



A HISTÓRIA NO PENSAMENTO INICIAL DE DUSSEL

ENRIQUE TÉLLEZ FABIANI¹

RESUMO: Este artigo revela uma dupla faceta da concepção inicial de história de Enrique Dussel. Por um lado, ele aborda a história pela lente da ética; isto é, a ética como uma estrutura que define quando ocorre uma transformação significativa na história, especialmente quando essa mudança envolve a irrupção dos pobres, dos marginalizados e dos vulneráveis em sistemas de dominação. Por outro lado, ele o faz através de uma das instituições mais antigas da história, a Igreja Católica, que, no século XVI, já havia se expandido por todo o globo e deixado uma marca cultural sem precedentes no mundo conhecido até então. Esta é uma revisão inicial de outros períodos do pensamento de Dussel. Representa uma primeira abordagem às ideias que se desenvolveram em resposta às demandas específicas da academia: de 1966 a 1992.

PALAVRAS-CHAVE: Dussel, Libertação, Histórico, Eurocentrismo, Modernidade.

ABSTRACT: This article reveals a dual aspect of Enrique Dussel's initial conception of history. On the one hand, it approaches history through the lens of ethics; that is, ethics as a structure that defines when a significant transformation occurs in history, especially when that change involves the irruption of the poor, the marginalized, and the vulnerable into systems of domination. On the other hand, he does so through one of history's oldest institutions, the Catholic Church, which, by the 16th century, had expanded across the globe and left a cultural imprint unlike any other institution in the known world up to that point. This is an initial review of other periods in Dussel's thought. It represents a first approach to the ideas that were developing in response to the specific demands of academia: from 1966 to 1992.

KEYWORDS: Dussel, Liberation, Historics, Eurocentrism, Modernity.

1. Introdução

Enquadramos o pensamento inicial de Dussel sobre a história como abrangendo, aproximadamente, as décadas de 1960 a 1990. No limite superior desse período, há razões para essa periodização, especialmente se considerarmos dois conjuntos de debates: aqueles com intelectuais mexicanos a respeito do “encontro de dois mundos”; e, por outro lado, os diálogos com a chamada “escola decolonial”. Comentaremos apenas o primeiro conjunto de debates, visto que nossa intenção não é oferecer um relato detalhado deles, mas apenas indicar alguns pontos que suscitam a continuidade do debate sempre incômodo para a cultura latino-

¹ Professor pela Universidade Ibero-Americana, em Ciudad de México. Doutor pela Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Email: tellezfabiani@gmail.com.

americana: o do “início” dos Estados como os conhecemos hoje, com suas rupturas e continuidades; trata-se de retornar ao tema da “conquista”, um termo extremamente ambíguo e problemático, mas não por isso imperceptível ou efêmero para a academia. “Imperceptível” porque ela não reconhece nesse evento qualquer importância que justifique sequer mencioná-lo; E, por ser um tema “difícil”, não se encaixa no cronograma dos currículos escolares, ou o acesso às fontes apropriadas é problemático. “Percível” porque, para muitos, é um tema ultrapassado, que não vale mais a pena discutir; não está na moda, tudo já foi dito, ou já foi descontinuado como disciplina de estudo. De ambas as perspectivas, a evasão se torna evidente. Aqueles que defendem “seguir em frente” não compreendem que é essencial ter um ponto de partida claro, assim como um edifício é construído na medida em que as fundações o permitem. Essa analogia nos permite vislumbrar que alcançaremos um projeto nacional na medida em que conseguirmos transcender essa questão nas melhores condições possíveis; até que isso aconteça, continuaremos carregando um ethos que nos vem daquela época, inconscientemente cristalizado nos aspectos mais íntimos de nossas culturas, ou no sentido mais “macro”, como nossa compreensão atual da intervenção americana em nossos países.

Dussel demonstra uma preocupação muito clara com a história, como se vê em sua obra de 1966, *Hipóteses para o Estudo da América Latina na História Universal*, e de 2007, *Políticas de Libertação: História Crítica e Mundial*, que inclui um volume inteiro (o primeiro) dedicado à história. Por mais de cinquenta anos, ele manteve a mesma ideia de história, que, como um imperativo, deve ser registrada a partir de suas estruturas éticas. Na primeira parte desta obra política definitiva, Dussel afirma que a “trans”-Modernidade

exigirá uma nova interpretação de todo o fenômeno da Modernidade, a fim de dar conta de momentos que nunca foram incorporados à Modernidade europeia e que, subsumindo o melhor da Modernidade europeia e norte-americana, afirmará “de fora” componentes essenciais das culturas excluídas, para desenvolver uma nova política futura, a do século XXI. (DUSSEL, 2007, 145).

Ele parte do pressuposto, em princípio, de que a modernidade é essencialmente um fenômeno europeu. De fato, desde a sua concepção, a Modernidade é um tronco do qual se propaga a consciência da autorreflexão. É o ramo latino-americano que reflete sobre si mesmo e sobre o próprio tronco. E vice-versa; por isso, concebemos a nós mesmos como uma distorção do europeu: democracias falidas, homens fortes regionais, ditadores antirrepublicanos, etc. Mas o fato de a Modernidade ter como componente essencial a autoproclamação “de dentro” torna a narrativa que a constitui provinciana. Sua principal, mas não única, fonte é o continente americano. Assim, a dialética centro-periferia assume um significado ad hoc desde a primeira

abordagem do caráter planetário da Modernidade; porque essa autopercepção de superioridade não surge por si só, mas se constitui apenas a partir do seu contraste civilizacional. Não há superioridade sem inferioridade. Portanto, estabelecer uma linha hierárquica com algum aspecto cultural só faz sentido no momento do contato entre culturas.

