

A DESCOLONIALIDADE EPISTEMOLÓGICA NA FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO DE ENRIQUE DUSSEL¹

THE EPISTEMOLOGICAL DECOLONIALITY IN ENRIQUE DUSSEL'S PHILOSOPHY OF LIBERATION

Luciana Souza de Araujo²

Resumo: Este artigo pretende contribuir para a compreensão da filosofia tipicamente latino-americana. Nesse recorte, dedica-se à ‘arquitetônica’ de Enrique Dussel. Explicita os seis momentos de seu pensamento, dos quais deriva a elaboração do ‘princípio libertação’. Apresenta a crítica da colonialidade do pensamento na estrutura do atual sistema-mundo que, ao definir centro/periferia, impõe a opressão da ‘totalidade’ ao negar existência à ‘exterioridade’. O texto contextualiza a Filosofia da Libertação dusseliana, desenvolve seus conceitos e elementos, ressaltando a potência da crítica do autor. Com o método dedutivo e amparado em materiais bibliográficos, o estudo dedicou-se à pesquisa explicativa, com propósito didático de contribuir para a apreensão da filosofia latino-americana e da epistemologia de Dussel, especificamente. Conclui pela necessidade e urgência da produção de saberes baseados em premissas próprias da América Latina, defendendo-se a aplicação das proposições dusselianas, em razão de suas premissas particulares promoverem soluções adequadas à realidade periférica do atual sistema-mundo.

Palavras-chave: Filosofia da Libertação; Descolonialidade; América Latina; Enrique Dussel; Princípio Libertação.

Abstract: This article intends to contribute for the understanding of latin american's typical philosophy. This article is dedicated to the ‘architectonics’ of Enrique Dussel. It explains the six moments of his theory, in which he elaborates the ‘liberation principle’. It presents a critique of the colonial's ways of thinking in the current world-system that, by defining center/periphery, imposes the oppression of 'totality' by denying the existence of 'exteriority'. This study explains Dussel's Philosophy of Liberation, its concepts and elements, highlighting the power of this author's criticism. Using the deductive method and supported by bibliographic materials, this explanatory research proposes to, didactically, contribute towards the understanding of latin american's typical philosophy and, more specifically, Dussel's epistemology. It concludes that there is a need and urgency of production of knowledge based on latin american's specific premises, advocating that the application of Dussel's propositions, due to their particular premises, could promote appropriate solutions to the peripheral reality of the current world-system.

Keywords: Philosophy of Liberation; Decoloniality; Latin America; Enrique Dussel; Principle of Liberation.

¹ Artigo submetido em 26/05/2023 e aprovado para publicação em 27/02/2024.

² Doutora em Direitos Humanos e Democracia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Mestre em Direito Cooperativo e Cidadania pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Professora nos cursos de Direito da Faculdade de Educação Superior do Paraná (FESP) e Universidade Tuiuti do Paraná (UTP). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6344954470993412>. E-mail: professoralucianaaraujo@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7382-2230>.

Introdução

Diante de um horizonte de infinitas possibilidades, este artigo dedica-se à filosofia latino-americana. Pretende contribuir para a difusão de uma autêntica epistemologia descolonial, por meio da exposição didática dos conceitos, elementos e momentos que perfazem a Filosofia da Libertação proposta por Enrique Dussel.

Ao longo do texto, serão apresentados os componentes de uma epistemologia específica, alternativa à filosofia tradicional, ocidental e hegemônica. Não se defenderá a existência de uma filosofia verdadeira ou a prevalência de um tipo filosófico sobre outro. Em seu lugar, propõe-se um rigoroso ponto de partida que, por consequência, gerará diferentes resultados. O questionamento que se coloca à autêntica filosofia latino-americana é ir além da mera repetição, tendo como pressuposto a reflexão descolonial.

Inicialmente, é válido pontuar uma questão terminológica: neste trabalho, preferiu-se referência ao termo descolonial (no lugar de decolonial). A opção visa reforçar a crítica à colonialidade, reafirmando estudos latinos.

A filosofia descolonial, própria da América Latina, leva em consideração as asserções da filosofia tradicional (europeia e norte-americana, primordialmente). Porém, sem o objetivo de inaugurar as formas de produzir conhecimento ou de pensar, a proposta dessa filosofia contra-hegemônica é, considerando a filosofia tradicional, ir além: subsumir e superar tal construção teórica.

Deste objetivo geral, desdobram-se questionamentos específicos, tais como o já antigo – e superado – debate quanto à possibilidade de existir uma filosofia autenticamente latino-americana. Também como objetivo específico, o estudo centrará atenção à Filosofia da Libertação como um (mas não único) expoente do pensamento latino autêntico. Será delineado o universo conceitual próprio dessa filosofia e, em especial, a estrutura do pensamento de um de seus maiores expoentes, Enrique Dussel.

A hipótese de configurar uma leitura própria da realidade periférica (no sistema-mundo), rompendo os moldes coloniais do pensamento, tem como propósito possibilitar leituras descoloniais quanto à forma de constatar, analisar e propor cenários que sejam adequados à exterioridade, pautados na crítica à opressão da totalidade, na dicotomia centro/periferia. Elegendo a Filosofia da Libertação como instrumento de apreensão da realidade inerente à periferia, pretende-se, ao longo do texto, apresentar os elementos

fundantes desse pensamento, a fim de ressaltar os marcos e as potencialidades do princípio “libertação”.

Para tanto, foram utilizadas fontes teóricas, a partir da metodologia dedutiva, que pretende demonstrar a necessidade (e urgência) do pensamento filosófico próprio latino-americano, em razão de partir de premissas específicas como condição para fomentar soluções descoloniais à realidade periférica.

1. O contexto da filosofia latino-americana: possibilidades descoloniais

Desde a década de 60 a preocupação com a produção teórica enraizada nas questões latino-americanas ganhou espaço na reflexão crítica. São evidências da importância crescente do tema os debates estabelecidos por pensadores em diversos campos do conhecimento (tais como economia, sociologia, filosofia e pedagogia), que teorizaram sobre a situação geopolítica de dependência e as consequências exploratórias, injustas e desumanizantes dela decorrentes. Historicamente, vale a referência aos escritos de Gunder Frank, Franz Hinkelammert, Ruy Mauro Marini, Leopoldo Zea, Augusto Salazar Bondy, Enrique Dussel, Horacio Cerutti Guldberg, Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann, Leonardo Boff e Paulo Freire.

Seja pelo viés da Teoria da dependência, da teologia ou da filosofia da libertação³, mesmo com grande diversidade conceitual e posicionamentos variados, em alguma medida esses autores questionaram a alienação resultante do colonialismo por meio de: crítica ao subdesenvolvimento condicionado pela assimetria Centro/Periferia (Norte/Sul); à divisão social do trabalho; às formas eurocêntricas de produção do conhecimento e controle da subjetividade; às hierarquias sociais, bem como à desigualdade de classe, gênero e raça; aos processos ideológicos que perpetuam a dependência geopolítica da periférica mundial e, também, crítica às possibilidades e variedade das práxis de libertação.

