

O pensamento analético dusseliano na construção das epistemologias do sul e a superação do irracionalismo moderno: uma crítica ao método dialético habermasiano de inclusão do outro¹

The dusselian analectic thought in the construction of southern epistemologies and the overcoming of modern irrationalism: a critique of the habermasian dialectical method of including the other

Willaine Araújo Silva²

João Paulo Allain Teixeira³

¹ Recebido: 01.12.2023. Aprovado: 03.04.2024.

² Doutoranda em direito pela UNICAP – Universidade Católica de Pernambuco, possui graduação e mestrado em Direito pela Universidade Federal de Alagoas. Membro convidada da Comissão de Direitos Sociais da OAB/AL. Membro do REC - Recife Estudos Constitucionais. É docente das Faculdades da Seune, FAMA e Estácio. Tem experiência na área de Direito, com ênfase em Direito Constitucional, Administrativo e Empresarial. Pesquisadora de Direitos Humanos, minorias e direitos indígenas. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3074028833294003>. ORCID: 0000-0001-7419-9970. Contato: willaine.araujo@gmail.com.

³ Pesquisador do CNPq (bolsa produtividade em pesquisa nível 2). Doutor em Direito pela Universidade Federal de Pernambuco (2005). Mestre em Direito pela Universidade Federal de Pernambuco (1999), Master em Teorías Críticas del Derecho pela Universidad Internacional de Andalucía, Espanha (2000), Graduado em Direito pela Universidade Federal de Pernambuco (1995). Professor Associado na Universidade Federal de Pernambuco, Professor na Universidade Católica de Pernambuco e Professor nas Faculdades Integradas Barros Melo. Avaliador "ad hoc" do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira do Ministério da Educação (INEP/MEC). Líder do Grupo de Pesquisa REC - Recife Estudos Constitucionais, no Diretório Geral de Grupos de Pesquisa CNPq. Estágio de pesquisa pós-doutoral no CES (Centro de Estudos Sociais) da Universidade de Coimbra, Portugal (2018). Coordenador do Doutorado Interinstitucional UNICAP (Recife, Pernambuco) / UNICATÓLICA (Quixadá, Ceará). Coordenador da Clínica Interdisciplinar de Direitos Humanos da UNICAP. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3719496592232660>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9467-6973>. Contato: jpallain@hotmail.com.

Resumo

O presente artigo busca explorar os modelos de reconhecimento e inclusão oferecidos por Enrique Dussel e Jürgen Habermas. Procura, com ênfase na perspectiva decolonial dusseliana, apontar os limites do modelo habermasiano, particularmente diante de um passado colonial. Busca-se assim discutir o mito da Modernidade e a consequente construção da linha abissal que dividiu o mundo entre o “lado de lá” e o “lado de cá” e as consequências epistemológicas e jurídicas dessa divisão. Em um segundo momento, buscamos examinar as teorias formuladas a partir do século XIX de reconhecimento do Outro para, traçando uma crítica a elas, baseadas numa lógica dialética universalizante propor a utilização da chamada analética como mecanismo de efetiva libertação dos povos latino-americanos e cuja lógica seria capaz de embasar verdadeiras epistemologias do sul, enquanto proposta epistemológica, insurgente contra o projeto de dominação capitalista perpetrada pela Modernidade.

Palavras-Chave: América Latina; Direito; Direitos Humanos; Teoria Crítica.

Abstract

This paper aims to explore the models of recognition and inclusion offered by Enrique Dussel and Jürgen Habermas. It seeks, with emphasis on Dussel's decolonial perspective, to point out the limits of the Habermasian model, particularly in the context of a colonial past. It thus seeks to discuss the myth of Modernity and the consequent construction of the abyssal line that divided the world between the "over there" and the "over here" and the epistemological and juridical consequences of this division. In a second moment, we try to examine the theories formulated from the 19th century on the recognition of the Other in order to criticize them based on a universalizing dialectic logic and to propose the use of the so-called analectics as a mechanism of effective liberation of the Latin American peoples, whose logic would be capable of grounding true epistemologies of the South, as an epistemological proposal, insurgent against the project of capitalist domination perpetrated by Modernity.

Keywords: Latin America; Law; Human Rights; Critical Theory.

Introdução

A chegada do europeu na Ameríndia e a ‘descoberta’ de um Novo Mundo determinou a criação do ego Moderno enquanto subjetividade centro/fim. Caberia ao europeu “salvar” os povos originários do estado de selvageria justificando, a pretexto de favorecimento à emancipação, o emprego de uma violência irracional.

A partir da racialização dos corpos, corpos são escravizados mediante a defesa de uma não-existência destes povos promovendo-se a invalidação de suas formas de vida, posto que frutos de um não-ser. O outro não é reconhecido

em sua alteridade, mas visto como o mesmo – o padrão de homem europeu – porém inferiorizado e cujos conhecimentos, culturas e modos de vida por diferentes, não são reconhecidos.

A partir do século XIX surgem tentativas de superação do irracionalismo moderno através do reconhecimento do outro por meio de uma razão crítico-libertadora capaz de libertar os indivíduos oprimidos, vítimas do Sistema-Mundo Moderno/Colonial, o qual pode ser entendido como um processo de ampliação da influência cultural de um sistema inter-regional sobre outras culturas. A crítica à Modernidade reconhece assim que o seu surgimento determinou a emergência da violência, exclusão, e da negação da alteridade. Para os povos originários de Abya Yala isto significou a expropriação de suas terras e a transformação em dos seus modos de vida em busca de mão de obra barata ou de força de reserva.

Observa-se nesse contexto que as tentativas traçadas para a inclusão do outro foram construídas geralmente com base em métodos dialéticos e pensamentos uniformizantes que, por meio de debates e diálogos entre posições contrárias propunham uma visão única que desse conta das contradições sociais, antropológicas, epistemológicas existentes.

Mais uma vez o outro não é entendido na dimensão da sua intrínseca diferença. A ideia de alteridade é mediada por um processo de inclusão no todo e não sua legitimação como diferente em si mesma, portanto, reprodutora de exclusão. Assim ocorre no pensamento de Habermas que, partindo do contexto europeu, desenvolve um modelo de reconhecimento por meio de uma lógica totalizante e que, por isso mesmo, apresenta dificuldades quanto à sua adequação às necessidades e realidades da América Latina. A utilização da dialética nesses termos, perpetuaria a opressão no contexto latino-americano, não promovendo sua real emancipação, mas reforçando-a.

Muitas vezes e de inúmeras formas a própria produção intelectual no Ocidente acaba sendo capturada e tornando-se cúmplice de interesses que ela supostamente visa combater. Assim é oportuna a (re)construção do pensamento crítico por meio de uma epistemologia efetivamente libertadora dos subalternizados pelo sistema-mundo, ao reconhecê-lo como “outro”.