Contudo, a perspectiva do "insider" implica explicar essa superioridade usando seus próprios parâmetros. Sua excepcionalidade deriva de sua própria grandeza, tal como entendida. Sob essa ótica, o pensamento construído a partir dessa autopercepção não seria mais dialético, mas monolético. E, no entanto, como veremos neste texto, devemos ser cautelosos ao pensar dialeticamente para não cairmos em dicotomias extremas que apenas alimentam a radicalização do reducionismo maniqueísta. A perspectiva do "outsider" implica a própria globalidade. Examinemos essa questão em partes.

Para compreender a importância da história na filosofia, devemos retornar aos pressupostos do debate. Isso significa responder, ao menos em parte, ao dilema de estudar o pensamento cultural a partir de uma perspectiva não europeia. Por mais distante que se esteja da Europa, a filosofia formalmente estudada é eminentemente europeia. Chamamos isso de eurocentrismo (Téllez, 2024). Ou seja, se o eurocentrismo é uma ideologia que "desloca", que remove os determinantes culturais de um país de seu contexto geográfico, ele coloca o gênio europeu como ponto de partida e destino da filosofia. Não apenas esta disciplina, mas toda a academia tem esse viés, que a torna involuntariamente dependente de pensar "como se" os problemas da Europa fossem seus. Assim, nos vemos apenas como um triste reflexo dela. Em outras palavras, ao assumirmos a idealização da Europa como uma cultura superior, como a cultura que estabelece o padrão a ser seguido, nos deparamos com a suspeita de que nossa própria cultura está distorcida em relação a ela. Não é surpreendente que, em regiões geográficas tão distantes como qualquer país da África, América Latina ou Ásia, haja quem aceite sua posição subordinada exercendo a profissão de comentador de algum filósofo europeu; assim, temos grupos de trabalho que são essencialmente um "ramo" de Kant ou Hegel. Além disso, diz-se que não existem filósofos nativos, apenas europeus.

Düssel levou essa situação muito a sério e, em um de seus últimos discursos, declarou-se um filósofo latino-americano, um crítico do eurocentrismo; e tudo o que fizera fora uma resposta àquela suposta centralidade do Ocidente que continua a dominar o mundo em quase todos os aspectos. É claro que o prefixo "euro" aqui não se refere apenas a uma geografia específica, mas à centralidade cultural que se dissemina concretamente em uma invasão planetária de alcance global e perspectiva de longo prazo. Em outras palavras, essa centralidade

não é adquirida pela autoridade moral de uma cultura (que propõe maneiras criativas de superar problemas, organizar sociedades, criar novas formas de convivência etc.), mas sim pelo oposto: pela violência exercida para se autoproclamar central, baseada em um desprezo pela alteridade cujo único critério civilizatório é "excluir" tudo o que não é europeu. Portanto, da perspectiva endógena que essa centralidade cultural implica, o eurocentrismo é uma ideologia que se vê como a culminação de si mesma. Surge geograficamente na Europa Ocidental, mas a partir do século XVI se espalhou primeiro para as Américas e depois, superficialmente, para o litoral de diversas regiões africanas e asiáticas. É uma implantação, graças à qual a violência se expande profundamente e, em alguns casos, substitui culturas inteiras, aniquilando-as em nome de um certo progresso excludente.

Portanto, não deve surpreender que Dussel tenha assumido a tarefa de compreender profundamente a cultura dominante e estabelecer um vínculo não de subordinação, mas de empoderamento, por meio da argumentação filosófica. Se em algum momento de sua vida ele descobriu que a filosofia era uma das armas mais poderosas usadas para subjugar os povos à civilização ocidental e ocidentalizante, ele levou a profissão a sério, abraçando a batalha cultural que precisava ser travada incansavelmente. E que deve continuar. É assim que a recuperação da data mais emblemática para os nossos povos latino-americanos, 1492, ressoa em nós ao simples fato de ser mencionada. E é aqui que encontro pressupostos que devemos compreender antes de embarcarmos no desdobramento do conceito de transmodernidade.

O vínculo histórico estabelecido com o evento de 1492 não é apenas epistemológico, mas ético. Não se trata de satisfazer uma curiosidade científica aplicando os métodos formais da história para acessar o objeto de estudo e resolver um problema temporalmente distante com as mãos limpas. É precisamente o oposto: trata-se de uma questão que se encontra na proximidade afetiva da vida cotidiana. Tanto é assim que, para a vasta maioria dos diversos povos do nosso subcontinente, o tema tem um significado profundo. E isto transcende em muito o domínio acadêmico das disciplinas porque se trata de explicar a própria condição que se manifesta na fome, na marginalização, na exclusão e nas privações da vida. E para saber como transcender esta situação, é preciso história, mas não só isso. A filosofia tem aqui uma tarefa militante que muitas vezes chamamos de práxis da libertação. Envolver-se ativamente em discussões políticas (apoiar os mais vulneráveis, assumir uma postura crítica, superar o medo da contradição, etc.) é um imperativo da academia viva, que exige criatividade e compromisso.

