

Enrique Dussel e o desvelamento dos mitos modernos: Europa, modernidade eurocêntrica, ciência moderna e direitos humanos em xeque

Rayann Kettuly Massahud de Carvalho¹

Resumo: O objetivo do presente artigo é apresentar o modo com Enrique Dussel, autor vinculado ao pensamento decolonial, pode contribuir para a realização de uma reflexão sobre a ciência e os saberes modernos considerados como legítimos. Para isso, primeiramente, são apresentados e desvelados alguns mitos sobre a Europa, a modernidade, o conhecimento moderno e os direitos humanos. Em seguida, é abordada a relação entre o início da modernidade e a constituição do conhecimento moderno, ressitando o debate que inaugura a filosofia moderna. A partir disso, evidencia-se que o pensamento decolonial não nega a relevância do conhecimento eurocêntrico, mas propõe uma compreensão mais abrangente do que é conhecimento e exige que as distintas formas de saberes sejam compreendidas como interessadas e temporal-espacialmente determinadas.

Palavras-chave: Enrique Dussel; Giro-decolonial; Modernidade; Conhecimento moderno.

Enrique Dussel and the unveiling of modern myths: Europe, Eurocentric modernity, modern science and human rights in check

Abstract: The purpose of this article is to present the way in which decolonial thinking, more specifically Enrique Dussel, can contribute to the realization of a reflection on science and on modern knowledge considered to be legitimate. For that, first, some myths about Europe, modernity, modern knowledge and human rights are presented and unveiled. Then, the relationship between the beginning of modernity and the constitution of modern knowledge is addressed, re-situating the debate that inaugurates modern philosophy. From this, it is evident that decolonial thinking does not deny the relevance of Eurocentric knowledge, but proposes a more comprehensive understanding of what knowledge is and requires that the different forms of knowledge be understood as interested and temporally and spatially determined.

Keywords: Enrique Dussel; Giro-decolonial; Modernity; Modern knowledge

¹ Bacharel em direito pela UFLA. Mestre em Direito pela UFMG. Membro do Núcleo de Estudos Direito, Modernidade e Capitalismo (UFMG) e do Grupo de Pesquisa Trabalho e Capital (UFMG). E-mail: rayannkmassahud@gmail.com

Introdução

Enrique Dussel possui uma vasta obra voltada à reflexão crítica sobre o tempo presente e a sua complexidade. Para isso, o autor produziu uma arquitetura teórica em distintos níveis. Dentro desse quadro, algumas reflexões, conceitos e abordagens teóricas compõem as bases em que se ancora o pensamento decolonial (BRAGATO; CASTILHO, 2014; BELLO, 2015; PAZELLO, 2014; BERCLAZ, 2017).

Referida corrente crítica (BALESTRIN, 2013) que se organiza em torno do Grupo Modernidade/Colonialidade (GOMES; MASSAHUD DE CARVALHO, 2020) exige que as perguntas e as respostas sejam apresentadas de outra forma, “localizados na periferia mundial a partir de um ‘giro decolonizador’” (DUSSEL, 2009, p. 13). Exige uma nova forma de pensar que não esteja limitada ao eurocentrismo (DUSSEL, 2009), pois a narrativa moderna intraeuropeia, imposta ao restante do mundo, produziu um efeito triplo (DUSSEL, 2012a).

Em primeiro lugar, a “Europa (e sua origem grega) foi construída ideologicamente como o fim e o centro da história universal”. Segundo, há a desvalorização de todos os povos que se encontram a leste da Europa. Por fim, em terceiro lugar, levou a um “colonialismo epistemológico, militar, político e econômico” que afetava inferiorizando a parte Sul da Europa, bem como o Sul do mundo (DUSSEL, 2012a, p. 09-10).

Essa compreensão eurocêntrica, no entanto, não está restrita às ciências sociais produzidas no Norte: ela está também presente nas academias latino-americanas, africanas e asiáticas. São esses elementos que tornam necessária a realização de uma crítica “que começa com um ‘giro descolonizador’”. A ‘colonialidade do poder’ indicada por Aníbal Quijano se transforma em um horizonte de interpretação da realidade da qual a ciência crítica social latino-americana deve a partir de agora dar conta” (DUSSEL, 2012a, p. 09-10).

Assim, a partir do giro decolonial, torna-se possível a realização de novas perguntas e novas respostas (DUSSEL, 2012a), bem como a produção de uma “ciência social” que não esteja limitada à modernidade eurocêntrica, que seja capaz de articular a realidade do Sul e, mais especificamente, latino-americana, tornando possível apresentar “novos aspectos” do conhecimento que até então estavam ocultos do debate teórico-acadêmico e ausentes das agendas de pesquisa do Norte. Isso somente é possível a partir de uma nova forma de “pensamento filosófico”, a partir de um “outro *locus*, em outro ‘lugar epistemológico’ de enunciação e produção de conhecimento” (DUSSEL, 2012a, p. 11), que esteja além da limitada modernidade eurocêntrica.

Cabe ressaltar que o eurocentrismo vai além do “lugar de onde se pensa”, estando relacionado, em verdade, com a pretensão de colocar a “perspectiva europeia como a interpretação universal, válida para todos os lugares hermenêuticos” (DUSSEL, 2009, p. 13).

Sendo assim, duas contribuições parecem centrais para a realização dessa forma de “pensamento filosófico”. A primeira é a oposição à compreensão hegemônica da constituição da modernidade como um fenômeno interno à Europa, que ignora e invisibiliza uma série de formas de vida, de culturas, de memórias e de conhecimentos que coexistem com as

europeias. Como desdobramento, busca a sedimentação de uma compreensão distinta sobre a modernidade, ressitando o seu início na experiência colonial na América, assumindo como central não apenas as suas benesses, mas também o seu aspecto violento. Isto é, propõe “[...] reconstruir criticamente o processo da Modernidade desde sua origem em 1492, devido à sua abertura ao Atlântico” (DUSSEL, 2012a, p. 10-11).