Pensadores como Enrique Dussel e sua Filosofia da Libertação, reconhecem os limites dos mecanismos dialéticos de reconhecimento e da sua lógica universalizante de integração do outro, e passam a propor caminhos diferentes para a afirmação da razão do outro, descobrindo a face oculta da Modernidade perpetradora da violência no mundo periférico para propor uma base ética e filosófica de emancipação para a América Latina.

O escopo deste trabalho é analisar inicialmente o Mito da Modernidade e a consequente construção da linha abissal que dividiu o mundo entre o “lado de lá” e o “lado de cá” e as consequências epistemológicas e jurídicas dessa divisão, para, em seguida, examinar as teorias formuladas a partir do século XIX de reconhecimento do Outro para, traçando uma crítica ao pensamento que se lastreia em lógicas dialéticas universalizantes, propor a utilização da chamada analética como mecanismo de efetiva libertação dos povos latino-americanos e cuja lógica seria capaz de embasar um modelo de epistemologia do sul, enquanto proposta insurgente contra o projeto de dominação difundido pela Modernidade.

1. O mito da modernidade e o encobrimento do ‘outro’: novos horizontes, velhas epistemologias

A ideia de Modernidade surge com a expansão europeia e a “descoberta” do Novo Mundo, fato que foi crucial no processo de criação do ego moderno enquanto subjetividade centro/fim da história e marcado por um processo opressivo de dominação e exclusão social por meio da soberania/ocupação europeia sobre a América Latina, relegando “o colonizado a uma terceira zona, entre o estatuto de sujeito e objeto”⁴.

A subalternização de raça efetivada pelo europeu justificou a estratificação racial como mecanismo de controle não pago da força de trabalho, uma vez que o trabalho assalariado era privilégio dos brancos. “Essa colonialidade do controle do trabalho determinou a distribuição geográfica de cada uma das formas integradas no capitalismo mundial”⁵, ocorrendo a

⁴ MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: N-1 edições, 2020. p. 39.

⁵ QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas

apropriação de bens e corpos por meio da força e domínio econômico do colonizador, tudo isso em nome de uma pretensa libertação dos povos recém conhecidos pelo europeu e que, por serem inferiores, necessitariam ser salvos.

A violência passa a figurar, com a ocupação colonial do território latino, como forma originária de direitos, como afirmação do controle físico e geográfico do território “conquistado”, inscrevendo no mesmo um novo conjunto de relações sociais e a classificação de pessoas de acordo com categorias e, com isso, a instituição de direitos diferentes para cada uma delas⁶.

Segundo Dussel a civilização moderna se autodescreve como mais desenvolvida e superior, mantendo um inconsciente unilinear eurocêntrico, no intuito de desenvolver o “primitivo” que, ao se recusar a aderir a esta “falácia do desenvolvimento” abre a possibilidade de utilização de uma violência “necessária” para tal, ganhando um sentido ritualístico e sacrificial do europeu para a libertação do “Outro”, encobrindo-o⁷. Assim foi que as vítimas do sistema-mundo foram consideradas culpadas pela violência por elas experienciadas, como mecanismo necessário para sua emancipação, razão estratégica e instrumental de dominação do outro.

É tanto que os europeus ao primeiro contato com os povos da América Latina não teriam considerado estes ‘novos’ povos como outro, mas como ‘o mesmo’, já conhecido, negando, portanto, sua condição como diferente e a possibilidade de poder revelar-se, sendo encoberto, suas diferenças domesticadas e apagando sua singularidade e irredutível alteridade, num processo de uma construção sistêmica de repressão social na formação dos Estados Nacionais.

Assim, a formação dos Estados Nacionais na era moderna se deu a partir de processos violentos de “en-cobrimento” do outro, do indivíduo considerado diferente. O diferente que deveria ser expulso no contexto espanhol era o muçulmano e no contexto americano os diferentes que

latino americanas. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: 2005. p.110.

⁶ MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. p. 39.

⁷ DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. *In*: LANDER, Edgardo (org.). **A Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 30.

deveriam ser “civilizados” eram os povos originários que, por outro ato de violência simbólica, foram denominados índios.⁸

Por um lado, a Modernidade se mostrava como um processo emancipatório do indivíduo considerado diferente, mas essa libertação justificava, por outro lado, uma cultura mítica sacrificial da violência. Sua função era, portanto, ambígua, pois ao passo que assumia para si uma posição heroica de dever de salvação dos novos povos de um pretenso estado primitivo em que se encontravam, foi também a “grande culpada da violência no mundo periférico contra o índio que foi sacrificado, o negro que foi escravizado, a mulher oprimida e tantas outras realidades vitimadas por um ato irracional”⁹.

E essa ambiguidade moderna teve reflexos no “Novo Mundo” que despontava no século XVI na América Latina, cujas estruturas e instituições foram criadas com bases monistas e uniformizadoras, em um padrão eurocêntrico e baseado na racialização das relações de poder a qual “converteu-se no mais específico elemento do padrão mundial do poder capitalista, eurocentrado, colonial e moderno – invadindo todos os âmbitos da existencial social”¹⁰ em um esforço de perpetuação da dominação sobre o outro.

O Mito da Modernidade seria então um processo racional de saída da humanidade de um estado de imaturidade regional, e que acoberta um processo irracional e de brutal violência contra os povos originários, interpretada como um “ato inevitável e com um sentido quase ritual”, pois este “outro” seria atrasado, imaturo. O “bárbaro”, para o moderno europeu, é culpado por opor-se ao processo civilizador. A “Modernidade” pode apresentar-se assim, não apenas como inocente, mas também como geradora dessa “culpa”.

Apesar da pretensa posição emancipadora o que se observou na realidade foi a subjugação dos povos originários e de sua cultura, para a

⁸ BARBOSA, Maria Lúcia; TEIXEIRA, João Paulo Allain. Neoconstitucionalismo e Novo Constitucionalismo Latino Americano: dois olhares sobre igualdade, diferença e participação. **Revista de Direito e Práxis**. Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, jun. 2017. p. 1113-1142.

⁹ OLIVEIRA, Ivanilde Apoliceno; DIAS, Alder Sousa. Ética da libertação de Enrique Dussel: caminho da superação do irracionalismo moderno e da exclusão social. **Revista Conjectura**. Caxias do Sul, v. 17, n. 3, set/dez. 2012. p. 104.

¹⁰ BRANDÃO, Pedro Augusto Domingues Miranda. **Colonialidade do Poder e Direito: uma análise da construção do novo marco legal de acesso à biodiversidade (Lei nº 13.123/2015)**. 2018. 305 f. Tese (Doutorado em direito) – Faculdade de Direito. Universidade de Brasília, Brasília, 2018. p. 41.

perpetuação do poder europeu, acentuando as desigualdades já existentes. Configura-se assim, como “máquina geradora de alteridades que, em nome da razão e do humanismo, exclui de seu imaginário a hibridez, a multiplicidade, a ambiguidade e a contingência das formas de vida concretas”¹¹.

