

RESENHA

¿Qué significa pensar desde América Latina?

Juan José Bautista S.

¿Qué significa pensar desde América Latina?

Ediciones Akal, S.A., 2014.

Natasha Bachini

Doutoranda em Sociologia no Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (IESP-UERJ), onde também atua como pesquisadora do Núcleo de Estudos de Teoria Social e América Latina (NETSAL), coordenado pelos Profs. Breno Bringel e José Maurício Domingues.

Juan José Bautista é um sociólogo e filósofo boliviano, reconhecido pelos seus trabalhos críticos à racionalidade moderna e ao eurocentrismo. De origem indígena, formou-se em Sociologia pela Universidad Mayor de San Andrés, e fez mestrado e doutorado em Filosofia na UNAM, no México, onde conheceu Enrique Dussel e Franz Hinkelammert, autores dos quais se tornou discípulo. Dentre as suas obras, destacam-se *Hacia una crítica ética de la racionalidad moderna* (2013), *Hacia la descolonización de la Ciencia Social Latinoamericana* (2012), *Hacia una dialéctica del desarrollo de la vida* (2012) y *Crítica de la razón boliviana* (2010).

Em *¿Qué significa pensar desde América Latina?*, Bautista propõe a elaboração de uma filosofia transmoderna, que tenha como horizonte cognitivo a América Latina e pense a realidade por meio de uma dialética do desenvolvimento e da reprodução da vida.

Inserido no debate pós-colonial, o autor é influenciado pelas obras de Heidegger (*O que significa pensar*, 1972), e especialmente, pelos pensamentos de Marx, Dussel e Hinkelammert. A partir desse aporte teórico, Bautista reflete sobre as mazelas produzidas pela modernidade no território latino-americano, que se estendem do âmbito econômico à esfera intelectual na visão do autor.

Sob uma perspectiva muito próxima às de Maldonado-Torres (2008) e Mignolo (2010)¹, Bautista entende a criação da Filosofia moderna como uma estratégia de dominação e negação dos povos não-ocidentocêntricos, suas culturas e seus saberes. Sua pretensão à universalidade, à racionalidade e à superioridade são apontadas pelo autor como fundamentais aos processos de consolidação do sistema capitalista e de colonização dos povos não-europeus, cujas consequências são a desigualdade, a pobreza, a exclusão e o racismo.

¹ Mignolo sugere que “a matriz colonial do poder é uma estrutura complexa fruto da dominação eurocêntrica, de três níveis entrelaçados: o do poder, do saber e do ser” (MIGNOLO, 2010 apud BALESTRIN, 2013). Para o autor, a colonização política da América Latina, da África e da Ásia iniciada no séx. XVI decorre e é justificada por um discurso eurocêntrico modernizante, que permitiu não apenas a exploração política e econômica dos povos originários desses territórios, como também provocou a alienação de suas subjetividades. Maldonado-Torres segue a mesma linha de pensamento, especialmente no que se refere ao conceito de colonialidade do Ser, propondo o conceito de diversidade radical por meio do qual, ao mesmo tempo que critica o eurocentrismo, destaca o potencial das epistemes não europeias.

Por isso, Bautista entende que ao refletirmos sobre a realidade a partir de teorias e conceitos da ontologia moderno-ocidental, estamos produzindo um pensamento situado e local, e reproduzindo esses processos de dominação e colonização.

A respeito do processo de colonização do conhecimento, Bautista observa como diversas obras acerca do pensamento filosófico mundial, como a de Randall Collins (*The Sociology of Philosophies. A Global Theory Of Intellectual Change*), possuem milhares de páginas, mas nenhuma sequer dedicada ao pensamento latino-americano, como se ele não existisse. Bautista destaca também como propositalmente a Filosofia moderna estabelece o marco do começo da história na Grécia Antiga, desconsiderando que esta fora uma colônia egípcia e que houve centros de sistema-mundo anteriores aos gregos, como a China, por exemplo.