Fortemente ligada à primeira, a segunda se assenta na denúncia do papel que as teorias e a produção de conhecimento europeias tiveram para fundamentar e legitimar a referida conquista colonial. Além disso, realiza também uma crítica ao modo com que a América Latina é apresentada como atrasada e inferior e, por isso, sem condições de produzir uma filosofia e teoria próprias. Condenada, nesse sentido, a importar as reflexões e análises produzidas no Norte (DUSSEL, 2012b).

Essas contribuições constituem os núdulos centrais de uma trama vocacionada à realização de uma crítica à modernidade. Todavia, ela não está limitada a um único aspecto, em verdade.

Essa crítica à modernidade deve abranger desde a economia (dando conta do domínio imperial e nacional do capitalismo, em seu nível industrial, comercial, mas hoje predominantemente financeiro), a política (colonialista), a cultura (esse eurocentrismo também epistemológico), história (o horizonte de todos os horizontais que situa os povos não-europeus como povos sem história), a legalidade (acreditando que os direitos europeus são universais, isto é, que o *ius gentium europeum* como denomina C. Shimitt é o inteiro *nomos* da terra, definitivamente fetichizado na *Filosofia do direito* de Hegel), e muitos outros aspectos (DUSSEL, 2012a, p. 10-11).

A partir dessas contribuições, então, é possível caminhar no desvelamento do que foi encoberto pela narrativa moderna hegemônica e caminhar em direção a uma compreensão mais adequada sobre a complexidade da sociedade moderna, entendida não mais como homogênea, mas como aberta, plural e complexa.

Por fim, antes de encerrar essas considerações iniciais, é preciso mencionar que o objetivo do presente artigo é apresentar sistematicamente as contribuições de Enrique Dussel para o desvelamento dos mitos modernos sobre a própria modernidade e sobre o conhecimento moderno. Dessa forma, justifica-se o fato de as referências bibliográficas utilizadas resumirem-se, quase em sua totalidade, aos seus próprios textos. Sendo assim, a metodologia utilizada é a revisão de literatura.

Ressituando a Europa e a Modernidade à luz do pensamento decolonial

Para a realização da crítica à modernidade, é necessário, pois, primeiramente, ressituar seu momento inaugural, bem como denunciar a violência que marca a sua origem. Para isso, é necessária a apresentação e o desvelamento de dois mitos em relação à Europa que estão umbilicalmente conectados: o primeiro, a linha que liga a história da humanidade desde a Grécia antiga até culminar na Europa moderna, como sendo o desenrolar de um mesmo movimento. O segundo mito a ser enfrentado é a construção da modernidade como um fenômeno internamente europeu que se expandiu para o restante do globo, isto é, a compreensão de

que a sociedade europeia é mais moderna, civilizada e superior. Esses dois mitos em conjunto constroem a falsa narrativa que apresenta a Europa como o fim e o centro da história da humanidade (DUSSEL, 2012a, p. 09-10).

Essa narrativa contada pela própria Europa de que ela sempre foi a sociedade mais desenvolvida não se sustenta à luz de uma investigação e de uma análise sobre a posição que esse território ocupava durante a antiguidade. Nesse período, o que virá a ser a Europa moderna não eram as sociedades e as culturas mais desenvolvidas. Em verdade, Estas eram localizadas fora do continente europeu, mais especificamente na Ásia e na África — fato que era reconhecido pelo próprio povo grego (DUSSEL, 2000).

Para além disso, a ideia de que há uma linha de progressão ao longo do tempo que conecta à Grécia antiga a Europa moderna também não se sustenta. Nesse sentido, o território que é compreendido como sendo a Europa moderna não é o mesmo da Grécia antiga: aquela região está situada ao norte desta. O que virá a ser, então, a Europa moderna, na antiguidade, nada mais era do que uma região bárbara e pouco desenvolvida (DUSSEL, 2000). Ademais, não há uma ligação cultural direta entre a Grécia antiga e a Europa moderna. Na realidade, a sua maior influência foi a do mundo “latino-romano ocidental cristianizado” (DUSSEL, 2000, p. 43).

Ainda, devido à localização territorial, a Europa não poderia ser o centro de nada. Naquele momento, a organização geopolítica impedia que os povos europeus fossem o centro de qualquer coisa, pois estavam localizados exatamente no lugar onde terminava o comércio do Oriente: estavam no “limite ocidental do mercado euro-afro-asiático” (DUSSEL, 2000, p. 44)

Sendo assim, o que em regra é compreendido como Europa não se trata, em verdade, do centro do mundo e da história da humanidade, mas, ao contrário, naquele momento, era apenas uma cultura periférica (DUSSEL, 2000).

Ademais, a própria ideia de uma história mundial não se sustenta: naquele momento, não havia uma única história da humanidade. Existiam apenas histórias de impérios sobrepostas (DUSSEL, 2000). Só houve história mundial a partir de 1492, com a invasão das Américas e a conseqüente criação de um sistema-mundo (DUSSEL, 2000).

Então, contesta-se a concepção tradicional e hegemônica que considera a civilização grega como sendo o início da cultura e da sociedade europeias, bem como a compreensão da Grécia como sendo a sociedade e a cultura que sempre foi o centro da história mundial (DUSSEL, 2000).