2. A construção do pensamento moderno ocidental e o pensamento abissal

Para Boaventura de Sousa Santos¹², o pensamento moderno ocidental pode ser considerado como um pensamento abissal, já que apresenta um sistema cheio de distinções visíveis e invisíveis, onde estas últimas dividiriam a realidade social em duas: a do “lado de cá” e a do “lado de lá”, essa última desaparecendo enquanto realidade e tratada como inexistente. É, portanto, excluída, invisibilizada, uma ausência não-dialética, uma vez que a coexistência dessas duas realidades não seria possível¹³ e capaz de produzir e radicalizar distinções.

Modernamente, tanto o direito quanto o conhecimento são baseados nesse pensamento abissal, criando realidades distintas que excluem tudo aquilo que não é visto, invisibilizado. No plano dos saberes por exemplo, esta concepção concede à ciência moderna o monopólio de dizer de forma uniformizante o que seria o verdadeiro e o falso, desconsiderando outras construções não-científicas, consideradas conhecimentos alternativos. Essas são as linhas visíveis do conhecimento, o seu “lado de cá”.

Outras formas de conhecer são invisibilizadas por estarem do “lado de lá”, indo além da ideia de verdadeiro e falso e da inverificabilidade filosófica e teológica e, por isso mesmo, são consideradas como crenças, magias, opiniões

¹¹ CASTRO-GÓMES, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da invenção do outro”. In: LANDER, Edgardo. (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 169.

¹² SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009. p. 23.

¹³ SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes**. p. 24.

cosmológicas separadas do conhecimento científico, filosófico e teológico por uma linha abissal invisível¹⁴.

Quando se fala do domínio do Direito, suas linhas visíveis seriam traçadas dentro da ideia de relevância e universalidade apenas de conceitos de legalidade e ilegalidade de acordo com o Positivado no ordenamento jurídico estatal, excluindo o território a-legal, ou até mesmo do legal/ilegal mas dentro de uma lógica não oficial.

Dessa forma, nesses dois grandes domínios a linha abissal separaria realidades, eliminando algumas delas e compreendendo “uma vasta gama de experiências desperdiçadas, tornadas invisíveis, tal como os seus autores”¹⁵.

A linha abissal global¹⁶ que separou o Velho Mundo do Novo Mundo fez possível o surgimento deste lado da linha em uma cartografia abissal dividida em uma cartografia jurídica e epistemológica onde “o outro lado da linha abissal é um universo que se estende para além da legalidade e ilegalidade, para além da verdade e da falsidade”¹⁷, negando uma parte da humanidade para que a outra possa se firmar como universal, uma vez que seria impossível a coexistência dos dois lados da linha.

Na Modernidade ocidental essas distinções visíveis e invisíveis do pensamento abissal podem ser caracterizadas como um paradigma fundado na regulação/emancipação social entre a metrópole – lado de cá – e a periferia – lado de lá, manifestando-se, dentre outros campos, no do conhecimento cuja linha visível se pautava na Ciência do verdadeiro e falso, e as linhas invisíveis na Teologia e Filosofia, reconhecendo um não-existir para além delas.

¹⁴ SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para além do pensamento abissal**: das linhas globais a uma ecologia de saberes. p. 26.

¹⁵ SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para além do pensamento abissal**: das linhas globais a uma ecologia de saberes. p. 26.

¹⁶ É preciso ressaltar que essas linhas globais não são fixas, movimentando-se ao longo do período Moderno. No entanto nos últimos anos apenas dois deslocamentos dessa divisão podem ser citadas: o primeiro através da reivindicação através das lutas anticoloniais e processos de independência das antigas colônias pela inclusão dos povos vítimas do mito da Modernidade; o segundo, no entanto, apresenta-se como uma expansão da linha abissal e aumento da lógica da apropriação/violência em detrimento da lógica regulação/emancipação que, além do seu notório encolhimento, passa a ganhar contornos da primeira. (SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para além do pensamento abissal**: das linhas globais a uma ecologia de saberes. p. 32-33).

¹⁷ SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para além do pensamento abissal**: das linhas globais a uma ecologia de saberes. p. 30.

A sua visibilidade assenta na invisibilidade de formas de conhecimento que não se encaixam em nenhuma destas formas de conhecer. Refiro-me aos conhecimentos populares, leigos, plebeus, camponeses, ou indígenas do outro lado da linha. Eles desaparecem como conhecimentos relevantes ou comensuráveis por se encontrarem para além do universo do verdadeiro e do falso¹⁸.

Reconhecer a historicidade dessas linhas não significa que elas tenham se mantido fixas. Por um certo tempo o paradigma da violência/apropriação parecia ter sido substituído pela regulação/emancipação à medida em que o Outro reclamava a sua inclusão, deslocando as linhas globais em um movimento de acordo com suas próprias lógicas, porém numa mesma direção que aparentavam convergir para eliminar o outro lado da linha¹⁹.

Essa negação subsiste estruturalmente no pensamento moderno ocidental, permeando as relações políticas e culturais na América Latina que se mantêm excludentes. A promoção da inclusão do subalterno depende da superação do pensamento abissal proporcionando uma igualdade de fala dentro do jogo linguístico argumentativo e construção epistemológica e jurídica da ordem social contribuindo para a revelação das contradições existentes nas estruturas sociais e promoção da inclusão do outro.

Neste sentido percebemos esforços para um movimento emancipatório ao propor mecanismos de superação da violência irracional reflexo, da Modernidade. O presente trabalho, no entanto, optou por analisar apenas as óticas Habermasiana e Dusseliana de libertação.

3. O reconhecimento do outro e a dialética totalizante da inclusão em Jürgen Habermas

A partir da análise das contradições das estruturas sociais europeias aparecem teorias de inclusão do outro com o objetivo de questionar as contradições da Modernidade. Para isso essas teorias propuseram erigir a dialética como método de pensar como as coisas são, promovendo a abertura da totalidade para a alteridade, numa crítica libertadora.

¹⁸ SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para além do pensamento abissal**: das linhas globais a uma ecologia de saberes. p. 33.

¹⁹ SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para além do pensamento abissal**: das linhas globais a uma ecologia de saberes. p. 34.

O método dialético pressupõe a ideia de alteridade que se incorpora no todo na unidade, onde por meio do seu método negativo nega-se a alteridade no sistema filosófico de totalidade eurocêntrica e que pressupõe a existência de uma sociedade igual, uniformizada, sendo, portanto, fonte de manutenção das linhas abissais.

Destacam-se no contexto das teorias críticas, os pensamento de Jürgen Habermas e Enrique Dussel que, apesar de pautados por contextos bem distintos, são utilizadas como instrumentos de superação da realidade opressora na Europa e na América Latina, respectivamente onde os autores se inserem.

