

A Filosofia da Libertação frente aos estudos pós-coloniais, subalternos e a pós-modernidade

The Philosophy of Liberation face the post-modernity and post-colonial and subalterns studies

Enrique Dussel

Universidad Nacional Autónoma de México, Cidade do México, México.

Versão original: *La Filosofía de la Liberación ante los estudios poscoloniales y subalternos y la Posmodernidad*. Cap. 2. da obra: DUSSEL, Enrique. **Filosofías del Sur**. Descolonización y Transmodernidad. Ediciones Akal: México, 2015, pp. 31-50.

Tradução

Lucas Fagundes Machado, Universidade do Extremo do Sul Catarinense, Criciúma, SC, Brasil.

E. Emiliano Maldonado, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil.

I - introdução

Os marcos teóricos usados e construídos no final dos anos noventa, tanto na América Latina como entre os latino-americanistas nos Estados Unidos, que são filósofos, críticos literários, historiadores, sociólogos, antropólogos, etc., foram diversificados e têm adquirido complexidade, tornando necessário trazer uma topografia das posições para poder continuar inteirando-se do debate. Assim, têm mudado a tal ponto as perspectivas, categorias e os planos de profundidade da “localização” dos sujeitos do discurso teórico-interpretativo e crítico, que já não é fácil iniciar no estudo, e muito menos continuar o debate sobre o latino-americano. Em meio a tantas árvores o bosque há tempos já perdeu sua visibilidade. O antigo latino americanismo, “latino americanismo I”, parece um objeto de museu; devendo ser, porém, a referência obrigatória em toda a discussão. Vejamos rapidamente a dita topografia do debate, em consideração a que trata somente de “uma” interpretação, mas vale como um grão de areia para dar talvez algo de clareza à discussão.

II - O “Pensamento Latinoamericano”: desde o final da Segunda Guerra europeia-norte americana

Em meados dos anos quarenta, quando chegou ao fim a Guerra Europeia-norte americana, um grupo de jovens filósofos tais como Leopoldo Zea no México, Arturo Ardao no Uruguai ou Francisco Romero na Argentina, reiniciaram o debate sobre a problemática de “*Nuestra*” América Latina, com havia acontecido no século XIX com Juan Bautista Alberdi, Andrés Bello ou José Martí, ou na primeira parte do século XX, com Mariátegui, Vasconcelos, Samuel Ramos e tantos outros. Frente o “pan-americanismo” norte americano levantava-se uma interpretação da América Latina que tampouco queria se confundir com o “Ibero-americanismo” do franquismo espanhol.

Os membros de uma filosofia acadêmica “institucionalizada” na etapa anterior a Guerra – na periodização de Francisco Romero –, haviam começado a travar contatos em todo o continente latino-americano. Tratava-se de conhecer a “história” do pensamento na

região, esquecido de tanto observar somente à Europa e aos Estados Unidos. “*América en la historia*” de Leopoldo Zea, publicado em 1957, pela editora Fondo de Cultura Económica (México), é um exemplo desta época.

O marco teórico desta geração se nutria de filósofos tais como Husserl, Heidegger, Ortega y Gasset, Sartre, ou historiadores como Arnold Toynbee. Retornava-se aos heróis da Emancipação, ao começo do século XIX (não se tentava recuperar a época colonial) para repensar seu ideal libertário ante um Estados Unidos desde 1945 hegemônico do Ocidente, no começo da Guerra Fria.

Por sua parte, na África, um *Placide Tempels* publicava, em 1949, *La Philosophie bantoue*, na editorial *Présence Africaine* de Paris. Na Ásia e na Índia, mais particularmente, o pensamento de Gandhi havia redescoberto um “pensamento hindu” como motor emancipador da ex-colônia britânica.

Nesta etapa culmina em torno a 1968, ano de grandes movimentos intelectuais e estudantis que se iniciam com a Revolução Cultural na China, em 1966, e abarcam tanto o maio francês como o protesto contra a Guerra do Vietnã em Berkeley, Estados Unidos, o outubro em Tlatelolco no México e o *Cordobazo* argentino em 1969.

III - Modernidade/Pós-Modernidade na Europa e Estados Unidos

Na década de setenta mudou o “ambiente” europeu da filosofia. As revoltas estudantis esgotaram uma certa esquerda que abandona, em parte, a tradição marxista, Castoriadis, enquanto que outros foram burocratizados, construindo o marxismo *standard*, incluindo o clássico althusseriano. De esta forma surge lentamente uma certa crítica ao universalismo, fundacional ou dogmático, desde posições não tradicionais. Michel Foucault, protagonista no *Nanterre* de 1968, critica as posições metafísicas e a-históricas do marxismo *standard*, ou seja, o proletariado como “sujeito messiânico”, o curso necessário e progressivo da história,

o poder macroestrutural como o único existente, etc.¹. Na França, Gilles Deleuze², Jacques Derrida³ o Jean François Lyotard, na Itália Gianni Vattimo⁴ (com posições muito contrárias), se levantam contra a “razão moderna”, buscada sob a categoria de *totalidade* por Emmanuel Lévinas em 1961 (em *Totalidade e Infinito*, publicado na coleção fenomenológica de Nijhoff Nimega). A obra de Lyotard, *A condição pós-moderna*, de 1979, publicada por Minuit, em Paris, é como um manifesto. Na terceira linha da Introdução nos diz que “o termo esta em uso no continente americano”, e o define:

Designa o estado da cultura depois das transformações que afetaram as regras do jogo da ciência, da literatura e das artes a partir do século XIX. Aqui se situam estas transformações com relação a crises dos relatos.⁵

Desde Heidegger, com sua crítica da subjetividade do sujeito como superação da ontologia da modernidade⁶, e ainda mais desde Nietzsche, com sua crítica ao sujeito, a ordem de valores vigentes, a verdade, a metafísica, o movimento “pós-moderno” não só se

¹ Ver: M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966 [ed. Cast.: *Las palabras y las cosas*, México Siglo XXI, 1986]; *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969 (ed. Cast.: *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI); *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, (trad. *Historia de la locura en la época clásica*, México, Fondo de Cultura Económica); *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975 (trad. *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI); *Histoire de la sexualité 1. La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976 (trad. *Historia de la sexualidade 1. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1977); *Histoire de la sexualité 3. Le souce de soi*, Paris, Gallimard, 1984, (trad. *Historia de la sexualidade 3. La inquietud de sí*, México, Siglo XXI, 1987), e *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, México, Siglo XXI, 1986. Comenta D. Eribon que pode se ver em: *Historia de la locura*, Foucault mostra que ao excluído não lhe era permitido falar (como crítica à psiquiatria); enquanto que em *Historia de la sexualidad* (desde *La voluntad de saber*) o poder prolifera e toma a palavra do excluído com a psicanálise. Sua intenção é todo um processo de libertação do sujeito que parte da negação originária e funda a possibilidade de um falar diferencial. A “ordem”, isto é, o sistema do discurso disciplinar (repressor) exerce um poder que legítima ou proíbe, primeiro; mas, posteriormente, os “quebrados” tomam a palavra. Foucault é um intelectual do *diferencial*; Sartre do *universal*. É necessário saber articulá-los.