A afirmação da existência de uma filosofia genuinamente latino-americana já se tornou clássica, historicamente evidenciada pelo debate entre Augusto Salazar Bondy (1986)

³ A leitura de Walter D. Mignolo corrobora com a interpretação de que as teorizações da corrente da Teoria da dependência, bem como da teologia e filosofia da libertação demarcam pensamentos com a perspectiva descolonial, pois questionaram o colonialismo do movimento liberal desenvolvimentista na segunda metade do século XX. Nas palavras do autor: “Se durante a Guerra Fria o conceito liberal de “desenvolvimento” corporificou a reorganização da lógica da colonialidade como foi liderada pelos EUA, e encontrou a Teoria da Dependência e a Teologia/Filosofia da Libertação como seu oponente, após o fim da Guerra Fria, novos projetos desenvolvimentistas (nesse momento em termos de Acordo de Livre Comércio [FTA] ou outro tipo diferente) encontraram uma resistência violenta pelos projetos políticos e econômicos emanados das Nações Indígenas, principalmente na região andina da América do Sul.” (Mignolo, 2008b.)

e Leopoldo Zea (1992), que problematizaram a possibilidade/necessidade de uma produção filosófica original, autêntica e/ou peculiar⁴. A partir de então, viu-se o frutificar de genuínas, criativas e críticas reflexões em várias regiões da América Latina, que, mesmo não sendo homogêneas, apontam para o questionamento filosófico quanto à situação histórica de marginalização do continente:

[...] um expressivo grupo de filósofos argentinos que produziu criativamente, na primeira metade dos anos 70, um valioso conjunto de elaborações sob diversas inspirações teóricas e sobre variados temas que, de algum modo, articulavam-se, segundo os próprios autores, à práxis de resistência à dominação e de libertação em distintas esferas e contextos. Do mesmo modo, autores brasileiros, chilenos, uruguaios, cubanos, venezuelanos, colombianos, costa-riquenhos e de outros países contribuíram significativamente na emergência deste pensamento (Mance, 2000, p. 49-50).

Teve importância significativa, a dar visibilidade e espaço para reflexão latino-americana, o que ficou conhecido como “Proyecto latino/latinoamericano modernidad/colonialidad”⁵. Trata-se de uma rede que congregou pensadores de diversas perspectivas (por vezes com diferenças profundas e talvez por isso demonstre sua riqueza⁶). Ao promoverem reuniões, encontros e debates, bem como a publicação de vários de trabalhos, trouxeram à tona o tema da modernidade/colonialidade.

A reflexão quanto à colonialidade / descolonialidade, coloca em relevo o processo que configurou a condição de dependência geopolítica da América Latina, ou seja, considera o processo colonial moderno. A América Latina, criada como tal, foi integrada em um padrão de poder histórico-estrutural, que, de um lado a colocou em posição de dependência e, no mesmo movimento, constituiu a Europa ocidental como centro mundial do controle de tal poder (Quijano, 2006, p. 49). Esse padrão de poder, que define elementos materiais e subjetivos, é a colonialidade, herança histórica que permanece internalizada, mantendo-se

⁴ Este debate é classificado por muitos autores como momento originário da atual filosofia latino-americana. Registre-se, por oportuno, a concepção dusseliana a aportar três etapas à reflexão tipicamente de libertação: (1) as formulações críticas ante a conquista europeia ao continente americano (1510-1553), representada especialmente por Bartolomeu de Las Casas e também por Francisco de Vitória e José de Acosta; (2) a filosofia da emancipação colonial (1750-1830), chamada de primeira emancipação, que se situa no contexto das ‘independências’ políticas das colônias espanholas e portuguesas, refletindo neste continente o pensamento burguês iluminista europeu, porém dentro de uma problemática diversa do contexto que lhe deu origem; (3) a filosofia da libertação ante a segunda emancipação (desde 1959 – referência à Revolução Cubana), que dá o tom da atual filosofia da libertação e coincide com os elementos carreados no texto (Zimmermann, 1987, p. 217-221).

⁵ Para uma breve exposição sobre a trajetória dessa rede, indica-se: Castro-Gómez; Grosfoguel, s/d.

⁶ Participaram das atividades, encontros e publicações promovidas por essa rede autores como Dussel, Quijano e Mignolo, que possuem construções muito próprias, embora sejam todos críticos do eurocentrismo e combatam a reprodução do colonialismo.

para tempos muito além do período colonial⁷. Essa continuidade, velada e explícita, é possibilitada por relações de poder que reproduzem a colonialidade no saber e na subjetividade. A percepção desses elementos e a compreensão da relevância desses pressupostos para a reflexão traduzem a noção cunhada como ‘giro descolonial’⁸.

A atual filosofia descolonial é resultante desse movimento plural e congrega uma variedade de pensadores, posicionamentos e escritos. Nesse tema, dentre tantas abordagens possíveis, para os objetivos deste artigo foram privilegiadas as reflexões sob o enfoque político, portanto serão considerados os elementos quanto à libertação, como adiante explicitado.

De início, é necessário pontuar, mesmo que rapidamente, algumas questões terminológicas. Neste trabalho, preferiu-se referência ao termo descolonial (no lugar de decolonial), por consideração meramente de estilo de linguagem⁹.

Também é importante fazer menção à noção pós-colonial. Embora também se apresente como uma formulação questionadora e de proposição alternativa à modernidade eurocêntrica, difere da concepção descolonial porque recorre à referenciais teóricos eurocêntricos como fundamento de suas reflexões, o que acaba por limitar a radicalidade da sua crítica ao eurocentrismo (Grosfoguel, 2010, p. 457). Ainda que exista diálogo entre as correntes, elas não se confundem. Além do referencial teórico da Teoria Crítica (sobretudo Foucault e Derrida, entre outros), Mignolo localiza as considerações pós-coloniais em experiências da elite intelectual nas ex-colônias inglesas na Ásia e África do Norte (Mignolo, 2008a, p. 246).

⁷ A noção de ‘colonialidade’, a ser trabalhada, é distinta da noção de ‘colonial’ e ‘colonialismo’. Estes se referem à dominação política formal direta e explícita exercida por uma determinada população sobre povos conquistados, detendo o controle dos recursos, da produção e do trabalho, bem como do âmbito social e cultural (Quijano, 1992).

⁸ Noção que resultou da fissura entre o pensamento pós-colonial e do Grupo Latino-Americano de estudos subalternos, com ênfase na noção estruturalista e de desconstrução (Mignolo, 2006). Tem-se que “El concepto de giro des-colonial en su expresión más básica busca poner en el centro del debate la cuestión de la colonización como componente constitutivo de la modernidad, y la descolonización como un sinnúmero indefinido de estrategias y formas contestatarias que plantean un cambio radical en las formas hegemónicas actuales de poder, ser, y conocer.” (Maldonado-Torres, 2008).

⁹ A presente pesquisa não partilha de uma distinção na aceção entre os termos decolonial (também grafado de colonial) e descolonial (ou des-colonial), muito embora exista uma indicação de diferenciação de sentido, conforme alude Walter Mignolo quanto à sugestão feita por Catherine Walsh. Nessa proposição, o termo decolonial estaria relacionado propriamente às reflexões propostas pelo grupo modernidad/colonialidad. “Decolonial” teria referência à noção anticolonialista havida durante a Guerra Fria. Essa última noção está contida no sentido empregado no presente estudo, porém não contém integralmente os significados atribuídos à descolonialidade, que retrocede também aos sentidos tomados na reflexão quanto às ações e consequências do período colonial (século XV). Sobre a distinção, indica-se: Mignolo, 2008a.