Portanto, desvela-se o primeiro mito: não houve um caminho direto percorrido ao longo da história da humanidade que liga a Grécia antiga à Europa moderna. Isso é uma invenção datada do final do século XVIII (DUSSEL, 2000). Ela teve um papel fundamental na tentativa de justificar a violência colonial, a partir de um conto modernizador em que cabia à Europa civilizada levar a modernidade e o progresso para o mundo bárbaro (DUSSEL, 1993).

O segundo mito a ser enfrentado pode ser apresentado como: a narrativa tradicional da modernidade como constituída internamente à Europa. Isto é, o processo por meio do qual a humanidade teria passado de um estado de imaturidade para um estado de maior desenvolvimento humano mediante a utilização da razão dentro do continente europeu (DUSSEL, 2000).

Para essa concepção de modernidade, alguns dos momentos históricos que expressam esse processo de transformação seriam: a Revolução Francesa, o Renascimento Italiano, a Reforma Protestante. Ou seja, fenômenos e experiências sociais exclusivamente europeus são utilizados como lentes para analisar, compreender e explicar o início da modernidade (DUSSEL, 2000).

Para além de limitar o seu início às experiências sociais europeias, quando essa concepção de modernidade já está desenvolvida, ela deixa de estar restrita à Europa e passa a ser imposta ao restante do mundo como um projeto a ser seguido (DUSSEL, 2000). Desse modo, enquanto em um primeiro momento a modernidade foi apresentada como um fenômeno intraeuropeu, no segundo momento ela foi utilizada como um modelo de desenvolvimento e como um parâmetro de civilização para toda a humanidade.

Para E. Dussel, a supracitada descrição da modernidade é uma descrição de como determinada parcela da humanidade — os povos europeus, no caso — compreendem o próprio tempo e sua centralidade nele. Entretanto, ela não é capaz de explicar mais profunda e suficientemente o modo como esses processos emergiram. Será que esses momentos históricos como a Revolução Francesa e a Revolução Industrial surgiram do nada ou são a expressão do desenvolvimento histórico de momentos anteriores? Por que esses fenômenos, que expressam o início da modernidade, estavam concentrados na Europa, se ela não foi desde sempre a sociedade e a cultura humana mais desenvolvida?

Devido a esse aparente déficit explicativo em relação ao momento inaugural da modernidade, E. Dussel abandona essa análise restrita e limitada a uma única localidade, esse conto “eurocêntrico, provinciano e regional” (DUSSEL, 2000, p. 45), que foi produzido na Europa e reproduzido ao longo do tempo em todo o mundo.

Assim, em oposição a essa compreensão tradicional da modernidade, buscando uma análise que consiga explicar a origem e a constituição desse período histórico, ele defende a tese de que é necessário ressituar seu início em um momento anterior. Essa alteração não é arbitrária: ela se justifica porque o que, em regra, é tratado como moderno — a acumulação de riquezas, a liberdade de contratar, a propriedade privada, por exemplo — “[...] são efeito e não ponto de partida” da modernidade (DUSSEL, 2000, p. 46). Ou seja, essa suposta centralidade da Europa é na verdade o resultado de mais de um século experiências de modernidade (DUSSEL, 2000).

Assim, desloca-se espacial e temporalmente o início da modernidade da Europa no século XVII e XVIII para a América no final do século XV: ela surge no final do referido século com o domínio do Atlântico, devido às “descobertas” de Portugal e da Espanha (DUSSEL, 2000). Isto é, o início da modernidade deve ser reinterpretado, pois ele está umbilicalmente relacionado à abertura e ao domínio do Atlântico por parte da Europa periférica, que se encontrava “sitiada” (DUSSEL, 2007, p. 09).

O referido domínio do Atlântico é decorrente, então, da situação em que a Europa se encontrava. Até o final do século XV, a Europa estava sitiada “pelos muros do Império Otomano. Os muçulmanos estavam presentes em Viena até o século XVII. A Europa latino-germânica era uma região ‘periférica e subdesenvolvida’ estava limitada pelo ‘mundo Islâmico’”

(DUSSEL, 2012b, p. 15-16). Essa condição de isolamento na qual a Europa se encontrava foi resolvida quando Portugal e Espanha, por meio de invenções chinesas como a bússola, “descobriram” o “Novo mundo” e, conseqüentemente, deslocaram as rotas comerciais para o Atlântico (DUSSEL, 2012b).

Sendo assim, diferentemente da narrativa consolidada que apresenta a América como atrasada em relação à Europa, carente de alcançar um maior grau de civilização e tornar-se moderna, a América Latina tornou-se moderna antes da Inglaterra, da França, da Holanda e dos Estados Unidos. Ela foi colocada na modernidade, ou melhor, ela constitui a modernidade enquanto sua “‘outra face’ dominada, explorada e encoberta” (DUSSEL, 2000, p. 48).

A invasão das Américas e sua conquista, processo que inaugurou a modernidade, foi realizado, em um primeiro momento, como um “processo militar” marcado pela força e pela violência. Em um segundo momento, a dominação e a conquista também se tornaram simbólicas (DUSSEL, 1993).

Nesse quadro, aqueles e aquelas diferentes dos europeus e dos colonizadores, o “Outro”, foram incorporados à totalidade, mas de forma limitada, apenas como sendo “instrumento”, “como oprimido, [...] como escravo” (DUSSEL, 1993, p. 44). Ou seja, essa incorporação dos sujeitos colonizados ocorreu apenas nos limites e nas condições que permitiram uma diferenciação hierarquizante entre os sujeitos, possibilitando, assim, a dominação e a exploração deles e delas.

