a base filosófica é a dignificação/humanização do Ser em sua relação com o “outro”, em um sentido comunitário.

Assim, ambos os conceitos, que brotam de matrizes ancestrais de saber, silenciadas e ocultadas do rol da filosofia, oferecem-nos não somente uma perspectiva de enfrentamento filosófico ao fenômeno do epistemicídio, mas também a oportunidade de repensarmos alguns de nossos princípios éticos e morais, sobretudo no que diz respeito à relação com o outro (indivíduos, natureza).

Considerações finais

O projeto colonial europeu alcançou muitas vitórias políticas, econômicas, territoriais, culturais, etc. Porém, a tarefa de submeter o “outro”, “conquistá-lo”, “vencê-lo”, “dominá-lo”, não se encerra com o fim da ação colonial, pois a colonialidade implantada nas formas de produção e reprodução do conhecimento e da filosofia permanece surtindo efeito, como uma espécie de programação mental, até os dias de hoje. Esta é uma das razões que levaram Enrique Dussel, filósofo argentino radicado no México, a ser partícipe de um processo de reconstrução da integridade histórico-filosófica da América Latina.

Os caminhos percorridos pelo pensamento dusseliano, expressos através de categorias como: ética da libertação, filosofia da libertação, analética, filosofias do Sul, e outras, evidenciam um comprometimento transontológico para com a vida como um todo, pois a negação do “outro” suprime sua possibilidade de ser.

Essas questões nos levam ao questionamento sobre a validade dos métodos filosóficos e científicos ocidentais, bem como seu modo de estar no mundo, em um mundo que, segundo Krenak (2019)¹: “está indo para o abismo”.

Descolonizar a filosofia, na empreitada de Dussel ao longo dos últimos anos, representa um trabalho de considerar uma série de filosofias particulares e regionais como tais, restaurar a sua dignidade através do reconhecimento de sua importância no cenário global da filosofia, bem como aprender com suas categorias, noções e ideias filosóficas centrais.

Referências

ASANTE, Molefi Kete. **Afrocentricidade a teoria de mudança social**. Afrocentricidade Internacional, 2014.

CABRERA, Júlio. Pensar insurgente: acerca da inconstância de um filosofar selvagem (Filosofia no Brasil numa perspectiva latino-americana). **Problemata: R. Intern. Fil.**, v. 6 n. especial, p. 5-47, 2015.

COUTO, Felipe Fróes; CARRIERI, Alexandre de Pádua. Enrique Dussel e a Filosofia da Libertação nos Estudos Organizacionais. **Cad. EBAPE.BR**, v. 16, n. 4, dez. 2018.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia na América Latina: filosofia da libertação**. São Paulo: Loyola, 1977.

DUSSEL, Enrique. **Método para uma filosofia da libertação**: superação analética da dialética hegeliana. São Paulo: Loyola, 1986.

DUSSEL, Enrique. **1492**: o encobrimento do outro. A origem do mito da modernidade. Petrópolis: Vozes, 1993.

DUSSEL, Enrique. **Hacia los orígenes del Occidente**. Meditaciones semitas. México: Kanankil Editorial, 2012.

DUSSEL, Enrique. **Filosofías del Sur**: descolonización y transmodernidad. Ciudad de México: AKAL, 2017.

FORNET-BETTANCOURT, Raúl. La filosofía intercultural. In: DUSSEL, Enrique; MENDIETA, Eduardo; BOHÓRQUEZ, Carmen (org.). **El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “Latino”** [1300-2000]. Ciudad de México: XXI, 2011. p.639-646.

GONZÁLEZ, Leonardo Tovar. Excurso: las fundaciones de la filosofía latinoamericana. In: DUSSEL, Enrique; MENDIETA, Eduardo e BOHÓRQUEZ, Carmen (org.). **El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “Latino”** [1300-2000]. Ciudad de México: XXI, 2011. p.255-261.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**. Palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Aílton. **Encontros**. Organização de Sergio Cohn. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2015.

KRENAK, Aílton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Aílton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

MISSIATO, Leandro. Diferença ontológica: a dicotomia humana como espaço de produção da diferença colonial. **Epistemologias do Sul**, v. 4, n. 1, p. 22-45, 2020.

NOGUERA, Renato. Ubuntu como modo de existir: elementos gerais para uma ética afroperspectivista. **Revista da ABPN**, v. 3, n. 6, nov. 2011/ fev. 2012, p.147-150.

RAMOSE, Mogobe. Globalização e Ubuntu. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010a. p. 175-220.

RAMOSE, Mogobe. A importância vital do “Nós”. Entrevista. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, 353, ano 10, p. 3-9, 2010b.

RAMOSE, Mogobe. Sobre a legitimidade e o estudo de filosofia africana. **Ensaios Filosóficos**. Volume IV, outubro, p. 6-25, 2011.

REIS, Maurício de Novais. O nascimento da filosofia: discussão sobre a hipótese da pluriversalidade. **Revista Humanidades e Inovação**, v. 8, n. 65, p. 332-342, 2021.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad, Estado, Sociedad** – Luchas (De)Coloniales de Nuestra Época. Quito: Universidad Andina Simon Bolívar; Abya Yala, 2009.

Nota

ⁱ Entrevista. Krenak (2019). Diálogos: desafios para a decolonialidade. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=qFZki_sr6ws&t=7s. Acesso em 07/04/2024

Sobre o autor

Dannyel Teles de Castro

Doutor em Educação (UEPA). Realiza Estágio Pós-Doutoral no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará (PDPG – Amazônia Legal). E-mail: dannyeltelesdecastro@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4061-3664>.

Recebido em: 20/12/2023

Aceito para publicação em: 30/12/2023