



EL PENSAMIENTO EMANCIPADOR DE ENRIQUE DUSSEL (1934-2023)

HERNÁN CREGO BONHOMME*
YURI ALEXANDRE FERRETE **
ADRIANO FURTADO HOLANDA ***

Hagamos una lista de los diez filósofos que más nos gusten. Hagamos lo mismo con sociólogos, antropólogos o la disciplina queramos. El resultado de esa lista, apuesto, será la notable evidencia de colonialismo sedimentado en nuestra cultura. Ninguno de esos nombres será, salvo escasas excepciones, un nombre propio de Nuestra América. Todos, sino la gran mayoría, serán personajes europeos que pueblan los programas escolares y universitarios y que, aunque valiosos, han conseguido sofocar el interés y alimentado el desprecio por la producción intelectual Latinoamérica. Volver la mirada hacia las fuentes propias fue la tarea que, con empuje militante, definió la trayectoria intelectual de Enrique Dussel.

El colonialismo cultural se fundamenta en una narrativa elaborada desde Europa que se repite en el mundo entero y que se autoproclamó con el nombre rimbombante de Historia Universal. Con ella se afianza una geopolítica articulada en función de la dicotomía centro-periferia, cuyo pilar fundamental es un humanismo que encuentra su más alto grado de desarrollo en el centro de redacción de esa historia, y deja en carrera, bajo una especie de formación incompleta, a toda la periferia del mundo que debe rendir culto a esa imagen. A su vez, con el predominio del eurocentrismo cobró lugar el desinterés y desprecio por las propias fuentes identitarias de los pueblos periféricos. Basta decir la palabra Antigüedad para dirigir la reflexión, de modo automático, a los griegos y a los romanos. Pero escasamente se valora la riqueza cultural que los mayas puedan tener para el conjunto de la humanidad. Basta decir Edad Media para remitirnos a ese oscuro confinamiento de piedra, de catedral sin ventanas y rudos metales de caballeros. ¿Qué sabemos sobre las maravillas que dieron a luz las civilizaciones Inca y Azteca? Basta nombrar la Modernidad para referirnos a esa serie de inventos y revoluciones europeas que quebraron el orden feudal y catapultaron el comercio global para alimentar un progreso sin límites. Pero ¿acaso hubo feudalismo fuera de Europa? ¿No fue este resultado del bloqueo que impusieron los árabes a un continente entero? En Europa, se asegura, se dieron los inventos que propulsaron una revolución industrial que garantizaron su dominio planetario. ¿No proliferaba el comercio y el despliegue tecnológico ya en China que descubrió el acero en el siglo II, el papel en el siglo VI, la imprenta en el VIII e imprimía papel moneda en el IX?

Con el relato eurocéntrico se establece, arbitrariamente, no solo un origen común a la humanidad, localizado en la mítica Grecia, sino también un destino, que en nuestro caso se identifica con la condición de permanente subdesarrollo en busca de repetir, infructuosamente, el camino europeo. Porque como decía Paulo Freire, *el opresor es sinónimo de humanidad*. En la medida en que sigamos confiando acriticamente en ese relato, dando la espalda a las fuentes identitarias de nuestra propia cultura, perduraremos en nuestra condición de oprimidos. Por eso la emancipación requiere por un lado la deconstrucción del discurso eurocéntrico sobre el que se articulan las relaciones de opresión y, en consecuencia, la necesidad de elaborar uno propio que funde las bases para una sociedad más justa.

Con este impulso emancipador Enrique Dussel escribió su Filosofía de la liberación (1973) inaugurando no solo un campo para la investigación académica, sino toda una perspectiva de análisis que nutrió la discusión político-cultural de Nuestra América. Esta se apoya sobre la identificación de tres grandes ciclos emancipatorios de América Latina. El primero, corresponde a la contestación ejercida por el sacerdote Bartolomé de las Casas frente al despliegue colonial que se apuntalaba en un régimen de servidumbre del pueblo nativo para llevar adelante el extractivismo de nuestros recursos. La *mita*, el *yanacónazgo* eran instituciones tan legítimas como el trabajo asalariado hoy en día y que, como tales invisibilizaban la violencia y la injusticia ejercida sobre los aborígenes. Por eso fue necesaria una gran crítica capaz de desarticular la legalidad de ese proceder, en cuya elaboración fue fundamental el trabajo de Bartolomé de las Casas que arrojó luz sobre la crueldad del colonialismo bajo la forma de un anti-discurso de la modernidad en los albores de la misma.