² Ver: G. Deleuze, *Nietzsche et la Philosophie*, Paris, PUF, 1962; *Foucault*, México, Paidós, 1991, e com F. Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 1. L'Anti-Oedipe*, Paris, Les éditions de Minuit, 1972.

³ Ver as suas obras juvenis tais como: “*Violence et métaphysique, essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas*”, *Revue de Méaphysique et de Morale* 69/3 (1964), pp. 322 -354; *ibid.*, pp. 425-43; *L'écriture et la Différence*, Paris, Seuil, 1967, y *De la Grammatologie*, Paris, Les éditions de Minuit, 1967.

⁴ Ver: G. Vattimo, *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Milán, Mursia, 1968, *La fine della Modernità, Nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna*, Milán, Garzanti, 1985; *Le avventure della Differenza*, Milán, Garzanti, 1988; *El sujeto y la máscara*, Barcelona, Península, 1989; *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Gênova, Marietti, 1989, y *Credere di credere. É possibili essere cristiani nonostante la Chiesa?*, Milán, Garzanti, 1998.

⁵ J. – F. Lyotard, *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 9. W. Welsch mostra que a origem histórica do término é anterior (ver em *Unsere postmoderne Moderne*, Berlín, Akademie Verlag, 1993, p. 10).

⁶ Ver: E. Dussel, *Para una de-structucción de la historia de la ética*, Mendoza, Ser y Tiempo, 1974.

opõem ao marxismo *standard*, mas mostra a vertente universalista como própria do terror e da violência da racionalidade moderna. Frente a unicidade do ser dominante se levanta a *difference*, a multiplicidade, a pluralidade, a fragmentariedade, a desconstrução de todo macro relato.

Nos Estados Unidos, a obra posterior de Fredric Jameson, *Postmodernism or the Cultural Logico of Late Capitalism*, publicado em 1991 por Duke University, é um novo momento do processo. Richard Rorty é um cético antifundacionalista, que poderia ser inscrito na tradição pós-moderna, mas colateralmente.

Na América Latina, a recepção do movimento pós-moderno se dá ao final dos anos oitenta. Na obra de Hermann Herlinghaus e Monika Walter, *Posmodernidad en la periferia*⁷, ou na obra compilada por John Beverly, José Oviedo y Michel Aronna, *The Postmodernism Debate in Latin America*⁸, podem ver-se trabalhos muito recentes; os mais antigos da metade dos oitenta. Em geral, significa uma geração que experimenta certo “desencanto” próprio do final de uma época na América Latina (não somente do populismo, mas de toda a esperança que despertou a Revolução cubana de 1959, confrontada com a caída do socialismo real desde 1989). Tem uma atitude de enfrentar positivamente a hibridez cultural de uma modernidade periférica que já não crê em mudanças utópicas; desejam evadir-se dos dualismos simplificados de centro-periferia, atraso-progresso, tradição-modernidade, dominação-libertação e transitar pela pluralidade heterogênea, fragmentária, diferencial, de uma cultura transnacional urbana. Agora são os antropólogos sociais⁹ ou os críticos literários os que tem produzido uma nova interpretação do latino-americano¹⁰.

⁷ H. Herlinghaus y M. Walter, *Posmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*, Berlín, Langer Verlag, 1994; com trabalhos dos editores e de José Joaquín Brunner, Jesús Martín-Barbero, Néstor García Canclini, Carlos Monsiváis, Renato Ortiz, Borbert Lechner, Nelly Richard, Beatriz Sarlo, Hugo Achúgar.

⁸ J. Beverly et al. (eds.), *“The postmodernism Debate in Latin America”*, Boundary 2: an international journal of literatura and cultura 20/03 (1993); com colaboração dos editores e Xavier Albó, José J. Brunner, Fernando Calderón, Enrique Dussel, Martín Hopenhayn, N. Lechner, Aníbal Quijano, N. Richard, Carlos Rincón, B. Sarlo, Silvano Santiago, Hernán Vidal.

⁹ Em especial N. García Canclini, *Culturas híbridas. Estratégias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo, 1989.

¹⁰ Ver: R. Follari, *Modernidad y postmodernidad: una óptica desde América Latina*, Buenos Aires, REI, 1991; S. Arriarán, *Filosofía de la postmodernidad. Crítica a la Modernidad desde América Latina*, México, Facultad de Filosofía y Letras – UNAM, 1997 e a crítica de R. Mailandi, *Dejar la Postmodernidad. La ética ante el irracionalismo actual*, Buerno Aires, Almagesto, 1993.

Penso que a obra de Santiago Castro-Gómez é de sumo interesse, já que representa um exemplo de uma filosofia pós-moderna desde América Latina¹¹. Sua crítica é endereçada contra o pensamento progressista latino-americano; contra Adolfo Sánchez Vásquez¹², Franz Hinkelammert¹³, Pablo Guadarrama, Arturo Roig¹⁴, Leopoldo Zea¹⁵, Augusto Salazar Bondy¹⁶, etc. Em todos os casos – e no meu próprio – sua argumentação é sempre semelhante: estes filósofos (para Castro-Gómez) sob a pretensão de criticar a Modernidade, ao não ter consciência crítica da “localização” de seu próprio discurso, por não ter possuído as ferramentas foucaultianas de uma arqueologia epistemológica que houvesse permitido reconstruir geneticamente o marco categorial moderno, de uma ou outra maneira voltam a cair na Modernidade (se alguma vez saíram dela). Falar de sujeito, de história, a dominação, a dependência externa, as classes sociais oprimidas, do papel das massas populares, de categorias tais como totalidade, exterioridade, libertação, esperança, seria cair novamente em um momento que não assume de forma séria o “desencanto político” no qual a cultura atual se encontra radicada. Falar então de macro instituições como o Estado, a nação, o povo, o das narrativas épicas heroicas seria ter perdido o sentido do micro, heterogêneo, plural, híbrido, complexo. De uma maneira pessoal, entre outras críticas, se inscreve:

