

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA - IFILO

LAÍS DE OLIVEIRA FRANCO

CONTRIBUIÇÕES DUSSELIANAS PARA A FILOSOFIA BRASILEIRA:
rumo ao caminho latinoamericano

UBERLÂNDIA

2021

LAÍS DE OLIVEIRA FRANCO

**CONTRIBUIÇÕES DUSSELIANAS PARA A FILOSOFIA BRASILEIRA:
rumo ao caminho latinoamericano**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como requisito parcial à obtenção do título de Bacharel em Filosofia pelo Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, sob a orientação do Prof. Dr. José Benedito de Almeida Jr.

Áreas de concentração: filosofia latinoamericana, ética, política, filosofia da história

UBERLÂNDIA

2021

LAÍS DE OLIVEIRA FRANCO

**CONTRIBUIÇÕES DUSSELIANAS PARA A FILOSOFIA BRASILEIRA:
rumo ao caminho latinoamericano**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como requisito parcial à obtenção do título de Bacharel em Filosofia pelo Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, sob a orientação do Prof. Dr. José Benedito de Almeida Jr.

Uberlândia, 11 de junho de 2021

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. José Benedito de Almeida Júnior
Orientador

Profa. Dra. Fillipa Carneiro Silveira

*Para Michel, companheiro da vida.
Por caminhar comigo nesse longo e
bonito caminho no tempo do universo.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Universidade Federal de Uberlândia e ao Instituto de Filosofia – IFILO pela oportunidade grandiosa de realizar esse curso. Meus sinceros agradecimentos a toda a equipe do Instituto de Filosofia, docentes e técnicos, que contribuíram imensamente com a minha formação, fossem com aulas estimulantes ou com auxílios com os variados processos necessários ao prosseguimento da formação. Dentre os técnicos, meu especial agradecimento ao Éricksen, que me ajudou em incontáveis momentos, com os papéis e com seus conselhos em situações de dúvida, sempre muito gentil e educado.

Agradeço e estimo meu querido professor e orientador José Benedito, que sempre esteve ao meu lado nas mais variadas pesquisas, que me ensinou com primor o caminho da pesquisa, da indagação e da investigação filosófica, que me acolheu em momentos difíceis e que nunca deixou de acreditar e estimular minhas buscas apaixonadas. Por todos os aprendizados e por ser a pessoa incrível que é, agradeço-o.

Agradeço ainda, profundamente, às minhas amigas e amigos do curso de Filosofia pelas imensas e infinitas discussões e observações, que sempre me confirmaram a certeza da minha escolha e a disposição para trilhar esse caminho incrível que é a filosofia. Pela paciência, pelo reconhecimento, pelos estímulos e pelos exemplos, agradeço-os.

RESUMO

A obra de Enrique Dussel, embora bastante difundida nos países latinoamericanos de língua espanhola, é praticamente desconhecida no Brasil. Sua proposta de descolonização do conhecimento, em específico da filosofia, é extensa e complexa, e relaciona as muitas áreas da existência humana com a necessidade de se pensar a filosofia para além do roteiro tradicional europeu de obras e autores considerados relevantes. Este trabalho se dispõe a ser um breve conjunto conceitual introdutório de algumas das obras de Dussel, explicando sua base ontológica de origem ética, a metafísica da alteridade; o método proposto para o trabalho filosófico a partir da perspectiva decolonial, a analética; e suas concepções da liberdade e da libertação, relacionadas diretamente à base e ao método. Ainda, sua perspectiva específica da hermenêutica da história apresenta a possibilidade de entender a história para além da delimitação de acontecimentos europeus como centro e referência da história humana. Defendemos que estes conceitos, assim como suas implicações, têm grande valor para a grande área da filosofia brasileira, visto que as situações recorrentes em nossa sociedade refletem, todo o tempo, as consequências da violência e da exploração colonial. Para contribuir e expandir esta discussão de hermenêutica histórica, trouxemos também as perspectivas de Eduardo Galeano e Walter Benjamin, devido às suas importantes reflexões sobre esse tema. Entendemos, portanto, que um maior conhecimento e entendimento da obra de Enrique Dussel pode fornecer aspectos substanciais para um caminho filosófico cada vez mais autoconsciente dentro de sua própria realidade histórica.

RESUMEN

La obra de Enrique Dussel, aunque muy difundida en los países hispanohablantes latinoamericanos, es prácticamente desconocida en Brasil. Su propuesta de descolonizar el conocimiento, específicamente de la filosofía, es extensa y compleja, y relaciona los múltiples ámbitos de la existencia humana con la necesidad de pensar la filosofía más allá del guión tradicional europeo de obras y autores considerados relevantes. Este trabajo se propone ser un breve conjunto conceptual introductorio de algunas de las obras de Dussel, explicando su base ontológica de origen ético, la metafísica de la alteridad; el método propuesto para el trabajo filosófico desde la perspectiva descolonial, la analéctica; y sus concepciones de libertad y liberación, directamente relacionadas con la base y el método. Aún así, su perspectiva específica sobre la hermenéutica de la historia presenta la posibilidad de entender la historia más allá de la delimitación de los acontecimientos europeos como centro y referencia de la historia humana. Argumentamos que estos conceptos, así como sus implicaciones, son de gran valor para la gran área de la filosofía brasileña, ya que las situaciones recurrentes en nuestra sociedad reflejan, en todo momento, las consecuencias de la violencia y la explotación colonial. Para contribuir y ampliar esta discusión de la hermenéutica histórica, también trajimos las perspectivas de Eduardo Galeano y Walter Benjamin, por sus importantes reflexiones sobre este tema. Entendemos, por tanto, que un mayor conocimiento y comprensión de la obra de Enrique Dussel puede aportar aspectos sustanciales para un camino filosófico cada vez más consciente de sí mismo dentro de su propia realidad histórica.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1. A HERMENÊUTICA DA HISTÓRIA E A HISTÓRIA DOS VENCIDOS.....	12
2. A METAFÍSICA DA ALTERIDADE E A ANALÉTICA.....	20
3. A LIBERDADE E A LIBERTAÇÃO.....	27
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	33
5. EPÍLOGO – BREVE HISTÓRIA DA CIVILIZAÇÃO DAS CAPIVARAS.....	35
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	37

INTRODUÇÃO

Este trabalho tem o objetivo de explicar alguns conceitos do filósofo argentino Enrique Dussel e torná-los mais conhecidos entre a comunidade acadêmica filosófica e das humanidades. Consideramos que a obra de Dussel é de imenso valor filosófico, visto que sua extensão e profundidade parecem atender a uma necessidade que muitos sequer formularam: uma base ontológica, ética e política descolonizada, que realiza simultaneamente a crítica da ontologia ocidental eurocentrada e a produção conceitual decolonial.

A enorme importância se delineia à luz do fato das feridas da colonização na América, principalmente latina, estarem abertas até os dias atuais, reverberando sua violência e exploração de seres humanos ainda hoje no século XXI. Isso demonstra que a descolonização é um processo muito mais complexo do que previamente havíamos pensado, demandando a constante reavaliação dos caminhos que tomamos nas pesquisas brasileiras.

O encontro com a obra dusseliana se deu em terras argentinas, pois ainda que saibamos da importância da descolonização do pensamento, são feitas pouquíssimas leituras da obra desse filósofo no Brasil. Seja porque existe um desinteresse genuíno dos pesquisadores na filosofia em tocar e examinar de perto as feridas mais próximas de nós, ou porque acreditam que nada será mudado ainda que eles tenham a coragem de olhar para a dor que ainda reverbera, a realidade brasileira mostra a todo momento a urgência de se fazer as perguntas doloridas e de aceitarmos que a dor não vai sumir enquanto a ignoramos.

Não é agradável perceber que a América hispânica discute há séculos essas questões e nós, brasileiros, sequer ensinamos aos estudantes universitários das humanidades que essas discussões existem. Milhares de estudantes graduandos, mestrandos e até doutorandos atravessam a carreira acadêmica refazendo pesquisas que já foram feitas, reproduzindo interpretações de comentadores e muitas vezes, adicionando às bibliotecas universitárias materiais de história da filosofia europeia que já foram escritos anteriormente, provocando uma repetição intensa de assuntos e conceitos que já foram discutidos. Muitas vezes, os estudantes sequer têm conhecimento de que existem histórias da filosofia de todos os outros continentes do planeta, e professores que sabem da existência dessas outras tradições filosóficas se absterem de informar aos estudantes desse fato. Portanto, milhares de pesquisadores na área da filosofia, que poderiam fazer grandes contribuições à nossa área do conhecimento, passam pela academia reféns da ideia de uma única epistemologia válida e do voluntário colonialismo dos currículos universitários.

Diante desse contexto, explicaremos alguns dos conceitos de Dussel esperando que esse material sirva a todos aqueles interessados como uma introdução ao seu arcabouço conceitual e, também, como um chamado à autoconsciência política. Pois se todas as filosofias tratam e espelham

suas realidades histórias, é válido que denunciemos as práticas colonizadoras que ainda permeiam nossa sociedade e nosso pensamento, assim como é válido que explicitemos a possibilidade autônoma de existência à revelia dos interesses de variados impérios.

O primeiro capítulo trata da hermenêutica da história que Enrique Dussel realiza como proposição de fundamento para uma produção de conhecimento descolonizada. Como a mudança de perspectiva sobre a história fornece um amplo espaço de discussão, trago também parte da filosofia de Walter Benjamin em sua singular concepção sobre o trabalho do materialismo histórico na subversão dos registros históricos dos vencedores, que limitam a história da humanidade a certas conquistas de barbárie e glorificam a violência da guerra. Os conceitos de Benjamin trazem uma perspectiva única dentro da filosofia da história e podem contribuir diretamente para a aplicação dos conceitos dusselianos que explicaremos nos capítulos dois e três. Ainda no primeiro capítulo, trazemos também as obras de Eduardo Galeano e Frei Bartolomé de Las Casas para comporem a discussão de descolonização, devido aos relatos que fazem da exploração desse continente, desde 1492 até os dias atuais.