O alemão Jürgen Habermas, representante da segunda geração da Escola de Frankfurt, inspirado em autores como Marx e Hegel cria uma doutrina que tem como ponto central uma situação ideal de diálogo. Para Habermas as ciências poderiam ser divididas em três classes: as empíricas, seguindo o interesse da razão; as histórico-hermenêuticas, reguladas pelo interesse prático, pautadas pela intersubjetividade; e, por fim, as emancipatórias cujo interesse se liga a uma reflexão crítica e no reconhecimento de que “cada mundo da vida provê aos seus membros uma bagagem cultural comum de conhecimento, padrões de socialização, valores e normas”²⁰.

Ao criticar a sociedade num intuito emancipador das formas injustas de dominação seria preciso mais do que um mero compreender, a teoria deveria coincidir com a práxis. Propõe, então, uma ética do discurso, retirando a razão do centro da sua teoria para alocar nele o diálogo como possibilidade de entendimento e do consenso entre pensamentos diversos, isentos de qualquer ato de dominação e obtidos por meio de uma participação ativa.

Os atores participantes tentam definir cooperativamente os seus planos de ação, levando em conta uns aos outros, no horizonte de um mundo da vida compartilhado e na base de interpretações comuns da situação. (...) O entendimento através da linguagem funciona da seguinte maneira: os participantes da interação unem-se através da validade pretendida de suas ações de fala ou tomam em consideração os dissentes constatados²¹.

²⁰ HABERMAS, Jürgen. Conceptions of Modernity. In: HABERMAS, Jürgen (Org.). **The postnational constellation**. Cambridge: MIT Press, 2001. p. 152.

²¹ HABERMAS, Jürgen. **O pensamento pós-metafísico**: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. p. 72.

Desse modo a participação cooperativa desses atores leva em consideração um ao outro definindo planos de ação a partir de interpretações comuns do mundo que compartilham obtendo-se o entendimento através da linguagem. Assim é que a argumentação não estaria “ligada com a consciência subjetiva, mas com a ideia coletiva, onde os participantes discutem sobre o dever moral de maneira a facilitar a existência do consenso”²².

Tendo como ponto de referência uma comunidade comunicativa alargada de forma ideal, a teoria moral abandona também todos os conceitos pré-sociais de pessoa. A individuação é apenas o reverso da socialização. Só por meio de relações de reconhecimento recíproco é que uma pessoa pode constituir e reproduzir sua identidade. Até o âmago mais interior da pessoa está internamente ligado à periferia mais externa de uma rede extremamente ramificada de relações comunicativas. A pessoa só se torna idêntica a si própria em proporção à sua exposição comunicativa. As interações sociais que formam o Eu também o ameaçam-através das dependências em que ele se implica e das contingências a que ele se expõe. A moral actua como fonte de equilíbrio para esta susceptibilidade inerente ao próprio processo de socialização²³.

A dialética Habermasiana é pautada pela sua Ética do diálogo, onde os indivíduos deveriam buscar discutir questões morais, para então chegar a um consenso através de acordos, demonstrando um conteúdo racional da moral e de um universalismo “dotado de uma marcada sensibilidade para as diferenças”²⁴.

Habermas enfatiza as relações de reconhecimento e reciprocidade e a inclusão do outro em uma realidade multicultural, mas que é reduzida ao tentar incluir o outro na totalidade e não o entender como algo diverso, diferente desse todo e que, portanto, deveria ter-lhe reconhecida uma construção epistemológica própria. Para o autor a harmonização dos interesses divergentes deveria se dar pela busca do entendimento, do acordo mútuo por meio de procedimentos racionais²⁵ e não pelo reconhecimento da sua ‘outridade’. Portanto a ideia de

²² TEIXEIRA, Maurozan Soares. Ética do discurso em Jürgen Habermas: a importância da linguagem para um agir comunicativo. **Revista Opinião Filosófica**, Porto Alegre, v. 7, n. 2, mar. 2017. P. 307. p. 307.

²³ HABERMAS, Jürgen. **Comentários à ética do discurso**. Lisboa: Instituto Piaget, 1991. p. 96.

²⁴ HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. São Paulo: Edições Loyola, 1996. p. 14.

²⁵ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. p.87.

validade e legitimação nasceria da discussão e ação elaborada pelos participantes da comunidade e é dentro desse agir comunicativo racional e coordenado que se possibilitaria uma ética ligada a linguagem.

A ideia de multiculturalidade em Habermas surge, então, como instrumento de emancipação das comunidades oprimidas, sendo imprescindível o reconhecimento das suas especificidades culturais quando da tomada de decisões e implemento de políticas públicas pelo Estado, já que “cada mundo da vida provê aos seus membros uma bagagem cultural comum de conhecimento, padrões de socialização, valores e normas”²⁶, mas que, por meio do discurso seria possível a inclusão desse outro, reconhecendo-o.

Há uma preocupação habermasiana de construção de uma ideia de conteúdo racional da moral baseado no respeito e reconhecimento de todos cuja tarefa primordial é a de encontrar um meio de legitimação social capaz de valorizar a estrutura relacional da alteridade e diferença validada por uma lógica universalizante includente na busca de uma chave filosófica para uma integração bem-sucedida, uma vez que, o que é bom para todos deve ser universalizável²⁷.

Para o autor é necessária a inclusão do outro nos processos de construção epistemológica e jurídica por meio de uma argumentação real onde todos os concernidos podem participar de forma cooperativa, e não por si só e consigo mesmos, para que a vontade comum seja expressada. Somente “um processo de entendimento mútuo, intersubjetivo pode levar a um acordo que é de natureza reflexiva; só então os participantes podem saber que eles chegaram a uma convicção comum”²⁸.

Essa lógica, apesar de preceituar a procura por algo além da lei universal não deixa de ser igualmente totalizante, uma vez que modifica tão somente o método de construção da lei universal, que deixa de ser impositiva para ser consensual obtida por meio de um livre debate.

A pretensão universalista do método dialético porém se prende à noção de Velho Mundo, pois é pensada para problemas europeus e não exatamente

²⁶ HABERMAS, Jürgen. **Conceptions of Modernity**. p. 152.

²⁷ SILVEIRA, Geovana Faza. O reconhecimento do diferente: lidando com o multiculturalismo e a inclusão a partir da teoria de Habermas. **Iniciação Científica Cesumar**, Maringá, v. 20, n. 1, jan/jul. 2018. p. 58.

²⁸ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. p.88.

para as especificidades da América Latina. A proposta consiste em uma orientação ética de pensar o ser humano como um ser social, cujo conteúdo teórico contudo, não seria capaz de fazer frente a uma verdadeira libertação latino-americana, visto que a dialética habermasiana de inclusão do outro não pressupõe um sentido histórico de opressão e violência na origem, experienciado pelos povos originários da América Latina, cujas bases foram mantidas por meio da colonialidade do saber, do poder e do ser que permanecem operando subjugando o outro.