O outro da totalidade é o pobre, o oprimido, o que, por encontrar-se na exterioridade do sistema, se converte na fonte única de renovação espiritual. Ali na exterioridade, no *ethos* do povo oprimido, se vivem outros valores muito diferentes aos prevalentes no centro ... Com o qual incorre Dussel na segunda redução: a de converter aos pobres em uma espécie de sujeito transcendental, a partir da qual a história latino-americana adquiriria sentido. Aqui já nos encontramos nas antípodas da

¹¹ Ver: S. Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill Libros, 1996; *Die Philosophie der Kalibane. Diskursive Konstruktionen der Barbarei in der lateinamerikanischen Geschichtsphilosophie*, Tübingen, Facultad de Filosofía (s. f); com E. Mendieta (eds.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad e globalización en debate*, México, Porrúa-Universidad de San Francisco, 1998 (com trabalhos dos editores e Walter Mignolo, Alberto Moreiras, Ileana Rodríguez, Fernando Coronil, Erna von der Walde, Nelly Richard, Hugo Achúgar).

¹² S. Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana*, cit., p. 18.

¹³ *Ibid.*, p. 19.

¹⁴ Especialmente nas três obras nomeadas e em muitos lugares (é o autor mais criticado).

¹⁵ O mencionado em relação a ROIG.

¹⁶ S. Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana*, cit., pp. 89 ss. “Salazar Bondy pensa que a esquizofrenia psicológica é apenas expressão de uma alienação econômica” (*ibid.*, p. 90). O autor sempre tende a simplificar a posição do contrário de uma forma um tanto siamesa.

pós-modernidade, pois o que Dussel procura não é descentralizar ao sujeito iluminista, mas substituí-lo por outro sujeito absoluto¹⁷.

O que não adverte Castro-Gómez é que Foucault critica certas formas de sujeito, *mas valoriza outras*; critica certas maneiras de historiar desde leis *a priori* necessárias, mas revaloriza uma *história genético epistemológica*. Frequentemente Castro-Gómez cai no fetichismo das fórmulas, e não adverte que é necessária uma certa crítica do sujeito para reconstruir uma visão mais profunda do mesmo; que se requer criticar uma simplificação das causas externas do subdesenvolvimento latino-americano para integrá-lo a uma interpretação mais compreensiva; que é necessário não descartar as micro-instituições (esquecidas pelas descrições macro) para melhor articulá-las as macro instituições; que o Poder se constitui de forma mútua e relacional entre os sujeito sociais, mas não por isso deixa de existir o poder do Estado ou de uma nação hegemônica (como hoje é o caso dos Estados Unidos). Se critica uma certa unilateralidade com outra de sentido contrário, e se cai naquilo que se critica. Desde uma crítica panóptica pós-moderna repete a pretensão universal da Modernidade; ou seja, “a pós-modernidade – nos diz Eduardo Mendieta – perpetua a intenção hegemônica da modernidade e da Cristandade ao negar-lhe a outros povos a possibilidade de nomear a sua própria história e de articular seu próprio discurso autorreflexivo”¹⁸.

Na Europa, por outra parte, um certo racionalismo universalista, que desconfia do irracionalismo fascista (do período nazi alemão), como o de Karl-Otto Apel ou Jünger Habermas, opina que pelo contrário, do que se trata é de “completar a tarefa da Modernidade” como racionalidade crítico-discursiva democrática. Se trata de um intento de fundamentar a razão contra os cétricos do tipo Richard Rorty.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 39-40. Esquece aqui Castro-Gómez que H. Cerutti me criticou em nome da “classe trabalhadora” (o proletariado como categoria metafísica, que eu não aceitava dogmaticamente) do althusserianismo, pelo uso indevido do “pobre” e “povo”, que, como mostrarei depois, é exatamente, um modo muito foucaultiano de deter-se reflexivamente sobre os “excluídos” (o ‘demente’ dos manicômios, o criminoso das prisões...”Outros” que vagam na “exterioridade” da visão panóptica da “totalidade” da época clássica francesa). Levinas havia radicalizado antes certos temas que Foucault tratou depois.

¹⁸ Em “*Modernidad, posmodernidad y poscolonialidad*”, na obra que edita com S. Castro-Gómez, 1998, p. 159.

De maneira que o debate, no Norte, se estabeleceu entre uma pretensão de racionalidade universal ou a afirmação da diferença, da necessidade da negação do sujeito, a desconstrução da história, do progresso, os valores, a metafísica, etc.

IV - Surgimento de diversos pensamentos críticos na periferia pós-colonial: a Filosofia da Libertação¹⁹

No seminário “*Cross-genealogies and Subaltern Knowledges*”, convocado por Walter Dignolo, na Universidade de Duke de 15 a 18 de outubro de 1998, pude conhecer as colegas da Índia Gyan Prakash (Princeton), Dipesh Chakrabarty (Chicago) e Jha Prabhakara (El Colegio de México), que descreveram como surgiu o movimento denominado *Subaltern Studies*, quando em torno ao ano de 1970 Ranajit Guha²⁰ iniciou uma transformação teórica que de marxista *standard*, por meio de uma leitura situada de Foucault, começou a sair dos caminhos trilhados do passado inovando enquanto ao estudo da cultura das massas populares, grupos ou classes subalternas, na Índia. O importante deste movimento, que depois se enriquece com a participação entre outros de Gayatri Spivak²¹, Homi Bhabha²², os

¹⁹ Ver: E. Dussel, *Philosophy of Liberation*, Nueva York, Orbis Books, 1993 y *The Underside of Modernity*, New Jersey, Humanities Press, 1996.

²⁰ Ver: R. Guha y G. Spivak, “On some aspect of the Historiography of colonial India”, en *Selected Subaltern Studies*, Nueva York, Oxford University Press, 1988. Como se pode supor essa corrente historiográfica se opõe a mera “historiografia da Índia” tradicional no mundo anglo-saxão. Sua diferença a estabelece um método crítico inspirado em Karl Marx, Michel Foucault ou Jacques Lacan. Nisso a semelhança com a Filosofia da Libertação se faz evidente.

²¹ Ver em: G. Spivak, “Subaltern Studies: Deconstructing Historiography and Value”, em *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*, Nueva York, Methuen, 1987; *Outside in the Teaching Machine*, Nueva York-Londres, Routledge, 1993; P. Williams y L. Chrisman (eds.), “Can the Subaltern Speak?”, en *Colonial Discourse and Postcolonial Theory: A Reader*, Nueva York, Columbia University Press, 1994, pp. 66-111.