Para justificar essa violência, seja ela militar ou simbólica, os colonizadores elaboram o mito civilizador fundado na sua bondade, e buscaram legitimidade por meio do cristianismo, da racionalidade humana e dos direitos humanos universais. No processo de colonização, então, em nome de um deus, da razão dita moderna e dos direitos humanos, os e as indígenas tiveram seus direitos próprios, sua civilização e sua cultura negados (DUSSEL, 1993, p. 58).

A narrativa do mito civilizador, acima mencionado, ampara-se em uma aparência de necessidade dos povos colonizados, que seriam beneficiados por meio das ações de dominação realizadas, haja vista que cabia à Europa, enquanto civilizada e herdeira da história da humanidade, levar o desenvolvimento aos povos primitivos e bárbaros. Assim, o único caminho possível para estes era a sujeição à lógica modernizadora e o aceite em trilhar o caminho imposto pela Europa para alcançar a dita modernidade (DUSSEL, 2000).

O trágico da constituição de um sistema-mundo econômico capitalista é que o mundo colonial será interpretado como habitado por seres humanos que podem ser explorados, de segunda categoria (antropológica, ontológica e ético-política [...]). Eram sub-humanos aos quais a civilização europeia lhes concedia alguma humanidade ao mesmo tempo em que os dominava. A colonização era interpretada desde a Europa como um dom: o dom da humanização. Esta ideologia, junto com todas as ideologias modernas, reinou até o presente (DUSSEL, 2012a, p. 17).

Dessa forma, a dominação foi apresentada como um processo de “emancipação” que levaria o “bem” para os povos bárbaros que precisavam ser humanizados e civilizados. Nessa história contada, o Outro é sempre o culpado pela sua própria condição de vítima. O sujeito colonizador, por sua vez, é apresentado como o inocente, que não pode fazer nada a não ser realizar esse sacrifício necessário — da colonização, da dominação e da exploração colonial — em prol do desenvolvimento da humanidade (DUSSEL, 1993).

Nessa narrativa ocorre nitidamente uma inversão: a vítima inocente se torna culpada por não ter saído da barbárie sozinha. Enquanto os culpados pela violência são tratados como heróis (DUSSEL, 1993), em nenhum momento assumindo a culpa pelos assassinatos, pela expropriação e pelos abusos cometidos.

Portanto, é necessário romper com essa compreensão tradicional e hegemônica da modernidade, compreendida como o período de transição para um momento de maior desenvolvimento humano, por meio do exercício de uma razão que compreende o “descobrimto” da América como um momento de inclusão dos “ameríndios” na história mundial (DUSSEL, 1993, p. 153).

O que é indispensável é assumir que a modernidade foi inaugurada a partir de um processo irracional e violento de colonização. Na verdade, o “descobrimto” do Novo mundo é o “encobrimto” de uma “invasão genocida” (DUSSEL, 1993, p. 95). Por isso, é preciso ir além da história do mito modernizador para revelar o que permanece encoberto: a modernidade carrega consigo um processo de opressão, de expropriação, de pilhagem, de exploração e de homicídios (DUSSEL, 1993).

A outra face do mito civilizador fez e continua fazendo vítimas na periferia colonial. São eles e elas: “o indígena sacrificado, o negro escravizado, a mulher oprimida, a criança e a cultura popular alienadas [...]” (DUSSEL, 2000, p. 48-49), eles e elas sofreram e ainda sofrem devido a esse processo irracional da violência colonial, em face de uma suposta necessidade de modernização, de um suposto uso da razão que, simultaneamente, sustenta e é sustentado pela ideia de modernidade (DUSSEL, 2000).

Como conclusão, o momento inaugural da modernidade seria a experiência colonial na América iniciada em 1492 (DUSSEL, 2000). “A partir desse momento, quatro fenômenos se constituíram de modo imbricado e simultâneo: a) o mundo metropolitano [...] b) estruturas coloniais, que permitem, c) a acumulação de valor da periferia [...], o nascimento propriamente dito do capitalismo, que, como fenômeno civilizacional e cultural, d) chamamos Modernidade. A data a ser retida é 1492 [...] a origem desses fenômenos simultâneos na ‘abertura’ do Atlântico Norte [...]” (DUSSEL, 2007, p. 11).

Aqui fica claro como o mito civilizador contribuiu de modo decisivo para o ocultamento do momento inaugural da modernidade. A constituição da periferia do sistema-mundo ocorreu simultaneamente ao nascimento do mundo metropolitano, pois toda periferia necessita de um centro. Nesse cenário, a América Latina foi tornada a primeira periferia moderna (DUSSEL, 1993).

Cabe ressaltar, todavia, que, apesar de a Europa ter se constituído juntamente com a modernidade, ela não ocupou o lugar de centro desde a sua formação, ou seja, ao longo de todos os últimos 500 anos. Em verdade, a hegemonia dentro do sistema-mundo permaneceu em disputa nos primeiros séculos, e a Europa somente passou a ocupar essa posição de modo sedimentado nos últimos 200 anos com a Revolução Industrial (DUSSEL, 2001)²

Dessa forma, ao ressituar o início da modernidade e, assim, desvelar os mitos em torno dos quais ela é tradicionalmente narrada, torna-se possível questionar o suposto atraso e ausência de modernidade na periferia do sistema-mundo. As especificidades presentes nessas localidades não podem ser analisadas e compreendidas de modo isolado e deslocado, mas devem ser historicizadas e localizadas dentro da estrutura de um sistema-mundo moderno e capitalista (DUSSEL, 1993).