2. Debate sobre o Encontro

Dussel participou do debate que surgiu entre intelectuais próximos à elite política do México da década de 1990. O ano de 1992 marcou o 500º aniversário do evento mais significativo da história da humanidade. Enquanto o dia 12 de outubro é comemorado localmente na Espanha como o "Dia Hispânico" e no México como o "Dia de Colombo", essa estranha coincidência diz respeito não apenas à história, mas também ao senso comum. Espanha, México e Peru estavam destinados a desempenhar um papel crucial. A proposta de uma grande celebração partiu inicialmente da antiga potência colonial. Houve iniciativas na televisão (quando ainda era o único meio de comunicação de massa), no mercado editorial (com o lançamento de livros de importantes autores latino-americanos) e de várias outras naturezas. A tarefa mais importante de coordenação geral coube a um dos mais estimados e renomados estudiosos dos direitos indígenas do México: Miguel León-Portilla. A controvérsia específica teve início anos antes, na década de 1980, com uma série de ataques pessoais entre Zea, Arciniegas, León Portilla e O’Gorman, entre outros. O evento era essencialmente referido como o “encontro de dois mundos”, com algumas variações. No entanto, o problema, que parecia superficial e sem importância (simplesmente por causa do nome), teve consequências significativas, pois mascarava a dificuldade de nomear um evento vivenciado no cotidiano, um evento que não havia sido adequadamente abordado no meio acadêmico; e isso se aplicava a todas as disciplinas. Era uma “ferida aberta”, nas palavras de Galeano.

Parece-me que a ampla gama de nomes usados para se referir ao evento de 1492 revelava uma profunda ambiguidade na interpretação, cujos projetos históricos específicos pressupunham orientações divergentes das realidades políticas vigentes. Em outras palavras, cada projeto político teria um nome diferente que servia apenas à sua própria causa. Embora Leopoldo Zea não possuísse um conjunto sólido de categorias, mas já tivesse abordado o tema anteriormente, León Portilla era o principal representante da cultura Nahua e suas propostas eram praticamente incontestáveis para o público em geral. Contudo, sua proposta de “encontro” ou “comemoração” não foi bem recebida e foi claramente refutada no meio acadêmico. A crítica é flagrante, pois esses termos suavizam justamente a parte mais dramática do registro histórico: o ethos da invasão e da conquista. Muito mais próximo da argumentação filosófica, O’Gorman propôs o termo “invenção”, mas este permaneceu um objeto de estudo considerado “asséptico” demais para os debates políticos iminentes. Ainda antes, o chefe de Estado espanhol, Felipe González, havia proposto o termo “descoberta” da América, que é a designação mais comum

nas diversas culturas da América Latina e certamente mais aceita por um país que buscava ver a conquista do “descobridor” refletida na passividade do “descoberto”.

O’Gorman recupera o argumento filosófico que, por sua vez, contradiz as ideias de “encontro” e “descoberta”. Um encontro não ocorre por meio de queixas, como no caso da conquista, pela razão óbvia de que não havia fundamentos para uma guerra ofensiva. E, seguindo O’Gorman, também não é uma descoberta, porque o que é encontrado é desconhecido de antemão. Encontra-se o que já era conhecido, não o desconhecido. Colombo jamais se afastou do paradigma segundo o qual o continente que alcançara era algo completamente diferente, distinto da Ásia.

Penso que o que O’Gorman descreve tão admiravelmente, como a passagem do sentido de “ser asiático” para o “ser americano”, é estritamente “descoberta”. A compreensão europeia da entidade encontrada estava constituída: a entidade já real não estava no mundo (mas era real); ela entrou no mundo europeu, mas com sua própria consistência inerente. Essa realidade resistente, a entidade, foi interpretada a partir da totalidade do significado europeu. Ela não foi inventada, mas revelada. (DUSSEL, 1994, 127).

Por essa razão, Dussel acredita que O’Gorman está, na verdade, falando de “descoberta” e não de “invenção” em sentido estrito. Isso dá origem ao paradigma que Dussel desenvolveria posteriormente, segundo o qual o sujeito real, o ameríndio, é obscurecido. Essa voz passiva denota precisamente uma desigualdade estrutural. Essa desigualdade não é um evento, mas um padrão que persiste ao longo dos séculos.

Dussel contrastou a ideia de "encontro" com a ideia de "encobrimento". O ato de encobrir algo o torna invisível para uma população desinformada. Encobrir é esconder, naturalizar uma situação: assim como a poeira cobre invisivelmente e silenciosamente um móvel. Isso é tão imperceptível que pode naturalizar uma situação que, com o tempo, permanece óbvia e não pode mais ser questionada, tornando-se facilmente aceita como autoevidente. Da mesma forma, a tinta de uma casa desbota, descolorindo até mudar de tonalidade, até que o próprio processo não seja mais visto em "câmera lenta" porque as mudanças que sinalizam a sua passagem passam despercebidas no dia a dia. No nosso caso, estamos lidando com cinco séculos de normalização de uma situação que, embora dramaticamente insuportável, permaneceu diante dos olhos do mundo sem que ninguém percebesse. Assim, normalizamos o racismo por meio de piadas, insultos, linguagem familiar e até mesmo das macroinstituições que organizam um país, etc. Há menos de um século, os povos indígenas de Chiapas não podiam andar pelas ruas de uma cidade que haviam construído, como San Cristóbal. Há poucos anos, chamar alguém de "índio" era inequivocamente um insulto. Por

ser intencional, essa situação é ocultada e, como é difícil de discernir e resolver, é deixada de lado, evitada e relegada a outro tempo. O ano de 1992 foi um excelente pretexto para abrir o debate no meio acadêmico, que Dussel explorou com maestria.