O segundo capítulo discorre sobre a metafísica da alteridade e o método próprio da proposição dusseliana, chamado analética. A primeira é uma concepção ontológica dusseliana baseada numa tradição filosófica semita que oferece um método de investigação relacional, múltiplo. Opõe-se ao método totalizante que absorve o diferente no idêntico, uma tradição eurocentrada que é incapaz de coexistir com outras existências independentes. A abertura do método alterativo aos contatos com infinitas existências independentes permite expandir o horizonte do conhecimento humano de forma respeitosa e empática, sem absorver ou diminuir outras existências, sem impor uma única forma de conhecer e existir no mundo. Sobre a analética, tratamos dos procedimentos investigativos, do funcionamento do método e das possibilidades que ele oferece à epistemologia, incluindo a defesa do âmbito específico de pesquisa decolonial, as epistemologias do Sul.

O terceiro capítulo trata dos conceitos da liberdade e da libertação a partir da perspectiva dusseliana e de dois de seus comentadores, da possibilidade de construir alternativas sistêmicas de ação – na filosofia e fora dela – a partir da infinitude de perspectivas oferecidas pela pluralidade epistemológica proveniente dos conceitos dos capítulos anteriores. Por fim, colocaremos nossas considerações em relação ao que foi pesquisado e nossos essenciais e queridos autores que tornaram esse trabalho possível: filósofas, filósofos, literatos e poetas que dedicaram muito de seu tempo e vida a expor e documentar a história daqueles que não venceram, mas que seus caminharres passados permitem nossos passos hoje.

A HERMENÊUTICA DA HISTÓRIA E A HISTÓRIA DOS VENCIDOS

*A história é um profeta com o olhar voltado para trás:
pelo que foi, e contra o que foi, anuncia o que será.*

Eduardo Galeano

*Nosso destino dispõe de nós, mesmo quando ainda não
o conhecemos; é o futuro que dita as regras do hoje.*

Friedrich Nietzsche

A obra de Enrique Dussel é extensa; nela é trabalhada a política, a pedagógica, a erótica, a ética, a metafísica, a econômica, a dialética e a prática. Todas essas áreas estão relacionadas à história, pois todas elas estão posicionadas num tempo e espaço definidos historicamente. Através de uma hermenêutica da história, Dussel realiza um feito homérico: reescreve a história mundial humana a partir da lente decolonial, dispondo os acontecimentos históricos desde as primeiras grandes civilizações humanas, e recusando a delimitação temporal da história ocidental cristã que começa com o nascimento da figura de Jesus Cristo. A hermenêutica histórica dusseliana traz a história humana dividida em estágios de desenvolvimento ético-político dos sistemas inter-regionais, que são definidos de acordo com os centros produtivo e comercial do mundo humano; o primeiro estágio é o Egípcio-mesopotâmico que começa no IV milênio a.C. (4000 a.C.), o segundo é o Indo-europeu, começando no XX século a.C. (2000 a.C.), o terceiro é o Asiático-afro-mediterrâneo com início no IV século d.C. (400 d.C.), e o quarto é o que estamos vivendo agora, conhecido como Modernidade, que se iniciou em 1492 com a descoberta de um novo continente: a América.

Como coloca Daniel Pansarelli em sua tese, Dussel realiza a releitura da história e a minuciosa caracterização e reconstrução detalhada dos diversos sistemas ético-políticos existentes antes de 1492 como meio de demonstrar a temporalidade do sistema vigente (Pansarelli, 2010, p. 55). Pansarelli cunhou uma boa quantidade de conceitos filosóficos a partir da filosofia de Dussel, muitos dos quais concordo e trarei ao longo deste trabalho. Um desses conceitos é a síndrome do presente eterno, a suposição de que o passado é determinado por uma seleção de certos aspectos provenientes do presente. É uma perspectiva distorcida pela insignificância do indivíduo frente à imensa dimensão espaço-temporal da história humana, o que configura um tremendo apagamento histórico das existências com as quais o específico humano não entrou em contato. Nas palavras de Pansarelli:

Talvez seja a brutal diferença entre o breve tempo histórico de vida de um sujeito – homem ou mulher, humano – e as longas distâncias temporais entre um e outro marcante fato que venha determinar a mudança de momentos da história, o principal fator que impõe à sociedade ocidental certa característica que chamarei, aqui, de *síndrome do presente eterno*. Trata-se de uma dupla percepção. Por um lado, envolve a identificação do momento histórico atual – seja quando for a ocorrência desta atualidade – com o derradeiro estágio de desenvolvimento da sociedade e da humanidade, como se o momento presente significasse sempre o mais avançado a que a história chegará. Não se leva em consideração o fato de tratar-se do estágio mais avançado em que chegará o sujeito em sua história, e não a história da sociedade com um todo. Neste sentido, a síndrome do presente impede a busca por novos futuros, visto que se vive sempre um certo fim da história.

O passado, por seu turno, também sucumbe à síndrome do presente eterno, visto que nas mais rotineiras leituras que se faz deste passado, desconsidera-se frequentemente as configurações histórico-sociais do próprio período em questão, que passa a ser lido como uma extensão desatualizada do presente. É como se

elegêssemos do passado apenas alguns determinados fatos, desconsiderando, omitindo, esquecendo-nos dos demais, fazendo assim com que o passado seja apenas uma prévia do presente como futuro determinado, e não como uma infinidade de possibilidades que, descartadas, tornaram possível o momento atual. (PANSARELLI, 2010, p.39-40)

Nesse sentido, a síndrome do presente eterno é uma dupla percepção que considera a história linear, progressiva e inevitável, uma herança hegeliana que apaga tudo aquilo que não for considerado desenvolvimento pela perspectiva europeia da história, de acordo com seus próprios critérios políticos de desenvolvimento. E, dado que o presente não é um tempo favorável para a boa vida dos povos latinoamericanos, no qual seu pleno desenvolvimento é negado, “qualquer eternização do presente deve ser combatida.” (PANSARELLI, 2010, p.40)

A primeira revisão feita por Dussel consiste em mostrar que o mundo nem sempre fora globalizado ou governado por uma única nação ou grupo. Essa ressalva interpretativa se coloca para entender que Dussel não busca saber quem dominava o mundo em cada época, mas explicitar que em nenhuma época as diversas nações centrais dos sistemas regionais tiveram conhecimento total do globo e poderio econômico para um nível de dominação que pudesse ser percebido em escala global, como é o caso do nosso mundo hoje (PANSARELLI, 2010, p.42). Para Dussel, o fortalecimento do continente europeu, experienciado devido à imensidão de recursos encontrados na Ameríndia que foram explorados intensamente durante cinco séculos, proveu uma capacidade de dominação nunca antes vista na história, criando o que ele chamará de sistema-mundo.

A Ameríndia não configura entre os sistemas regionais descritos por Dussel, porque há poucos registros das organizações ético-político-sociais das civilizações que ali viveram e porque, mesmo que os chineses tenham entrado em contato com os povos dali pelo oceano Pacífico, na época os centros produtivo e comercial do sistema regional vigente estavam muito longe da Ameríndia, de forma que essa rota comercial não foi considerada importante e o continente foi deixado independente durante todo o tempo dos estágios até 1492.

A extensa exploração de um continente imenso, muito maior que a Europa, que continha muito ouro, prata, recursos vegetais variados, espaços imensuráveis possíveis para cultivo e inúmeros povos desconhecidos, e que não tinha proprietários do modo que entendem os europeus, proveu a estes uma riqueza tão monstruosa que mudou os centros produtivo e comercial do mundo humano. Antes de 1492, a Europa era uma periferia em relação a seu sistema regional; não dispunha de caminhos fáceis ou rápidos até os centros produtivo e comercial, de forma que todo empreendimento até estes centros era custoso demais e empobrecia cada vez mais esse continente periférico. (PANSARELLI, 2010, p. 61-63)

Com o descobrimento do continente ameríndio, e dado o fato de que nenhuma nação havia antes reclamado aquele espaço, aqueles povos e aqueles recursos, os europeus resolveram explorar

tudo de todas as formas possíveis, sem se importarem com as monstruosas ações e consequências que isso causaria. Para isso serviu a justificação filosófica, jurídica e religiosa da violenta exploração que se deu aqui. O ouro e a prata americanos, tanto brasileiros quanto dos outros países vizinhos, abasteceu os cofres reais dos reinos europeus a ponto de possibilitar as Cruzadas cristãs e o surgimento desse continente como dominante. Esses minerais pagaram as dívidas dos cofres reais e financiaram o crescente poder europeu sobre seus povos vizinhos, com isso enterrando as origens árabes de muitos conhecimentos que temos hoje, especialmente, mas não só, na filosofia.

Nesse contexto, é significativo trazer duas obras que acrescentam muito a esta discussão: *As Veias Abertas da América Latina* de Eduardo Galeano e *O paraíso destruído: a sangrenta história da conquista da América Espanhola* de Frei Bartolomé de Las Casas.

A obra de Las Casas é uma documentação do que viu enquanto emissário religioso quando esteve nas Américas durante a colonização espanhola. Ele narra com detalhes o macabro processo da conquista dos territórios do Caribe, América Central, México, Colômbia, Venezuela e Peru. Influenciado pelo discurso de Antonio de Montesinos, Las Casas decide se posicionar a favor dos indígenas quando se depara com o massacre perpetrado contra eles pelos espanhóis. Em pleno processo de estabelecimento da máquina de guerra espanhola em terras americanas, Frei Bartolomé chama os conquistadores por nomes que lhes competem: “sujos ladrões”, “tiranos cruéis”, “sangrentos destruidores”, e descreve os horrores que eles realizavam livremente com os povos que ali estavam e viviam, incluindo o apoio da Corte Real espanhola que salivava vorazmente ao perceber a grandiosidade de recursos que puderam saquear.

Devido ao fato do livro descrever diversos tipos de torturas e assassinatos em massa, e de pingar sangue ao ser manuseado, não colocarei citações nem farei uma explicação mais aprofundada de seu conteúdo. A monstruosidade relatada no livro é importante de ser marcada nessa bibliografia e nessa discussão, devido às suas provas inapagáveis da violência que permeia a história da América Latina, de seus humanos e de seus territórios, com toda a natureza que neles há. Consequentemente, sempre que se discutir o ser latinoamericano, esta obra e este autor precisam ser lidos e presentes na discussão, sob risco de, sem eles, fantasiar-se a história desse continente e desse povo. Aqueles que lucram com essa fantasia são os mesmos que praticam o massacre.