Assim, a condição periférica e as suas mazelas nada mais são do que as consequências do modo como a modernidade se constituiu e se consolidou. Isto é, não sempre foram a ausência de modernidade, mas exatamente a sua expressão. Ao mesmo tempo, são as condições de possibilidade do próprio desenvolvimento da Europa e da modernidade: a América Latina tornou-se um Estado colonial, uma economia capitalista dependente e periférica para que a Europa se tornasse político-economicamente desenvolvida (DUSSEL, 1993).

A constituição da Europa como centro do mundo, legitimada pelo referido mito civilizador, tem como desdobramento a constituição do restante do mundo e das outras culturas como periféricas dentro dessa história mundial (DUSSEL, 2000). Essas sociedades têm suas especificidades negadas, enquanto são forçadas a passar por um processo de “modernização” que, supostamente, tem por objetivo alçá-las ao mesmo estágio de desenvolvimento europeu (DUSSEL, 1993).

Para uma crítica à racionalidade e à filosofia modernas

Apesar da crítica à compreensão da modernidade como um fenômeno internamente europeu, fundada em uma suposta ideia de racionalidade que permitiria à humanidade avançar para um outro estágio de desenvolvimento humano, não há em E. Dussel uma negação da racionalidade moderna como um todo, afastando-se, assim, dos estudos pós-modernos. O objetivo não é rejeitar a razão em si, mas transcendê-la: ir além da limitada racionalidade europeia que segue uma lógica desenvolvimentista e de progresso (DUSSEL, 2000).

Dessa forma, a crítica à racionalidade moderna não é uma crítica à razão enquanto tal; da mesma forma, não é a “defesa da razão pela razão mesma” (DUSSEL, 2017). Em verdade, “[...] a crítica da razão moderna se faz em nome de uma racionalidade diferencial (a razão exercida pelos movimentos feministas, ecologistas, culturais e étnicos, da classe trabalhadora, das nações periféricas, etc.) e universal (como a razão prático-material, discursiva, estratégica, instrumental, crítica, etc.). A afirmação e emancipação da diferença, e diferença na universalidade” (DUSSEL, 2017, p. 3247-3248).

² “Em todas as minhas obras anteriores a ‘centralidade’ europeia no Sistema-mundo seguindo I. Wallerstein tinha 500 anos. No capítulo XX graças a A. G. Frank- corrijo este juízo: a hegemonia da Europa no Sistema-mundo tem somente 200 anos” (DUSSEL, 2001, p. 13).

Para além da defesa ou da crítica total à racionalidade, é necessário, em um primeiro momento, evidenciar que há uma relação umbilical entre a modernidade e a racionalidade moderna, expressa na formação de uma filosofia moderna. Concomitantemente à constituição da modernidade e ao desenvolvimento do capitalismo, ocorreu o nascimento da filosofia moderna com sua pretensão de universalidade (DUSSEL, 2015).

Isto é, a filosofia moderna, desde a sua formação, tem a aspiração de ser a única expressão da razão, atribuindo a todas as outras filosofias regionais — a chinesa, a árabe e a latino-americana, por exemplo — o caráter de atraso. Por isso, elas foram desacreditadas e compreendidas como não sendo expressão da racionalidade humana (DUSSEL, 2015).

Sendo assim, para a concepção eurocêntrica e hegemônica — da mesma forma que a própria modernidade —, a “autêntica filosofia” moderna teve início na Europa, mas ela somente foi instituída no século XVII, com René Descartes (DUSSEL, 2010). Nessa lente, o que determinou o início da filosofia moderna foi uma alteração no modo de analisar e entender o mundo, passando a estar centrada no sujeito humano, estando a possibilidade de compreendê-lo vinculada exatamente à racionalidade presente e definidora da humanidade (DUSSEL, 2010). A razão, então, é entendida como o traço específico que caracteriza o que é humano, o que torna a humanidade humanidade.

A partir de R. Descartes, o uso da razão vai ser pensado em um sentido ontológico, a partir de um sujeito isolado que pensa e conhece o mundo (DUSSEL, 2010). Desse momento em diante, passou a estar disponível “[...] o modo protótipo do uso da razão. Descobriria, assim, um *novo paradigma filosófico* que, ainda que conhecido na filosofia anterior, nunca tinha sido usado num tal sentido ontológico reduutivo. A metafísica do *ego* individual moderno, o *paradigma da consciência solipsista* (diria Karl-Otto Apel), iniciava a sua longa história” (DUSSEL, 2010, p. 293, grifos do autor).

Assim, a característica dessa filosofia moderna centralizada no sujeito é uma separação radical entre corpo e alma, entre razão e corporeidade, entre sujeito que conhece e objeto que é conhecido: “O seu futuro ego cogito iria constituir um cogitatum que, entre outros entes à sua disposição, situaria a corporalidade dos sujeitos coloniais como máquinas exploráveis, dos índios na encomienda, da mita ou da fazenda latino-americana, ou dos escravos africanos na “casa grande” das plantações do Brasil, do Caribe ou da Nova Inglaterra. Às costas da modernidade iria tirar-se para sempre aos sujeitos coloniais o seu ‘ser humano’, até hoje” (DUSSEL, 2010, p. 331).

A partir dessa separação entre corpo e alma proposta por R. Descartes, que marcaria o início da filosofia moderna na compreensão hegemônica, a filosofia – e como consequência a própria razão humana – passou a ocupar um papel central para legitimar a dominação e a exploração que ocorreram nas antigas colônias. Logo, essa cisão possibilitou a qualificação dos corpos como meras mercadorias, bem como a sua exploração por um determinado preço (DUSSEL, 2010).