Mas a ideia de ocultar é contraposta à ideia de desvendar. Não descobrir, mas desvelar. Assim como repintar uma parede envolve preparar tudo para que a repintura resulte em um bom trabalho, a ideia de contrastar verbos por meio de prefixos que estabelecem uma ordem histórica — "em" e depois "des-em" — é relevante. O resultado não é o mesmo que "encobrir"; não é o que foi originalmente coberto. É uma realidade "descoberta" que pressupõe o ato de encobrir. E isso não é um jogo de palavras, mas sim a árdua tarefa de propor categorias dialéticas e aplicá-las a uma realidade histórica.

A ideia persiste: o índio está oculto. Ele não é descoberto, nem encontrado, muito menos inventado. Todos esses termos distorcem seu conteúdo para esferas epistemológicas que não estão emocionalmente conectadas aos índios reais, de carne e osso; e precisamente por essa razão, os índios foram às ruas naquela época, proclamando que se tratava de uma invasão. O resultado concreto da invasão não era objeto de estudo teórico, mas sim sua presença vibrante em repetidas manifestações, como a derrubada da estátua do conquistador Mazariegos antes das “celebrações”; esses eram os mesmos índios que mais tarde, em 1994, emergiram publicamente como os “zapatistas”.

Se em algumas regiões houve um extermínio total de indígenas, como no Caribe, na Argentina e na América do Norte, na América continental a população indígena sobrevivente ficou à mercê de uma profunda ambiguidade. Se podemos afirmar que os ameríndios sofreram as piores atrocidades, também podemos afirmar que ambos os grupos culturais compartilhavam o mesmo sangue que os unia. A mulher não era apenas escrava, era também mãe. O ameríndio oculto permanece em termos de objetificação do sujeito: o índio não é ninguém. Ele nunca questiona a sua própria existência. Quem é você? É uma pergunta inexistente nos documentos da época. Até hoje, permanece uma pergunta estranha a toda atividade cultural. E o ameríndio continua a ser ocultado como ninguém. Negada a sua alteridade. O desvelamento implica um processo de libertação através do qual ele consegue subverter as condições que o anulam. Lentamente, ele desdobra o seu próprio processo de consciência e responsabilidade pela sua cultura. Neste debate, Dussel fala de “outra face” e “outro lado” da Modernidade. O índio, o

negro, o mestiço, o *criollo*, o camponês e o marginalizado (Dussel, 1992). Trata-se de considerar as diferentes faces que, ao longo da história de todo o continente, foram ocultadas, mas que, ao mesmo tempo, assumem um papel significativo na sua libertação.

3. Em direção a categorias éticas para a história

Leopoldo Zea foi um dos poucos filósofos que participaram de inúmeros fóruns internacionais. Era um homem cosmopolita e, portanto, podia adotar a perspectiva de observar o subcontinente americano de fora. Pode-se dizer, no entanto, que sua obra manifestava sua consciência de ter sido colonizado. O comentário de que "parece que a América não existe" soa quase como um lamento, mas era uma hipótese de natureza histórica. Ele estava descobrindo o eurocentrismo à sua maneira. Isso apontava para uma longa história de ressentimentos cujo resultado era precisamente esse sentimento de não existência. Na minha opinião, Zea carecia das categorias para explicar o eurocentrismo que, em última análise, ele tentava criticar. Dussel optou por um caminho diferente.

Dussel já demonstrava sensibilidade à necessidade de abordar seus estudos com uma perspectiva decididamente latino-americana desde muito jovem. A proposta de Dussel envolve considerar a conexão entre duas entidades geográficas: a Europa Atlântico Norte com o Caribe e, em seguida, com a América continental. Ele desenvolve seu projeto histórico a partir da perspectiva ética da conquista e através do estudo da Igreja Católica. Surgem então seus esboços iniciais, nos quais a Espanha desempenha um papel central e a América (como um todo) um papel periférico. A ideia de Dussel não é dissociada do conceito de Sistema-Mundo de Wallerstein. Contudo, o ponto de convergência intelectual ocorrerá algum tempo depois. Enquanto isso, Dussel apresenta a hipótese interpretativa que sustenta a ideia de um profundo vínculo cultural entre a América e a Europa. E com isso, o vínculo geopolítico, plenamente ético-religioso, ainda se manifesta através de vozes proféticas (Las Casas, etc.) da esfera americana e do bloco histórico dos excluídos, o povo.

O passo definitivo não é a continuação da história da Igreja, mas a construção de categorias de acordo com seu arcabouço, como em *Por uma Ética da Libertação Latino-Americana*. Essa obra ainda preparava o terreno para o que mais tarde se tornaria a ética definitiva de 1998, *Ética da Libertação na Era da Globalização e da Exclusão*; mas já continha as duas categorias que forneciam a chave para a interpretação histórica: totalidade e exterioridade. Ambas são categorias teóricas; contudo, a primeira está concretamente relacionada ao centro imperial e a segunda, à periferia provincial. Assim, a chave para a

compreensão do estudo da história na obra de Dussel trazia uma profunda marca ética, que serviu para orientar o projeto de libertação. Em outras palavras, a renúncia à formalidade da ciência histórica estava diretamente relacionada ao rigor de uma ética capaz de guiar o projeto que emerge do presente histórico. Para a filosofia da libertação, isso foi profundamente significativo porque uma práxis (uma militância) sem uma orientação teórica adequada não é criativa. Naquela época (início da década de 1970), as circunstâncias históricas eram adversas, e de fato hostis, a qualquer crítica. Era a era da Guerra Fria. E precisamente essa adversidade exigia maior rigor acadêmico em termos de oferta de ferramentas teóricas para estabelecer uma conexão com as maiorias populares.