A obra de Eduardo Galeano narra o processo político e socioeconômico de exploração dos recursos do continente americano em maior escala, com um maior espaço de tempo. A obra tem o objetivo de “oferecer uma história da rapinagem e, ao mesmo tempo, mostrar como funcionam os mecanismos atuais da espoliação” (GALEANO, 2019, p. 25) para situar, e também registrar na história, o devido leitor nos recorrentes acontecimentos de destruição executados nesta terra. Em suas palavras:

Para os que concebem a história como uma contenda, o atraso e a miséria da América Latina não são outra coisa senão o resultado de seu fracasso. Perdemos; outros ganharam. Mas aqueles que ganharam só puderam ganhar porque perdemos: a história do subdesenvolvimento da América Latina integra, como já foi dito, a história do desenvolvimento do capitalismo mundial. *Nossa derrota esteve sempre implícita na vitória dos outros. Nossa riqueza sempre gerou nossa pobreza por nutrir a prosperidade alheia: os impérios e seus beaguins nativos. Na alquimia colonial e neocolonial o ouro se transfigura em sucata, os alimentos em veneno.* Potosí, Zacatecas e Ouro Preto caíram de ponta-cabeça da grimpada de esplendores dos metais preciosos no fundo buraco dos socavões vazios, e a ruína foi o destino do pampa chileno do salitre e da floresta amazônica da borracha; o nordeste açucareiro do Brasil, as matas argentinas de quebrachos ou certos povoados petrolíferos do lago de Maracaibo têm dolorosas razões para acreditar na mortalidade das fortunas que a natureza dá e o imperialismo toma. *A chuva que irriga os centros do poder imperialista afoga os vastos subúrbios do sistema. Do mesmo modo, e simetricamente, o bem-estar de nossas classes dominantes – dominantes para dentro, dominadas de fora – é a maldição de nossas multidões, condenadas a uma vida de bestas de carga.* (GALEANO, 2019, p.18-19, grifos do autor)

Para integrar também esta discussão, acho pertinente invocar o filósofo Walter Benjamin, um dos únicos europeus que conseguiu elaborar precisamente uma teoria filosófica da história que aposta na possibilidade de uma luta emancipadora, revolucionária. Benjamin recusa a história burguesa dos vencedores, aqueles que detêm os meios de escrever a história para a posteridade, e propõe o resgate da história dos vencidos como uma fonte revolucionária de fôlego para reescrevermos a história, ou para escrevermos a nossa própria. Como diz Michael Löwy em *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*, se ainda hoje Benjamin suscita tanto interesse, é porque ele coloca questões relativas a toda a história moderna e ao lugar do século XX no percurso social da humanidade. (LÖWY, 2005, p.35) Ainda que escreva a partir da perspectiva europeia, ao reclamar a história dos vencidos Benjamin clama a todos os vencidos, todos os apagados da história que não puderam deixar seus registros para ensino das gerações seguintes ou para os povos futuros, todos aqueles que poderiam nos dizer outras perspectivas dos acontecimentos. Ainda que europeu, escrevendo sobre acontecimentos europeus, ele traz a possibilidade do resgate dessas histórias apagadas, do estudo e da busca por essas histórias, que podem oferecer uma infinidade de soluções para os problemas globais que hoje enfrentamos.

Benjamin traz uma proposta de justiça da existência, tratando de experiências históricas concretas; mesmo Löwy expõe a relação da filosofia benjaminiana com exemplos latinoamericanos contemporâneos, ressaltando a universalidade e atualidade do conceito de história de Benjamin (LÖWY, 2005, p.38). Sobre essa relação, diz Löwy:

Pouco a pouco me dei conta também da dimensão universal das proposições de Benjamin, de sua importância para compreender – “do ponto de vista dos

vencidos” – não só a história das classes oprimidas, mas também a das mulheres – a metade da humanidade –, dos judeus, dos ciganos, dos índios das Américas, dos curdos, dos negros, das minorias sexuais, isto é, dos párias – no sentido que Hannah Arendt dava a este termo – de todas as épocas e de todos os continentes. (LÖWY, 2005, p.39)

Um dos conceitos de Benjamin que ilustra bem esse propósito para o qual o invocamos é o conceito de redenção. A redenção é concebida enquanto rememoração histórica das vítimas do passado (LÖWY, 2005, p. 49); não se pode desfazer o que foi feito, os assassinados foram realmente assassinados, mas a escolha consciente dos que ficaram de relemburar as injustiças e torná-las memórias para as presentes lutas revolucionárias, é possível somente devido à consciência histórica. E é precisamente sobre essa consciência histórica que a hermenêutica dusseliana trabalha.

A rememoração sozinha, porém, não é suficiente. Para que a redenção aconteça, a reparação do sofrimento, da desolação das gerações vencidas, e a realização dos objetivos pelos quais lutaram e não conseguiram alcançar, são dois caminhos que Benjamin considera fundamentais (LÖWY, 2005, p.51). Passa-se gradualmente da redenção individual para a reparação coletiva no campo da história (LÖWY, 2005, p.49) A redenção também pode ser elaborada como a emancipação dos oprimidos. (LÖWY, 2005, p.51) Ainda que uma utopia social, a constante luta pela reparação das violências históricas, pelo respeito a todos os povos e pela realização plena dos seus direitos fundamentais é a luta que escolhemos ao traçar esse caminho. A redenção é ainda, ao mesmo tempo, uma autorredenção; da humanidade coletiva presente, passada e do próprio indivíduo no agir coletivo. É um processo ativo, pois a redenção é uma tarefa revolucionária que se realiza no presente. (LÖWY, 2005, p.52-53) E não há salvação sem transformações revolucionárias da vida material (LÖWY, 2005, p.58).

Contra a visão evolucionista da história, a que acumula “conquistas”, a que rumo o “progresso” para cada vez mais liberdade, racionalidade ou civilização, Benjamin a percebe “de baixo”, do lado dos vencidos para profetizar que a cada novo combate dos oprimidos coloca em questão não só a dominação presente, mas também as vitórias do passado. “O passado é iluminado pela luz dos combates de hoje, pelo sol que se levanta no céu da história. (...) Aqui, graças ao sol do presente, o significado do passado se transforma para nós”.(LÖWY, 2005, p.60) São esses pontos nos quais Dussel se debruça, e que Galeano e Las Casas denunciam impetuosamente.

A concepção crítica da temporalidade de Benjamin fornece, em sua singularidade, a possibilidade de uma nova compreensão da história humana. Contra a noção da história como progresso, pela destruição que ela causa, Benjamin defende apaixonadamente a descontinuidade histórica. Esta que pode salvar a humanidade da destruição material e metafísica que o sistema capitalista provoca. Sobre esta questão, diz Löwy:

Aqui se encontra a questão “metafísica” da temporalidade histórica: Benjamin opõe a concepção qualitativa do tempo infinito, “que decorre do messianismo romântico” e de acordo com a qual a vida da humanidade é um processo de *realização* e não simplesmente de devir, ao tempo infinitamente *vazio*, característico da ideologia moderna do progresso. (LÖWY, 2005, p.21)

Com suas inspirações no messianismo, no Romantismo e no marxismo, Benjamin realiza uma conexão “entre as lutas libertadoras, históricas, ‘profanas’ dos homens e a realização da promessa messiânica” (LÖWY, 2005, p.22). Nesta relação há a vontade de salvar o passado no presente, porque “o passado diz coisas que interessam ao futuro” (LÖWY, 2005, p. 82). O passado é transformado porque adquire uma nova forma a partir da rememoração das lutas e das vidas que nele não estavam registradas, que poderiam ter desaparecido para sempre caso fossem esquecidas por completo, apagadas. Por seu lado, o presente também é transformado pois a promessa de mudança e de reparação histórica se torna latente, urgente, e sua realização é possibilitada pela invocação daqueles que já se foram como fundamento para a ação atual.

A percepção da história como fonte da vontade revolucionária não condiz somente às classes oprimidas, mas também, e essencialmente, aos historiadores que trabalham nessa função tão crucial. Se eles ainda não tomaram consciência política de sua situação caso provenham dessas mesmas classes oprimidas, é imperativo que essa discussão seja primária dentro deste campo. Pois, se alguns deles provém das classes dominantes, não há motivo para esperarmos que tomarão o caminho de libertação das classes oprimidas, visto que se beneficiam da exploração. Neste sentido, Benjamin propõe, como função daqueles historiadores e, por consequência, de todos os oprimidos, escovar a história a contrapelo, questioná-la enquanto versão oficial, subvertê-la de sua atribuição de alienar a maioria do povo da exploração que lhe é imposta, recusar a normalização da submissão da vida ao mero valor do capital. Enquanto adepto de uma forma única do materialismo histórico, Benjamin coloca que aqueles que escolhem trilhar esse caminho de libertação, que se dispõem a olhar para os que foram apagados da história, podem ‘atear ao passado a centelha da esperança’, esta que pode incendiar a pólvora *no presente* (LÖWY, 2005, p.66, grifo do autor). Em função disso, diz Löwy:

O momento de perigo para o sujeito histórico – ou seja, para as classes oprimidas (e para o historiador que optou por este campo) – é aquele em que surge a imagem autêntica do passado. Por quê? Provavelmente porque nesse momento se dissolve a imagem confortável e preguiçosa da história como “progresso” ininterrupto. O perigo de uma derrota atual aguça a sensibilidade pelas anteriores, suscita o interesse dos vencidos pelo combate, estimula um olhar crítico voltado para a história.