La segunda etapa que recupera Enrique Dussel, son los movimientos independentistas de inicios del siglo XIX en que pensadores como Bolívar, San Martín, Simón Rodríguez, Camilo Torres, Mariano Moreno, entre otros, se avocaron a la tarea de construir un nuevo sistema de

* Universidad de Buenos Aires. Email: hernancrego@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0009-0000-8693-7707>

** Pontifícia Universidade Católica do Paraná/ Universidade de Lisboa. Email: yuriferrete@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6141-2437>

*** Universidade Federal do Paraná



relaciones político-sociales capaces de justificar la lucha independentista, la formación de Estados soberanos, el uso de las armas contra España, en fin, la deslegitimación de las Leyes de Indias que definían a nuestros países como provincias coloniales, para lo cual fue necesario el desarrollo de un pensamiento crítico que estuviera a la altura.

El tercer gran momento es, finalmente, el que se corresponde con la atmósfera emancipatoria que vio nacer la Filosofía de la liberación de Enrique Dussel y que habilitó la conformación de un ámbito fecundo para la actividad político intelectual latinoamericana. Esta integra los procesos descolonización africana de la posguerra, la Revolución cubana, la emergencia de la Teología de la liberación y, fundamentalmente, la lucha revolucionaria contra las dictaduras latinoamericanas de las décadas del '60 y '70 que abrió camino al establecimiento de regímenes democráticos.

Ante la hipótesis de una ruptura con la modernidad y sus fundamentos clásicos, que propiciaron la gestación de un amplio movimiento de colonización global, surge la impresión de estar frente a una empresa imposible. No es casual que la dedicación a esta problemática abarque toda una existencia, asemejándose al compromiso que Dussel le dedicó al tema. Entre triunfos y fracasos, el desenlace general impone la necesidad de confrontar un proceso civilizatorio, reconfigurando temas y saberes otrora considerados estériles, transformándolos en auténticos productos de la trayectoria humana. La quimera de la modernidad, antaño insuperable, exige una reevaluación significativa, especialmente, debido a su incapacidad para enfrentar los desafíos que ella misma engendró.

Tras las barreras del pensamiento colonial, las “opciones decoloniales” indican que el camino hacia el futuro no puede forjarse a partir de las ruinas y reminiscencias de la civilización occidental y sus aliados internos. Sin embargo, más que el simple compromiso que suscita la motivación para investigar temas más allá de la filosofía clásica, es imperativo un cuidado primordial que habilite un contacto auténtico con los contenidos. Dado su arraigo en nuestra cultura dominante, las estrategias de comprensión del mundo por medio de las categorías hegemónicas tienden a perdurar como el principal interlocutor o criterio teórico inaugural. En estas condiciones, esa dinámica de poder acaba siendo oscurecida por los límites simbólicos o lingüísticos. Sin embargo, Dussel demostró que tal condición, por inexorable que parezca, no constituye, en principio, una necesidad que dicte que el pensamiento debe sucumbir en sus propios límites.

Es imperativo forjar concepciones prospectivas inéditas sobre el futuro para poder trascender un pasado omnipresente. Este último, además de imponente y regulador, se construyó a partir de un origen unívoco, metamorfoseándose en un criterio autocrítico para determinar lo que está permitido y lo que no. De hecho, postular la necesidad de engendrar nuevas imaginaciones no se aleja cualitativamente de lo ya sugerido en las diferentes etapas de la historia de la filosofía. Sin embargo, lo que este nuevo imaginario aún no ha podido concebir es la ruptura con una ontología cuya sutileza histórica aparenta atemporalidad, posiblemente, delineando el punto en que la desobediencia trasciende la mera deconstrucción y busca allanar un camino pragmático en dirección a un inexplorado horizonte futuro.