Embora se possa presumir que Dussel tinha uma profunda ligação pessoal com o mundo católico, o que explica seus abundantes escritos sobre a Igreja, também é preciso considerar que essa ligação era estratégica, visto que facilitava a troca de ideias nos círculos intelectuais. Além disso, o mandato ético da Igreja Católica referente à "opção preferencial pelos pobres" (Vaticano II) apoiava essa abordagem com o interlocutor apropriado.

A tradição ocidental sustenta que todos os componentes do pensamento dialético estão contidos nele: o ser e o não-ser coexistem com suas próprias dinâmicas, movendo-se dentro dessa totalidade do mundo. Em nível empírico, não há dados certos sobre o nascimento de um sistema que posteriormente atinge a totalização que buscamos explicar; portanto, a existência de tal sistema é tomada como certa (empiricamente), um sistema que, ao atingir um certo limite (abstrato), alcança a culminação do processo de totalização. Hinkelammert explica isso geometricamente: do centro de um triângulo, por exemplo, traça-se um círculo; assim, a área do triângulo é menor que a do círculo. Se a área em questão fosse um quadrado, ela se aproximaria da do círculo; se fosse um pentágono, se aproximaria ainda mais. Podemos continuar aumentando o número de lados do polígono até que, empiricamente, atinjamos um número tão grande que ele comece a se assemelhar a um círculo. Portanto, se um sistema cresce incontrolavelmente até seus limites e além deles, ele deve encontrar uma maneira de continuar crescendo em alguma outra direção. A ideia de crescimento, como um aumento tanto quantitativo quanto qualitativo em um sistema, parece um padrão natural de crescimento excessivo e descontrolado. Embora essa ideia empírica seja questionável, a ideia geométrica ilustra um processo que se reconfigura ao longo do tempo e do espaço até se tornar um todo. O mesmo se aplica a um organismo como a ameba, assim como à unidade biológica humana; o mesmo a um casal primordial, assim como à sociedade como um todo. A impossibilidade de

explicar o todo com base em seu conteúdo explícito (no social, político, etc.) exige uma definição abstrata que nos permita abarcar esse conteúdo.

A ideia de totalidade, como categoria abstrata, é precisamente uma ordem teórica sem contradições. É um conjunto de elementos ordenados de forma a nos permitir conceber um estado ideal, puro e não contraditório, onde tudo funciona bem. Por exemplo, quando estudamos medicina. Primeiro, aprendemos a função do corpo como ele "deveria ser"; isso envolve as definições de cada órgão, sistema ou subsistema, separadamente. Em seguida, aprendemos sobre as doenças, que representam o que o corpo realmente "é" — o corpo doente. O que um médico trata é a doença; no entanto, ele deve fazê-lo com base exclusivamente em sua compreensão do funcionamento ideal do corpo (sem contradições ou oposições ao funcionamento perfeito). No âmbito cotidiano da interação humana, recorreremos às instituições de justiça quando há um "desvio" da lei, não necessariamente considerada perfeita, mas sim a mais deliberada, a mais corroborada por casos históricos, a mais frequentemente utilizada e a mais funcional. Somente a partir dessa perspectiva discutimos esse desvio quantitativamente para obter uma compreensão da extensão da injustiça com base no conceito de justiça.

O objetivo é conceber uma "ideia reguladora" (Kant), um ideal a partir do qual avaliar o empírico. O mesmo se aplica à ideia de "comunismo", que tem sido tão frequentemente discutida como uma ideia reguladora (postulado) possível apenas a longo prazo, para cuja realização basta esperar que o progresso siga seu curso. Não é o mesmo concebê-la como um princípio lógico orientador e concebê-la como uma meta empiricamente alcançável. Uma interpretação falha seria como tentar alcançar a Estrela Polar em vez de interpretá-la como um farol que guia o navegador. Esta é a era da Revolução Industrial, que tanto interessou a Marx. Desse domínio da tecnologia, as ideias migraram para o domínio da gestão organizacional; especificamente, para as empresas privadas, corporações que, àquela altura, já eram internacionais. Assim, "fazer mais com menos" alude a essa ideia reguladora, mas não é o mesmo pensar nas máquinas, como artefatos humanos, como sociedades. Pensar na esfera privada e na esfera pública também não é a mesma coisa, simplesmente porque suas dinâmicas correspondem a critérios diferentes.

Seguindo o argumento de Dussel na forma de um silogismo:

(a) A totalidade sozinha (teoricamente), que é perfeita, oferece apenas efeitos positivos (como na máquina perfeita).

(b) Se a perfeição não existe no mundo empírico, surge uma contradição. E isso se traduz de muitas maneiras, dependendo do sistema considerado: político, ecológico, ético, etc.

(c) No entanto, no mundo imperfeito que nós, humanos, habitamos empiricamente, a perfeição não existe.

(d) Se a perfeição não existe, surgem efeitos positivos e negativos.

(e) Esses efeitos não surgem do nada: são uma consequência necessária da imperfeição do empiricamente imperfeito.

(f) Ao longo do tempo, em termos de evolução histórica, sempre haverá efeitos negativos em qualquer sistema empírico; e são esses que interessam às ciências críticas.