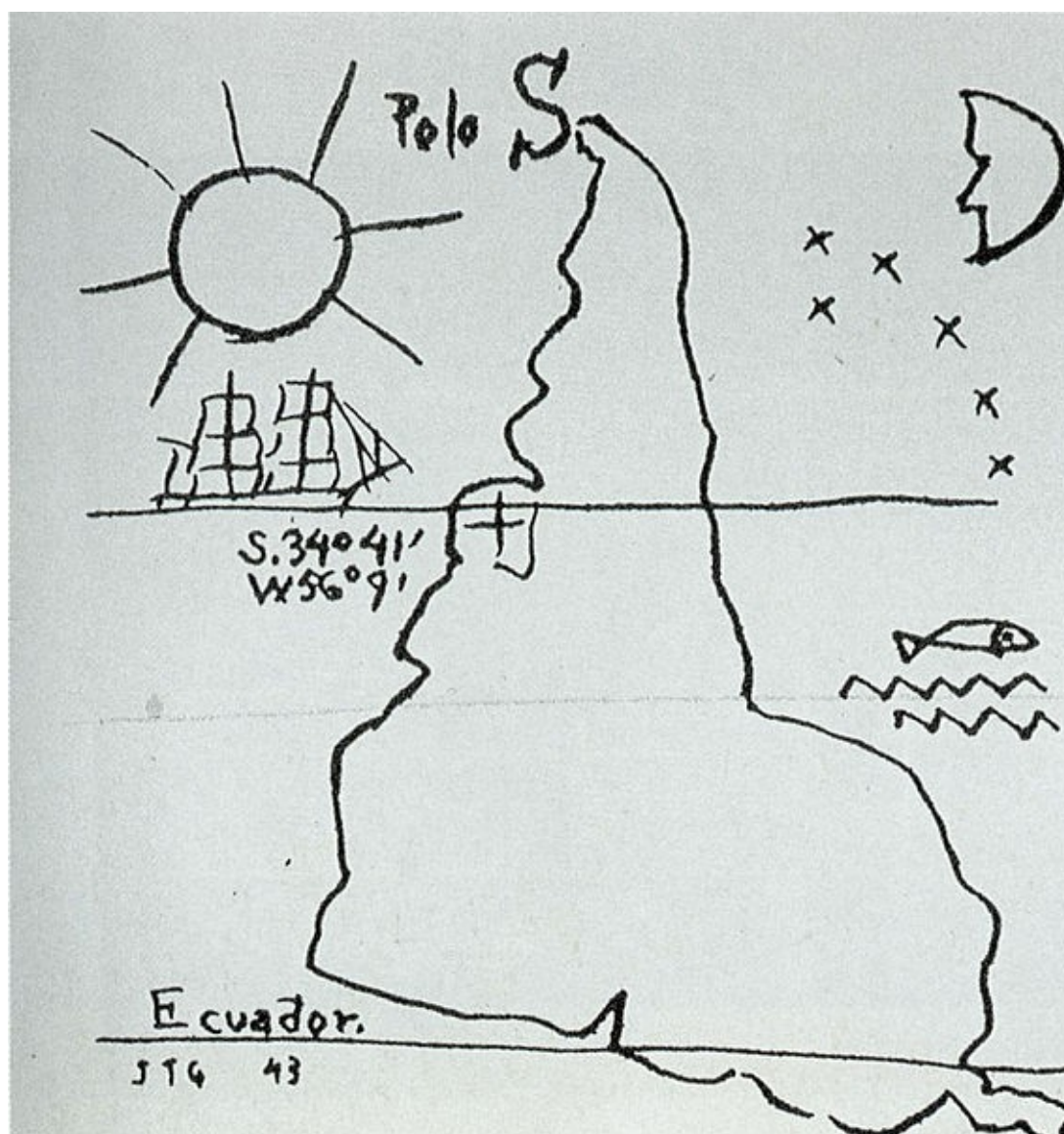
O perigo é duplo: transformar tanto a história do passado – a tradição dos oprimidos – quanto o sujeito histórico atual – as classes dominadas, “novos destinatários” dessa tradição – em instrumento nas mãos das classes dominantes. Extirpar a tradição ao conformismo que se quer dominar é restituir à história (...) sua dimensão de subversão da ordem estabelecida, edulcorada, obliterada ou negada pelos historiadores “oficiais”. (LÖWY, 2005, p.65)

Esta proposta decisiva de Benjamin vem permeada pela inspiração no trabalho de Friedrich Nietzsche na *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida* (1873), na qual o segundo já havia questionado o historicismo servil, que somente repete e registra o que os vencedores determinam que pode ser escrito para o futuro. A história deve servir à vida e não paralisá-la, deve combater o conformismo que impede a imaginação e criação de novos futuros. Tanto em Benjamin quanto em Nietzsche, se ressalta a necessidade de entender que a história não é contínua, mas cheia de rupturas e descontinuidades, e que acomodar-se na noção de progresso impede qualquer mudança e qualquer conquista rumo à uma realidade mais justa. Portanto, escovar a história a contrapelo tem como princípio recusar-se a participar, ativa ou passivamente, do cortejo triunfal que continua, ainda hoje, a marchar sobre aqueles que jazem por terra (LÖWY, 2005, p.73), e ainda denunciar os monumentos da barbárie da história. Sobre este conceito fundamental, diz Löwy:

Escrever a história no “sentido contrário” – expressão de Benjamin em sua própria tradução – é recusar qualquer “identificação afetiva” com os heróis do V centenário, os colonizadores ibéricos, os poderosos europeus que levaram a religião, a cultura e a civilização para os índios “selvagens”. Isso significa considerar cada monumento da cultura colonial – as catedrais do México ou de Lima, o palácio de Cortés em Cuernavaca – como também um produto da guerra, da exterminação, de uma opressão impiedosa. (p.80)

Finalmente, iremos, neste trabalho, explicar alguns conceitos da filosofia dusseliana que se ocupam, justamente, de providenciar uma nova perspectiva da história que sirva mais adequadamente à nossa situação latinoamericana. Através da hermenêutica dusseliana, discutiremos os conceitos sempre com a consciência das violências, explorações e genocídios praticados neste território e denunciados por Galeano e Las Casas, assim como, por analogia, os praticados nos outros territórios colonizados pela Europa no mundo. Os próximos capítulos estão, portanto, atravessados pelos conceitos que trouxemos neste capítulo, intimamente relacionados com a filosofia da história discutida aqui. Evidenciaremos então, nos próximos capítulos, o porquê dos conceitos escolhidos para este trabalho e como eles se relacionam com a proposta de subversão da história, assim como da ontologia, da ética e da política a favor dos seres latinoamericanos, na filosofia e além. Deste modo vamos, juntos, escovar a história a contrapelo.

A METAFÍSICA DA ALTERIDADE E A ANALÉTICA



América Invertida – Joaquín Torres-García, 1943

Toda filosofia se assenta sobre uma base ontológica. Os princípios e características da concepção do ser definem o funcionamento dos conceitos e orientam as consequências e progressões da argumentação. A base ontológica deste trabalho é a metafísica da alteridade e o objetivo deste capítulo é defini-la. Nela intenta-se alcançar um âmbito além do ontológico, o pensar do ser múltiplo, variado, trans-ontológico. Essa ontologia deriva de uma tradição filosófica semita apreendida por Dussel que expande a realidade ao pensar o Outro além do mesmo, exterior ao Mesmo. Isto é, não nega o existir do Mesmo, mas assume a existência de um Outro indeterminado, multifacetado e potencialmente indefinível, em contínua relação com o Mesmo.

Essa indeterminação é o centro da multiplicidade do possível. Trataremos portanto a indeterminação mais como infinita expansão epistemológica do que como um problema de definição identitária. Dessa forma, não tentaremos definir o que é o ser para a metafísica da alteridade, mas explicar que há tantas formas diferentes de ser como há diferentes pessoas no planeta. A metafísica da alteridade é um plano conceitual sobre o qual funcionam todos os conceitos dusselianos; é um princípio ético que direciona o caminho da filosofia da libertação.

Chamamos o método da metafísica da alteridade de analético. O movimento do método analético pode ser dividido em três partes: a essencial abertura do ser humano; o contato do face-a-face; e a escuta, o ouvir da palavra outra.

O primeiro movimento da abertura é um exercício fundamental que o ser humano deve fazer para adentrar no campo da metafísica da alteridade. Cada ser humano é uma totalidade; encontra-se limitado por sua própria existência, que é diferenciável do mundo exterior. Enquanto totalidade, o indivíduo julga o mundo a partir de si mesmo, através das concepções pessoais formadas por sua história e experiências únicas. No exercício da alteridade, o indivíduo se dispõe a abrir-se para as possibilidades que outras existências podem oferecer, como princípios, práticas, comportamentos e interpretações, explorando outras perspectivas possíveis sobre as mesmas situações. A abertura consiste em considerar igualmente válidas às suas todas as experiências de uma outra pessoa, ainda que não concorde, e, portanto, dispor-se a ouvi-las e tentar compreendê-las. Essa abertura é necessária pois somente ela permite o diálogo. Sem ela, o diálogo torna-se impossível.

Para Dussel, a abertura é uma condição comum a todos os seres humanos. Porém, desenvolver a abertura é uma escolha, e há aqueles que escolhem não fazê-la e fechar-se na própria totalidade. Quando a totalidade se fecha, não é possível adentrar a metafísica da alteridade. Essa forma da totalidade de entender e (não) interagir com o mundo é uma herança eurocêntrica que nos foi imposta na América pela colonização europeia. Nela só é permitida a existência da Totalidade e qualquer Outro é absorvido por essa Totalidade, tornando-se um mero outro, um subordinado, um objeto agora identificado de acordo com os parâmetros conhecidos pela Totalidade.