Esse seria o verdadeiro fundamento moderno para dominar e explorar os povos colonizados, bem como as mulheres, os negros e as negras, os indígenas e as indígenas (DUSSEL, 2010). Na modernidade, a violência e a exploração colonial foram acompanhadas de uma justificação filosófica desses atos, que assumiu diferentes roupagens, como:

antropológica (o ser humano europeu era superior ao do Sul, como na interpretação de Ginés de Sepúlveda, em sua releitura de Aristóteles, no século XVI, ou de I. Kant, no século XVIII, como fundamentação nos climas da Terra), histórica (a Europa era “o centro e o fim da história universal”, por exemplo, em Hegel), ética (inclusão dos povos americanos, africanos e asiáticos na cultura europeia pela imposição de uma visão de ética não convencional, individualista, racionalmente argumentada, universal e não meramente particular como nas cultura do Sul), etc. e que comprovava a legitimidade do colonialismo (DUSSEL, 2012b, p. 19).

Isso se realiza na medida em que ela, a filosofia moderna, ancora-se no mito de que os povos europeus são mais avançados — mais próximos da razão e, então, mais humanos — e, por isso, devem levar a civilização aos povos atrasados — mais próximos da corporeidade e da natureza. Esse é o argumento da filosofia moderna que não aparece aos olhos de modo imediato (DUSSEL, 2010).

Apesar de ter sido sistematizado por R. Descartes, esse argumento já estava presente alguns séculos antes, mais especificamente desde século XVI, durante todo o processo de colonização das Américas (DUSSEL, 2010). Evidenciando, assim, a complexidade da relação entre a dominação, a exploração e a filosofia.

Cabe ressaltar, todavia, que, mesmo que a concepção hegemônica entenda que a filosofia moderna começa na Europa com R. Descartes — desconsiderando tudo o que foi produzido fora da suposta linha que liga a Grécia Antiga à Europa moderna —, a sua tese do “*ego cogito*” não paira no ar. Ela é, antes, o resultado de momentos reflexivos anteriores (DUSSEL, 2010).

Assim, é necessário resgatar que o suposto momento inaugural da filosofia moderna sofreu influência do teórico norte-africano Santo Agostinho — mesmo que R. Descartes não assuma isso textualmente (DUSSEL, 2010, p. 291), bem como o fato de R. Descartes ter estudado “a parte dura da filosofia, a Lógica, a *Dialética*” a partir da “obra de um filósofo mexicano” (DUSSEL, 2010, p. 288), Antonio Rubio. Ou seja, ainda que se assumisse a concepção hegemônica, seria necessário reconhecer que a filosofia moderna nasce da influência direta do que ela nega e produz como hierarquicamente inferior, o pensamento de autores situados na periferia.

Desse modo, em oposição à compreensão hegemônica, o que inaugura o debate da filosofia moderna não é R. Descartes com a separação entre sujeito e objeto, entre corpo e razão (DUSSEL, 2010). Isso serviu, como visto, apenas para legitimar a dominação, a exploração e a violência colonial.

Assim, ao deslocar geopoliticamente e temporalmente o início da modernidade para a experiência colonial na América — dos séculos XVII e XVIII para os XV e XVI — há também uma alteração filosófica e paradigmática (DUSSEL, 2010). Essa alteração possibilita

questionar a filosofia e a teoria eurocêntricas, bem como ressituar o lugar da América Latina na história da filosofia mundial: essa região passa a ser entendida como também parte integrante e produtora da filosofia moderna.

Portanto, no “ano de 1637 do *Le Discours de la Méthode*, publicado nos Países Baixos, [...] não seria a origem da modernidade mas, sim, o seu segundo momento. O paradigma solipsista da consciência, do *ego cogito*, inaugura o seu desenvolvimento esmagador, desbastador, durante a modernidade européia posterior e chegará, já bastante alterado, até Hume, Kant, Hegel, Sartre ou Paul Ricoeur” (DUSSEL, 2010, p. 331).

Sendo assim, em verdade, o primeiro debate filosófico moderno tem como centro a pergunta: “Que direito tem a Europa de dominar colonialmente as Índias [Ocidentais?]” (DUSSEL, 2010, p. 308-309). Ele foi travado pela primeira vez em 1550 entre Ginés de Sepúlveda e Bartolomé de las Casas (DUSSEL, 2010, p. 308-309).

Em meados do século XV, Ginés de Sepúlveda buscava analisar o status ontológico dos e das indígenas que eram considerados por ele como bárbaros. Devido a essa condição, os indígenas deveriam se sujeitar às raças superiores, mais humanas e mais avançadas, para que conseguissem sair daquele estágio de inferioridade (DUSSEL, 2010).

Dessa forma, cabia aos europeus levar maior grau de civilização aos povos menos desenvolvidos, mesmo que fosse necessária a utilização da força e da violência. Isso configurava uma guerra justa, pois cabia aos mais avançados levar a civilização a todas e a todos. Isto é, justificava-se a experiência colonial como uma guerra justa, em que os dominados eram sujeitados e as dominadas sujeitadas à dominação e à exploração para que pudessem se tornar mais humanos (DUSSEL, 2010), bem como se fundamentava o controle da Europa sobre esses territórios. Esse processo violento marcado pelo fogo e pelo sangue é, ainda hoje, comumente narrado como a missão civilizadora que possibilita a emancipação dos e das indígenas da barbárie (DUSSEL, 2010).

O problema do argumento de G. Sepúlveda é que ele é “tautológico”, uma vez que parte da suposta superioridade de uma cultura é que, a partir dela, considera-se todas as outras culturas como inferiores. Assim, declara-se não humano tudo o que difere da dita cultura superior (DUSSEL, 2010).