Outra crítica feita pelo autor nesse âmbito se refere a periodização ideológica da história como antiga, medieval e moderna, que afirma a “inevitabilidade modernizadora”, como se a modernidade fosse o estágio superior alcançado pela humanidade ao qual todos povos estão predestinados a chegar.

Segundo Bautista, isso ocorre porque a ontologia moderna parte do Ser europeu, do seu território e de sua realidade, excluindo a realidade dos demais povos que foram explorados para possibilitar o desenvolvimento e o progresso das economias capitalistas do Norte. Aqui observamos a convergência de Bautista com os teóricos dependentistas e com os autores do grupo Modernidade/Colonialidade, no sentido que o subdesenvolvimento não é uma condição para um processo evolucionista, mas está, na realidade ligado à expansão dos países industrializados, de modo que “não existe modernidade sem colonialidade, já que esta é parte indispensável da modernidade”. (QUIJANO, 2000, p. 343)

Portanto, para que se construa uma pensar crítico sobre a realidade e para que seja possível superá-la, Bautista defende que a ética da libertação²

² O uso do conceito de libertação em vez de emancipação marca a distinção do pensamento decolonial do debate pós-moderno, pois, para esses autores, o horizonte cognitivo do discurso emancipatório tende a ser eurocentrado e limitado pela totalidade, enquanto o projeto de

seja a base da fundamentação de um pensamento crítico latino-americano transmoderno, pois essa parte de uma história anterior à modernidade, da história que foi negada pelo processo de colonização.

Mas o que seria o pensamento crítico transmoderno ou a filosofia transmoderna? Discípulo de Dussel, Bautista define esse conceito dialogando com o livro *El encubrimiento del outro* (1992) deste autor. Observa, assim, que o prefixo *trans* não é sinônimo de *pós*, visto que não parte de conceitos modernos para a crítica à modernidade, nem significa a negação niilista da modernidade e do conhecimento por ela desenvolvido, mas a elaboração de um pensamento e de novas categorias para *além* desta, que tenham como *locus* o que foi sistematicamente negado pela modernidade nos últimos 500 anos. Nesse sentido, para que de fato se construa uma compreensão total da realidade, o autor entende que é necessário partir não apenas dos territórios e conhecimentos invisibilizados pelo projeto moderno, mas de uma nova concepção de ética que valorize, sobretudo, a vida.

O livro se estrutura em três partes e nove capítulos.

Na primeira parte, intitulada *Do pensar*, Bautista discute os conceitos e categorias centrais da obra de Enrique Dussel, defendendo-a como um empreendimento filosófico exemplar do que significa pensar desde a América Latina e do pensar ana-dia-lético, que se coloca além da dialética moderna e parte do reconhecimento do outro negado pela totalidade ocidental.

Bautista explica como, por meio de um diálogo crítico com Hegel, Heidegger, Ricoeur e Levínas, Dussel propõe a transcendência cognitiva da racionalidade ontológica-moderna-ocidental e a estruturação da filosofia latino-americana a partir da linguagem metafísica da alteridade negada. Nesse sentido, o autor destaca que a alteridade é entendida por Dussel como distinção e não como diferença, visto que busca compreender a realidade por meio da dimensão que não está incluída no meu mundo, do *locus* do outro.

Tendo em vista a superação do capitalismo e da modernidade, a filosofia de Dussel, e posteriormente de Bautista, interpela o sujeito moderno a partir da sabedoria “ininteligível” do outro, que é o pobre, o índio, o

libertação parte da exterioridade, referindo-se à América Latina e seus sujeitos concretos. (PAZZELO e DA MOTTA, 2013).

dominado, o mestiço, o oprimido. Para tanto, é necessário, segundo Bautista, intentar um novo princípio ético e epistemológico:

“O problema é construir um marco categorial que permita entender no plano da filosofia a especificidade do problema do subdesenvolvimento, da dependência, da opressão, do colonialismo, da miséria, da ignorância, da negação, do sofrimento e da exclusão latino-americanos e para ele (*Dussel*) não bastava (porque era insuficiente) o pensamento e a filosofia europeus, porque estes não eram nem nunca foram seu problema”. (BAUTISTA, 2014, p. 25 – *tradução minha*)

Bautista, assim como Dussel, critica o chamado marxismo ocidental, linha de pensamento predominante na América Latina de 1945 a 1990, e o pós-modernismo, argumentando que essas teorias não possuem um caráter verdadeiramente emancipatório, pois, por mais que rechacem o capitalismo, partem de pressupostos modernos e ocidentais³. Para os autores, além dessas correntes expressarem em partes a colonização do pensamento latino-americano, assumi-las corresponde a afirmar o suposto caráter de inferioridade histórica inata dos povos não europeus.