A Totalidade é uma construção da dialética hegeliana, filosofia hegemônica na Modernidade e partícipe central da tradição filosófica eurocêntrica que dirige o sistema-mundo. Ela atua como produtora da superestrutura ideológica desse sistema-mundo (PANSARELLI, 2010, p.90). Segundo Hegel, a dialética representa o movimento da própria realidade, seja no processo histórico, seja no epistemológico. Ela é um método (meio) que se confunde com o próprio fim (PANSARELLI, 2010, p.94), ou um caminho, um movimento, radical e introdutório ao que as coisas são; o método dialético é o próprio princípio (DUSSEL, 1986, p.15). {A dialética} é definida por essa hegemonia como o método filosófico por excelência, da filosofia entendida como um único e grande sistema, que não se diferencia, inclusive, do grande e único sistema que é o mundo abarcado pela história, pelo Espírito. A aceitação da existência deste sistema, que é um e único, significa “portanto, o espaço em que se realizam segundo regras sistêmicas a *totalidade* das possibilidades de experiências e vivências do mundo da vida.” (PANSARELLI, 2010, p.91)

No processo dialético do conhecer, a síntese consiste na superação da ruptura entre o sujeito que conhece e o objeto que é conhecido, culminando na unidade. Esse processo é apresentado como a única forma pela qual o conhecimento se dá, ou seja, o sujeito conhece o mundo inanimado progressivamente absorvendo-o em sua própria unidade. Nesse sentido, como não é praticável que haja uma unidade concreta do mundo que é conhecido com o sujeito que conhece, todo conhecimento possível pela dialética é, em última instância, conhecimento de si, pois a unidade factual se dá no sujeito que conhece agora o objeto. (PANSARELLI, 2010, p.95)

A dialética torna-se então, a partir de Hegel, um sistema epistêmico absoluto que abarca o Todo na repetida afirmação do Mesmo, na medida em que supõe que todo e qualquer conhecimento de qualquer objeto é passível de ser absorvido e identificado como parte do mesmo sujeito. Ainda, a própria existência dos objetos é reduzida aos conhecimentos que o sujeito absorveu sobre eles, excluindo todos os aspectos que poderiam não ser apreendidos pelo sujeito por diversos motivos, levando assim a distorções perspectivas da realidade material.

O Mesmo é o conjunto de experiências epistêmicas que o sujeito absorveu do mundo material, concebido como delimitação de todo o conhecimento possível, todo o horizonte epistemológico passível de ser conhecido. Segundo Pansarelli, podemos compreender, através da crítica à dialética que Dussel elabora no *Método para uma filosofia da libertação*, “que assim como a Modernidade é europeidade, a filosofia moderna é hegeliana. Hegel é a própria expressão da filosofia eurocêntrica hegemônica, não só pelo conteúdo expresso em sua obra, como também pelo método dialético desenvolvido pelo autor, que conduz (...) a uma totalidade necessária à mundialização do sistema.” (PANSARELLI, 2010, p.93)

Porém, isso se aplica somente a este sujeito hegeliano que mencionamos, e não a todos os sujeitos que existem e conhecem o mundo. Ou seja, o sujeito hegeliano presume que conhece tudo

aquilo que há para se conhecer baseado somente em sua própria experiência, o que considerado diante das infinitas possibilidades e experiências distintas que os humanos podem ter, é entendido por nós como um falseamento da realidade concreta. Pois, além de proceder autoritariamente referente às diferentes experiências epistêmicas possíveis, afirmando seu processo epistêmico como único permitido e válido, nega e apaga a diversidade proveniente dos humanos concretos vivendo em diferentes realidades. Cito Pansarelli:

Implicada nesta construção, no entanto, está a eliminação da diversidade como condição para a constituição de um sistema que possa operar dialeticamente. A ideia de superação da divisão sujeito-objeto em uma unidade implica, necessariamente, na eliminação da diversidade pelo Mesmo, pela Coisa, pelo próprio sistema. Como bem observa Dussel, “trata-se, exatamente, do movimento dialético, que nega a divisão para alcançar assim o todo como unidade” (MFL, p.67), o que significará, sob outra perspectiva, a eliminação da exterioridade ou, no mínimo, a eliminação do direito à exterioridade do sistema, à alteridade: “Hegel pensa que o homem pode abarcar o finito a partir do infinito, alcançar, então o todo sem exterioridade” (MFL, p.71). A superação da ruptura, dialética, significou também a ‘superação’ da alteridade, não restando nada além do Mesmo, o próprio sistema. (PANSARELLI, 2010, p.96)

Duas observações podem ser feitas relativamente à dialética hegeliana no processo epistêmico. A primeira é de que muito do que se pode conhecer no mundo não é inerte nem pode ser considerado objeto passível de ser conhecido nessa divisão sujeito-objeto. Parece simples afirmar a divisão quando se está diante de uma cadeira, algo que pode ser chamado objeto. Porém, pessoas, animais, plantas e outros grupos são seres que constituem grande parte do coexistir humano no mundo material e não são objetos que estão parados passivamente esperando para serem conhecidos.

Assim, a concepção de que se poderia conhecer uma pessoa, animal ou planta e absorvê-la num processo dialético é absurda, visto que 1 – todos estes seres estão em mudança contínua e ininterrupta, e portanto nunca se poderá conhecer completamente qualquer um deles, nem afirmar um conhecimento de tal nível; e 2 – afirmar que é possível uma unidade após tal processo de conhecer não tem propósito, considerando que o ser vivo potencialmente conhecido continua existindo independentemente do ser que conhece, portanto, não se configura, em nenhuma circunstância, uma unidade.

Do mesmo modo, a única unidade possível no formato hegeliano – a do ser que conhece com o conhecimento adquirido – não configura uma superação da suposta oposição entre sujeito e ‘objeto’, porque nessa unidade não está presente o ‘objeto’. A síntese da dialética hegeliana é falsa quando aplicada na epistemologia.

A segunda observação é também uma proposição. Ainda que possa se afirmar tal divisão com uma finalidade meramente metodológica frente ao processo do conhecimento, não a

consideramos justificada, visto que o procedimento diante/sobre do que é conhecido muda expressivamente dependendo da condição em que este se encontra. Ou seja, a colocação de um ser vivo na posição de objeto dentro da relação sujeito-objeto para fins epistemológicos muito frequentemente resultou em violências propagadas contra esse ser vivo, devido também (mas não só) às relações de poder que acompanham os contatos epistêmicos. Portanto, afirmamos que é urgente e necessária a reformulação da relação epistêmica a partir de um princípio ético, aqui sendo a adoção da relação sujeito-sujeito. Nela, reconheceremos igualitariamente as posições dos seres vivos enquanto seres que conhecem, sem estabelecer hierarquias que possam resultar em violações dos direitos à vida e à dignidade dos seres envolvidos na relação. Sendo assim, a relação do conhecer é simultânea e recíproca, os dois ou mais seres implicados nela se conhecem de modo concomitante.

Nesse sentido podemos dizer que o conhecer, quando aplicado a relações sujeito-sujeito, conhece apenas aquilo que o outro permite que se conheça, pois há o que pode ser apreendido pelos sentidos e há o que é proferido por meio da comunicação entre os seres. Somente esses dois aspectos podem ser afirmados como efetivamente conhecidos, o resto só pode ser suposto, não conhecido de fato. Adotar a relação sujeito-sujeito como principal no processo epistêmico contribui, a nosso ver, para aplicar a analética dusseliana na medida em que todo o método analético orbita em torno das interações interpessoais estabelecidas entre os seres no mundo material.

Observando os graves problemas da aplicação da dialética hegeliana no processo epistemológico e epistêmico, Dussel se propôs a superar essa dialética criando uma nova concepção de dialética, a analética. A analética é um método que “vai mais além, mais acima, vem de um nível mais alto (aná-) que o do mero método dialético” (DUSSEL, 1986, p.196). Nas palavras dele:

Trata-se agora de um método (ou do domínio explícito das condições de possibilidade) que parte do outro enquanto livre, como um além do sistema da totalidade; que parte, então, de sua palavra, da revelação do outro e que confiado em sua palavra, atua, trabalha, serve, cria. O método dialético é a expansão dominadora da totalidade *desde si*; a passagem da potência para o ato de ‘o mesmo’. *O método analético é a passagem ao justo crescimento da totalidade desde o outro* e para ‘servi-lo’ criativamente. (...) Esta analética não leva em conta somente o rosto sensível do outro (...), do outro antropológico, mas exige igualmente colocar faticamente a ‘serviço’ do outro um trabalho-criador. (...) O outro nunca é ‘um só’, mas também e sempre ‘vós’. *Cada rosto no face-a-face é igualmente a epifania de uma família, de uma classe, de um povo, de uma época da humanidade e da própria humanidade como um todo, e ainda mais, do outro absoluto.* O rosto do outro é um *aná-logos*; ele é a ‘palavra’ primeira e suprema, é o dizer em pessoa, é o gesto significante essencial, *é o conteúdo de toda significação possível em ato.* A significação antropológica, econômica, política e latinoamericana do rosto é nossa tarefa e nossa originalidade. (DUSSEL, 1986, p. 196-197, grifos nossos)

A analética é um método que considera a relação entre os sujeitos que conhecem, incorporando inclusive a proposição que coloquei anteriormente. As partes do método, já mencionadas, a saber: a essencial abertura do ser humano; o contato do face-a-face; e a escuta, o ouvir da palavra outra; configuram o movimento do método no processo epistêmico e valorizam a diversidade epistemológica tão cara a Dussel.

A primeira parte do método, como já foi dito, é o pressuposto para a aplicação da filosofia da libertação de Dussel; o princípio ético que norteia tanto a criação conceitual quanto a práxis, a ação prática frente e com o mundo que interage. A segunda parte, o contato do face-a-face, trata do encontro entre dois seres vivos, da interação que é possibilitada pelo respeito de um para o outro. O contato, tendo como pressuposto a abertura, permite contemplar a exterioridade dada e a exterioridade potencial, a expressão outra do sujeito que se apresenta diante de outro sujeito. A exterioridade traz o novo, o inédito, o inesperado à totalidade antes restrita a si mesma.

A terceira parte do método analético é a escuta da palavra outra. Ouvir atentamente o que o sujeito outro diz é aplicar a ética como princípio, é permitir que ele se expresse e manifeste sua exterioridade em um espaço seguro. É concebível que a compreensão da palavra outra seja confusa ou incompleta muitas vezes, porém, isso de nenhuma forma invalida o contato. A exterioridade irrompe através da interpretação estabelecida da totalidade e providencia a expansão do horizonte do conhecimento ao apresentar diferentes perspectivas que impactam diretamente na percepção do mundo e, por consequência, na atuação no mundo. Acarreta o crescimento da totalidade através da enorme significação que se apresenta por meio do outro na sua fala, tanto a que é dada pelas palavras ditas como pela potencialidade das palavras ainda por dizer. Acrescenta e remexe naquilo que estava dado, movimentando-o. O princípio do contato face-a-face é o da distinção, da diferença, não da identidade; valoriza-se o distinto pois com ele é possível pensar mais além do que se pensava antes, apontar e resolver problemas pela criatividade resultante da interação de múltiplas ideias e concepções novas para a totalidade.