A opção deste estudo centra-se na Filosofia da Libertação, como um (mas não único) expoente do pensamento autêntico latino-americano. Nessa toada, pretende-se apresentar o universo conceitual próprio da filosofia da libertação e, em especial, a estrutura do pensamento de um de seus maiores expoentes, Enrique Dussel. O autor apresenta suas considerações em uma organização muito particular, ou seja, propõe uma ‘arquitetônica’ própria, faz o uso cuidadoso de terminologias, que por vezes remetem-se a outras reflexões, bem como subsume filosofias inteiras e complexas, e vai além. Daí os componentes de complexidade da filosofia da libertação. Ao contrário de gerar um desestímulo, o que se pretende é ressaltar esse referencial teórico, que – por sua riqueza – desafia e instiga.

Registre-se que outras vertentes compõem a filosofia latino-americana, com variações e aproximações maiores ou menores. As designações também são diversas: filosofia transmoderna, filosofia descolonial, filosofia pós-colonial, filosofia da alteridade, filosofia analética, filosofia da exterioridade (Ludwig, 2013). Porém, todas são expressão de formulações situadas no horizonte do giro descolonial da filosofia.

Fazer uma filosofia própria não significa começar do zero. A filosofia original, da América Latina, segundo Dussel, não é autoexplicativa de si mesma: “Expondo-se a história da filosofia privilegia-se o momento de ‘semelhança’ que toda filosofia autêntica tem.” (Dussel, 1986, p. 211). Semelhança, porém, não é identidade¹⁰. Não se trata de imitação, pois isso é filosofia inautêntica. Dussel segue o caminho traçado pelo pensamento da filosofia ocidental para, então, superá-la, porque tal filosofia é “antecedente imediato de nosso pensar latino-americano” (Dussel, 1986, p. 190), porém, a filosofia latino-americana não deverá continuar, identicamente, o processo começado pela Europa. Subsume e vai além, ou vem de “mais além”, como será pontuado ao longo da exposição.

Para além das proposições da filosofia da libertação se apresentarem como inovadoras, porque vão além da mera reprodução de pensamentos e teorias, a questão do

¹⁰ No que se refere à questão entre semelhança e diferença, vale pontuar que Paul Ricoeur traz valorosas contribuições. Reflexão que pode ser especialmente relevante ao campo jurídico, que muitas vezes toma por identidade o que seria semelhança (semelhança extrema). Apenas para registrar a existência questão: Ricoeur evidencia dois usos principais do conceito de identidade: como mesmidade (do latim *idem*) e como si-próprio (do latim *ipse*), embora essas duas considerações se entrecruzem, não são sinônimas. Idem apresenta uma identidade abstrata, intemporal e impessoal, com essas características, permite unicidade, similitude e identidade numérica. Utilizando-se essa concepção, pode-se afirmar a ‘identidade por semelhança’. Isto ocorre quando não se é capaz de discernir a diferença entre dois objetos. Porém, neste sentido fundamental (um dos três apontados pelo autor para a noção de mesmidade ou *idem*) o que ocorre é a incapacidade de diferenciação, o que não significa que a diferença não exista. Já o uso de *ipse* relaciona-se com uma identidade pessoal, ou com a questão ‘quem?’. A resposta a essa questão seria ‘contar a história de uma vida’. A história narrada diz o quem da ação. Esta noção de identidade, como si-mesmo (*ipse*), é compreendida narrativamente (identidade narrativa) (Bruzzone, 2012, p. 33; 114-115; Rosa, 2003. p. 579.).

novo é um dos objetos da reflexão dusseliana. Dito de outra forma: para além da inovação filosófica efetivada por Dussel, desde a América Latina, o autor se dedica a refletir a necessidade e a urgência de proposições factíveis (projetos e ações) que sejam inovadoras. Dedicar-se também a explicitar o método (a analética) para promover o surgimento desse *novo*. É essa possibilidade que se pretende ressaltar ao anunciar uma identidade própria à filosofia latino-americana.

Para adentrar ao pensamento deste autor, passa-se à apresentação formal das categorias e momentos que compõem a filosofia da libertação, bem como a reflexão quanto à própria libertação, no contexto da descolonialidade.

2. Totalidade e exterioridade: premissas para descolonialidade e libertação

Em sua Filosofia da Libertação, Erique Dussel denuncia a divisão do sistema-mundo em centro e periferia. O centro seria o reprodutor de uma *totalidade*, que se anuncia como única realidade existente, desconsiderando toda uma exterioridade, que é composta por vítimas geradas nessa mesma constituição da totalidade.

A filosofia tradicional (ocidental e hegemônica) constrói suas formulações subsumidas na lógica da totalidade. A proposição da filosofia da libertação é inserir um momento de anterioridade (a exterioridade) e, a partir desta, reconfigurar a filosofia. Portanto, as categorias de exterioridade e totalidade são essenciais para a compreensão da filosofia da libertação.

A totalidade fundamenta o pensar hegemônico. Consiste na assunção e reprodução de ideias e valores que compõem o mundo em que se está inserido. Significa constatar que a existência se dá em um mundo pré-estruturado significativamente (Ruiz, 2003, p. 203). Tais significados são absorvidos, de modo automático, nas mais variadas relações. Desde os conteúdos e as formas de ensino (na família, escola, trabalho, grupos sociais em geral), passando pela mídia e outros meios de comunicação social. Este conjunto de relações gera a atribuição de significados às coisas. Com tudo que o ser humano se depara lhe atribui um sentido. Em geral, esses sentidos possuem uma construção compartilhada, ou seja, há consensos que conferem um sentido dominante (ou exclusivo) a determinados objetos (Pazello; Motta, 2013, p. 120-121). Este sentido dominante e hegemônico constitui a totalidade, ou melhor, esse sentido dominante revela o fundamento (a essência) que forma a totalidade. Esse fundamento se repete: é constantemente reproduzido. Ainda que não se

afirme ser a totalidade estanque, as alterações nos sentidos ocorrem de modo a reconceituar os elementos do mundo a partir do fundamento dessa totalidade.

É nesse sentido que Dussel irá afirmar que a totalidade se fecha em si, consiste na repetição do ‘mesmo’, porque é a constante atribuição de sentido aos entes (o que está posto no mundo), sentido que reafirma o elemento fundante da própria totalidade, ou seja, consiste na contínua afirmação do seu fundamento: “[...] como Totalidade, se fecha num círculo que eternamente gira sem novidade. A aparente novidade de um momento de sua dialética, de seu movimento, é acidental, porque tudo é um e a verdade é tudo.” (Dussel, 1977, p. 93-94).

Esse constante retorno a si próprio é explicado por Ames:

Quando esta totalidade é pensada como única e última num tempo dado, ela se fecha num círculo que eternamente gira sem novidade. “De dentro” da própria Totalidade surgem os “momentos diferenciais”: os entes que compõem a Totalidade são diferentes entre si, mas todos os entes se fundamentam na identidade do Ser. Esses “momentos diferenciais” não são propriamente novidade, mas apenas ponto de partida do movimento dialético, uma vez que se trata somente de um desdobramento dialético no interior da mesma Totalidade. (Ames, 1976, p. 29).