Do mesmo modo, os autores confluem mais uma vez com a teoria da dependência quando observam que aderir ao discurso desenvolvimentista é perpetuar o nosso subdesenvolvimento: “quando, querendo ser o que não somos (desenvolvidos), ao final terminamos negando o que éramos para poder ser o que não somos”. (BAUTISTA, 2014, p. 58- *tradução minha*).

Outro ponto importante de Dussel retomado por Bautista é como o socialismo real e o neoliberalismo contribuíram para o afastamento da teoria política e da filosofia da ética e o quanto é importante essa reaproximação para a superação do paradigma moderno. Sob essa perspectiva, Bautista explica que Dussel estrutura sua ética multifundacional em três princípios inspirados nas obras de três autores: materialidade e trabalho vivo (Marx), giro pragmático e a questão do *locus* do pensamento latino americano (Apel) e princípio da vida (Hinkelammert).

³ Nesse ponto, Bautista observa que Dussel considera o movimento zapatista (1994) como o primeiro movimento que rompe com a modernidade na América Latina, pois este propõe uma interpelação a partir do passado pré-hispânico.

Especialmente acerca da obra de Hinkelammert e sua influência em Dussel, Bautista esclarece que o primeiro defende, antes de uma ética da libertação, a necessidade de reivindicar uma ética da vida da vítima pobre e dominada. Para Hinkelammert, a racionalidade meio-fim da economia de mercado neoliberal possui um caráter totalitário, pois, ao garantir o desenvolvimento por meio da destruição da natureza e miséria dos homens, está levando toda a humanidade ao suicídio de modo inconsciente.

A relação com a natureza das culturas originárias é uma referência de suma importância à ética dusseliana e a proposta de uma nova racionalidade bautistiana, visto que, primeiramente, precisamos estar vivos para pensar e transformar a realidade. Para esses autores, esse tipo de relação se opõe à gravidade gravíssima do presente, que é a produção sistemática da morte por meio do avanço tecnológico, da dominação e da exploração do trabalho humano e da natureza.

Na segunda parte, *Da crítica*, Bautista discute a crise da racionalidade ocidental⁴ de nosso tempo e o desenvolvimento na América Latina de um pensamento epistemológico distinto, de uma filosofia não-ocidental. Para tanto, o autor volta à história da filosofia e às raízes da divisão entre filosofia, epistemologia e metodologia.

Nesse trecho, o autor evidencia a relação entre a produção do conhecimento e o desenvolvimento econômico. De início, Bautista discute a criação do “mito grego”, que em sua visão foi criado para justificar a situação histórica da Europa, como se a Grécia e a Europa tivessem surgido de si mesmas, renegando os seus antecedentes e destruindo a memória histórica dos povos que conquistaram. Bautista enfatiza que “a modernidade é a primeira civilização que concebe o antigo como algo mal ou inferior em si”, de

⁴ Quando Bautista utiliza a expressão “crise da racionalidade ocidental”, está dialogando diretamente com a obra de Husserl *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* (1991). Nesse texto, Husserl argumenta que a crise da racionalidade ocidental reside na cultura de matematização do pensamento oriunda da fundamentação proposta pela modernidade das ciências do espírito sobre as mesmas bases das ciências naturais, e que tem como consequência a ruptura entre o objetivismo fiscalista e o subjetivismo transcendental. Feito esse diagnóstico, o autor propõe nessa obra uma fenomenologia transcendental, que reconecte a racionalidade aos problemas humanos, ao mundo da vida.

modo que afirma a sua superioridade perante os outros povos nomeando-os como bárbaros. (BAUTISTA, 2014, p. 103 – *tradução minha*)

Bautista destaca que essa concepção de conhecimento nas sociedades latino-americanas produz uma série de consequências, como: 1) a produção de des-conhecimento e negação da história do continente e seus verdadeiros problemas; 2) dificuldades de desenvolvimento ou desenvolvimento lento das Ciências Sociais e da Filosofia na América Latina; 3) produção de ideologia, não de Filosofia e Sociologia.