La ontología clásica, que se moderniza pero no se renueva, se fundamenta en la unidad de lo Mismo que se fragmenta internamente. En este contexto, lo Mismo representa la totalidad que precede a la diferencia, antecediendo a la propia manifestación de lo idéntico y de lo no-idéntico. Con esto, la pregunta apremiante, tal como fue destacada por Dussel se corresponde a si ese Mismo aniquila ontológicamente al Otro, pues carece de diferencia, diferenciándose apenas internamente. En otras palabras, el Otro existe apenas como lo no-idéntico, lo que no es lo mismo, lo que no se alinea con la identidad. Vale, entonces, preguntarse: ¿Quién, finalmente, es la no-identidad? Lo fueron los bárbaros, los indios, los negros, los pueblos orientales, entre otros quienes, según la terminología helénica, eran incapaces de contemplar las Ideas. En suma, siempre aquellos externos a la categoría. En el centro de la exclusión, la desobediencia encuentra suelo fértil para el florecimiento de nuevas imaginaciones. En la comprensión cuidadosa de lo que antaño fue denominado como Otro, la crítica encuentra su manifestación práctica.

En ese sentido, el rol del intelectual, según lo entendió Dussel consiste no solo en desarticular la narrativa eurocéntrica, sino en elaborar otra nueva que reavive la dignidad de ser latinoamericano. Invitando en esa creación, a una refundación de la historia universal desde la periferia, a la construcción de un “humanismo del otro hombre” según el decir de su maestro Emanuel Levinas, que nos permita imaginar formas de convivencia renovadas a partir de las periferias del capitalismo global. Y por eso es preciso llevar adelante esa creación mediante el gesto de quien hace propio lo universal, sin esperar las migajas que nos lanzan desde los centros del poder mundial. Fundar la historia con la prepotencia de un Fray Servando que sostenía que el cristianismo había surgido, originariamente, en México, pues nada más corrompido que el cristianismo imperial europeo que pasó de ser perseguido a perseguidor; con la altanería de un paleontólogo positivista como Florencio Ameghino que dijo que el primer hombre, el *homo pampeanus*, había nacido en la esquina de su casa; con la bravura de un Carlos Mariátegui que fundó el marxismo, esta vez sin proletarios, pues no los había en Perú, pero con campesinos indígenas, porque una teoría revolucionaria no puede ser “Ni calco ni copia, sino creación heroica”. Experiencias que muestran su fuerza, no en un procedimiento de demostración, sino en el gesto de hacer propio lo universal, donde todo lo que sabíamos tiene que ser refundado desde una nueva perspectiva. Porque, como supo enfatizar Dussel, “en la identidad latinoamericana todo está por hacerse”.



HOMENAGEM

O pensamento emancipador de Enrique Dussel (1934-2023)

Façamos uma lista dos dez filósofos que mais gostamos. Fazemos o mesmo com os sociólogos, antropólogos ou da disciplina que queiramos. Aposto que o resultado desta lista será a notável evidência do colonialismo sedimentado em nossa cultura. Salvo exceções, nenhum destes nomes será um nome de origem latino-americana. Todos, se não a grande maioria, serão personagens europeus que povoam os programas escolares e universitários e que tem conseguido sufocar o interesse e alimentado o desprezo pela produção latino-americana. Voltar a olhar para as nossas próprias fontes foi a tarefa que, com ímpeto militante, definiu a trajetória de Enrique Dussel.

O colonialismo cultural baseia-se numa narrativa desenvolvida a partir da Europa que se repete em todo o mundo e que se proclamou com o bombástico nome de História Universal. Junto a ela, toma-se uma geopolítica articulada com base na dicotomia centro-periferia cujo pilar fundamental é um humanismo que encontra o seu mais alto grau de desenvolvimento no centro da escrita desta história, excluindo toda a periferia do mundo, que deve venerar esta imagem, por ser uma espécie de formação incompleta. Simultaneamente, com o domínio do eurocentrismo, surgiu o desinteresse e o desprezo pelas fontes de identidade próprias dos povos periféricos. Basta dizer a palavra Antiguidade para que o pensamento se dirija automaticamente para os gregos e romanos. Mas pouco se valoriza a riqueza cultural que os Maias podem ter para a humanidade no seu todo. Basta dizer Idade Média para nos remeter para esse confinamento sombrio de pedra, de catedral sem janelas e de rude metal de cavaleiros. Que sabemos nós das maravilhas que deram origem às civilizações inca e asteca? Basta-nos chamar Modernidade para nos referirmos à série de invenções e revoluções europeias que destruíram a ordem feudal e catapultaram o comércio global para alimentar um progresso sem limites. Mas será que o feudalismo existiu fora da Europa e não terá sido o resultado do bloqueio imposto pelos árabes a todo um continente? Na Europa, dizem, foram as invenções que impulsionaram uma revolução industrial que assegurou o seu domínio planetário. O comércio e o desenvolvimento tecnológico não proliferavam já na China, que descobriu o aço no século II, o papel no século VI, a impressão no século VIII e o papel-moeda no século IX?