Esse fechamento impede um verdadeiro pensar, pois se impõe a outras realidades. Transforma multiplicidade em unidade (‘o mesmo’). Torna-se “ideologia legitimadora do *status quo*” (Zimmermann, 1987, p. 147), porque elimina a diferença. A dominação do pensar se realiza em diferenciados níveis: no plano histórico, é caracterizada pela conquista da América; no pedagógico, revela a dominação mestre-discípulo; na erótica, a dominação homem-mulher; na política, governante-governado; na racial, branco-negro; na dominação social, gera opressor-oprimido (Ludwig, 2006, p. 144).

Entretanto, além do horizonte da totalidade, existe a exterioridade, não como sentido espacial, mas reconhecendo o fato de que, inserida na totalidade, existe a multiplicidade: o ‘outro’, que não pode ser reduzido ao fundamento do ‘mesmo’. Assim, enquanto a totalidade estabelece seu discurso desde a identidade, a exterioridade apresenta-se com uma lógica contraposta, cujo discurso parte da diferença (Martínez, 2013, p. 74). A exterioridade, categoria mais importante da filosofia da libertação (Dussel, s/d, p. 45), é a abertura ao diferente, a crítica à absolutização do ser, transformando em ente da totalidade. A compreensão da exterioridade se dá a partir da alteridade, que é a infinita busca (e responsabilidade) por compreender o outro como outro.

A noção de alteridade é fundamental para Dussel e revela a forte influência que teve a leitura de Lévinas¹¹. Porém, a proposição é ir *além* do ‘outro’ que é caracterizado por Lévinas (o outro europeu, o judeu massacrado) inserido na mesma racionalidade, que, para a realidade latino-americana, é ainda totalidade¹²:

Na verdade, nós não somos “aquele outro, *diferente da razão*”, mas, pelo contrário, o que pretendemos é manifestar eficazmente “a razão do Outro”: do índio assassinado por genocídio, do escravo africano reduzido a uma mercadoria, da mulher vilipendiada como objeto sexual, da criança subjugada pedagogicamente (sujeito “bancário”, como a define Paulo Freire) (Dussel, 1995a, p. 47).

Totalidade e exterioridade são categorias que, juntamente com outras (proximidade, mediação, alienação, libertação), são aplicadas em níveis práticos de maior concretude: erótica (relação homem-mulher; sentido doméstico), pedagógica (relação pai-filho; mestre-discípulo), política (irmão-irmão; sociedade) e antifetichista (desmitificação do absoluto divinizado)¹³. Níveis que são transversais uns aos outros. Assim, a não-opressão deve alcançar todas as dimensões, a partir da afirmação alterativa.

A ausência da opressão é libertação, objetivo da filosofia nessa vertente latino-americana apresentada. Alcançar a libertação significa um caminhar que é concomitante à descolonização.

A colonialidade assume variadas formas de opressão. Percebê-la e destituí-la significa o empenho por descolonizar os vários campos sociais: a epistemologia (eurocêntrica), os sistemas de dominação e exploração social (capitalismo) e de controle da autoridade (Estados Modernos). Assim, a filosofia da libertação mantém em seu horizonte o viés da descolonização: “[...] a Filosofia precisa libertar-se do *eurocentrismo* filosófico para poder derivar a possibilidade de um pensar a partir da afirmação da *racionalidade negada* (alteridade excluída) na lógica da *totalidade* da tradição hegemônica.” (Ludwig, 2009, p. 327).

Inicialmente é preciso romper com os mitos fetichizantes (modernidade, eurocentrismo, inferioridade, progresso etc.). Por isso a importância de compreender os processos colonializados. Assim, o pensar latino-americano descolonial se distingue da filosofia tradicional. Pretende-se como racionalidade não dominada pelo princípio da

¹¹ “Lévinas [...] acordou-nos do sono ontológico ‘profundo’ em que estávamos ‘ferrados’. Mas bem depressa sentimos a necessidade de ‘passar mais adiante’, dada a sua incapacidade de construir uma política de libertação” (Dussel, 1995s, p. 48).

¹² Nas palavras de Dussel: “Lévinas fala sempre do outro como o ‘absolutamente outro’. Tende, então, para o equívoco. Por outro lado, nunca pensou que o outro pudesse ser um índio, um africano, um asiático.” (DUSSEL, 1986, p. 196.).

¹³ Proposição da obra “Filosofia da Libertação”, terceiro capítulo (Dussel, 1995a).

identidade, assumindo um ponto de reflexão a partir das diferenças, que leva a um compromisso prático com as minorias (Ruiz, 2003, p. 208).

Por isso a libertação não se traduz em um discurso reivindicador de direitos, ou seja, não se basta na mera inclusão em um sistema que causa negações, mas busca a transformação dessa estrutura, tendo atenção à diversidade e não unidade do ‘mesmo’. Não se trata, portanto, de lutar por se tornar um ‘igual’, ou seja, outro ente subsumido na totalidade, mas sim da exigência de ser a si, como próprio.

Com tais premissas, a libertação se diferencia da emancipação:

Lutar pela libertação, portanto, é mais do que lutar pela emancipação. Esta se contenta com a saída, pelo eu, das negatividades; emancipa-se delas. Não está em seu horizonte, todavia, a saída do outro que é, sempre e necessariamente, uma coletividade (Pazello; Motta, 2013, p. 138).

A libertação não se dá de forma isolada, reproduzindo o individualismo moderno, mas sim em comunidade. Essas são as lições de Paulo Freire: “Ninguém liberta ninguém, ninguém se liberta sozinho: os homens se libertam em comunhão.” (Freire, 2005, p. 58).

A proposta de libertação, que se constitui em um processo contínuo, está vinculada à exterioridade, só terá sentido se nessa relação com a face do ‘outro’ (Pazello; Motta, 2013, p. 140). Está ligada à constante vigília pela ocorrência de negações diante da falta de alteridade em qualquer sistema que se estabeleça. Portanto, um projeto de libertação é mais amplo que o da emancipação. É um projeto de transformação das estruturas: “A emancipação, ainda que necessária, como projeto revela-se insuficiente, porque consiste num movimento interno à lógica da totalidade, fundado em ‘o mesmo’ – opera-se um eterno retorno do mesmo.” (Ludwig, 2006, p. 175).

São oportunas as palavras de Mignolo, ao analisar as propostas de Freire:

Libertação de quê? pode-se perguntar. Da opressão social e econômica, mas também e sobretudo da colonização intelectual: não a emancipação universal ‘deles’, como no projeto Iluminista, mas seu complemento, ‘libertação’ da colonialidade, o lado mais sombrio da colonialidade (Mignolo, s/d, p. 360).

Portanto, enquanto a emancipação segue restrita ao nível da totalidade, a libertação se relaciona com a rica diversidade da exterioridade.

Por isso, em um primeiro momento, a filosofia da libertação busca ruptura com o discurso hegemônico. Tornar-se descolonizada para assim compreender as determinações que reproduzem as condições de dominação. Com essa clareza, a temática prioritária é práxis de

libertação daquele é ‘outro’, das vítimas oprimidas e excluídas. Essa consideração só é possível a partir do reconhecimento do outro como outro.

Compreendendo as estruturas que causam a dominação e exclusão (portanto, em uma condição descolonial), é possível seguir, em um momento imediatamente subsequente, em ações propositivas no sentido de transformar as situações injustas de dependência, efetivando a libertação em todos os campos sociais.