Sendo assim, do mesmo modo que autores como Mariategui, Mignolo e Stavenhagen, Bautista entende que a solução para esses problemas não é nos atualizarmos com e para a modernidade, pois essa já se mostrou incapaz de resolver os problemas que ela mesmo criou, mas construir um conhecimento desde muitos séculos antes do seu surgimento, um projeto transmoderno, que tenha a séria intenção de formalizar um pensar epistemológico desde os problemas teóricos da América Latina.

Para Bautista, somente uma teoria transmoderna pode ser realmente crítica, visto que o que se conhece até então por teoria crítica, tem ido contra a sua própria definição, ou seja, não tem contribuído para a transformação da realidade, transformando-se pouco a pouco em teoria tradicional, pois sua ideia de emancipação está intrinsecamente ligada à dois fundamentos modernos: à racionalidade e à industrialização.

Bautista avança nesse argumento com base no conceito de crítica-ética de Franz Hinkelammert. O autor pontua que em Hinkelammert a concepção de ética tem um caráter kantiano, é normativa, baseia-se na aspiração ao bem-comum. O bem-comum para o autor define-se pelo equilíbrio, resistência, interpelação dos valores e respeito a vida humana. Além disso, a ética hinkelammeriana compreende a responsabilização pelos efeitos indiretos ou não-intencionais das ações.

Segundo Bautista, para Hinkelammert as maiores contradições da modernidade residem nas concepções de bom, justo e verdadeiro, pois aquilo que é assim considerado na ética teleológica moderna, cujo fim é a produção de capital, tem como meios a destruição da natureza e a exploração (e por

vezes, a eliminação) do próprio homem. A economia política neoliberal e o direito moderno, ao tomarem como absolutas as leis de mercado, na visão do autor, dirigem os homens e fazem com que eles às sirvam sem critério, o que configura sua tendência destrutiva e o seu caráter irracional.

Destarte, ao partir da lógica da indeterminação, Hinkelammert rompe com o positivismo moderno e propõe a epistemologia da crítica-ética, que questiona as teorias, produz novos métodos pertinentes às realidades tematizadas e indica que é possível viver de um modo distinto e pensar a partir de outros horizontes racionais. No entanto, sua proposta não é “ produzir outra ordem, mas produzir uma ordem cuja centralidade gire em torno da produção e reprodução da vida da humanidade e da natureza”, visto que a “modernidade tem negado a possibilidade de viver dignamente a várias pessoas”. (BAUTISTA, 2014, p. 120)

No entanto, Bautista entende que a realização da crítica-ética de Hinkelammert prescinde de uma análise da sociedade que vá além das Ciências Sociais e da Economia, como a da teologia da libertação⁵. O autor afirma que a teologia da libertação é uma ortopraxis, pois se baseia na vida concreta dos crentes que sofrem as injustiças produzidas pelo sistema, mas que, ao mesmo tempo, creem em Deus e querem entender por que o seu reino não chegou até eles.

Bautista ressalta que antes da teologia da libertação, a filosofia nunca havia pensado o tema da pobreza. Acerca desta questão, o autor explica que para essa corrente Deus está na relação intersubjetiva entre seres humanos que se reconhecem como irmãos, de modo que a existência do pobre se configura como “uma prova evidente de uma sociedade sem Deus”. Assim, o caminho para a libertação apontado por esses autores é o do mútuo reconhecimento que, por consequência, acabaria com a desigualdade e viabilizaria a superação do capitalismo.