²² Sua obra de 1994, *The location of culture*, Londres-Nueva York, Routledge, da qual E. Said escreve: “His work is a landmark in the Exchange between ages, genres and cultures; the colonial, post-colonial, modernist and postmodern”, se situa em uma fecunda “localização” (location): o “ser-entre”, o “in-between(ness)” supera as dicotomias sem negá-las unilateralmente. Trabalha na tensão e no interstício. Bhabha não nega o centro nem à periferia, o gênero nem a classe, a identidade nem a diferença, a totalidade nem a alteridade (se refere frequentemente às “otherness of the Other” pensando explicitamente em Levinas), mas explora a fecundidade do “ser-entre” do “border land” da terra, do tempo, das culturas, das vidas, como um “lugar” privilegiado de localização criadora. Seja superada a dualidade e não cair na sua pura negação. A Filosofia da Libertação, sem negar suas intuições originárias pode aprender muito, crescer. Bhabha assume uma negação simplista do marxismo, como muitos pós-modernos latino-americanos que, sem advertir, caem em posições conservadoras, e até reacionárias.

nomeados G. Prakash e D. Chakrabarty, e muitos outros, é que todos utilizam a epistemologia de Foucault e de Lacan, sem deixar de recorrer a Marx e situam-se como um movimento intelectual de “compromisso político” junto aos grupos subalternos. Agora podem abrir-se a problemas de gênero, de cultura, de política e de crítica ao racismo, porque contam com novos instrumentos teóricos críticos de análise.

A obra de Edward Said, de 1978, *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*, publicado em Londres, se situa igualmente como uma tomada de consciência crítica ante os estudos europeus sobre a Ásia. Com respeito a África, a posição de Tempels será criticada quase três décadas depois de sua aparição por Paulin Hountondji, que em 1977 publica sua obra *Critique de Pethnophilosophie*, em Maspero, Paris.

Quero com isto sugerir que em toda a periferia (África, Ásia e América Latina), começaram a surgir movimento críticos que partiam de sua própria realidade regional e utilizavam em alguns casos um marxismo renovado como referencial teórico.

Penso que a Filosofia da Libertação na América Latina, que se inicia por volta de 1970 (quase ao mesmo tempo que os primeiros trabalhos de R. Guha na Índia) e que está influenciada não por Foucault, mas por Lévinas, se encontra marcada por um mesmo tipo de descobrimento que podem ser mal interpretados se não se reconstrói convincentemente a sua situação originária de nascimento, e por isso se distorce a sua perspectiva. A Filosofia da Libertação nunca foi simplesmente “pensamento latino-americano”, nem historiografia deste; foi filosofia crítica, localizada autocriticamente na periferia, nos grupos subalternos. Por outra parte, desde 1976, em alguns casos, se vem proclamando o esgotamento da Filosofia da Libertação. Muito pelo contrário, parece que foi no final dos anos noventa quando foi descobrindo e abrindo novos horizontes de profundidade que permitiram um diálogo Sul-Sul, preparatório de futuros e criativos diálogos Sul-Norte.

A intuição originária da Filosofia da Libertação, tradição filosófica (a diferença dos outros movimentos mais antropológicos, históricos, de crítica literária, que deveriam por isso articular-se enriquecedoramente) herdeira dos movimentos de 1968, partiu de uma crítica da razão moderna, do sujeito cartesiano desde a crítica ontológica de Heidegger, por uma parte, o que lhe permitiu sustentar uma posição crítica radical de dimensão ontológico-fundamental. Por outra parte, se inspirou igualmente na primeira Escola de Frankfurt

(Horkheimer, Adorno, especialmente em Marcuse do *El hombre unidimensional*), o que lhe ajudou a compreender o sentido político da dita ontologia (incluindo a heideggeriana em sua vinculação com o nazismo). Citávamos em 1969 um texto de Heidegger em *Para una destrucción de la historia de la ética*:

O que significa mundo quando falamos de escurecimento mundial? O escurecimento mundial implica o enfraquecimento do espírito de si mesmo, sua dissolução, consumação e falsa interpretação [...] A dimensão predominante é a da extensão e o número [...] Tudo isso se intensifica depois na América e na Rússia²³.

E concluímos dizendo que é necessário dizer “um não ao mundo moderno que já termina seu ciclo; e um sim ao novo homem que hoje está no tempo de sua conversão, de sua virada (Quebre/giro)”²⁴.

Mas ao mesmo tempo, foram obras como a de Frantz Fanon, *Los condenados de la Tierra*, as que nos situaram. Na Argentina nesse momento as massas populares lutavam contra a ditadura militar de Onganía, Levingston e Lanusse. Como filósofos e acadêmicos assumimos a responsabilidade crítica e teórica no processo²⁵. Sofremos atentados de bomba, fomos expulsos das universidades e do país, alguém (como Mauricio López) foi torturado e assassinado. O desmonte teórico ia articulado com a prática. Foram elaboradas categorias críticas frente a subjetividade moderna. O acesso histórico era fundamental na destruição da Modernidade. Era já uma genealogia das categorias modernas, mas desde um horizonte (metrópole/colônia). Situando nosso discurso dentro do sistema-mundo (ao que não puderam acessar Foucault, Derrida, Vattimo, nem mesmo Lévinas) descobríamos que o “Eu” que assinava desde 1519 as reais cédulas do rei da Espanha, e imperador, era o mesmo que o “eu conquisto” de Hernán Cortés no México em 1521, muito antes que o “*ego cogito*” de Descartes na Amsterdam de 1637. Não era somente ir aos supostos epistemológicos da idade clássica da França, nos séculos XVII e XVIII; era considerar a toda Modernidade mundial desde mais de 500 anos.

²³ M. Heidegger, *Einführung in Die Metaphysik*, Tübingen, Max Niemeyer, 1966, pp. 34-35.

²⁴ E. Dussel, *Para una de-strucción de la historia de la ética*, cit., p. 126.

²⁵ Ver: “Una década argentina (1966 – 1976) y el origen de la Filosofía de la Liberación”, em *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América, 1994, pp. 55-96.

Há cinco séculos começou a esboçar-se o “mito da Modernidade”²⁶, a superioridade europeia sobre as restantes culturas do orbe. Ginés de Sepúlveda foi certamente um dos primeiros grandes ideólogos do “ocidentalismo” (o eurocentrismo da Modernidade), e Bartolomé de las Casas, desde 1514, o primeiro “contradiscurso” da Modernidade com sentido global, mundial, centro-periferia.