Liberación no es simplemente estar en contra del centro, ni siquiera significa romper la dependencia. Es mucho más que eso: es tener la creatividad de ser realmente capaces de construir la novedad, un nuevo momento histórico desde la positiva exterioridad cultural de nuestro pueblo (Dussel, 1995b, p. 159).

O movimento é de denúncia e anúncio, em termos utilizados por Paulo Freire (FREIRE, 1980, p. 27). Denúncia das condições de dominação, em todas as ordens, que só é possível a partir de uma condição descolonizada. Entretanto, a crítica pela crítica esvazia-se. O momento propositivo é de extrema importância para que se alcance a libertação.

Nas palavras de Dussel: o momento negativo é o “de enfrentar a desconstrução real das causas da negatividade da vítima”. Porém, não basta o desconstruir, é necessário “desenvolver (libertar no sentido de dar possibilidade positiva) a vida humana” e construir “as estruturas ou instituições do sistema onde a vítima possa viver, e ‘viver bem” (Dussel, 2002, p. 565; 566).

A articulação entre o positivo e o negativo marca a estrutura fundamental da filosofia proposta por Dussel. A arquitetura proposta é de fundamental importância, não apenas para a compreensão do pensamento desse autor, mas como instrumental filosófico a organizar e orientar a reflexão e ação crítica.

3. A Filosofia da Libertação no olhar de Enrique Dussel

Em sua obra “Ética da Libertação: na idade da globalização e da exclusão” (2002), Dussel apresenta seu pensamento de forma estruturada e consistente. Dedicar-se ao que ele designa como ‘filosofia primeira’: a ética. Sem a pretensão de esgotar o conteúdo dessa obra, pode-se (simplificadamente) apresentá-la citando seus seis momentos. Três dispostos no âmbito da fundamentação: material, formal e factibilidade. Outros três, correlatos, inserem-se no âmbito crítico: crítica material, crítica formal e crítica da factibilidade.

A reflexão se inicia pela fundamentação, ou seja, análise do que é afirmado, daquilo que constitui o conteúdo material (as formalidades), bem como a efetividade dos processos.

Normalmente, os estudos filosóficos ficam restritos a esse âmbito. Encerram suas reflexões no nível da afirmação (Dussel, 2002, p. 282). Dussel, entretanto, ao delinear os três primeiros momentos de sua ética, apenas concluiu a descrição inicial, que é relativa aos fundamentos. Segue na construção de sua arquitetônica com três outros alicerces, que correspondem à análise crítica. Ou seja, na segunda parte da obra, o autor reflete sobre os momentos afirmados (material, formal, factível) questionando a possível existência de negações. Verifica se os fundamentos se prestam à afirmação da vida humana. Portanto, o tema da segunda parte é a reflexão sobre a negação da vida humana. Desta forma, apresenta a crítica material, a crítica formal e a crítica quanto à factibilidade.

Em cada um desses seis momentos, a análise dusseliana parte de constatações, ou seja, constrói a descrição fática com a qual estabelece critérios para a consideração de cada momento (critério material, critério formal, critério da factibilidade). A partir do critério propõe um princípio. Portanto, tem-se a extração de enunciados normativos (os princípios, que trazem a ordem do *dever-ser*) a partir de enunciados descritivos (os critérios, que descrevem o *ser*). Essa apresentação é especialmente importante na ordem da crítica, que se dedica a desvelar as negações efetivadas (por meio da descrição, da qual surge o critério, que orientará a formulação do princípio normativo).

A seguir será apresentado o pensamento Dusseliano, quanto aos momentos de sua ‘arquitetônica’: na primeira parte o momento de ‘afirmação’ (que congregam o momento material, formal e de factibilidade); a seguir, o momento da ‘negação’, ou da crítica (que retomam os três momentos iniciais, mas os ressignificam a partir das negações, ou seja, com olhar para exterioridade).

3.1 A afirmação: os momentos material, formal, factível

O primeiro momento, o **material**, consiste em afirmar o conteúdo da ética: a vida humana (considerada em sua amplitude, que supera o dualismo moderno¹⁴). Este é o marco de referência a partir do qual se determinam as mediações necessárias à produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana (Dussel, 2002, p. 131)¹⁵. A vida humana é considerada em seu modo de realidade¹⁶. A referência à realidade confere ao conteúdo sua

¹⁴ Dualidade que separa o psíquico (ou intelectual) do material (ou corporal).

¹⁵ Sobre a produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana: Tese 11 (Dussel, 2002, p. 636).

¹⁶ Pressuposto que considera a vida humana não como um conceito, ideia ou abstração, mas como “vida concreta de cada ser humano, a partir de onde se encara a realidade constituindo-a desde um horizonte

condição de verdade prática. Dito em outras palavras: a pretensão de verdade do conteúdo da ética tem referência com o real. O conteúdo da ética dusseliana, a vida humana em seu modo de realidade, é fortemente influenciado pela leitura das obras de Marx. Este referencial está expresso em outros momentos da ética, por exemplo no quarto momento (da crítica material).

O **formal** (segundo momento), partindo da realidade intersubjetiva da vida humana, refere-se à validade das determinações eleitas, ou seja, verifica os acordos intersubjetivos. Para tanto, entre outros referenciais, a Ética do Discurso (Apel e Habermas) é subsumida, porém, com questionamentos. Dussel rejeita a consensualidade como posição de verdade, ou seja, o que se obtém do acordo é apenas uma verdade consensual. Para o autor, a pretensão de verdade tem correspondência (refere-se) ao real. O consenso obtido, ainda que racional e comunitário, não significa necessariamente que seja verdadeiro¹⁷. Assim, a Ética do Discurso é tomada em seu âmbito formal, a conferir validade ao acordo, porém submetida à co-determinação dialética com o primeiro momento. O conteúdo material irá condicionar o segundo momento (de estabelecimento de consensos). Ou seja, não basta a validade formal do procedimento de obtenção do consenso intersubjetivo. É preciso, também, avaliar o conteúdo do acordo em correspondência com o primeiro momento. Assim, o critério de validade, do qual irá decorrer o princípio moral universal, “é a pretensão de alcançar a intersubjetividade atual acerca de enunciados veritativos, como acordos obtidos racionalmente por uma comunidade. É o critério procedimental ou formal por excelência.” (DUSSEL, 2002, p. 208) Esse segundo momento pressupõe a simetria de participação na comunidade de comunicação, reconhecendo o outro como igual e concedendo-lhe o ato-de-fala, que é a mediação necessária à produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana em comunidade.

A proposta de Dussel avança e ultrapassa a tradicional leitura (hegemônica do direito), que se basta na dicotomia entre material e formal. O autor insere o momento da factibilidade, subsumindo os dois momentos anteriores e ampliando a consideração, colocando todos os momentos em relação dialética.

ontológico (a vida humana é o ponto de partida pré-ontológico da ontologia) onde o real se atualiza como verdade prática.” (Dussel, 2002, p. 632, tese 3).

¹⁷ Nas palavras de Dussel: “Toda atualização do real (verdade) é já sempre intersubjetiva; e toda intersubjetividade (validade) tem ‘referência’ a um pressuposto veritativo. Mas são categorialmente diferentes. A verdade é o fruto do processo monológico (ou comunitário) de se ‘referir’ ao real a partir da intersubjetividade (o enunciado tem assim pretensão de verdade); a validade é o fruto do processo de procurar que seja aceito intersubjetivamente aquilo que se considera monologicamente (ou comunitariamente) como verdadeiro (o enunciado tem assim pretensão de validade).” (Dussel, 2002, p. 206).