É aqui que a ideia kantiana de um a priori racional (teórico) é subvertida; para a filosofia crítica, existe antes um a posteriori antropológico (empírico). Por exemplo, não existe um único país no mundo onde todos os seus habitantes sejam ricos e a vida seja livre de contradições sociais. Os pobres (como efeito negativo) não são pobres por escolha própria (não são a causa de si mesmos), mas sim o produto (como consequência) de um sistema social que empobrece (aqui, de fato, como causa) um setor da sociedade. Ou seja, ninguém nasce pobre; alguém se torna pobre. Se me permitem enfatizar explicitamente: alguém faz com que outro se torne pobre. E assim ocorre com todos os efeitos negativos dos vários sistemas concebíveis. Mas o inverso também é verdadeiro: os ricos não são ricos unicamente por seu esforço. São ricos devido a alguma vantagem social que outros não desfrutaram. Em termos históricos, existem povos que se afirmam culturalmente e se veem como o ápice de suas conquistas; ou seja, como o ponto mais alto das hierarquias culturais que pode olhar para outros povos com um toque de desprezo. Tal explicação é autorreferencial: é a explicação que Hegel oferece para o Iluminismo que existia na Alemanha naquela época. Em outras palavras, ele se dá uma explicação como causa de si mesmo. Surge então o critério da discriminação, que exclui o que não corresponde ao europeu, traçando uma linha imaginária entre o Um e o Outro. E assim como nega a maioria do mundo (a alteridade), afirma (simultaneamente) a sua própria cultura. Fetichiza-se no sentido de criar uma ruptura entre causa e efeito. Então, surge a exterioridade.

Ora, se, como dissemos, a totalidade é composta pelos elementos que tornam mais fluida a percepção de uma convivência harmoniosa, sem contradições, qual é o lugar lógico dos “efeitos negativos” empiricamente revelados por essa ideia de totalidade? Exterioridade. Lembremos que se tratam de categorias abstratas, nas quais muitas “coisas” se “encaixam”, dependendo dos sistemas considerados. A questão é que, para Hegel, a dialética do senhor e do

escravo se desenrola dentro da própria totalidade, e para seus críticos europeus não é possível conceber uma dialética diferente. A teoria crítica fala da “dialética negativa”, segundo a qual o elemento que contradiz o restante da totalidade se encontra dentro da própria totalidade. É como se tivesse apenas um papel subordinado, suscetível de eventualmente subvertê-la para melhorar sua condição “subalterna”. Essa ideia pode ser eficaz em termos argumentativos dentro da Europa, geograficamente falando. No espaço europeu, faz sentido falar dessa verticalidade entre os privilegiados e aqueles que trabalham para eles. Mas mesmo o europeu não privilegiado é, de longe, privilegiado dentro dos múltiplos espaços de externalidade; isto é, em um subsistema como a América Latina um trabalhador sofreria as consequências negativas do capitalismo ainda mais do que um trabalhador europeu.

É preciso reconhecer o nível abstrato das categorias teóricas e o nível concreto dos conteúdos empíricos (propriamente falando, históricos) da realidade. Entre os dois, não há etapas empíricas, mas lógicas. Os argumentos devem considerar cuidadosamente as conexões lógicas entre cada um e sua articulação. Deve-se também considerar que uma busca falha nessa articulação geralmente leva à radicalização das categorias, que já assumem um caráter grosseiramente maniqueísta no contexto histórico. Assim, por exemplo, o europeu é mau e o indiano é bom. Isso também leva a substancialismos como argumentar que a pessoa branca é má e a pessoa negra é boa, como às vezes acontece com as teorias decoloniais. Esse tipo de reducionismo é inaceitável para a filosofia da libertação.

4. A “Histórica”

A totalidade é considerada um ponto de partida dialético. A exterioridade não é o ponto final, mas sim seu momento argumentativo (lógico) subsequente (mas não histórico). Por exemplo, para definir a política como conceito, alguns usam o conflito como ponto de partida; outros, a dominação. Ambos são momentos subsequentes (negativos) que requerem um momento anterior (dialeticamente positivo). É aqui que Dussel define a política como “amor ao bem comum”, como “serviço”, etc. Somente a partir desses conceitos (ponto de partida) pode-se falar de política (como prática), seja a partir de seus efeitos negativos (como consequência da não conformidade), seja em sua transgressão (como distorção do ideal), etc. Analogamente, os campos práticos (erótico, pedagógico, político e estético) são considerados com essa mesma ordem categórica.

Para Dussel, a explicação do significado de ser latino-americano tem uma localização muito precisa:

É necessário reposicionar nossa existência latino-americana em sua exterioridade distinta, para que, a partir desse nível concreto e real, seja possível conceber uma ética que dê aos movimentos populares de libertação uma consciência clara da dignidade de seu gesto, da natureza ética de seu projeto e da moralidade de sua “práxis-servicial”. (Dussel, 1977, 27).

Para este autor, a resposta possível não se limita a uma reação sociológica ou econômica rápida e imediata, como costuma acontecer. A visão histórica de Dussel tem profundidade e alcance global; ele propõe, portanto, partir da ideia recorrente em várias de suas obras de que a América Latina possui uma pré-história e uma proto-história. Assim, o que ele chama de “histórico” é a descrição de um processo que abrange todos os fatores determinantes que levaram à identidade latino-americana que temos hoje, culminando na cultura dependente e periférica de nosso tempo. Para tanto, é necessário situar a América Latina dentro da história mundial, e isso será feito precisamente considerando o momento da externalidade de uma determinada cultura. Para enfatizar o uso dessas categorias, enquanto a maioria dos historiadores descreve a história a partir de uma dialética específica da cultura estudada, o objetivo aqui é indicar a provocação da externalidade que, confrontada com uma totalidade cultural (o dado), irrompe criativamente, fundando um novo estágio histórico. Falar de uma metafísica histórica implica a interpelação do mundo externo no horizonte ontológico da cultura. Assim, a América Latina é considerada a periferia que é em relação ao centro dominante que nega sua alteridade.