O “excluído” e “vigiado” no manicômio e a prisão panóptica clássica francesa, havia sido antecipado em séculos pelo índio excluído e vigiado nas “reduções”, povos e doutrinas da América Latina desde o século XVI²⁷. O negro vigiado na senzala junto à Casa Grande havia surgido em 1520 em Santo Domingo, quando terminou a exploração do ouro dos rios e começava a produção de açúcar. O *Outro* de Lévinas, que nas minhas obras de 1973, tendo lido com cuidado já nesse então a Jacques Derrida, denominava o “distinto” (porque a “di-ferença” se definia desde a “Identidade”²⁸), é, de uma maneira “generalizada” ou em abstrato, o *excluído* e *vigiado* de Foucault, como demente recluso no manicômio ou criminoso separado na prisão. Ver na “exterioridade” uma categoria meramente moderna é distorcer o sentido desta categoria levinasiana crítica, que a Filosofia da Libertação reconstrói não sem a oposição ao próprio Lévinas, que somente pensava na Europa, sem advertir, e na pura “responsabilidade” ética pelo Outro, mas sem “responsabilidade” sobre o que deixará de “ter fome”, de estar sem casa, de ser estrangeiro. A Filosofia da Libertação se separa de imediato de Lévinas porque deveria pensar criticamente a responsabilidade acerca da vulnerabilidade do *Outro*, mas no processo da reconstrução de uma nova ordem (com toda a ambiguidade que isto implica). O filósofo da libertação não é “representante” de ninguém, nem fala em nome de outros (como se houvesse sido investido desta função política), nem realiza uma tarefa para suportar ou negar uma culpabilidade pequeno

²⁶ Ver: E. Dussel, 1492: *El encubrimiento del Otro*, Madrid, Nueva Utopía, 1992.

²⁷ O panóptico podia ser observado nos planos claros, quadrados, com a igreja ao centro, dos povos traçados com racionalidade renascentista espanhola, mas não por isso menos “disciplinaria” dos corpos e das vidas, regradas hora por hora desde as cinco da madrugada, regras interiorizadas pelo “exame de consciência” jesuítico, um “ego cogito” reflexivo muito anterior a Descartes...nas reduções socialistas utópicas do Paraguai, ou entre os *moxos y chiquitos* em Bolívia, os californianos no norte do México (e parte dos Estados Unidos).

²⁸ É dizer, falava da *différance* como diferença; outra que a mera “diferença” na *Identidade*, desde 1973 em *Para una ética de la liberación latinoamericana* (t. I, Buenos Aires, Siglo XXI). Depois, desde o México, em *Filosofía de la Liberación* (México, Edicol, 1977), indico repetidas vezes a diversidade entre “diferença” e “Distinção” do Outro, onde no prólogo observo (em 1977, dois anos antes que Lyotard) que se trata de uma filosofia “pós-moderna”.

burguesa. O filósofo crítico latino-americano, como concebe a Filosofia da Libertação, assume a responsabilidade de lutar pelo Outro; a vítima, a mulher oprimida do patriarcalismo, as gerações futuras aos que deixaremos uma Terra destruída, etc. Assim, todos os tipos de alteridade possível desde sua consciência ética situada; a de qualquer ser humanos com “sensibilidade” ética que saiba indignar-se frente à injustiça que sofre algum *Outro*.

“Localizar” (no sentido de Homi Bhabha) o discurso foi sempre a obsessão da Filosofia da Libertação. Pretendia situar-se na periferia do sistema-mundo, desde as raças dominadas, desde a mulher na ordem machista, desde a criança no sistema de educação bancário, desde a miséria²⁹, etc. Claro é que os instrumentos teóricos devem aos poucos serem aperfeiçoados, e para isso a contribuição teórica pós-moderna deve subsumir-se. Mas a Filosofia da Libertação igualmente subsumiu as categorias de Marx, de Freud, da hermenêutica de Ricoeur, da Ética discursiva, e de os movimentos do pensamento que possam contribuir categorias que são *necessárias embora não suficientes* para um discurso que justifique a práxis de libertação.

Sim é verdade que há uma história hegeliana, “grande relato” encoberto e eurocêntrico³⁰, mas não é sustentável que as vítimas necessitem somente micro relatos fragmentários. Pelo contrário, Rigoberta Menchú, o Exército Zapatista, os afro-americanos, os hispanos nos Estados Unidos, as feministas, os marginais, a classe trabalhadora no capitalismo transnacional que se globaliza, etc., necessitam uma narrativa histórica que reconstrua sua memória, no sentido de suas lutas. As “lutas por reconhecimento” dos novos direitos (falando como Axel Honneth) necessitam da organização, da esperança, da narrativa épica que abre horizontes. A desesperança tem seu sentido durante algum tempo, mas a esperança da vida humana, de sua produção, reprodução e desenvolvimento é uma *vontade de viver*, de que já Schopenhauer se declarou contrário, embora nunca Nietzsche. Richard Rorty não necessita nada disso, mas sim as milhares de vítimas, por serem pobres, do furacão *Mitch* no Caribe e Centro-américa.

²⁹ Hernann Cohen escrevia que o método ôntico inicia sua tarefa assumindo a posição do miserável.

³⁰ Ver: E. Dussel, 1492: *El encubrimiento del Otro*, cit., cap. 1.

O dualismo simplista de centro-periferia, desenvolvido-subdesenvolvido, dependência-libertação, classes exploradoras-classes exploradas, todos os níveis de gênero, cultura, raça na bipolaridade dominador-dominado, civilização-barbárie, fundamento-fundado, princípios universais-incerteza, totalidade-exterioridade, enquanto superficial ou reduzidamente utilizados, deve ser superado. Porém superado (enquanto subsumido) não quer dizer que se pode “decretar” sua inexistência, inutilidade epistêmica, total negação. Pelo contrário, a desconstrução Derridiana supõe que o texto pode ser lido desde uma totalidade de sentido vigente ou desde a exterioridade do *Outro* (o qual permite uma tal desconstrução). Estas categorias dialéticas duais devem ser situadas em níveis concretos de maior complexidade, articuladas com outras categorias que lhes sirvam de mediação em um nível micro. No entanto, supor que não há dominadores nem dominados, nem centro nem periferia, é cair em um pensamento reacionário ou perigosamente utópico. O tempo chegou na América Latina de passar a posições de maior complexidade, sem fetichismo ou terrorismo linguístico que declaram superadas, antigas, obsoletas ou sem validade as posições que usam outra nomenclatura que a desejada pelo expositor. A luta de classes nunca poderá ser superada, mas não é a única luta, há outras (a luta da mulher, os ecologistas, as raças discriminadas, as nações dependentes) e em certas conjunturas, outras lutas são mais promissoras e com uma significação política maior. Se o proletariado não é um “sujeito metafísico” para toda a eternidade, não significa por isso que não é nenhum sujeito coletivo, intersubjetivo, que apareça e possa desaparecer em certas idades históricas. Esquecer-se de sua existência é igualmente um grave erro.