⁵ A teologia da libertação é um movimento cristão surgido nos países da América Latina na década de 1960, após o Concílio Vaticano II e a Conferência de Medellín (1968), cujos membros consideravam que o Evangelho exigia a opção pelos mais pobres e que, para realizar essa opção, a teologia deveria se utilizar dos conhecimentos das ciências humanas e sociais para libertá-los das injustiças sociais que sofrem.

Na terceira parte do livro, *Da racionalidade*, finalmente Bautista apresenta sua teoria de filosofia latino-americana e sua proposta de como viabilizar a transformação social a partir da recuperação das relações comunitárias e de uma produção de alimentos cuja base não seja a exploração da natureza, mas a reprodução da vida.

O autor inicia a sua argumentação a respeito de “como pensar com Marx para mais além de Marx”, diferenciando as categorias hegelianas analisar, refletir e pensar. Bautista enfatiza que o pensar é o ato próprio da ciência, pois observa o horizonte cultural e civilizatório que está por trás do sujeito.

Ao propor o pensar desde a América Latina e a transição para uma forma de vida distinta, transmoderna ou pós-ocidental, o autor entende que devemos partir da matriz histórico cultural cuja forma de vida é comunitária e não social, inspirando-se nas comunidades do mundo andino-amazônico da Bolívia e seus conceitos fundadores.

O primeiro passo à transcendência indicado por Bautista é a passagem das relações sociais coisificadas produzidas pelo capitalismo e da subjetividade por ele produzida, para as relações comunitárias, que têm um fundamento ecológico e concebem o homem e a natureza enquanto sujeitos.

O segundo passo é a recuperação da racionalidade das comunidades ameríndias encoberta pelo caráter fetichista e totalitário da sociedade moderna. Para tanto, segundo o autor, é necessário pensar a sociedade a partir do que ela nega: as relações diretamente sociais das pessoas com seus trabalhos nas comunidades ameríndias.

O terceiro passo proposto por Bautista é a transição da doutrina de Hegel à teoria do fetichismo de Marx e Hinkelammert. Nessa transição, o conceito de reino da liberdade de Marx é apontado pelo autor como transcendente, visto que propõe relações de trabalho livres a partir da expropriação dos meios de produção. Isso significa um rompimento com o mito do progresso e com a ideia de realização sempre futura das sociedades humanas, pois a possibilidade de transformação está materializada no tempo presente. Em outras palavras, assim como os indígenas dos Andes já

declaravam no séc. XIX, é preciso lutar pela libertação do tempo da dominação.

Dessa maneira, Bautista entende que a teoria transmoderna deve: 1) partir de outro *locus* de enunciação, pois o projeto de razão europeu baseia-se na exploração e dominação da América Latina; 2) negar as noções de que a racionalidade e a crítica são exclusivamente modernas; 3) mostrar as limitações das categorias mais importantes produzidas pela modernidade para ir além delas; 4) tomar autoconsciência⁶, no sentido de examinar como se enfrentam os desafios de história latino-americana⁷; 5) ter como princípio produzir um mundo onde seja possível a vida de todos.

Segundo Bautista, as concepções de natureza como *Pachamama* e de comunidade dos povos andino-amazônicos são fundamentais a esse processo, pois diferentemente da subjetividade moderna, cuja base é a solidão existencial, a subjetividade desses povos se desenvolve na relação com *Pachamama*⁸, e a “a vida de nossa subjetividade depende da vida dela”. Essa diferença nos ajuda a compreender, por exemplo, porque para os europeus não há problema em agredir a natureza, por exemplo. (BAUTISTA, 2014, p. 249 – *tradução minha*)

O autor comenta ainda que alguns projetos ditos emancipadores, porém típicos de sujeitos colonizados, como o de Evo Morales, procuraram recentemente unir as duas cosmovisões. No entanto, essa iniciativa é contraditória na visão de Bautista em pelo menos dois pontos: i) o custo da industrialização força a Bolívia a importar tecnologia, o que dá continuidade ao atraso e desenvolvimento da região; ii) a ideia de *Suma Qamaña* não permite que haja exploração industrial da natureza, o que não é respeitado no projeto de Morales.