Pode se dizer, então, que o método dialético Habermasiano de inclusão do outro não se mostra suficiente para promover a emancipação na América Latina, já que apesar de buscar sua transformação revolucionária não compreende essa revolução de forma adequada, pois não utiliza a dialética com um sentido histórico sendo, portanto, incapaz de construir uma práxis libertadora quanto ao entendimento do Outro.

O que deveras acontece é que na “comunidade de comunicação real”, hegemônica e central, o “outro” (o sujeito espoliado e dominado do mundo periférico) que deveria ser a condição fundante, na verdade, é ignorado, silenciado e excluído, porque não é livre nem “competente” o suficiente para participar da consensualidade discursiva e do jogo linguístico argumentativo²⁹.

Esta insuficiência da ética universal racionalista se apresenta sempre que seus pressupostos centrais são aplicados a “experiências históricas e situações culturais regionais, marcadas por irracionalismos, conflitos, dependência e violência institucionalizados³⁰”. É preciso, portanto, pensar a América Latina senão através da sua ordem social e histórica na construção de meios cognitivos e ontológicos multiculturais que se relacionam entre si, visibilizando o invisibilizado por meio de uma lógica decolonial.

²⁹ FAGUNDES, Lucas Machado; WOLKMER, Antônio Carlos. Ética jurídica da alteridade: seus fundamentos no pensamento da libertação de Enrique Dussel. **Revista Brasileira de Direito**. Passo Fundo, v. 14, n.1, jan-abr 2018. p. 323.

³⁰ FAGUNDES, Lucas Machado; WOLKMER, Antônio Carlos. **Ética jurídica da alteridade**: seus fundamentos no pensamento da libertação de Enrique Dussel. p. 319.

4. Da colonialidade à decolonialidade: os reflexos da modernidade e a construção latina de mecanismos de libertação do subalterno

A colonização deve ser entendida como um fenômeno que acabou por promover a expansão de uma influência cultural e intelectual europeia e que, por isso, acabou por demarcar a formação político-social da América Latina segundo bases eurocêntricas que refutam sua identidade e multiculturalismo visto que essa influência eurocêntrica está enraizada nas instituições na América Latina, diferenciando indivíduos, povos e culturas em estruturas hierarquizadas e promovendo na institucionalidade da região uma verdadeira colonialidade do poder, do saber e do ser³¹.

No conceito de Modernidade há como pressuposto um 'mito', que parte da crença de imaturidade ou inferioridade latino-americana, que ainda não teria terminado sua formação intelectual e, por isso, caberia ao europeu retirá-los desse estado em uma verdadeira posição de libertador. Neste contexto, haveria um "centro" da história mundial situado na Europa, e que nada teria a aprender do Novo Mundo, pois nada mais seriam do que o 'mesmo' porém inferiorizado³².

A partir desse histórico de violações, não experienciado pela Europa, que emerge a necessidade de um pensamento específico por e para a América Latina para além de lógicas universalizantes que não compreendem o Outro como outro.

Os estudos decoloniais propõem ferramentas estratégicas na construção de meios ontológicos e cognitivos plurais e inter-relacionados, no intuito de:

indicar a necessidade de tornar visíveis, enfrentar e transformar as estruturas e instituições que posicionam diferencialmente grupos,

³¹ A colonização deixou marcas profundas em suas colônias que reverberam até os dias atuais, nesse sentido surgem as teorias críticas pós-coloniais que trazem uma nova perspectiva teórica na forma de pensar ao reconhecer que o colonialismo ainda existe, mas em novas formas: na colonialidade do ser, do saber e do poder. QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. p.110.

³² DUSSEL, Enrique. **1942 O encobrimento do outro**: a origem do mito da modernidade. Conferências de Frankfurt/Enrique Dussel. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 21.

práticas e pensamentos numa ordem, lógica e razão que, ao mesmo tempo e ainda, é racial, moderno-ocidental e colonial³³.

Assim, a concepção de libertação da matriz colonial presente na América Latina somente pode ser alcançada por meio de uma proposta de pensar sua história e realidade sob a sua própria perspectiva, para entender o mundo a partir do reconhecimento da alteridade³⁴.

As posturas decoloniais representam assim a possibilidade de reconstrução e renovação das estruturas estatais, partindo de epistemologias não eurocentradas e mais próximas de uma realidade plural, propondo o desvelamento das estruturas que embasam as relações de dominação e subalternização e viabilizando o estabelecimento de novas diretrizes capazes de superar as dinâmicas de opressão³⁵ por meio do reconhecimento institucional do multiculturalismo e da interculturalidade de emancipação do subalterno, entendido como membro das “camadas mais baixas da sociedade, constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante”³⁶.

É preciso “reacender” o outro e recobrar a identidade latina, e é justamente isso que se busca através da luta do subalterno por autonomia, a qual acaba passando por um rompimento com o eurocentrismo e seus reflexos nas construções epistemológicas latinas para romper os grilhões invisíveis que ainda prendem as instituições, os pensamentos e a compreensão da subjetividade no Sul global.

A estrutura uniformizante e o controle do poder centralizador e burocrático não são mais suficientes para solucionar demandas de indivíduos

³³ WALSH, Catherine. Interculturalidad y educación intercultural. In: WALSH, Catherine. **Interculturalidade crítica y (de) colonialidad: ensayos desde Abya Yala**. Quito Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2012. p. 175.

³⁴ HACK, Jean Michel Daros. Analética e o pensamento de fronteira: reflexões sobre os aspectos fundamentais da decolonialidade. **Anais do XVI Congresso Internacional FoMerco**. Anais eletrônicos. Salvador, 2017. Disponível em: http://www.congresso2017.fomerco.com.br/resources/anais/8/1507912455_ARQUIVO_ARTIGO-VERSAOFOMERCO-2.pdf. Acesso em: 17 mar. 2024.

³⁵ BALTAR, Paula. A Teoria Crítica sob o olhar da decolonialidade. **Tensões Mundiais**. v. 16, n. 31, Fortaleza, 2020. p. 38.

³⁶ SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010. p.12.

que não se identificam, nem nunca se identificaram, com o modelo eurocêntrico adotado. Portanto a proposta ética discursiva dialógica-racional partiria “de uma visão de sociedade harmônica constituída por homens competentes, livres, conscientes, prevalecendo sempre a lógica do melhor argumento possível”³⁷.

Dessa forma é que, paulatinamente e recentemente os países latinos começaram a abandonar tal postura de distanciamento entre realidade normativa e social reflexos do centralismo europeu, para adotar uma de real e efetiva libertação e reconhecimento da cultura e diversidade, constitucionalizando o direito à diferença.

A própria noção de justiça social vem sendo ampliada, passando a compreender não só questões relativas a representação e a identidade, mas, também, questões sobre o problema da diferença, mas que de outro lado não implica dizer que o aprofundamento das questões de reconhecimento vai culminar em uma redistribuição dele, que, se não visualizado, acabaria proporcionando um desenvolvimento desigual na sociedade. Não só a justiça social deve ser expandida, mas a própria produção intelectual do Ocidente que muitas vezes e de inúmeras formas, acabam sendo cúmplices de interesses econômicos, portanto se faz necessária a construção de uma epistemologia realmente libertadora.