O terceiro momento, da **factibilidade**, enfrenta “o tema da realização da norma verdadeira (prática e materialmente) e válida (formalmente)” (Dussel, 2002, 260). A factibilidade considera as condições ou circunstâncias concretas para a realização do ato, norma, sistema. As limitações do conhecimento humano, bem como as condições nas quais está inserido, determinam as possibilidades empíricas. Neste momento, Dussel apoia suas formulações nas proposições de Franz Hinkelammert, de quem extrai o ‘princípio geral empírico da impossibilidade’, que primeiro irá condicionar a factibilidade, pois algo impossível é irrealizável. Considera-se, portanto, as condições materiais e formais, empíricas, técnicas, econômicas, políticas etc.

A partir de então, tem lugar o questionamento da razão estratégico-instrumental, que se ocupa dos ‘meios-fins’ da ação humana, ou seja, verifica se a ação (norma, sistema) é eficaz. Essa análise é útil e necessária, porém não suficiente. A eficiência, visando apenas a otimizar a relação meios/fins, torna-se absoluta. Fechando-se em si própria, fetichiza-se. O que é factível empiricamente (logicamente, tecnicamente ou economicamente) pode não ser ético-moralmente realizável. Assim, Dussel passa a factibilidade abstrata para determinar a factibilidade ética concreta, que é chamada de “princípio de operabilidade” ou apenas “factibilidade ética” (Dussel, 2002, p. 269). Para o estabelecimento do princípio de factibilidade, o ético subsume o meramente factível. Assim, “um enunciado normativo de factibilidade ética tem a pretensão de ser realizável técnico-economicamente com verdade prática e validade intersubjetiva” (Dussel, 2002, p. 275). Assim, o terceiro momento, a factibilidade, compõe o campo de eticidade, podendo-se agora julgar um ato, uma norma, uma instituição, uma microestrutura ou um sistema como bom ou mau.

Registrando que um ato (norma, instituição, sistema) nunca será absolutamente bom ou absolutamente perfeito (condição empiricamente impossível), Dussel prossegue o desenvolvimento de sua arquitetônica, ressaltando a necessidade de questionar tal ato (norma, instituição, sistema). Trata-se da constante postura crítica quanto à existência de negações, intencionais ou não, que causam dor, sofrimento, exclusão, dominação, ou seja, causam morte em algum nível da existência (Dussel, 2002, p. 303). Em diretas palavras: geram vítimas.

3.2 A negação: os momentos de crítica à materialidade, à formalidade e à factibilidade

Depois de ter analisado positivamente (no sentido do que está afirmado) cada um dos três momentos, Dussel passa a ressignificá-los, a partir de um processo negativo. Neste âmbito, que é de crítica, desvela-se outra perspectiva: a partir das vítimas. Trata-se de uma postura que traz à tona um universo encoberto pela tradição acadêmica hegemônica, que não possui qualquer interesse ou compromisso com a *periferia*¹⁸.

Nessa perspectiva, que é essencialmente descolonial, Dussel identifica o que era “verdade como não-verdade, o válido como não-válido, o factível como o não eficaz” (Dussel, 2002, p. 301). Surgem os três momentos da crítica: **crítica material**, com a constatação de negações que impedem a vida das vítimas (em qualquer dos níveis que a compõe); **crítica formal**, que questiona a validade afirmada e se apresenta como validade anti-hegemônica da comunidade das vítimas; **crítica da factibilidade**, propondo uma nova factibilidade advinda de frentes de libertação das vítimas (neste momento anuncia-se o princípio libertação).

A partir da constatação da existência de vítimas, o quarto momento apresenta a responsabilidade ética perante o outro (como outro, ou seja, com uma postura alterativa, conforme aportes de Lévinas): a **crítica material**. A identificação (fática) do ‘não-poder-ser-vivente’ é uma postura crítica, porque questiona o conteúdo material (1º momento) afirmado pelo sistema (ato, norma) como insuficiente. Torna-se ético, em razão da não aceitação das negatividades impostas, ou seja, pela assunção da responsabilidade pela negação gerada ao outro: à vítima¹⁹. Disto decorre o elemento negativo do ético-crítico: negar a negação, ou seja, é a “negação ética de uma negação empírica” (Dussel, 2002, p. 379). Por outro lado, apenas a negação da dor, da opressão, da morte etc., não basta. Tem-se o aspecto positivo do ético-crítico: a ação que transforma a realidade para garantir a vida ampla das vítimas, ou seja, “para que a *impossibilidade* de viver destas vítimas se converta em *possibilidade* de viver e viver melhor.” (Dussel, 2002, p. 382). Transformação que, para ser alcançada ético-criticamente, necessita da realização dos outros dois momentos críticos, a seguir comentados.

¹⁸ Conforme anteriormente referido, Dussel utiliza as categorias de *centro* e *periferia*. É oportuno, entretanto, registrar que tal utilização se dá de forma abstrata e simplificada, apenas com o objetivo de situar “os horizontes culturais de ‘mundos da vida’ determinados por seu ‘lugar’ dentro do ‘sistema-mundo’”. O *centro* é constituído *países do Norte*, Europa Ocidental, Estados Unidos e Japão, enquanto a *periferia* reúne os demais países, excetuados a China e a Rússia, que são considerados em uma posição especial (Cf. Tese 1. In: Dussel, 2002, p. 631).

¹⁹ Isso porque o conteúdo afirmado no momento material gera o dever (exposto no princípio) de “produzir, reproduzir e desenvolver a vida humana em geral” (Dussel, 2002, p. 379).

O quinto momento da ética de Dussel corresponde à **crítica formal**. O consenso obtido e considerado válido é, agora, ressignificado como inválido em razão de ser constatada a existência de vítimas, que foram assimetricamente excluídas da comunidade de comunicação. Trata-se do exercício da razão discursivo-crítica comunitária, que apresenta uma nova validade, agora anti-hegemônica (Dussel, 2002, p. 467). Discursivo crítico porque se refere à intersubjetividade das vítimas.

O início desse processo diacrônico é a percepção da exclusão. Para teorizar sobre essa percepção, são consideradas as proposições de Paulo Freire, na construção que fez sobre a *conscientização*. Assim, a consciência ético-crítica consiste na compreensão das causas da exclusão (conscientização) e, em razão da existência de vítimas (elemento ético), no posicionamento diante dessa percepção (por isso, crítico). Posicionamento que nega o consenso anteriormente apresentado como válido. Novamente, destaca-se o elemento negativo (na desconstituição da validade do acordo hegemônico), ao lado do elemento positivo, que consiste no novo acordo discursivo, que apresenta alternativas futuras, agora incluídas as vítimas. Da consciência de exclusão, surge o dissenso. Este, quando apoiado na organização de uma comunidade de vítimas, constitui o novo consenso verdadeiro e válido (Dussel, 2002, p. 470-471).

Esse elemento da novidade, da criatividade, já anunciado no quinto momento, tem sua realização analisada no sexto momento. A factibilidade crítica é um momento que subsume os dois momentos críticos anteriores, dando a eles possibilidade de passar à realidade. Sem esta reflexão a crítica material e a crítica formal mantêm-se em um nível abstrato (Dussel, 2009, p. 475).