O passo seguinte é o diálogo, proveniente da escuta da palavra outra e da essencial abertura do ser humano. Ele é a consequência prática da aplicação da analética no processo epistemológico. Nesse sentido, se compreendermos que a sobrevivência da humanidade enquanto espécie nas próximas décadas depende de uma reformulação geral das relações políticas e econômicas, definir eticamente o diálogo como alternativa à oposição pode configurar um caminho possível àquele objetivo de sobrevivência. É por isso que nos posicionamos nesse trabalho a favor da metafísica da alteridade como uma nova ontologia que devemos compreender e praticar no estudo da filosofia, mesmo naqueles estudos que continuarão sendo realizados sobre filósofos europeus, visto que a decolonialidade do pensamento servirá a todos os latinoamericanos e, analogicamente, aos asiáticos e aos africanos, em suas formas de produzir conhecimento. Ou seja, uma visão decolonial sobre o

trabalho dos filósofos europeus nos permite enxergar o racismo presente nos trabalhos de muitos desses filósofos, assim como nos permite compreender que a pretensão de universalidade de muitas filosofias europeias está circunscrita a um tempo e espaço definidos historicamente, de forma que alguns dos seus conceitos podem nos ajudar a pensar a nossa realidade, mas alguns conceitos se aplicavam apenas à situação política, econômica e religiosa dos países nos quais aqueles filósofos residiam naquela época, e portanto podem não servir para nosso trabalho atual na filosofia.

Portanto, é nosso trabalho enquanto filósofos atualizar nossa filosofia à medida que encontramos conceitos que se adequam melhor à nossa realidade, pois de modo algum é nosso objetivo ficarmos presos no tempo e no espaço enquanto a história se escreve dia a dia. Além disso, também são nossas funções acompanhar os processos históricos que ocorrem ao nosso redor, nos adaptarmos a eles, e sermos capazes de prover conceitos que possam auxiliar na construção do futuro por vir. Todas essas funções passam pela descolonização do pensamento e da práxis, assim como pela análise decolonial dos acontecimentos históricos que transformam nossa realidade.

A metafísica da alteridade é a adoção da ética como filosofia primeira, como metafísica, em detrimento da ontologia. “Se sua metafísica, seu fundamento, é ético e não ontológico, os horizontes, caminhos e obrigações filosóficas também serão alterados” (PANSARELLI, 2010, p.186). A finalidade da metafísica da alteridade pode ser definida como a harmonia ético-política na relação interpessoal dos seres humanos e, acrescentamos, de outros seres vivos. Tendo a ética como princípio da filosofia da libertação e, por consequência, de toda filosofia que se propuser a combater o cerceamento da liberdade, é possível aplicar a analética simultaneamente no processo de conhecer e na indefinição do ser, caracterizando a ontologia como impermanência, fluxo contínuo da existência.

A LIBERDADE E A LIBERTAÇÃO

Teimosamente, as crianças latino-americanas continuam nascendo, reivindicando seu direito natural de ter um lugar ao sol nessas terras esplêndidas, que poderiam dar a todos o que a quase todos negam.

Eduardo Galeano

A Filosofia da Libertação de Enrique Dussel tem como princípio central a noção de liberdade no contexto do colonialismo que permeia nossa realidade latinoamericana e, por consequência, da libertação necessária para implementar uma realidade eticamente respeitosa, politicamente responsável e ambientalmente equilibrada. Esta filosofia dialoga com as lutas pelo fim da opressão e exploração de diversos grupos da sociedade, assim como do meio ambiente em geral.

Na conceituação de liberdade e de libertação, utilizaremos especialmente as definições estabelecidas por Daniel Pansarelli em sua tese, *Filosofia e práxis na América Latina: Contribuições à filosofia contemporânea a partir de E. Dussel*, e as definições de uma parte da dissertação de José Luiz Ames, *Liberdade e Libertação na Ética de Dussel*, pelo fato de terem sido melhor compreendidas se comparadas às explicações de Enrique Dussel desses conceitos em suas obras selecionadas para este trabalho.

Para Ames, a liberdade é o reconhecimento da exterioridade do Outro. “O Outro, enquanto centro do próprio mundo, é negatividade radical em relação ao mundo no qual sempre sou centro. Afirmar esta exterioridade, é reconhecê-lo como livre” (AMES, 1992, p.13). A possibilidade desta liberdade depende da escolha individual de cada pessoa sobre seu próprio ser como projeto histórico concreto; se seu projeto histórico opta pelo fechamento, pela totalização negadora do Outro, a liberdade é impossível. Se o projeto histórico escolhido é o de abertura, de afirmação do Outro, a possibilidade da liberdade como projeto coletivo é assumida enquanto objetivo histórico.

Por sua vez, a libertação é um processo no qual o fim é a liberdade. Ela reconstitui a exterioridade do oprimido negada na Totalidade; porém, é um processo que nunca se realiza plenamente na história “porque o outro é sempre exterioridade mesmo nas novas Totalidades realizadoras de mais justiça construídas pelo processo de libertação” (AMES, 1992, p.13). Sobre este processo, diz Ames:

Podemos dizer que a América Latina foi uma terra de opressão, mas simultaneamente uma terra onde se gesta e já frutifica a autêntica libertação do homem e dos povos. O homem latinoamericano é, então, o homem oprimido que busca libertar-se; que vive em situação de dependência, mas em vias de libertação. (...) Surge assim, uma “práxis da libertação” vivida pelo oprimido *naquilo que nele não se deixa totalizar pela “práxis da dominação” do sistema vigente*. Uma filosofia que não queira ser mera justificação da situação de dominação deve articular-se com esta práxis de libertação dos oprimidos. Este novo modo de fazer filosofia ajuda o povo a tomar consciência de seu próprio destino e de sua própria história. Deste modo, estará contribuindo para a efetiva libertação dos povos dominados de toda periferia. (AMES, 1992, p.12, grifos nossos)

Assim, a práxis de libertação se relaciona tanto com o projeto histórico de abertura e afirmação do Outro como com as etapas do método analético dusseliano, que culminam no diálogo.

Não obstante, Dussel discute e estabelece os parâmetros do ser humano enquanto ser, a fim de qualificá-lo dentro da concepção de liberdade. Nas palavras de Ames:

O homem não é pura transcendência (existência) que, em sua vida, ganha uma essência: um incondicionado que pode ser uma árvore, uma pedra, uma nuvem ou um homem. Para Dussel, ao contrário de Sartre, homem irremediavelmente é. Desde o ventre um homem (...). A ele se abre na ordem de transcendência onde habita, mas, condicionado, primeiramente, por seu próprio ser: é somente um homem. Daí que sua liberdade, sendo uma nota física de sua essência, terá igualmente em sua facticidade física sua própria regra. Em outras palavras, o homem não escolhe seu próprio ser. Este ser já lhe é dado: será ser humano (e não ser vegetal ou mineral). (...) Contudo, o ser humano não é dado *assim*. O “como” se realizará o homem não é predeterminado. Daí decorre sua liberdade. O homem pode ser mais do que recebeu ao nascer, mas não pode deixar de ser o que é. (AMES, 1992, p.44, grifo nosso)

Portanto, a liberdade decorre precisamente de seu posicionamento frente a tudo que se apresenta diante de sua própria Totalidade. Nesse sentido, desde sua concepção epistêmica até sua ação diante e no mundo, sua liberdade advém proporcionalmente da liberdade que dispõe ao outro, seja ele humano, animal ou planta.

A partir desse aspecto, o proceder diante de um Outro livre se dá pela escuta, que já foi mencionada no capítulo anterior. Para Dussel, o deslocamento do foco do ‘ver’ (compreender pela razão) para o ‘ouvir’ (apreender pela confiança ou fé), que provém da tradição semita, permite a irrupção da palavra do Outro, sua revelação desde seu próprio mundo. “O Outro, por ser mistério, não pode ser visto (compreendido, abarcado pela razão), pois deixaria de ser pessoa-liberdade, para tornar-se ente à mão.” (AMES, 1992, p.50). Essa irrupção da palavra, o apelo lançado desde a exterioridade é passível de ser ouvido pela Totalidade quando aberta, e é a revelação do Outro em ‘meu’ mundo.

A revelação da palavra do Outro para a Totalidade a transforma. Permite sua expansão, aumenta seu horizonte epistêmico. Para Ames, se a razão compreensora (o ‘visto’) for considerada como única forma legítima de conhecimento, temos aqui um irracionalismo na filosofia de Dussel. Na tradição semita incorporada em sua filosofia, admite-se “também o amor (entendido como fé, confiança) como forma legítima de conhecimento”, como a afirmação do esfomeado sobre sua fome ou a declaração de amor de um amante a outro. “É um apelo que nos revela algo (um conhecimento) do Outro, mas que não tem outra garantia senão a fé e a confiança. Aceito o que me diz não por sua evidência, mas porque atrás de sua palavra está Alguém.” (AMES, 1992, p.51)

Assim, a liberdade, enquanto afirmação da exterioridade do Outro, permite que essa palavra seja dita e ouvida. Também se relaciona com a analética na medida em que realiza essa expansão epistêmica quando o indivíduo que conhece está aberto para isso. Ou seja, para a aplicação do método analético é necessária a afirmação da liberdade. E, ainda, a liberdade é um processo

simultâneo entre os seres: o diálogo depende da afirmação da exterioridade dos dois ou mais seres envolvidos no contato. A liberdade que um primeiro garante a um segundo e vice-versa que possibilita o diálogo amplo, sincero, que adiciona algo aos dois.

Pela ótica de Pansarelli, as concepções de liberdade e libertação tomam um rumo levemente distinto. A liberdade depende de dois pressupostos: o primeiro é de que todos têm direito de ser autenticamente; o segundo, de que a liberdade é a condição de ser autenticamente aquilo que se é (PANSARELLI, 2010, p. 191). A liberdade, então, é compreendida como autodeterminação, que é condicionada pelas possibilidades de escolha que se apresentam ao sujeito, e essas possibilidades são delimitadas pelo tempo histórico no qual o indivíduo se encontra. A liberdade de alguém, ou de vários, foi primeiro negada, devido ao interesse de outros, de que esse alguém estivesse aprisionado, oprimido e impedido de ser em sua plenitude, de se realizar enquanto sujeito autônomo. A negação desta liberdade deve ser negada, ou seja, a liberdade deve ser afirmada, para que os indivíduos possam existir em sua plenitude, e se realizarem nos seus próprios objetivos históricos.