O pensamento decolonial pode ser considerado como uma corrente de estudos críticos que preceituam o deslocamento do conceito hegemônico de Modernidade, por meio de uma crítica ao eurocentrismo e tentativa de superação dos efeitos violentos do processo de racionalização e subjugação dos amefricanos e ameríndios. É, portanto, um mecanismo de busca por um modo próprio de interpretação de mundo diferente e independente dos meios já existentes.

A decolonialidade passa a ser vista como a possibilidade de reconstruir e renovar as estruturas estatais, partindo de epistemologias não eurocentradas e mais próximas a uma realidade plural, propondo o desvelamento das estruturas que embasam as relações de dominação e subalternização e fazendo possível

³⁷ FAGUNDES, Lucas Machado; WOLKMER, Antônio Carlos. **Ética jurídica da alteridade: seus fundamentos no pensamento da libertação** de Enrique Dussel. p. 323.

o estabelecimento de novas diretrizes capazes de superar as dinâmicas de opressão existentes³⁸ por meio do reconhecimento do multiculturalismo.

É necessário entender a cidadania latino-americana para além do consenso universal habermasiano, um “universalismo dotado de uma marcada sensibilidade para as diferenças”³⁹, mas que serviria como igual meio de dominação por pressupor a participação de um Outro que desde a divisão do sistema-mundo foi excluído das tomadas de decisão e criação de modos de conhecer e viver e que por isso mesmo jamais poderiam fazer parte desse todo. “O paradoxo do dominador é fazer da totalidade algo natural e divino, faz dela eterna e, portanto, insuperável, pois que, caso fosse superada, a dominação seria posta em xeque”⁴⁰.

Reconhecer uma lógica da alteridade por meio da qual não se tenta mais integrar o diferente nos antigos moldes totalizantes, mas atribui-lhe reconhecimento da sua condição como outro capaz de construir conhecimentos igualmente legítimos para além do pensamento abissal, seria um mecanismo mais adequado para romper com a colonialidade mantenedora da opressão latina e neste sentido o método analético de Dussel demonstra ser um modelo de libertação com amplos potenciais emancipatórios.

5. O método analético dusseliano como modelo de libertação latinoamericana

Constata-se que a própria América Latina reafirmou historicamente o seu lugar de ‘outridade’ ao refutar ela mesma o pensamento de libertação em inúmeras vertentes. Uma delas se deu na realização tardia do capitalismo em território latino que acabou por reproduzi-lo segundo as bases do centro europeu o que acabou por reafirmar as relações de dominação, caindo na chamada “falácia desenvolvimentista”⁴¹.

³⁸ BALTAR, Paula. **A Teoria Crítica sob o olhar da decolonialidade**. p. 38.

³⁹ HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. p. 7.

⁴⁰ HACK, Jean Michel Daros. **Analética e o pensamento de fronteira: reflexões sobre os aspectos fundamentais da decolonialidade**. 2017.

⁴¹ FAGUNDES, Lucas Machado; WOLKMER, Antônio Carlos. **Ética jurídica da alteridade: seus fundamentos no pensamento da libertação de Enrique Dussel**. p. 214.

Inúmeras teorias de reconhecimento e libertação do outro foram tecidas para superar efetivamente o mito da Modernidade. Construções filosóficas foram propostas como meta-discursos baseados numa dialética de compreensão do sentido do ser e da realidade por meio da negação e incorporação a uma totalidade, no entanto nenhuma delas conseguiu realmente libertar o povo latino da subjugação eurocentrada, posto que lhe negavam a alteridade.

Essas teorias cogitavam a existência de um outro que não fazia parte desse todo para nele inclui-lo. No entanto era preciso ir além para pensar as instituições na América Latina não a partir da lógica ocidental ou em uma dialética construída pela ideia de Modernidade, mas a partir de um reconhecimento de uma diferença que não está incluída, mas desde sempre excluída pelo processo de colonização. Neste sentido:

(...) a luta contra a discriminação e a exclusão deixou de ser uma luta pela integração e pela assimilação na cultura dominante e nas instituições subsidiárias, para passar a ser uma luta pelo reconhecimento da diferença, pela consequente transformação da cultura e das instituições de modo a separar as diferenças (e respeitar) das hierarquias (a eliminar) que atavicamente lhes estavam referidas.⁴².

Na construção desse novo pensamento e afirmação da alteridade e identidade do outro negadas pelo mito civilizatório, é que as vítimas do sistema-mundo descobrem a sua não-culpa pela afirmação da irracionalidade moderna, descobrindo assim, as faces ocultas da Modernidade: o eurocentrismo e a falácia desenvolvimentista⁴³.

Tomados como sujeitos culturais e não apenas sujeitos históricos, os povos do Sul global devem criar suas próprias epistemologias e não simplesmente reproduzir as epistemologias do Norte. Para isso é que as formas de conhecimento e de dar sentido à vida devem ser pensadas de forma crítica pela própria América Latina para deixar de ser uma mera reprodução do olhar

⁴² SANTOS, Boaventura de Sousa. Direitos humanos, democracia e desenvolvimento. In: CHAUI, Marilena; SANTOS, Boaventura de Sousa (Orgs.). **Direitos humanos, democracia e desenvolvimento**. São Paulo: Cortez, 2013. p. 79.

⁴³ OLIVEIRA, Ivanilde Apoliceno; DIAS, Alder Sousa. **Ética da libertação de Enrique Dussel**: caminho da superação do irracionalismo moderno e da exclusão social. p. 104.

européu, para além de um projeto de dominação hegemônica da cultura ocidental, moderna e colonial.

Assim é que é preciso adotar um novo método de compreensão do outro que passa pela sua interpretação levando em conta elementos exteriores a ele, como seus fundamentos, projeto existencial etc. e reconhecer a sua diferença, não para integrá-la, mas para libertá-la como algo igualmente existente e válido, para além do pensamento abissal. É necessário, então, afirmar o Outro como outro e, assim, negar a negação dialética através de um “método analético”, através da “afirmação original” do outro⁴⁴.

As dialéticas de Hegel e Habermas passam a ser criticadas como métodos filosóficos aptos a superar as consequências do parâmetro de racionalidade/irracionalidade implementados na Modernidade, pois eles negariam e eliminariam o Outro como um ser diferente, reconhecendo-os como o mesmo a ser incluído na totalidade, dessa forma esse outro sujeito do diálogo se encontra ausente do mesmo visto a sua localização no sistema-mundo em face da Modernidade. Era preciso pensar uma verdadeira teoria de libertação do pensamento hegemônico para a América Latina para além dos métodos dialéticos propostos.