Essa pré-história pode ser descrita em três momentos específicos: (a) o primeiro trata das seis totalidades civilizacionais, como as civilizações mesopotâmica, egípcia, indiana e do Rio Amarelo (atual China). Estas abrangem o período do quarto milênio a.C. ao século XV a.C. Posteriormente, no tempo e geograficamente, movendo-se de oeste para leste, emergem os dois grandes núcleos americanos: os maias-astecas na Mesoamérica e o Império Inca nos Andes. Essa “América Nuclear” é consequência das migrações através do Pacífico. Dussel destaca a independência entre eles e sua caracterização relativa a partir de nossa perspectiva. Sob essa ótica, existe um elo unificador das culturas mais antigas até sua culminação nas Américas. São cinco milênios de história. Não é possível compreender a base ética da recuperação histórica desse evento (elo continental) a não ser por meio de uma consideração explicitamente global.

Dussel identificou culturas agrícolas sedentárias como totalidades que sofrem mudanças significativas desde as irrupções de nômades e bárbaros até os desenvolvimentos dialéticos que ocorreram em um local específico. O bárbaro perturba, mas não destrói, a totalidade civilizacional na qual irrompe. Isso parece importante porque, de certa forma, ele não destrói,

mas acaba sendo assimilado, embora imponha transformações culturais ao todo. Ele afirma: “Todas essas totalidades pré-históricas ou ameríndias coexistentes receberão o ataque — não analético, mas dialético-conquistador — de um homem no auge de suas mediações factuais: o homem imperial hispânico do século XVI” (DUSSEL 1977, 31).

Se o primeiro momento tem o Oceano Pacífico como seu centro mundial, o (b) segundo momento, da proto-história, o terá no Mar Mediterrâneo. Os bárbaros vêm do norte e invadem a totalidade afro-asiática. De fato, foram esses os povos indo-europeus que conseguiram influenciar quase o mundo inteiro por 30 séculos, organizando sociedades em todos os níveis em inúmeras culturas na vasta aglomeração da Ásia, África e Europa. As primeiras manifestações do dualismo antropológico cristalizaram-se no Mediterrâneo com uma lógica de totalidade que, fundamentalmente, significava a humanidade em relação à natureza como a experiência primordial de todo o pensamento.

Não em ordem cronológica, mas sim de acordo com a natureza da estrutura dos povos, os semitas aparecem na terceira etapa (c); originários da Península Arábica, logo invadiram a Mesopotâmia e o Crescente. Os diversos povos semitas, dos acádios aos muçulmanos, reorganizaram todo o Oriente Médio (como é atualmente chamado, com um viés eurocêntrico). Aqui, Dussel observa algo que pode ser notável por sua importância:

O confronto entre indo-europeus e semitas foi o choque cultural mais importante da história da humanidade. [...]. Ocorreu como uma semitização do mundo, um processo cultural que continua a crescer até hoje, visto que apenas a Índia e o Sudeste Asiático ainda preservam a tradição ontológica do homem indo-europeu. (Dussel 1977, 35).

A experiência inicial desses povos semitas não se dá mais, como no caso dos indo-europeus, em relação à natureza, mas sim com a própria humanidade: trata-se do encontro “face a face”. Ou seja, a primeira experiência é a proximidade que deve esperar, partindo da distância para a possibilidade de perguntar: “Quem é você?”, uma vez que o rosto tenha sido visto, a voz ouvida, a presença sentida. Esta é uma epifania onde a alteridade se cristaliza, manifestamente distinta de “outro eu” porque é Outro, sem nada em comum com a experiência do eu que pergunta. Não é mais a lógica da totalidade (homem-natureza), mas a lógica da alteridade (o Um e o Outro). O sagrado não é mais a natureza, mas a exterioridade, o inominável, a face do Outro livre.

Os povos semitas criaram a Cristandade Bizantina, a Cristandade Latina e o mundo islâmico. O mundo muçulmano teria seu centro em Bagdá, sob a dinastia Abássida; mas sua expansão terminaria quando, juntamente com a Cristandade Latina, os russos e os espanhóis se expandiram até o século XVI. Isso estabeleceria a Europa Ocidental como a potência dominante no mundo até a Segunda Guerra Mundial.

Dussel situa as Cruzadas como a primeira tentativa da Cristandade Latina de se libertar do cerco imposto pelo mundo muçulmano, que se estendia de Marrocos às Filipinas, através do Oriente Médio. Diante da impossibilidade de expandir-se por meio de conquistas militares, mesmo para o norte, Portugal seguiu o exemplo com a façanha de aventurar-se pelo mar. Portugal já navegava pela costa africana e, em seguida, pelas costas asiáticas até as fronteiras da China desde o início do século XV, ainda que superficialmente, alcançando portos a partir dos quais pudesse comercializar. A morte do Mediterrâneo é atribuída à adoção do Atlântico como centro geopolítico do mundo. Essa força conquistadora, primeiro das Américas e depois da África e da Ásia, torna-se onipresente ao negar a alteridade antropológica dos povos indígenas, africanos e asiáticos; além disso, estabelece uma ordem aparentemente natural que se traduz concretamente em dominação global. A experiência da história latino-americana (primeiro mais “hispanica” e depois “latina”) inicia-se com a dependência do centro atlântico norte, após três milênios de história estritamente americana, sem influências significativas de outras culturas além daquelas com as quais teve contato dentro do mesmo espaço geográfico do continente.