Nesse sentido, Bautista retoma mais uma vez o argumento dependentista de que ingressamos no mercado capitalista como provedores

⁶ O processo de autoconsciência consiste na compreensão do desenvolvimento da subjetividade dos povos que estrutura a sua cosmovisão, e o conteúdo de sua subjetividade é definido pelas relações que os homens estabelecem com a natureza (BAUTISTA, 2014).

⁷ Para Bautista, esse processo nos prepara para ser os sujeitos reais da política e da história.

⁸ Pachamama é a deidade máxima para os povos andinos (especialmente bolivianos, peruanos, argentinos e chilenos) que representa a geração da vida, cuja concepção está relacionada fundamentalmente com a terra, a fertilidade e o feminino.

de matéria-prima e consumidores de mercadoria, sustentando o desenvolvimento europeu. Enquanto os países da Europa viviam a segunda revolução industrial, por exemplo, a América Latina não tinha passado nem pela primeira. Além disso, quando países como o Paraguai tentaram se industrializar, sofreram forte retaliação internacional. Portanto, a concepção de desenvolvimento moderna nunca conduzirá a América Latina ao desenvolvimento. Assim, para construir uma dialética de desenvolvimento da vida, a alternativa dos países latino-americanos é partir de outra concepção de desenvolvimento que não se baseie na exploração de outros povos.

Bautista conclui sua argumentação reafirmando que a racionalidade transmoderna deve prever a reprodução da vida; que deve pensar “o que éramos, o que somos e o que queremos ser” a partir de lemas como *Suma Qamaña*, *Ñandereco* (vida harmoniosa), *Tekokavi* (vida boa), *Ivi Maraëi* (terra sem mal) e *Qhapaj ñan* (caminho ou vida nobre). Nesse processo, para o autor é imprescindível a recuperação de um sistema de produção dos alimentos que permita a produção e reprodução da vida, visto que não consumimos apenas os nutrientes, mas a intencionalidade pela qual os alimentos foram produzidos.

Em suma, o diagnóstico realizado por Bautista a respeito da colonialidade latino-americana dialoga, em larga medida, com o debate pós-colonial, não apresentando grande originalidade nesse campo. Por outro lado, a densa estrutura epistemológica apresentada e o caráter propositivo de sua teoria se destacam em relação a outras obras do pensamento decolonial, que, comumente se concentram no âmbito do diagnóstico e não apontam caminhos plausíveis de superação do eurocentrismo e da desigualdade imposta pelo sistema capitalista.

No entanto, o autor poderia ter dedicado mais páginas ao conhecimento dos povos pré-hispânicos do que aos conceitos herdeiros das matrizes europeias. Os conceitos relacionados a essa primeira matriz são tratados apenas sumariamente na última parte do livro e, sem uma articulação que torne clara e direta sua proposta de elaboração de um pensar transmoderno, desde a América Latina.

Referências bibliográficas

BALLESTRIN, Luciana (2013). A América Latina e o giro decolonial. Revista Brasileira de Ciência Política, nº11. Brasília, maio - agosto de 2013, pp. 89-117.

QUIJANO, Anibal (2000). “Colonialidad del poder y clasificación social”. *Journal of world-systems research*, v. 11, n. 2, p. 342-386.

MALDONADO-TORRES, Nelson (2007). “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, em CASTRO-GOMEZ, Santiago & GROSGOUEL, Ramon (coords.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistêmica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

MIGNOLO, WALTER (2002). “The geopolitics of knowledge and the colonial difference”. *The South Atlantic Quarterly*, v. 101, n. 1, p. 57-95.

PAZELLO, Ricardo Prestes e DA MOTTA, Felipe Heringer Roxo. Libertação e emancipação: uma revisão conceitual para a América Latina. *Monções: Revista de Relações Internacionais da UFGD, Dourados*, v.2. n.3, jan./jun., 2013

STAVENHAGEN, Rodolfo. (1963), “Clases, Colonialismo y Aculturación en América Latina”. *Revista América Latina - CLAPCS*, no 4, pp. 63-104.