V - Os estudos latino-americanos nos Estados Unidos

Nos últimos três decênios, em parte pela diáspora devida as ditaduras militares e em parte pela pobreza da sociedade latino-americana ocasionada pela exploração do capitalismo tardio transnacional, muitos intelectuais latino-americanos – e muitos outros já nos Estados Unidos integrados como “hispanos” – renovaram completamente os marcos teóricos interpretativos no âmbito dos Estudos latino-americanos (cabe destacar que a *Latin*

American Studies Association foi fundada em 1963), especialmente na crítica literária, que tomou a relevância do “pensamento latino-americano”, em mão dos filósofos no passado. Isto foi devido, entre outras razões, a que uma certa esquerda marxista norte-americana foi expulsa dos departamentos de filosofia e se fez presente nos departamentos de crítica literária, literatura comparada ou línguas romances (em especial o francês); o que deu a estes estudos um voo teórico nunca antes alcançado (nem nos Estados Unidos, tampouco na Europa). A preponderância no uso de filósofos franceses (Sartre, Foucault, Derrida, Lyotard, Baudrillard, etc.) se explica igualmente porque é desde os departamentos de língua francesa (e não a inglesa³¹, mais tradicional e sob o controle de um pensamento mais conservador) que dito movimento inicia seus trabalhos.

Se agregamos a isto que os *Cultural Studies*, especial no Reino Unido (pensa-se em Stuart Hall, de origem jamaicano), também contaram com os aportes da diáspora latino-americana (como no caso de Ernesto Laclau, por exemplo), poderia entender-se que o panorama foi ampliando-se.

Os *Subaltern Studies* procedentes da Índia, o pensamento e a filosofia africana afro-americana e afro-caribenha, em pleno desenvolvimento, permitiram discutir a inovadora hipótese de uma razão pós-colonial ou *postcolonial reason*³², que surgiu na Ásia e na África depois da emancipação de nações de ditos continentes a partir da segunda guerra Europa do século XX. Logo, adverte-se que o antigo pensamento latino-americano e a Filosofia da Libertação haviam já abordado questões que agora se discutem na África e na Ásia. Um estudo subalterno latino-americano (*Latin American Subaltern Studies*) se sobrepõe a muitos temas já tratados pela tradição filosófica latino-americana iniciada nos sessenta, e aparentemente esquecida (em parte porque os especialistas em crítica literária não foram protagonistas das discussões filosóficas naquela época).

Dai que um Alberto Moreira mostra a necessidade da crítica do primeiro latino-americanismo (tanto dos estudos latino-americanos nos Estados Unidos como do

³¹ Somente quando em torno ao inglês do *Commonwealth* começam a expor os pensamentos asiáticos, africano e caribenhos, o panorama mudará radicalmente, em uma linha muito semelhante à Filosofia da Libertação.

³² Ver B. Moore-Gilbert, *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics*. Londres: Verso, 1997. Com excelentes descrições mostra agora a presença do pensamento crítico da periferia pós-colonial nos departamentos de literatura inglesa nos Estados Unidos. O *Commonwealth* se faz presente.

pensamento latino-americano da América Latina) e do neolatino-americanismo. A tarefa de um segundo latino-americanismo seria “produzir um aparelho antirrepresentacional, anticonceitual, cuja principal função seria a de entorpecer o progresso tendencial da representação epistêmica à sua total clausura”³³, o meramente global, de uma sociedade onde o disciplinário havia deixado lugar ao controle anti-diferencial.

Frente ao descobrimento da interpretação do “orientalismo”, nos termos de Said, descobre-se posteriormente de um certo “ocidentalismo” (a auto-compreensão moderna da Europa mesma), e por isso se fala com Roberto Fernández Retamar ou Fernando Coronil de “pós-ocidentalismo”:

Ocidentalismo é, portanto, uma expressão que denota a relação entre as representações ocidentais das diferenças culturais e o domínio mundial pelo ocidente. Enfrentar o ocidentalismo significa desestabilizar suas representações, que produzem concepções polarizadas e hierárquicas do ocidente e dos demais³⁴.

O pós-ocidental de Coronil é como a transmodernidade que propomos em outros trabalhos. O pós-moderno é ainda europeu, ocidental. O pós-ocidental ou transmoderno vai além da Modernidade (e da pós-modernidade), e se encontra melhor articulado com a situação latino-americana, cuja “ocidentalização” é maior que na África e na Ásia, e sua emancipação – por isso o “pós-colonialismo” não cabe adequadamente³⁵.

³³ Ver E. Mendieta y S. Castro-Gómez (coords.), *“Fragmentos globales: latinoamericanismo de segundo orden”, em: Teorías sin disciplinas. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización del debate*. Porrúa: México, pp. 59-83. O “latino-americanismo norte-americano” que se pratica nos “estudos de área” das universidades desse país conta com a imigração massiva de intelectuais da América Latina, em estado híbrido e inevitavelmente um tanto desraizados. Mas é possível a solidariedade: “A política de solidariedade, assim entendida, deve ser concebida como uma resposta contra - hegemônica à globalização e como uma abertura ao plano do messiânico no mundo global” (*ibid.*, p. 70). A única questão de fundo seria perguntar se a pobreza e a dominação das grandes massas das nações periféricas não as situam em muitos níveis como de fato excluídos do processo de globalização. Quer dizer, não parece tão evidente que “a sociedade civil não pode se entender hoje fora das condições globais, econômicas e tecnológicas” (*ibid.*, p. 71).

³⁴ Tradução livre do inglês: *“Occidentalism is thus the expression. Of a constitutive relationship between Western representations of cultural difference and worldwide Western dominance. Challenging Occidentalism requires that it be unsettled as a mode of representation that produces polarized and hierarchical conceptions of the west and its others”*. F. Coronil. *The Magical State. Nature, Money and Modernity in Venezuela*. University of Chicago Press: Chicago, 1977, pp. 14-15.

³⁵ W. Mignolo, em *“Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina”* (no livro editado por F. Mendieta-S. Castro-Gómez, pp. 31-58), desenvolve o argumento.