O ano de 1492 não marca o início da história dos povos americanos; antes, representa uma erupção de eventos históricos locais que, por meio da conquista, se tornaram globais. A analogia frequentemente usada para descrever o nascimento cultural dos povos americanos pode não ser totalmente precisa, mas é ilustrativa quando se considera que essa erupção mudou o curso dos povos que permaneceram subjugados ao centro imperial espanhol. Assim, no século XVI, a totalidade abrangia todo o planeta (em maior ou menor grau), mas com a Coroa de Castela como seu único centro, e com ela, todo o mundo europeu girando em torno do mercantilismo, que lançou as bases para o estabelecimento do capitalismo.

Por volta de 1800, com as numerosas revoluções conhecidas como "independência", o centro da "dependência", no entanto, deslocou-se. Passou a se voltar para os países do norte da Europa, que começaram a se industrializar, acelerando a implementação do capitalismo produtivo. Isso levou a uma mudança política significativa, com quase todos os países latino-americanos adotando formas republicanas de governo e o liberalismo como ideologia da nova era. Isso garantiu que tudo fluísse mais rapidamente, conforme exigido pelos grandes fluxos de capital que continuam a impulsionar o mundo atualmente. No final do século XIX, os dois principais blocos modernos que disputariam a hegemonia global após a Segunda Guerra Mundial — o socialismo e o capitalismo — já estavam emergindo. Isso deu origem a eufemismos como “Terceiro Mundo” ou “países em desenvolvimento”.

A essa altura, as teorias da dependência provaram ser extremamente úteis para a filosofia da libertação de Dussel, pois definiram os conceitos e orientaram o conteúdo de cada seção em termos de sua perspectiva; ele denominou todo esse período, que abrange desde as revoluções de independência até o século XX, de "dependência neocolonial, liberal e industrial". A América Latina, contudo, desempenhou um papel central nesse desenvolvimento, apesar de ter sido amplamente negligenciada na história mundial. Gradualmente, a partir de 1945, os Estados Unidos se tornaram o centro do poder. Até 1989, a chamada "Guerra Fria" permaneceu como o princípio organizador central dos debates entre capitalismo e socialismo. Em termos categóricos, o autor afirma:

Essa libertação da dependência, essa ruptura das estruturas da Totalidade dominada pelo "centro", indica a necessidade, para um povo até então oprimido, de alcançar as "possibilidades" humanas para realizar um projeto digno desse nome. O projeto vigente no mundo atual atribuí aos nossos povos, na divisão internacional do trabalho, da cultura e da liberdade, um papel muito pobre e, em todo caso, dependente. (Dussel 1977, 44).

Após a queda do bloco soviético, estabeleceu-se a Nova Ordem Mundial. E, praticamente até hoje, é possível supor que ela continue em um equilíbrio tenso, especialmente considerando a presença da China como potência política. Mesmo naquela época, Dussel classificou a China como um país "subdesenvolvido", mas não dependente ou alinhado (Dussel 1977, 43). Um caso notável quando contrastamos com a situação atual. Ele reorganizaria a questão da China apenas até sua dimensão ética (1998) e, posteriormente, até sua política definitiva (a partir de 2007). Por nossa parte, continuamos essa tarefa, assumindo o que há de moderno em seu projeto, com grande dificuldade em esgotá-lo a longo prazo, mas já totalmente possível (TÉLLEZ, 2026).

5. Comentários Finais

No formalismo acadêmico, Dussel não é considerado um historiador em sentido estrito, apesar de seus estudos. Contudo, acreditamos que seu arcabouço filosófico contribui para que os estudos formais da história a repensem. Nessa perspectiva, o projeto de libertação se torna evidente, para além de qualquer "neutralidade" cúmplice de atrocidades e injustiças.

Como enfatizamos neste trabalho, considerando apenas esta primeira parte da obra de Dussel, ela aborda três questões fundamentais:

(a) Adoção da história exclusivamente por meio da ética. Com isso, ele assegura que as categorias da ética possam estabelecer com clareza suficiente a possibilidade de justificar os eventos atuais, ou ao menos de orientá-los. O "uso da história" caminha lado a lado com a práxis da libertação histórica.

(b) Inclusão da Igreja Católica. Essa questão apresenta duas facetas distintas: afiliação pessoal, mas também eficácia histórica como estratégia. Desde o século XVI, essa instituição acompanha as conquistas do eurocentrismo; Assim, seu estudo abrange quaisquer temas implícitos no conjunto de variáveis culturais da difusão.

(c) Consideração da globalidade. Com isso, queremos enfatizar que sempre existe uma perspectiva global na qual a América Latina desempenha um papel fundamental. Sem essa consideração, não é possível ter um quadro completo do que está em jogo, por mais local que seja: a afirmação de um povo consciente com a vontade de transformações profundas.

A questão da história na obra de Dussel permanece um campo a ser explorado; e, considerando a mudança de época que vivenciamos hoje, devemos examinar minuciosamente as possíveis interpretações.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DUSSEL, E. *Filosofía ética latinoamericana 3/III. De la erótica a la Pedagógica*, México: EDICOL, 1977.

DUSSEL, E. *El encubrimiento del Indio: 1492. Hacia el origen del mito de la modernidad*, México: Cambio XXI, 1992.

DUSSEL, E. *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*, Bogotá: Nueva América, 1994.

DUSSEL, E. *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta, 2007.

TÉLLEZ, E. “Transmodernity as a Postulate: First Eurocentrism, Prejudice, and Critique”, en: Díaz C., R. y Rosen V., E. (Ed.) *Struggles for Liberation in Abya Yala*, Wiley-Blackwell, 2024.

TÉLLEZ, E. “El resurgimiento de China como dilema de la modernidad”, en: Téllez, E.; y Durán, G. (coord.) *Hacia nuevos horizontes de la filosofía de la liberación*, México: Palabrería, 2026.