Para a superação dos problemas reflexos da Modernidade e a real libertação da América latina alguns teóricos passam realocar suas teorias abandonando os métodos dialéticos universalizantes para trazer uma contribuição inovadora para a reflexão filosófica e criação da própria cultura latina por seus povos, baseadas em uma ética da alteridade a qual deveria traduzir os valores libertários emergentes dessas novas entidades coletivas “que vão afirmando e refletindo uma práxis concreta comprometida com a dignidade do ‘outro’ (...) sob a ótica da periferia latino-americana”⁴⁵.

A partir da década de 60 começam a surgir filosofias da práxis no sentido amplo, relacionando exterioridade e dialética em face à dinâmica da realidade concreta, a fim de superar o pensamento uniformizante e eurocêntrico até então

⁴⁴ DUSSEL, Enrique. **En búsqueda del sentido**: origen y desarrollo de una filosofía de la liberación. Anthropos, n. 180, p. 13-36, 1998. p. 21.

⁴⁵ FAGUNDES, Lucas Machado; WOLKMER, Antônio Carlos. **Ética jurídica da alteridade**: seus fundamentos no pensamento da libertação de Enrique Dussel. p. 330.

construído, para afirmar a existência antropológica diferente e apartada da identidade totalizante, reconhecendo a pluralidade e diferença do Outro e legitimando-o como ser cultural, epistemológico e ontológico.

Um dos primeiros a propor a ideia de um novo método de análise da dinâmica social na América Latina, diferenciado das dialéticas totalizantes construídas até então e que negavam a alteridade ao incluí-la ao todo foi Juan Carlos Scannone, que preconizou uma Teologia da Libertação para os povos latinos por meio de uma práxis libertadora e de um novo processo de entender o outro, para quem “a um tal processo, mais que dialético - para distingui-lo da dialética hegeliana – eu o chamo analético”⁴⁶.

A analética é considerada, então, como um movimento de superação, ampliação e libertação dos métodos dialéticos e que, em Dussel, seria o método mais apropriado para a refundação de uma filosofia da libertação na América Latina, fruto direto da práxis. Seria, assim “um método apto a ouvir a voz do outro e colocar em crise o sentido da totalidade fechada, abrindo-a ao outro como outro, comprometendo-se eticamente o interpelado em responder à palavra interpelante”⁴⁷.

Enquanto a dialética buscava uma visão totalizante do mundo subjetivo a analética partiria do ponto de vista do oprimido, possibilitando a construção de outros conhecimentos, outro direito, outra visão de mundo a partir da ótica das vítimas do sistema-mundo que até então foram silenciadas, baseadas na alteridade do Outro e na exterioridade do sistema.

Assim, Dussel propõe mecanismos de enfrentamento das nocivas consequências da discussão da racionalidade/irracionalidade da modernidade por meio da análise das tensões entre centro e periferia e, a partir dela, ofertar uma multiplicidade de respostas críticas decoloniais como projeto de liberação econômica, social, política, pedagógica por meio do reconhecimento da diversidade para conduzir-se à “Transmodernidade”, como “projeto mundial de

⁴⁶ SCANNONE, Juan Carlos. El itinerário filosófico hacia el Dios vivo: reflexiones sobre su historia, su planteo actual y su relectura desde la situación latino-americana. *Stromata. Ficheros de Revistas latino-americanas*, Argentina, Ano XXX, n. 3, 1974. p. 256.

⁴⁷ MANCE, Euclides André. *Dialética e exterioridade*. Solidarius, Curitiba, 1994. Disponível em: <http://www.solidarius.com.br/mance/biblioteca/Anadial%E9tica.htm>. Acesso em: 17 mar. 2024.

libertação em que a Alteridade, que era coessencial à Modernidade, igualmente se realize”⁴⁸.

A partir de questionamentos de como proceder para que o a América Latina compreendesse o mundo a partir de uma realidade de miséria e subdesenvolvimento, o autor constrói sua ética da libertação em subsunção à ética do discurso, propondo um movimento de transformação capaz de, além de romper com as cadeias opressoras possa contribuir no desenvolvimento da vida humana por meio do reconhecimento pelas instituições de novos horizontes demarcando “o caminho da revelação positiva do outro como outro”⁴⁹.

Com a sua filosofia da Libertação Dussel propõe uma análise crítica do discurso eurocêntrico moderno para que, com ela, se construa a possibilidade de superação do irracionalismo moderno por meio de uma razão crítico-libertadora, sistematizando uma filosofia tipicamente latina com o objetivo principal de propor processos que podem tornar o indivíduo oprimido livre. Propõe fazer um reexame de algumas teorias críticas baseando-se na negatividade e materialidade tudo isso sob a ótica dos oprimidos por muito tempo silenciado.

E por meio dessa criticidade que se poderia deduzir o chamado princípio ético da factibilidade ou princípio-libertação, segundo o qual a comunidade crítica tem o dever de desconstruir o sistema normativo, institucional e estrutural da sua negação, transformando-o ou até mesmo construindo um novo sistema, para que, então, as vítimas do sistema-mundo deixam sua condição de “não-poder-ser-vivente” para um “dever-ser-vivente” e possam participar de maneira simétrica das tomadas de decisão, cujas ações transformadoras se constituiriam na chamada práxis da libertação segundo Dussel⁵⁰.

E é neste sentido que a analética apresentada por Dussel tanto na sua ética quanto na sua filosofia da libertação se amolda como um método mais adequado na tarefa de emancipação dos povos latinos, vítimas da Modernidade ao considerar a sua alteridade e visando superar a perspectiva ontológica da

⁴⁸ DUSSEL, Enrique. **Europa, modernidade e eurocentrismo**. p. 31.

⁴⁹ OLIVEIRA, Ivanilde Apoliceno; DIAS, Alder Sousa. **Ética da libertação de Enrique Dussel: caminho da superação do irracionalismo moderno e da exclusão social**. p. 100.

⁵⁰ DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão**. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 378.

totalidade não mais concebendo o Outro como objeto, mas como uma exterioridade, criticando o irracionalismo Moderno e construindo uma eticidade e filosofia que (re)afirmariam a razão do Outro.

Considerações finais

O Estado Moderno é fundado a partir de uma noção de igualdade eurocêntrica, de emancipação individual através de políticas uniformizantes. Informa este projeto uma racionalidade epistêmica racializada afirmando a supremacia branca. Na América Latina os primeiros processos de construção epistemológicas, jurídicas e institucionais não foram diferentes, reproduzindo, em um primeiro momento, o teor uniformizante dos ideais liberais burgueses, o que embasou um movimento de perpetuação dos interesses coloniais das metrópoles e de encobrimento de culturas tidas como “diferentes”.

Além de terem suas identidades culturais “encobertas”, os habitantes de Abya Yala foram esbulhados de suas terras e dos seus meios de sobrevivência e, no momento de constituição desse Sistema Mundo Moderno/Colonial, viram-se aprisionados por ele, por condições de subordinação e por um processo violento de dominação que persiste até os dias de hoje.