É necessário, assim, resgatar B. de las Casas, o primeiro crítico da modernidade (1484-1566), que denunciava apenas duas décadas depois de sua inauguração a face violenta da modernidade e as mazelas geradas pelo processo “civilizador moderno” (DUSSEL, 2010).

O autor refuta o argumento de uma guerra justa e da legitimidade da dominação a partir de três questões centrais. Primeiramente, nega a pressuposição de G. Sepúlveda de uma superioridade da cultura da Europa em face das outras (DUSSEL, 2010). Com isso, para B. de las Casas, a dominação colonial moderna não pode ser entendida como sendo justa (DUSSEL, 2010).

Em segundo lugar, enfrenta a pressuposição de que os indígenas são bárbaros por não seguirem as mesmas crenças dos europeus e, por isso, seria preciso levar a civilização a eles e a elas, mesmo que por meio da violência. Para B. de las Casas, os povos indígenas, assim como todas as diferentes culturas, devem ser compreendidos à luz de uma pretensão universal de verdade. Ou seja, enquanto não se provar que esses povos estão equivocados nos seus costumes e crenças, não faz sentido falar em uma guerra justa, tendo em vista que eles e elas acreditam estar agindo de modo correto. Assim, até que se demonstre o equívoco deles e delas, são os e as indígenas que têm o direito a conduzir uma guerra justa contra os europeus (DUSSEL, 2010).

Por fim, a dominação colonial também não é legítima, pois se o povo é “a sede do poder”, a legitimidade das decisões políticas se assenta “no prévio consenso do povo”. Dessa forma, o “governador” somente pode ser aquele que o próprio povo, a comunidade, eleger. Portanto, como não houve consenso entre os e as indígenas na escolha de um governador europeu, situado em uma outra territorialidade, essa conquista é ilegítima (DUSSEL, 2010).

Contudo, apesar da questão da legitimidade da dominação colonial ser a fundante da filosofia moderna, ela desapareceu no debate filosófico posterior. A filosofia compreendida hegemonicamente como moderna aceita a dominação colonial, tendo parado de questionar os fundamentos éticos e políticos do processo de expansão da Europa, não enfrentando, assim, o modo com que esse processo foi realizado — isto é, por meio da exploração e da dominação dos povos e dos territórios do Sul (DUSSEL, 2010).

É nesse contexto, da não reflexão no campo filosófico acerca da legitimidade da dominação colonial, que o debate acerca dos direitos humanos ganha centralidade, haja vista que, irrefletidamente, assume-se que há, dentro da humanidade, seres mais próximos da razão do que outros — mais humanos, pois. Isso se cristaliza na constituição e na afirmação de direitos humanos não para toda a humanidade, mas apenas para uma parcela.

Dessa forma, a dominação política exercida pela metrópole sobre as colônias, no período colonial, impedia que os povos colonizados fossem cidadãos. Elas e “eles não eram sujeitos dos direitos europeus metropolitanos”, elas e eles não foram consideradas nem considerados como sujeitos dos referidos “novos direitos humanos universais”. Assim, eram compreendidos como “iguais, fraternos e livres os cidadãos metropolitanos e como desiguais, dominados e escravos os não-humanos do Sul” (DUSSEL, 2012b, p. 17-18).

Essa contradição se evidenciava na medida em que a Revolução Francesa levou à promulgação de “direitos humanos universais”, mas que só valiam para uma região específica, enquanto para outra parcela da sociedade e para outros povos os sujeitos continuavam podendo ser escravizados, ou seja, continuavam não sendo considerados como humanos (DUSSEL, 2012b).

A universalidade dos direitos humanos pode ser, então, questionada, na medida em que eles excluem e desconsideram os povos colonizados como sendo também humanos. Consequentemente, apesar da pretensão de universalidade, os direitos humanos foram, ao menos no meu momento inaugural, nada mais do que limitados a uma única localidade: eram uma “particularidade” “excludente” (DUSSEL, 2012b).

Isso é um dos temas “da filosofia política do Sul que não foi tratada por Hobbes, Locke, Hume, etc.” (DUSSEL, 2012b, p. 18) Sendo que essa “não humanidade dos seres do Sul ou das regiões pós-coloniais chega até nossos dias” (DUSSEL, 2012b, p. 18) e exatamente por isso continua sendo um tema central para a filosofia do Sul.

Cabe ressaltar que a distinção entre Norte e Sul não é geográfica. O Sul deve ser compreendido como: “o antigo mundo colonial estruturado desde o século XVI e agravado desde a Revolução Industrial na América Latina, África bantú, no mundo árabe-muçulmano, Sudeste asiático e Índia, e China que, mesmo não sendo colônia, sofreu os embates do Ocidente desde o século XIX” (DUSSEL, 2012b, p. 11). Em outras palavras, o “[...] Sul do qual falamos [...]”: 1) América Latina (e seus povos originários); 2) o mundo islâmico (de Marrocos até Mindanao, nas Filipinas); 3) a África bantú sub-saariana e sua diáspora; 4) a Índia; 5) o Sudeste Asiático (em parte hindu, como Birma, Nepal, etc. e em outras chinês como Coreia, Vietnam, etc.); 6) a China” (DUSSEL, 2012b, p. 22). Em síntese, os países do Sul ou periféricos são aqueles “explorados por um capitalismo colonialista que hoje se globaliza e está em crise” (DUSSEL, 2012a, p. 12).

Considerações finais

Ao contribuir para o desvelamento dos mitos modernos sobre a própria modernidade, sobre o lugar da Europa e da América Latina, bem como sobre o papel da ciência moderna e dos direitos humanos na tentativa de encobrir a violência da colonização, que inaugura modernidade, é possível compreender o tempo presente em sua complexidade e situar as mazelas enfrentadas hodiernamente como sendo a expressão de inúmeros e distintos desdobramentos do complexo de poder moderno/colonial e capitalista.