A narrativa eurocêntrica estabelece arbitrariamente não só uma origem comum para a humanidade, localizada na mítica Grécia, mas também um destino, que no nosso caso se identifica com a condição de subdesenvolvimento permanente, numa tentativa de repetir, sem sucesso, o caminho europeu. Porque, como dizia Paulo Freire, o opressor é sinónimo de humanidade. Enquanto continuarmos a confiar acriticamente nesta narrativa, virando as costas às fontes de identidade da nossa própria cultura, permaneceremos na nossa condição de oprimidos. É por isso que a emancipação exige, por um lado, a desconstrução do discurso eurocêntrico sobre o qual se articulam as relações de opressão e, conseqüentemente, a necessidade de elaborarmos o nosso próprio discurso que lance as bases para uma sociedade mais justa.

Com este impulso emancipatório, Enrique Dussel escreveu a sua Filosofia da Libertação (1973), inaugurando não só um campo de investigação académica, mas toda uma perspectiva de análise que alimentou a discussão político-cultural da Nossa América. Esta se baseia na identificação de três grandes ciclos emancipatórios na América Latina. O primeiro corresponde ao protesto exercido pelo padre Bartolomé de las Casas contra a implantação colonial que se apoiava num regime de servidão dos povos nativos para realizar o extrativismo dos nossos recursos. A mita e o yanacozgo eram instituições tão legítimas como o trabalho assalariado atual e, como tal, tornavam invisíveis a violência e a injustiça cometidas contra os indígenas. Por isso, era necessária uma grande crítica, capaz de desmontar a legalidade deste procedimento. A obra de Bartolomé de las Casas, que iluminou a crueldade do colonialismo sob a forma de um anti-discurso da modernidade no início da modernidade, foi fundamental na sua elaboração.

A segunda etapa que Enrique Dussel recupera são os movimentos independentistas do início do século XIX, nos quais pensadores como Bolívar, San Martín, Simón Rodríguez, Camilo Torres, Mariano Moreno, e entre outros que se lançaram na tarefa de construir um novo sistema de relações político-sociais capaz de justificar a luta pela independência, a formação de Estados soberanos, o uso das armas contra Espanha, em suma, a deslegitimação das Leis das Índias que definiam os nossos países como províncias coloniais, para o que era necessário desenvolver um pensamento crítico à altura.



Finalmente, o terceiro grande momento corresponde à atmosfera emancipatória que viu nascer a Filosofia da Libertação de Enrique Dussel e que permitiu a formação de um ambiente fértil para a atividade intelectual política latino-americana. Este momento integra os processos de descolonização africana do pós-guerra, a Revolução cubana, a emergência da teologia da libertação e, fundamentalmente, a luta revolucionária contra as ditaduras latino-americanas dos anos 60 e 70, que abriu caminho à instauração de regimes democráticos.

Num primeiro contato com a conjectura de uma ruptura em relação à modernidade e seus alicerces clássicos, que proporcionaram a gestação de um abrangente movimento de colonização global, emerge a impressão de uma empreitada tida como impossível. Não é por acaso que a dedicação a essa problemática se estende ao longo de toda uma existência, assemelhando-se ao comprometimento que Dussel dedicou ao tema. Entre insucessos e triunfos, o desdobramento geral revela a perspectiva de confrontar um processo civilizatório, reconfigurando temas e saberes outrora considerados estereis, transformando-os em autênticos produtos da trajetória humana. A quimera da modernidade, outrora intransponível, passa por uma reavaliação significativa, sobretudo por sua incapacidade de enfrentar os desafios que ela própria engendrou.