O processo de afirmação da liberdade é a libertação. Libertar significa negar o cerceamento à liberdade, combater os elementos que impõem limitação à idealmente ilimitada possibilidade de autodeterminação. (PANSARELLI, 2010, p.192) A primeira condição limitadora da liberdade é o desrespeito à alteridade, pois este nega a autodeterminação por determinar ontologicamente, eurocentricamente, o que e como deve se dar o humano a partir do Mesmo, da Totalidade. A negação da alteridade é o princípio lógico que permite a opressão, sua origem. Mas é da opressão real que surge a motivação principal da libertação, a opressão que ocorre sobre os corpos, sobre a matéria senciente. É sobre ela que se estabelecem condições de limitação da liberdade, pois é dela que a exploração capitalista recebe seus lucros.

Aqui passamos do âmbito próprio da filosofia, o discurso, para a concretude, a materialidade da vida (PANSARELLI, 2010, p.192). Por esta via, acessamos a práxis e conectamos a filosofia ao processo libertador, colocamos a teoria a serviço da prática. Para Pansarelli, Dussel assume uma ética do corpo, da carnalidade, como ponto de partida para a prática das outras áreas da ação humana, como a política, a pedagógica, a erótica, etc.

Nesta linha, portanto, entendo que a concretude da vida, a matéria viva sobre a qual a opressão acontece com fins de exploração de ‘recursos’, direciona a ética para a liberdade, com o intuito de combate às condições limitadoras do existir autonomamente. A ética pautada na concretude do corpo é uma ética da existência, a existência material que pode ser aferida pela sensibilidade (PANSARELLI, 2010, p.195), aquela sobre a qual a exploração é inegável, independente das formulações discursivas que se pode elaborar. A libertação, por consequência, se dá na prática, a teoria só terá sentido contribuindo para a transformação concreta e factual da realidade de sujeitos ou comunidades de sujeitos que têm sua autodeterminação impedida

(PANSARELLI, 2010, p.193). Todos aqueles que estão restritos em suas possibilidades de ser autodeterminado são sujeitos passíveis de libertação, “aqueles a quem se nega o direito de ser *outros*, obrigando-os à prisão do *mesmo*” (PANSARELLI, 2010, p.194). Sobre a posição dos corpos como centro da ética da carnalidade, diz Pansarelli:

São os corpos que sofrem as dores das privações. É por meio dos corpos que as pessoas se tornam vítimas. Sempre sobre eles que as punições são aplicadas. Se recusamos a dualidade corpo-alma, tão privada de qualquer sentido que apenas se justifica por sua presença ao longo de séculos de tradição filosófica eurocêntrica, chegamos mesmo à conclusão que nada existe senão os corpos. Por isso, uma ética da libertação deve ser uma ética para os corpos, uma ética que defenda como princípio incondicional a manutenção, a preservação, a possibilidade de reprodução e o bem estar dos corpos. A este princípio se devem dobrar todos os discursos. E se não se podem dobrar, devem se calar. Nenhuma palavra deve ser proferida ao faminto para justificar sua fome. Calado, há de permiti-lo alimentar-se. O critério de validade para algo que seja nessa circunstância dito deve ser única e exclusivamente o bem estar que o discurso poderá prover ao corpo sofrido. Pode ser um discurso de conforto – nunca de justificativa, nunca fatalista –, ou um discurso que fomente a revolução, a libertação. Libertar-se, portanto, é libertar os corpos. (PANSARELLI, 2010, p. 195)

A libertação tratará, portanto, sempre de criar boas condições de existência para os corpos e de combater os meios de limitação dessa boa existência, sejam eles o impedimento da satisfação das necessidades básicas, faltando ou restringindo o acesso à alimentação, educação, moradia, e outros; ou também a sujeição dos corpos ao sofrimento psíquico e físico, devido à avidez do capital por lucros e produtividade.

Para a filosofia, que trabalha especificamente com o âmbito do discurso, há algumas formas pelas quais ela pode contribuir com a concreta libertação dos corpos. A primeira, que já tratamos no capítulo anterior, é estabelecer a ética como filosofia primeira, como fundamento que dará sustentação ao constructo filosófico. Sendo os corpos os que pronunciam e interpretam os discursos, a opção pela carnalidade na ética coloca a filosofia na responsabilidade de desenvolver somente discursos que fomentem a boa vida dos corpos. Nesta opção há de se realizar a criação de uma imaterialidade a serviço da materialidade dos corpos. (PANSARELLI, 2010, p.213)

A segunda forma de contribuição da filosofia para libertar os corpos na materialidade do mundo sensível é dupla e tem íntima relação com a pedagógica. Primeiro, fornecer possibilidades de formação aprofundada e qualificada para os indivíduos e comunidades. Ampliar o universo vocabular, os contatos com leituras adensadas sobre fatos diversos e sobre a realidade como um todo, possibilita ao sujeito perceber novos horizontes interpretativos, multiplicar as possibilidades de verdades (PANSARELLI, 2010, p.198). Ainda, permite o vislumbre e a escolha daquelas verdades e horizontes que mais se assemelham ao objetivo histórico próprio deste sujeito, à realidade que ele quer construir e contribuir no mundo. Assim, na relação estreita da libertação com

a autodeterminação, “a criação de condições que permitam uma análise mais complexa e profunda da realidade fornecerá importante instrumental para a melhor qualificação desta autodeterminação, uma vez que o sujeito só é em relação ao mundo que vive” (PANSARELLI, 2010, p.198).

O sujeito deve dominar a palavra e o discurso justamente para poder se posicionar frente ao mesmo como o outro que é. Dominando os conceitos e as estruturas abstratas que são usadas para a manutenção da opressão, ele pode subvertê-los a seu favor, transformando os instrumentos de opressão em instrumentos de libertação. (PANSARELLI, 2010, p.200)

Em seguida, é também função da filosofia alinhada à libertação combater, no âmbito do discurso, precisamente aqueles discursos que são emitidos e utilizados para a criação, ampliação e manutenção de sistemas totalitários de opressão. Deve buscar procedimentos de interferência no mundo prático a favor dos corpos, realizar a transposição dos discursos para a materialidade, impedindo que os discursos opressivos se materializem sob forma de atos opressivos sobre os corpos concretos. Desse modo, a capacidade de criticar radicalmente as formas todas de opressão e de se autocriticar constantemente, proporciona à filosofia da libertação estar sempre atenta ao seu objetivo concreto (PANSARELLI, 2010, p.216).

Por fim, este posicionamento da filosofia e sua constante vigília sobre sua própria atuação frente aos sujeitos se dá porque são unicamente estes mesmos sujeitos que dão sentido de ser aos discursos; sem eles que os pronunciam, ouvem, leem e interpretam, não há teorias. (PANSARELLI, 2010, p.200) Também, dado que o sujeito é fruto de um processo hermenêutico constante das obras do mundo, “um processo formativo de si-mesmo com os outros, o que o sujeito é resulta de suas relações políticas” (PANSARELLI, 2010, p.209). Portanto, sempre que mencionamos a metafísica da alteridade, a analética, a liberdade e a libertação, estamos trazendo a relação da ética com a política. Ainda que não discutida mais profundamente em seus próprios termos, a política atravessa todas as discussões que fizemos neste trabalho. Como faces distintas mas intimamente ligadas das relações intersubjetivas, a política se ocupa especialmente das relações macrosociais, (...) desenvolvidas por sujeitos a partir de relações interpessoais (PANSARELLI, 2010, p.209).

A aplicação de todos os conceitos que trabalhamos neste texto se dá, unicamente, através das relações políticas, pois, em todas as mudanças de perspectivas, há sempre o conflito de interesses entre as classes sociais e entre os indivíduos de uma mesma classe. Neste contexto, tanto a batalha histórica que assinalamos no primeiro capítulo como a batalha conceitual e prática que evidenciamos nos dois capítulos seguintes, se dão no campo material das relações humanas em sociedade, espaço regido pela política.

O combate da manutenção da colonização do pensamento, assim como da colonização da cultura e da prática, é essencial para uma filosofia que se considere da libertação. Esta realidade intrínseca da América Latina, da África e da Ásia, é algo que precisa ser tratado com urgência na

filosofia independente de qual área será pesquisada, visto que nos outros campos de produção de conhecimento, essa situação é posta como pressuposto de muitos trabalhos realizados. Não podemos, enquanto partícipes da produção de conhecimento, repetir, conformados, filosofias que não só não dão conta de nossas realidades múltiplas, como também cumprem a função de conservar e perpetuar a alienação e exploração em larga escala dos povos ainda colonizados, nós mesmos.

Segue portanto, que esta é minha contribuição para a divulgação e possível aplicação, por outros filósofos, dos conceitos de Enrique Dussel e dos outros escritores mencionados na filosofia brasileira, e que esse processo de atualização, que é coletivo, seja cada vez mais crescente para nos direcionar rumo à autoconsciência política que possibilitará nossa libertação.

O sistema se expressa numa linguagem surreal: propõe evitar os nascimentos nessas terras vazias, opina que faltam capitais em países onde os capitais estão sobrando e são desperdiçados, chama de ajuda a ortopedia deformante dos empréstimos e a drenagem de riquezas que os investimentos estrangeiros provocam, convoca os latifundiários para fazer a reforma agrária e a oligarquia para pôr em prática a justiça social. A luta de classes não existe – decreta-se –, sobretudo por culpa dos agentes forâneos que a incitam, mas em troca existem as classes sociais, e à opressão de umas pelas outras dá-se o nome de estilo ocidental de vida. As expedições criminosas dos marines têm por objetivo restabelecer a ordem e a paz social, e as ditaduras submissas a Washington fundam nos cárceres o estado de direito e proíbem as greves e aniquilam os sindicatos para proteger a liberdade de trabalho.