Da mesma forma, permite compreender que a ciência moderna vocacionada a refletir sobre a relação da humanidade com a própria humanidade não é inaugurada com e por R. Descartes e a separação entre a materialidade da corpo e a razão, entre corporeidade e alma. Mas, em verdade, ela está alicerçada na experiência colonial e na busca por legitimar essa violência. Referida questão fundante, que desapareceu no transcurso do tempo, precisa ser urgentemente recuperada e servir como horizonte para as ciências sociais e humanas hoje.

A partir do exposto na Obra de Enrique Dussel, será que há legitimidade da dominação, exploração, subalternização e exclusão de grande parcela da humanidade? Se não é legítima, como justificar que essas distintas violências permanecem ocorrendo no tempo presente? É possível uma forma outra que não parta dos marcos eurocêntricos, de relações que não coloquem em risco constante a própria integração social? Essas são algumas indagações abertas e que podem e devem constituir o pano de fundo de pesquisas e de reflexões comprometidas com a libertação da sociedade.

Entretanto, ao desvelar a relação umbilical entre modernidade/colonialidade e o conhecimento moderno, não significa que o pensamento decolonial negue toda e qualquer forma de ciência, a razão e os conhecimentos modernos (DUSSEL, 2012b), ou que busque decretar sua inutilidade, propondo a reinvenção da roda e a necessidade de começar tudo do zero.

Não, muito antes pelo contrário. O pensamento decolonial busca subsumir o que há de melhor produzido da modernidade e pelos conhecimentos eurocêntricos (DUSSEL, 2015), pois agir de forma diferente prejudicaria o próprio Sul global que deixaria de usufruir das benesses da modernidade europeia (DUSSEL, 2012b). No entanto, não se trata da realização de meras cópias ou de uma importação acrítica delas, pois é preciso levar a sério a divisão do mundo entre centro e periferia, as singularidades e as histórias locais de cada região (DUSSEL, 2012b).

Assim, a proposta decolonial é de realizar um alargamento da compreensão do que é conhecimento, ciência e razão (DUSSEL, 2017). Nesse sentido, entende que não há uma única forma de saber e de produção de conhecimento que sejam válidos e legítimos, mas que coexistem no mundo uma constelação infinita de saberes que foram encobertos pela modernidade eurocêntrica, mas que permanecem existindo (DUSSEL, 2012b).

Da mesma forma, defendem que a neutralidade da ciência é um mito moderno, pois não há conhecimento algum que seja neutro, já que toda ciência e todo saber é sempre interessado e marcado por clivagens de espaço-temporais, de gênero, de raça e de classe. Assim, os conhecimentos não são produzidos em planos abstratos e distintos da sociedade, mas eles partem da concretude do mundo, são tentativas de responder aos dilemas, aos problemas e às mazelas que são enfrentados na realidade vivida (DUSSEL, 2012b).

Referências

BALLESTRIN, Luciana Maria de Aragão. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, v. 2, p. 89-117, 2013.

BELLO, Enzo. O pensamento descolonial e o modelo de cidadania do novo constitucionalismo latino-americano. **RECHTD. Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito**, v. 7, p. 49-61, 2015.

BERCLAZ, Márcio Soares. **Da injustiça à democracia: ensaio para uma Justiça de Libertação a partir da experiência zapatista**. 2017. 731f. Tese (Doutorado em Direito) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2017.

BRAGATO, Fernanda Frizzo; CASTILHO, Natalia Martinuzzi. A importância do pós-colonialismo e dos estudos descoloniais na análise do novo constitucionalismo latino-americano. In: BELLO, Enzo; Eduardo Manuel VAL (Orgs.). **O pensamento pós e descolonial no novo constitucionalismo latino-americano**. Caxias do Sul: EDUCS, 2014.

DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro (a origem do “mito da modernidade”)** – Conferências de Frankfurt. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. A Filosofia da Libertação frente aos estudos pós-coloniais, subalternos e a pós-modernidade. **Revista Direito e Práxis**, [S.l.], v. 8, n. 4, p. 3232-3254, dez. 2017. Disponível em: <http://www.e_publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/31230>. Acesso em: jun. 2020.

_____. Agenda para um diálogo inter-filosófico Sur-Sur. In: _____. **Filosofias del Sur: descolonización y transmodernidad**. México: Akal, 2015.

_____. Europa, modernidad y eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (Coord.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2000.

_____. **Hacia una filosofía política crítica**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.

_____. **Materiales para una política de la liberación**. México-Madrid: Plaza y Valdés, 2007.

_____. Meditações Anti-Cartesianas sobre a Origem do Anti-Discurso Filosófico da Modernidade. In: SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula (Orgs). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almeida. 2010.

_____. Para um diálogo Inter-filosófico Sul-Sul. **Filosofazer: Revista do Instituto Superior de Filosofia Berthier**, n. 41, p. 11-30. 2012b.

_____. **Política de la liberación: arquitectónica**. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

_____. Prólogo. In: SALGADO, José Guadalupe. **Asedios a la totalidad: Poder y política en la modernidad desde un encare de-colonial**. Barcelona: Anthropos Editorial, 2012a.

GOMES, David; MASSAHUD DE CARVALHO, Rayann. “Poderá o direito ser decolonial?”. **Revista Direito e Práxis**, 2020.

PAZELLO, Ricardo Prestes. **Direito insurgente e movimentos populares: o giro descolonial do poder e a crítica marxista ao direito**. 2014. 545 f. Tese (Doutorado em Direito) –Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014.