VI – Reflexões finais

O que foi dito, como poderá observar-se, foi intuído em parte já pela Filosofia da Libertação desde o início e, em último caso, tem possibilidade de apreendê-lo, de integrá-lo, reconstruí-lo, em seu próprio discurso. Porém, e com respeito a todas estas novas propostas epistêmicas, tanto nos centros de estudos da América Latina como dos Estados Unidos ou Europa, a Filosofia da Libertação segue guardando uma posição própria. Em primeiro lugar, se trata de uma filosofia que pode entrar em diálogo com a crítica literária e assimilar muito dela (e de todos os movimentos nomeados, dos pós-moderno, *Subaltern Studies*, *Cultural Studies*, *postcolonia reason*, metacrítica do latino-americanismo como de Moreira, etc.). Enquanto filosofia crítica, lhe cabe uma função bem específica: deveria estudar no marco teórico mais abstrato, geral, filosófico da literatura denominada “de testemunho” (prefiro chamá-la épica, como expressão criadora dos novos movimentos sociais que irrompem na sociedade civil contemporânea). Em terceiro lugar, deveria analisar e fundar o método, as categorias, o discurso mesmo teórico de todos estes movimentos críticos que, de fato, havendo se inspirado em Foucault, Lyotard, Baudrillard, Derrida, etc., devem ser “reconstruídos” desde um horizonte mundial, já que, em geral, pensam de forma eurocêntrica, e a partir de muitas exigências hoje inevitáveis, tais como a compreensão do diálogo (se houver) intercultural na estrutura de um sistema que se globaliza. Globalização-exclusão (nova aporia que não deve simplificar-se de modo fetichista) marca a problemática das outras dimensões.

Cabe, ainda fazer algumas reflexões sobre o antifundacionalismo, por exemplo do tipo rortyano, aceitado por muitos pós-modernos. Não se trata de uma mera defesa da razão pela razão mesma. Se trata da defesa das vítimas dos sistemas presentes, da defesa da vida humana em risco de suicídio coletivo. A crítica da “razão moderna” não permite à Filosofia da Libertação confundir-se com a crítica da razão como tal, e com respeito a seus tipos ou exercícios de racionalidade. Muito pelo contrário, 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.)³⁶. A afirmação e emancipação da *diferença*, e *diferença* na *universalidade*.

Da mesma maneira, o grupo de pensadores anti-fundacionalista opõe os princípios universais às incertezas ou falibilidades próprias da finitude humana, o que parece abrir o campo de luta pela hegemonia indizível *a priori*³⁷. A Filosofia da Libertação pode, por sua parte, afirmar a incerteza da pretensão de bondade (ou justiça) do ato humano, conhecendo a falibilidade e indecidibilidade inevitavelmente prática, mas podendo ao mesmo tempo descrever as condições universais ou os princípios éticos de dita ação ética ou política. Universalidade e incerteza permitem, exatamente, descobrir a inevitabilidade das vítimas, e desde elas que se origina o pensamento crítico e libertador propriamente dito.

Opino por tudo isso que a Filosofia da Libertação tem recursos teóricos para afrontar os desafios presentes e poder assim subsumir à herança do pensamento latino-americano dos anos quarenta e cinquenta, dentro da evolução que se cumpriu originariamente nos sessenta e setenta, que lhe preparou para entrar nos novos diálogos fecundo e criativos, como em um processo crítico de retroalimentação nos oitenta e noventa. Com Imre Lakatos diríamos que um programa de pesquisa (como a Filosofia da Libertação) mostra ser progressista se pode subsumir antigos e novos desafios. O núcleo firme da Filosofia da Libertação, sua Ética da Libertação, foi criticado *parcialmente* (por H. Cerutti, O. Schutte, K.-O. Apel e outros), mas, opino, foi respondido como *totalidade* até agora criativamente.

Contudo, o século XXI nos coloca tarefas urgentes. Desde mais de vinte anos (desde 1976 no caso de Cerutti e outros colegas), se vem proclamando o esgotamento da Filosofia da Libertação. Parece, ao contrário, que somente no começo dos anos 2000 vai descobrindo e abre novos horizontes de profundidade que permitem diálogos Sul-Sul, preparatório de futuros e criativos diálogos Sul-Norte, ou seja, de África, Ásia, América Latina e Europa Oriental, incluindo as minorias do “centro”. Ademais, o diálogo transversal das *diferenças*; a

³⁶ Ver tudo isso em: E. Dussel. *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y exclusión*. Madrid: Rotta, 1998.

³⁷ É a posição de b.

possibilidade de articular o pensar crítico dos movimentos feministas, ecologistas, antidiscriminação entre as raças, dos povos ou étnicas originárias, das culturas agredidas, dos marginais, dos imigrantes dos países pobres, das crianças, da terceira idade, sem esquecer a classe trabalhadora e campesina, os povos do antigo Terceiro Mundo, as nações periféricas empobrecidas...as “vítimas” (usando a denominação de Walter Benjamin) da Modernidade, da colonização e do capitalismo transnacional e tardio. A Filosofia da Libertação busca analisar e definir a metalinguagem filosófica destes movimentos.

Penso que a Filosofia da Libertação nasceu neste ambiente crítico, e por isso pensou desde sua origem estes problemas com os recursos teóricos em mãos e em sua época, em sua “localização” histórica. Meta-categorias como “totalidade” e “exterioridade” seguem tendo vigência, como referências abstratas e globais que devem ser medidas pelas microestruturas do Poder, o qual se encontra disseminado em todos os níveis e de que ninguém pode declarar-se inocente.

A Filosofia da Libertação, ao final dos anos sessenta foi já uma Filosofia pós-moderna desde a periferia mundial, como superação da ontologia (a *Überwindung*) inspirada na miséria latino-americana e a alteridade levinasiana. Foi criticada pelo marxismo *standard*, pelo populismo irracionalista, pelo conservadorismo, o liberalismo, a filosofia repetitiva (analítica, hermenêutica, acadêmica, etc.) e hoje por jovens pós-modernos latino-americanos (eurocêntricos?) que talvez não tenham descoberto na Filosofia da Libertação um movimento pós-moderno *avant la lettre*, na realidade *transmoderno*, que aprecia a crítica pós-moderna mas descentraliza desde a periferia mundial e a reconstrói desde as exigências políticas dos grupos subalternos.

VII - Referências

ARRIARÁN, Samuel. **Filosofía de la postmodernidad**: Crítica a la Modernidad desde América Latina. México: Facultad de Filosofía y Letras – UNAM, 1997.

BEVERLY, John. Et al. (eds.). The postmodernism Debate in Latin America. **Boundary 2: an international journal of literatura and cultura**. v. 20 n. 03, 1993.

BHABHA, Homi K. et al. **The location of culture**. Londres-Nova Iorque: Routledge, 1994.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas. Estratégias para entrar y salir de la modernidad**, México, Grijalbo, 1989.