A **factibilidade crítica** trata do juízo explicativo que constata a não factibilidade do ato (norma, sistema). Em seu momento negativo, desenvolve argumentativamente a explicação das causas da ineficácia, desconstruindo realmente o que gera negatividades. Por outro lado, positivamente, consiste na transformação dos atos e sistemas, a partir de frentes de libertação que façam irromper o novo, que efetivamente permita o desenvolver da vida humana em comunidade (Dussel, 2002, p. 565-567). Utilizando-se, para tanto, da razão instrumental e estratégica, considerados os elementos já citados (terceiro momento) quanto à impossibilidade/possibilidade e operabilidade.

Três temas são apontados por Dussel como importantes nesse momento: o juízo acerca do poder da ordem dominadora; a autoavaliação da capacidade prática da comunidade

das vítimas; a conjuntura objetiva da factibilidade da transformação (Dussel, 2002, p. 561-563).

A realização factível da práxis de libertação faz referência à utopia possível (que passou pela prova da factibilidade e exigências ético-materiais e morais-formais). Trata-se do abrir espaço para a razão imaginativa, criativa, advinda das próprias vítimas, como condição de possibilidade para novas proposições (Dussel, 2002, p. 559).

4. A libertação na filosofia de Enrique Dussel

A apresentação dos seis momentos que compõem a ética de Dussel não teve a pretensão de ser exaustiva. Muitos elementos foram relegados em busca de uma apresentação sintética. O intento era de localizar nessa arquitetônica onde está situada a questão da libertação. A construção filosófica proposta por Dussel, a partir de implicações dialéticas entre os seis momentos, resulta na proposição do princípio libertação.

Quando se fala em libertação, geralmente a primeira questão que é suscitada (a exemplo das palavras de Mignolo acima, trabalhando com as ideias de Paulo Freire) é: “libertar-se de quê?”. Assim, a primeira referência ao tema da libertação requer a ampla descolonização, ou seja, inicialmente tornar evidente a colonialidade, a dominação, os elementos que geram a distorção ou o bloqueio na visão, ou melhor, na compreensão do real e dos efeitos gerados por atos, instituições, sistemas etc.

Neste sentido, tem particular relevância o cuidado, expresso na filosofia dusseliana, para a construção de princípios que “não contivessem em si germes da opressão que aflige o continente [latino-americano]” (Pansarelli, 2013, p. 167). A libertação é objeto de reflexão dessa filosofia, é também o objetivo que está no horizonte a ser alcançado, como também qualifica a designação ‘filosofia da libertação’. Não obstante, conforme pontua Daniel Pansarelli, muito embora a noção de libertação torne-se conhecida em razão do engajamento prático que a filosofia da libertação pressupõe, seu conceito não é explícito (Pansarelli, 2013, p. 167).

Contribuindo para delinear a noção, dentre outras anotações, o autor coloca outra questão, também imediata quando o tema é libertação: ‘libertar a quem?’. E conclui: “a quem estiver restrito em suas possibilidades de ser autodeterminado.” Assim, “será ato de libertação o combate aos elementos que impõem limitação à idealmente ilimitada possibilidade e autodeterminação.” A ‘auto’determinação refere-se a “não anulação de si

mesmo por uma *heteronomia* impessoal”, já que plenamente é impossível autodeterminar-se, considerando o “sujeito como produtor e como produto da história.” (Pansarelli, 2013, p. 174).

A referência nuclear para a libertação é, portanto, a alteridade: permitir ao outro ser outro. Romper com a dominação e opressão que afirma o outro como ‘o mesmo’. Como pressuposto está a reconhecimento da exterioridade: “A alternatividade (o alternativo ao ‘mesmo’) só se dá a partir de novo fundamento: com novas bases históricas que surgem desde a exterioridade, como projeto libertador situado ‘além’ da totalidade totalizada vigente” (Ludwig, 2006, p. 175).

Evidente, portanto, que não se trata da busca pela liberdade de matriz moderna, pois está restrita a reproduzir o fundamento do sistema (‘o mesmo’). Sistema que, no âmbito político-econômico, invariavelmente gera negações, premissa básica para sua manutenção. Assim, a reivindicação de ser ‘o mesmo’, ou seja, a busca pela liberdade moderna, não rompe com a dominação do subsistema epistemológico. Trata-se de uma concepção afetada pela colonialidade, cega pelo eurocentrismo, que apresenta seu modelo ocultando o que a manutenção de todo o sistema só é possibilitada pela exploração de vidas alheias. A noção de alteridade, componente essencial da ideia de libertação, impõe a responsabilidade pelo outro (enquanto outro).

Concluindo, retoma-se o texto de Pansarelli, para afirmar que “Libertação é ação.” (Pansarelli, 2013, p. 174). Ação voltada às vítimas (o *quem* do libertar). Trata-se do pobre e do oprimido, mas não apenas. Considera o sentido mais amplo de negações, engloba vários ‘níveis’ de ‘morte’. Porém, nesses níveis, há a urgência para aqueles atingidos corporalmente, impossibilitados de produzir, reproduzir e manter a vida humana. Assim, devem-se priorizar as opressões mais graves. Ação que se orienta contra a dominação, em todos os seus níveis. Inicia-se com uma compreensão descolonializada, que permite a crítica e o estabelecimento de conteúdos, procedimentos e realizações voltados à amplitude da vida humana em comunidade.

Libertação é a ação que transforma. Transforma as estruturas e condições que causam a opressão e dominação e transforma a vítima, que deixa de ser o ‘ente’, uma mediação da totalidade.

Como orientação ética, a libertação torna-se ‘o’ princípio: revela o *dever* libertar, por meio do projeto libertação, que se apoia na exterioridade, organizada em frentes de libertação, conscientizadas das estruturas e das causas de sua opressão. A partir desse ‘novo’

lugar, que é a exterioridade, a comunidade das vítimas, novos conteúdos são afirmados, procedimentos, agora com validade contra-hegemônica, apresentam propostas cuja factibilidade reflete a possibilidade da vida antes negada:

[...] a categoria da exterioridade é reserva crítica, que possibilita romper o sentido do que é justo na lógica da totalidade, mas que pode revelar-se injusto a partir de uma compreensão com base na exterioridade. Ou então, a partir desse “novo lugar” pode revelar um “outro” justo, ou uma “outra” justiça: o não-ser como ser da justiça (Ludwig, 2006, p. 174).

Assim, o princípio-libertação, como síntese dos momentos anteriores, orienta a intervenção criativa. Busca a transformação.

Considerações finais

Países da América Latina, como o Brasil, ocupam a posição de periferia diante do sistema mundial. Tal afirmação não possui qualquer referência a características de inferioridade ou insuficiência. Em seu lugar, trata-se de juízo fático. As filosofias latino-americanas descoloniais defendem que as reflexões filosóficas partam dessa consideração e, nesse sentido, a reflexão unicamente da filosofia tradicional é insuficiente. Seus teóricos refletem sobre a própria realidade e, quando se debruçam para além de seu mundo, também interpretam sobre a periferia a partir das considerações do ‘centro’.