Tudo nos é proibido, exceto cruzar os braços? A pobreza não está escrita nas estrelas, o subdesenvolvimento não é fruto de um obscuro desígnio de Deus. Correm anos de revolução, tempos de redenção. As classes dominantes põe as barbas de molho e, ao mesmo tempo, anunciam o inferno para todos. Em certo sentido, a direita tem razão quando se identifica com a tranquilidade e com a ordem. A ordem é a diuturna humilhação das maiorias, mas sempre é uma ordem – a tranquilidade de que a injustiça siga sendo injusta e a fome faminta.

Eduardo Galeano

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa alcançou os objetivos propostos de explicação dos quatro conceitos escolhidos, porém demorou mais tempo do que o esperado devido ao fato de dois dos conceitos serem primordiais, estarem no princípio da filosofia dusseliana e os outros dois estarem mais próximos da conclusão dessa filosofia, de seu objetivo geral. Foi necessário um considerável período de leitura e compreensão da linha geral do pensamento dusseliano, assim como uma delimitação dos aspectos que seriam possíveis de serem tratados neste trabalho, dado suas limitações e exigências. Por este motivo, as leituras complementares foram tão importantes quanto a leitura direta da obra de Dussel, pois não haveria tempo hábil de leitura e análise da obra toda do filósofo para entender todo seu raciocínio, considerando ainda as mudanças internas de sua filosofia ao longo dos anos e as modificações conceituais decorrentes.

Porém, o tempo tomado para o trabalho foi importante para que os conceitos fossem entendidos de forma adequada e suas relações internas na filosofia dusseliana ficassem mais evidentes. As perspectivas dos filósofos que trabalharam sobre as obras de Dussel foram de grande valor, sendo eles Suze Piza, Daniel Pansarelli e José Luiz Ames, e suas produções conceituais a partir da obra dele permitiram que eu entendesse certas concepções que pela leitura direta do autor não foram bem compreendidas. Ainda, possibilitaram enxergar a aplicação da proposta dusseliana em suas próprias produções filosóficas, o que pôde exemplificar como isso é possível de ser feito.

O entendimento da amplitude da hermenêutica da história também ocupou um tempo considerável do trabalho e, ainda que não estivesse no planejamento inicial, resultou na posição dessa perspectiva no primeiro capítulo, a fim de estabelecer a lente pela qual analisamos a história mundial e latinoamericana e também os conceitos explicados. A presença de outros escritores neste capítulo me pareceu adequada pois cada um acrescenta uma perspectiva de tempos e lugares diferentes, mas que contribuem diretamente para explicar a necessidade desta reflexão sobre a história e seu direto impacto sobre nós. Com o passar do tempo da pesquisa, essas conexões se tornaram mais evidentes e necessárias e fiquei satisfeita que elas tenham ficado bem dispostas e explicadas.

As conclusões são inconclusas, pelo fato de que aplicar os conceitos explicados, tanto na filosofia quanto na práxis, depende de movimentos coletivos. A metafísica da alteridade e a analética só podem ser aplicadas nas relações interpessoais, não há como ser aplicada por um humano nele mesmo, isolado. Também, a liberdade e a libertação dependem diretamente das relações políticas coletivas e da mudança de suas estruturas de exploração. Ninguém é livre sozinho. Portanto, as inconclusões deixam um espaço saudável para se pensar justamente as formas pelas quais estes conceitos, e também outros de Dussel, serão aplicados.

Epílogo – Breve história da civilização das capivaras

Num dia comum de primavera pastava uma capivara nas margens de uma lagoa. O calor do sol já se esvaía pela penumbra que anunciava o fim do dia. O entardecer dançava em cores através dos pelos dos pacíficos herbívoros que a acompanhavam, enquanto pintava o céu de infinitos tons amarelos, laranjas e rosas. A capivara não identificava nada distinto nos horizontes, estando satisfeita com o movimento usual de seu grupo de semelhantes.

Lentamente, a mente da capivara enredou por um caminho desconhecido de seus prévios passeios internos, seguindo um curioso monólogo...

As ciências capivarísticas têm a função de pensar a capivara e sua organização grupal, incluso suas características específicas e gerais do ser capivara e de seus diversos tipos de grupos. A intenção dessas ciências é analisar as variadas realidades das capivaras e seus contextos a fim de possivelmente fornecer resoluções para os problemas capivarísticos que surgem e certamente apontar esses problemas provenientes das muitas organizações de capivaras que existem. Dado que essa é a função das ciências capivarísticas, é evidente que o conteúdo utilizado como fonte e base das investigações deve compreender o contexto no qual se pesquisa, assim como o contexto que se analisa na pesquisa. Tendo isso considerado, sabe-se que podem investigar a capivara universal, para tentar encontrar os detalhes que fazem de todas as capivaras, capivaras propriamente. Entretanto, muitas eras herbívoras foram gastas intentando precisamente isso e ainda as capivaras cientistas não chegaram nem perto de esbarrar na essência ontológica das capivaras. Passadas essas eras, alguma capivara chegou à conclusão de que aquele caminho ontológico não fazia mais sentido e resolveu buscar uma nova abordagem: estudar os grupos de capivaras que viviam em um mesmo ambiente parecido, e passar para os que viviam em um outro ambiente, e assim sucessivamente. Essa pesquisa não pôde ser concluída com essa única capivara, entretanto. À medida que outras capivaras reconheciam que estudar aquele caminho ontológico não as trazia nenhuma satisfação científica, mais capivaras se juntaram àquela capivara para investigar os padrões específicos que concerniam aos grupos dos diferentes ambientes. Essa pesquisa proveu às capivaras a noção de que não só os diferentes ambientes criavam diferentes tipos de capivaras e problemas, como que cada grupo de capivaras instalados num mesmo ambiente também criavam problemas e capivaras distintas. De fato, percebeu-se que a investigação do que é ser capivara não somente não se restringia aos detalhes universais, como que, na verdade, o ser capivara era um espaço mental muito mais amplo do que previamente se havia pensado, devido à enorme quantidade de evidências sobre os começos e meios e fins de se ser uma capivara. Perceberam que eram necessárias muitas quantidades maiores de capivaras investigando a tal pesquisa dos ambientes para que a maior parte

das evidências possíveis do que era ser capivara pudesse ser apreendida, compreendida e transmitida para as capivaras para que, então, se pudesse começar a interpretar os relativos absolutos a fim de definir um geral que pudesse resolver todos os problemas de todas as capivaras em todas as eras. Essa enorme e inevitável busca se deu enquanto conflitos territoriais dos mais variados tipos se desenrolaram por mais algumas eras, gerando eventuais mortes e frequentes declarações ofensivas e anunciações de cortes de relações entre grupos que se achavam capivaras diferentes das outras capivaras. Chegado o fim dessa investigação, através do interminável número de evidências, do eventual incontável conjunto de modos de ser capivara, da insaciável quantidade de interpretações possíveis do ser capivara e diante da possibilidade de que a pesquisa nunca mais nas eras se encerrasse, a capivara encarregada do anúncio do resultado se pronunciou diante das consciências capivarísticas dispostas diante dela e disse ‘que não havia algo que se poderia dizer que atendia a todos os modos possíveis de se ser capivara senão o face-a-face. que cada capivara pudesse se encontrar face-a-face com outra capivara e ouvir o que a capivara diante de si tem a dizer; que cada capivara pudesse confiar na palavra da outra; que cada capivara pudesse crer e amar e criar e viver ciente da possibilidade de nunca compreender completamente outra capivara e ainda assim fazê-lo; que cada capivara pudesse existir por si e para si e ainda aceitar plenamente a existência de outra capivara; que cada capivara pudesse se comunicar e dizer sua palavra sem medo; e que cada capivara pudesse habitar um chão livremente e comer sua comida em paz e abundância; isso é o ser capivara’. E assim foi considerada encerrada a longa pesquisa, sem que as capivaras cientistas tivessem que deixar de pesquisar, mas com a satisfação de todas as capivaras de todos os ambientes de que a missão para solucionar os problemas havia sido cumprida e todas as capivaras poderiam então viver a eternidade dos momentos da vida capivarística.

Suavemente, um inseto brilhante pousou no focinho da capivara. A lua enviava seus primeiros raios noturnos, que refletiam as cores curiosas desse inseto em questão. O ar estava finalmente fresco e a capivara acabara de achar um montinho de capim suculento, o qual ela rapidamente abocanhou com seus lábios equinos.

Em memória de Douglas Adams

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMES, José Luiz. **Liberdade e Libertação na Ética de Dussel**. Campo Grande, Ms: Cefil, 1992.
- DUSSEL, Enrique D.. **Filosofia da Libertação**. São Paulo: Edições Loyola, 1977.
- DUSSEL, Enrique D.. **Método para uma filosofia da libertação**: superação analética da dialética hegeliana. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1986.
- GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina** / Eduardo Galeano; tradução de Sergio Faraco. Porto Alegre: L&PM, 2019.
- LAS CASAS, Frei Bartolomé de. **O paraíso destruído: A sangrenta história da conquista da América Espanhola** / Frei Bartolomé de Las Casas; tradução de Heraldo Barbuy. Porto Alegre: L&PM, 2011.
- LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”** / Michael Löwy; tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jean Marie Gagnebin, Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.
- PANSARELLI, Daniel. **Filosofia e práxis na América Latina**: Contribuições à filosofia contemporânea a partir de E. Dussel. 2010. 251 f. Tese (Doutorado) - Curso de Pós-graduação em Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- PIZA, Suze de Oliveira; PANSARELLI, Daniel. **Sobre a descolonização do conhecimento: - a invenção de outras epistemologias**. Estudos de Religião, [São Paulo], v. 26, n. 43, p.25-35, 07-12 2012. Quadrimestral. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4597438/mod_resource/content/1/Epistemologias%20do%20Sul.pdf>. Acesso em: 28 maio 2019.
- PIZA, Suze. **Pensar desde a América Latina: em defesa das epistemologias do Sul**. Paulus: Revista de Comunicação da FAPCOM, São Paulo, v. 2, n. 3, p.111-122, jan. 2018.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009.
- ZEÁ, Leopoldo. **La filosofía americana como filosofía sin más**. México: Siglo XXI Editores, 1989.