Levando-se em consideração esses aspectos é preciso pensar o Outro dentro de uma estruturação social, por meio da práxis, para somente assim construir e reconhecer mecanismos efetivamente emancipatórios. É nesta perspectiva que os aparecem propostas de pensamento de inclusão do Outro oprimido e invisibilizado.

Nos limites do presente trabalho discutimos os modelos de inclusão propostos por Jürgen Habermas e Enrique Dussel. Para Habermas⁵¹ é preciso incluir o Outro nos processos epistemológicos e de construção jurídica através de uma argumentação onde seja garantida a participação cooperativa de todos os envolvidos para, por meio de um processo dialético de entendimento comum, exteriorizar a vontade comum, um acordo de natureza reflexiva, preceituando uma lógica totalizante de inclusão do Outro, meio de um pretense consenso.

⁵¹ HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. p. 14.

A teoria Habermasiana porém, acaba se prendendo a uma noção eurocêntrica posto que pensada para solucionar problemas europeus e não para as especificidades latinas, adotando um modelo normativo de correção dos descaminhos da própria Modernidade. Esta circunstância revela dificuldades quanto ao enfrentamento dos efeitos nocivos causados pelo mito da Modernidade ao não pressupor um sentido histórico de opressão inerente à exclusão de origem na América Latina, operada por meio das colonialidade do poder, do saber e do ser.

Como contraponto aos limites encontrados na teoria totalizante Habermasiana apresentamos a perspectiva dusseliana, que através do método analético da sua ética e filosofia da libertação como pensamento crítico da realidade propõe um novo mecanismo de compreensão do Outro que passaria pela sua interpretação a partir de elementos exteriores a ele, reconhecendo a diferença não mais para integrá-la, mas para libertá-la, retirando sua condição de sub-humanidade e alocando-o como produtores legítimos de conhecimento, para além do pensamento abissal.

Neste sentido, a analética Dusseliana, através do reconhecimento da lógica da alteridade ao atribuir reconhecimento da condição do Outro como capaz de produzir conhecimento, pensamento e formas de viver legítimos, rompendo com as bases persistentes da colonialidade que mantém a opressão latina ao silenciá-la, invisibilizá-la, se apresenta mais adequada para uma real e efetiva libertação latino-americana e para a construção de Epistemologias do Sul, para além da dialética universalizante Habermasiana.

Referências

BALTAR, Paula. A Teoria Crítica sob o olhar da decolonialidade. **Tensões Mundiais**. v. 16, n. 31, Fortaleza, 2020. p. 21-47.

BARBOSA, Maria Lúcia; TEIXEIRA, João Paulo Allain. Neoconstitucionalismo e Novo Constitucionalismo Latino Americano: dois olhares sobre igualdade, diferença e participação. **Revista de Direito e Práxis**. Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, jun. 2017. p. 1113-1142.

BRANDÃO, Pedro Augusto Domingues Miranda. **Colonialidade do Poder e Direito**: uma análise da construção do novo marco legal de acesso à

biodiversidade (Lei nº 13.123/2015). 2018. 305 f. Tese (Doutorado em direito) – Faculdade de Direito. Universidade de Brasília, Brasília, 2018. p. 41.

CASTRO-GÓMES, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da invenção do outro”. *In*: LANDER, Edgardo. (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 169.

DUSSEL, Enrique. **1942 O encobrimento do outro**: a origem do mito da modernidade. Conferências de Frankfurt/Enrique Dussel. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 21.

DUSSEL, Enrique. **En búsqueda del sentido**: origen y desarrollo de una filosofía de la liberación. *Anthropos*, n. 180, 1998. p. 13-36.

DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação**: na idade da globalização e da exclusão. Petrópolis: Vozes, 2000.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. *In*: LANDER, Edgardo (org.). **A Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 25-34.

FAGUNDES, Lucas Machado; WOLKMER, Antônio Carlos. **Ética jurídica da alteridade**: seus fundamentos no pensamento da libertação de Enrique Dussel. **Revista Brasileira de Direito**. Passo Fundo, v. 14, n.1, jan-abr 2018. p. 317-339.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. São Paulo: Edições Loyola, 1996. p. 7-14.

HABERMAS, Jürgen. **Comentários à ética do discurso**. Lisboa: Instituto Piaget, 1991. p. 96.

HABERMAS, Jürgen. Conceptions of Modernity. *In*: HABERMAS, Jürgen (Org.). **The postnational constellation**. Cambridge: MIT Press, 2001. p. 152.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. p. 87-88.

HABERMAS, Jürgen. **O pensamento pós-metafísico**: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. p. 72.

HACK, Jean Michel Daros. Analética e o pensamento de fronteira: reflexões sobre os aspectos fundamentais da decolonialidade. *In*: **Anais do XVI Congresso Internacional FoMerco**. Anais eletrônicos. Salvador, 2017.

Disponível em:

http://www.congresso2017.fomerco.com.br/resources/anais/8/1507912455_ARQUIVO_ARTIGO-VERSAOFOMERCO-2.pdf. Acesso em: 17 nov. 2023.

MANCE, Euclides André. Dialética e exterioridade. **Solidarius**, Curitiba, 1994. Disponível em: <http://www.solidarius.com.br/mance/biblioteca/Anadial%E9tica.htm>. Acesso em: 17 nov. 2023.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: N-1 edições, 2020. p. 39.

OLIVEIRA, Ivanilde Apoliceno; DIAS, Alder Sousa. Ética da libertação de Enrique Dussel: caminho da superação do irracionalismo moderno e da exclusão social. **Revista Conjectura**. Caxias do Sul, v. 17, n. 3, set/dez. 2012. p. 100-104.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino americanas. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Direitos humanos, democracia e desenvolvimento. In: CHAUI, Marilena; SANTOS, Boaventura de Sousa (Orgs.). **Direitos humanos, democracia e desenvolvimento**. São Paulo: Cortez, 2013. p. 79.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009. p. 23-34.

SCANNONE, Juan Carlos. El itinerário filosófico hacia el Dios vivo: reflexiones sobre su historia, su planteo actual y su relectura desde la situación latino-americana. *Stromata*. **Ficheros de Revistas latino-americanas**, Argentina, Año XXX, n. 3, 1974. p. 256.

SILVEIRA, Geovana Faza. O reconhecimento do diferente: lidando com o multiculturalismo e a inclusão a partir da teoria de Habermas. **Iniciação Científica Cesumar**, Maringá, v. 20, n. 1, jan/jul. 2018. p. 58.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010. p.12.

TEIXEIRA, Maurozan Soares. Ética do discurso em Jürgen Habermas: a importância da linguagem para um agir comunicativo. **Revista Opinião Filosófica**, Porto Alegre, v. 7, n. 2, mar. 2017. p. 307.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y educación intercultural. In: WALSH, Catherine. **Interculturalidade crítica y (de) colonialidad: ensayos desde Abya Yala**. Quito Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2012. p. 173-175.