No rastro das próprias barreiras do pensamento colonial, as “opções descoloniais” estão a indicar que o caminho para o futuro não pode ser forjado a partir das ruínas e reminiscências da civilização ocidental e seus aliados internos. Contudo, mais do que o simples engajamento que suscita a motivação para investigar temas para além da filosofia clássica, é imperativo um cuidado primordial que habilite um contato autêntico com os conteúdos. Dada a sua arraigação em nossa cultura dominante, as estratégias de compreensão do mundo por meio das categorias hegemônicas tendem a perdurar como o principal interlocutor ou critério teórico inaugural. Nessas condições, essa dinâmica de poder acaba sendo obscurecida pelos limites simbólicos ou linguísticos. Contudo, Dussel demonstrou que tal condição, por mais que aparente ser inexorável, não constitui, em princípio, uma necessidade que dita que o pensamento deve sucumbir nos próprios limites.

É imperativo forjar concepções prospectivas inéditas em relação ao porvir, de maneira a transcender um pretérito onipresente. Este último, além de imponente e regulador, constrói-se a partir de uma origem unívoca, metamorfoseando-se em um autocrítico árbitro para definir o que é permitido ou não. De fato, postular a necessidade de engendrar novas imaginações não se afasta qualitativamente do que foi anteriormente aventado em diversos momentos históricos da própria filosofia. Contudo, o que este novo imaginário ainda não concebeu é a ruptura com uma ontologia cuja sutileza histórica aparenta atemporalidade, possivelmente delineando o ponto em que a desobediência transcende a mera desconstrução e busca trilhar um caminho pragmático em direção a um inexplorado horizonte futuro.

A ontologia clássica, que se moderniza, mas não se renova, fundamenta-se na unidade do Mesmo que se fragmenta internamente. Neste contexto, o Mesmo representa a totalidade que precede a diferença, antecedendo a própria manifestação do idêntico e do não-idêntico. Todavia, a indagação premente, conforme destacado por Dussel, é se esse Mesmo aniquila ontologicamente o Outro, pois carece de diferença, diferenciando-se apenas internamente. Em outras palavras, o Outro existe apenas como o não-idêntico, o que não é o mesmo, o que não se alinha com a identidade. Pode-se então questionar: quem, afinal, é a não-identidade? Foram os bárbaros, os índios, os negros, os povos orientais, entre outros - na terminologia helênica, aqueles incapazes de contemplar as Ideias. Em suma, sempre aqueles externos à categoria. No âmago da exclusão é que a desobediência encontra solo fértil para o florescimento de novas imaginações. É na compreensão cuidadosa do que outrora foi denominado como Outro que a crítica encontra sua manifestação prática.

Neste sentido, o papel do intelectual, tal como Dussel o entendia, consiste não só em desarticular a narrativa eurocêntrica, mas também de elaborar uma nova narrativa que reavive a dignidade de ser latino-americano. Nessa criação, ele nos convida a uma refundação da história universal a partir da periferia, à construção de um “humanismo do outro homem”, como nas palavras de seu professor Emanuel Levinas, que nos permite imaginar formas renovadas de convivência a partir das periferias do capitalismo global. E é por isso que é necessário levar por diante esta criação através do gesto daqueles que fazem seu o universal, sem esperar pelas migalhas que nos são atiradas pelos centros do poder mundial. Fundar a história com a arrogância de um Frei Servando que defendia que o cristianismo tinha surgido, originariamente, no México, porque nada era mais corrupto do que o cristianismo imperial europeu que passou de perseguido a perseguidor; com a prepotência de um paleontólogo positivista como Florencio Ameghino que dizia que o primeiro homem, o homo pampaeus, tinha nascido na esquina da sua casa; com a bravura de um Carlos Mariátegui que fundou o marxismo, desta vez sem proletários, porque não havia nenhum em Perú, mas com camponeses indígenas, porque uma teoria revolucionária não pode ser “Nem decalque e nem cópia, mas criação heróica”. Experiências que mostram a sua força, não num procedimento de demonstração, mas no gesto de tornar nosso o universal, onde tudo o que sabíamos tem de ser refundado a partir de uma nova perspectiva. Porque, como Dussel soube sublinhar, “na identidade latino-americana tudo está por fazer”.