Cabe aos filósofos da América Latina refletir sobre a periferia a partir desse lugar. Seguir fazendo repetições ou aprofundamentos exclusivamente baseados em construções erigidas em marcos que não são nossa realidade (formulações da filosofia tradicional), bases que não contribuem para compreender o porquê e o como da situação real concreta em que estão inseridos os países periféricos. Principalmente: não permite a reflexão quanto ao que são os reais problemas contemporâneos, o que limita, quando não impossibilita, a busca por suas soluções.

Como alternativa, esta pesquisa apresentou as bases do pensamento da Filosofia da Libertação, nos marcos propostos (fundamentalmente) por Enrique Dussel. Buscou explicitar seis os momentos da ‘arquitetônica’ do pensamento deste autor. Desde os três momentos da chamada ‘afirmação’, composto pelo momento material, formal e factível; até os momentos da ‘negação’, que consiste na leitura crítica de cada um dos momentos anteriores, ao passo em que obstam a “produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana” (Dussel, 2002, p. 636). Todos esses passos concatenados exigem a emergência do princípio ‘libertação’.

Referências

- AMES, José Luis. **Liberdade e Libertação na Ética de Dussel**. Campo Grande: Cefil, 1976.
- BONDY, Augusto Salazar. **Existe una filosofía de nuestra América?** 10ª ed. México: Siglo XXI Editores, 1986.
- BRUZZONE, Andrés. **Hermenêutica e subjetividade, de Agostinho de Hipona a Paul Ricoeur**. Três estudos sobre o si, a memória e a identidade. São Paulo, 2012. 194 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. “Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”. In CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (compiladores). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. Disponível em: <<http://www.lapetus.uchile.cl/lapetus/archivos/1307460584CastroGomezSantiago-ElGiroDecolonial.pdf>>. Acesso em: 12 set. 2021.
- DUSSEL, Enrique. **Política de la Liberación**. Volumen II. La arquitectónica. Madrid: Editorial Trotta, 2009. (Colección Estructuras y Procesos – Serie Filosofía).
- DUSSEL, Enrique. **Ética da Libertação**. Na idade da globalização e da exclusão. Trad. Epharim Ferreira Alves; Jaime A. Clasen; Lúcia M. E. Orth. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.
- DUSSEL, Enrique. **Filosofia da Libertação: crítica à ideologia da exclusão**. Trad. Georges I. Maissiat. São Paulo: Paulus, 1995a. (Coleção pesquisa & projeto)
- DUSSEL, Enrique. **Introducción a la Filosofía de la Liberación**. Bogotá: Editorial Nueva América, 1995b.

DUSSEL, Enrique. **Método para uma filosofia da libertação**. Trad. Jandir João Zanotelli. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

DUSSEL, Enrique. **Para uma ética da libertação latino-americana**: acesso ao ponto de partida ético. Trad. de Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1977.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da Libertação na América Latina**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Edições Loyola, s/d. (coleção Reflexão Latino Americana).

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. 41ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

FREIRE, Paulo. **Conscientização**: teoria e prática da libertação. 3. ed. São Paulo: Moraes, 1980.

GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

LUDWIG, Celso. **Por Marx e Para Além de Marx**. Florianópolis, 16 out. 2013. Palestra proferida na Universidade Federal de Santa Catarina. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=FJGt2w_Z0k8>. Acesso em: 12 set. 2021.

LUDWIG, Celso. Filosofia da Libertação. In: BARRETO, Vicente de Paulo (coord.). **Dicionário de Filosofia do Direito**. São Leopoldo: Editora Unisinos; Rio de Janeiro: Livraria Editora Renovar, 2009.

LUDWIG, Celso. **Para uma Filosofia Jurídica da Libertação**: Paradigmas da Filosofia, Filosofia da Libertação e Direito Alternativo. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006.

MALDONADO-TORRES, Nelson. La descolonización y el giro des-colonial. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 9, p. 61-27, julio-diciembre/2008, ISSN 1794-2489. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600905>>. Acesso em: 12 set. 2021.

MANCE, Euclides André. Uma Introdução Conceitual às Filosofias de Libertação. **Revista Libertação-Liberación / Nova Fase**, Curitiba, IFIL, Ano 1, N.1, 2000. Disponível em <<http://solidarius.com.br/mance/biblioteca/umaint.htm>>. Acesso em: 12 set. 2021.

MARTÍNEZ, Alejandro Rosillo. **Fundamentación de los Derechos Humanos desde América Latina**. San Luis Potosí, 2013.

MIGNOLO, Walter D. La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 8, p. 243-281, enero-junio/2008a, ISSN 1794-2489. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600813>>. Acesso em: 12 set. 2021.

MIGNOLO, Walter D. Desobediência Epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. In: **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade**, n. 34, p. 287-324, 2008b. Disponível em: <<http://www.uff.br/cadernosdeletrasuff/34/traducao.pdf>>. Acesso em: 12 set. 2021.

MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais/Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: UFMG. s/d.

PANSARELLI, Daniel. **Filosofia Latino-Americana a partir de Enrique Dussel**. Santo André: Universidade Federal do ABC, 2013.

PAZELLO, Ricardo Prestes; MOTTA, Felipe Heringer Roxo da. Libertação e Emancipação: uma revisão conceitual para a América Latina. **Monções: Revista de Relações Internacionais da UFGD**, Dourados, v. 2, n. 3, jan./jun., 2013. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufgd.edu.br/index.php/moncoes>>. Acesso em: 12 set. 2021.

QUIJANO, Aníbal. Os fantasmas da América Latina. In: NOVAES, Adauto (org.). **Oito visões da América Latina**. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2006.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidad y Modernidad-Racionalidad” In: BONILLA, Heraclio (compilador). **Los Conquistados**. 1492 y la población indígena de las Américas. Bogotá: Tercer Mundo Ediciones; FLACSO, 1992. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/70586547/Quijano-Colonialidad-y-Modernidad-1992>>. Acesso em: 12 set. 2021.

ROSA, José M. S. Da identidade narrativa – Paul Ricoeur, leitor de Santo Agostinho. In REIMÃO, Cassiano (org). **Os Longos Caminhos do Ser**. Homenagem a Manuel Barbosa da Costa Freitas. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2003.

RUIZ, Pedro Enrique García. **Filosofía de la Liberación**. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel. México: Dríada, 2003.

ZEA, Leopoldo. **La filosofía americana como filosofía sin más**. 14ª ed. México: Siglo XXI Editores, 1992.

ZIMMERMANN, Roque. **América Latina** – o não-ser; uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

COMO CITAR ESTE TEXTO:

ARAUJO, Luciana Souza de. A descolonialidade epistemológica na filosofia da libertação de Enrique Dussel. **Revista Culturas Jurídicas**, v. 10, n. 27, p. 45-67, 2023. Disponível em: <<https://periodicos.uff.br/culturasjuridicas/>>.

ARAUJO, Luciana Souza de. A descolonialidade epistemológica na filosofia da libertação de Enrique Dussel. **Revista Culturas Jurídicas**, v. 10, n. 27, p. 45-67, 2023. Available for access: <https://periodicos.uff.br/culturasjuridicas/>>.

ARAUJO, Luciana Souza de. A descolonialidade epistemológica na filosofia da libertação de Enrique Dussel. **Revista Culturas Jurídicas**, v. 10, n. 27, p. 45-67, 2023. Disponible en: <<https://periodicos.uff.br/culturasjuridicas/>>.