____. **Crítica de la razón** latinoamericana. Barcelona: Puvill Libros, 1996.

____; MENDIETA, Eduardo. Fragmentos globales: latinoamericanismo de segundo orden. In.: CASTRO GÓMEZ, Santiago; MENDIETA, Eduardo. **Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate**. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998.

CORONIL, Fernando. **The magical state: Nature, money, and modernity in Venezuela**. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche et la Philosophie**. Paris, PUF, 1962.

DERRIDA, Jacques. Violence et métaphysique: Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas. **Revue de métaphysique et de morale**. v. 69, n. 3, p. 322-354, 1964.

____. Violence et métaphysique: Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas. **Revue de métaphysique et de morale**. v. 69, n. 3, pp. 425-43

____. **L'écriture et la Différence**. Paris: Seuil, 1967.

____. **De la Grammatologie**. Paris: Les éditions de Minuit, 1967.

DUSSEL, Enrique D. Una década argentina (1966 – 1976) y el origen de la Filosofía de la Liberación. In: DUSSEL, Enrique. **Historia de la filosofía y filosofía de la liberación**. Bogotá: Nueva America, 1996. p. 55-96.

____. **1492: El encubrimiento del Otro**, Madrid, Nueva Utopía, 1992.

____. **Para una de-strucción de la historia de la ética**. Mendoza: Ser y Tiempo, 1974.

____. **Philosophy of Liberation**. Nova Iorque: Orbis Books, 1993.

____. **The Underside of Modernity**. Nova Jersey: Humanities Press, 1996.

____. **Para una ética de la liberación latinoamericana**. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973.

____. **Filosofía de la Liberación**. México: Edicol, 1977.

____. **Ética de la Liberación en la edad de la globalización y exclusión**. Madrid: Rotta, 1998.

FOCAULT, Michel. **Les mots et les choses**. Paris: Gallimard, 1966.

____. **L'archéologie du savoir**. Paris: Gallimard, 1969.

____. **Histoire de la folie à l'âge classique**. Paris: Gallimard, 1972.

____. **Surveiller et punir**. Paris: Gallimard, 1975.

____. **Histoire de la sexualité 1: La Volonté de savoir**. Paris: Gallimard, 1976.

____. **Historia de la sexualidad 2: El uso de los placeres**. México: Siglo XXI, 1986.

_____. **Histoire de la sexualité 3: Le souce de soi.** Paris: Gallimard, 1984

FOLLARI, Roberto. **Modernidad y postmodernidad: una óptica desde América Latina,** Buenos Aires: REI, 1991.

GUATTARI, Félix. **Capitalisme et schizophrénie 1. L'Anti-Oediper.** Paris: Les éditions de Minuit, 1972.

HEIDEGGER, Martin. **Einführung in Die Metaphysik.** Tubinga: Max Niemeyer, 1966.

HERLINGHAUS, Hermann; WALTER, Monika. **Posmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural.** Berlín: Langer Verlag, 1994.

LACLAU, Ernesto. **New Reflections on the Revolution our Time.** Londres: Verso, 1990.

_____. **Emancipación y Diferencia.** Bueno Aires: Ariel, 1996.

_____. **Politics and Ideology in Marxist Theory.** Londres: NLB, 1977.

_____; MOUFFE, Chantal. **Hegemony and socialist strategy: Towards a radical democratic politics.** Londres: Verso, 1985.

LYOTARD, Jean François. **La condición postmoderna.** Cátedra, 1989

MAILANDI, Ricardo. **Dejar la Postmodernidad: La ética ante el irracionalismo actual.** Buerno Aires: Almagesto, 1993.

MENDIETA, Eduardo. Modernidad, posmodernidad y poscolonialidad. In.: CASTRO GÓMEZ, Santiago; MENDIETA, Eduardo. **Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate.** México: Miguel Ángel Porrúa, 1998.

MIGNOLO, Walter. Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina. In.: E. MENDIETA; CASTRO GÓMEZ, Santiago. **Teorías sin disciplina** (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate). México: Miguel Ángel Porrúa, 1998.

MOORE GILBERT, Bart. **Postcolonial Theory**: Contexts, Pratices, Politics. Londres: Verso, 1997.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Subaltern Studies: Deconstructing Historiography and Value. In.: SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **In Other Worlds**: Essays in Cultural Politics. Nova Iorque: Methuen, 1987.

____. **Outside in the Teaching Machine**. Nova Iorque-Londres: Routledge, 1993.

____.; GUHA, Ranajit. On some aspect of the Historiography of colonial India. In.: GUHA, Ranajit; SPIVAKI, Gayatri Chakravorty. **Selected Subaltern Studies**. Nova Iorque: Oxford University Press, 1988.

VATTIMO, Gianni. **Schleiermacher filosofo dell'interpretazione**. Milão: Mursia 1968.

____. **La fine della Modernità**: Nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna. Milão: Garzanti, 1985;

____. **Le avventure della Differenza**. Milão: Garazanti, 1988.

____. **El sujeto y la máscara**. Barcelona: Península, 1989.

____. **Essere, storia e linguaggio in Heidegger**. Gênova: Marietti, 1989.

____. **Credere di credere**: É possibili essere cristiani nonostante la Chiesa? Milão: Garzanti, 1988.

WELSCH, W. **Unsere postmoderne Moderne**, Berlín, Akademie Verlag, 1993

WILLIAMS, Patrick; CHRISMAN, Laura. Can the Subaltern Speak? In: WILLIAMS, Patrick; CHRISMAN, Laura. **Colonial Discourse and Postcolonial Theory: A Reader**. Nova Iorque: Columbia University Press, 1994. p. 66-111.

Sobre o autor

Enrique Dussel

Professor no Departamento de Filosofia da *Universidad Autónoma Metropolitana* (UAM, Iztapalapa, Cidade do México), e no Colégio de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Letras da *Universidad Nacional Autónoma de México* (UNAM). Doutor em Filosofia pela *Universidad Complutense de Madrid*, Doutor em história na Sorbonne de Paris. Obteve o *Doutorado Honoris Causa* em Freiburg (Suíça); na *Universidad de San Andrés* (Bolívia); na *Universidad de Buenos Aires* (Argentina); na *Universidad de Santo Tomás de Aquino* (Colômbia); na *Universidad Nacional de General San Martín* (Argentina) e na *Universidad Nacional* (Costa Rica). Co-fundador do movimento Filosofia da Libertação. Foi Reitor interino (2013-2014) da *Universidad Nacional Autónoma de la Ciudad de México*. Trabalha especialmente no campo da Ética e da Filosofia Política. E-mail: dussamb@unam.mx