

**A desobediência epistemológica:
sistematizando a desconstrução das hegemonias filosóficas através das
filosofias marginais**

**Epistemological Disobedience:
systematizing the deconstruction of philosophical hegemonies
through marginal philosophies**

YURI ALEXANDRE FERRETE¹

Resumo: A presente investigação tem como hipótese a possibilidade de uma sistematização pré-operatória do intento primordial da desobediência epistemológica acompanhando e indo além de Enrique Dussel. Para o desenvolvimento desta tarefa, realizou-se um diálogo do trabalho de Dussel com outros dois autores, especificamente Paul Tillich e Emanuel Lévinas. Com esta interlocução, a investigação desenvolveu uma etapa pré-operatória da investigação decolonial, instrumentalizando o investigador a questionar os seus próprios posicionamentos teóricos e investigativos. Mais do que o engajamento que gera a motivação para investigar os temas externos a filosofia clássica, é necessário um cuidado inicial que viabilize o contato com os conteúdos marginalizados de forma autêntica. Uma vez que enraizados em nossa cultura dominante, as estratégias de compreensão do mundo através das categorias hegemônicas tendem a se manter como principal interlocutor ou crivo teórico inaugural.

Palavras-chaves: Desobediência Epistemológica. Tipologia Crítica. Filosofias Marginais

Abstract: The current research has as a primordial hypothesis the possibility of pre-operative systematization of primary intent of epistemic disobedience, following and going beyond Enrique Dussel. For this development, a conversation was realized between Dussel's works with two other authors, specifically Paul Tillich and Emanuel Lévinas. In this interlocution, the researcher developed a preoperative stage for a deloconial research, where it was prepared an instrumentation to researcher to question their own theoretical positions and investigative. More than the engagement that generates the motivation to investigate themes external to classical philosophy, primary care is necessary to enable contact with the marginalized contents in an authentic way. Once rooted in our dominant culture, strategies for understanding the world through hegemonic categories tend to remain as the main interlocutor or inaugural theoretical sieve.

Key words: Epistemic disobedience. Critical Typology. Marginal Philosophies

*“Danem-se, eu não sou um índio, sou um aymara.
Mas você me fez um índio e como índio lutarei pela libertação.”
Fausto Reinaga*

¹ Doutorando em Filosofia (Universidade de Lisboa), Mestre em Psicologia (Universidade Federal do Paraná), Professor Auxiliar da Escola de Ciências Médicas e da Vida da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6141-2437> E-mail: yuriferrete@gmail.com.

Introdução

Se considerarmos o discurso hegemônico como resultado de processos coloniais e civilizatórios, então estaremos diante de um duplo desafio de desconstrução. Isto é, se por um lado haverá a necessidade de romper com as concepções epistemológicas dominantes, por outro, será também necessária uma estratégia para reconstruir o discurso geral sobre o conhecimento. Reconstruir uma base que seja apta a aderir a pluralidade na própria natureza de cada tradição, sem qualquer prejuízo doado por sistemas hierárquicos. É tal como expõem Quijano (1990, p. 447):

A crítica ao paradigma europeu de racionalidade/modernidade é indispensável. Ainda mais urgente. Mas é duvidoso que o caminho consista na simples negação de todas as suas categorias; na dissolução da realidade no discurso; na pura negação da ideia e da perspectiva da totalidade no conhecimento. Longe disso, é preciso desvencilhar-se dos vínculos da racionalidade-modernidade com a colonialidade, em primeiro lugar, e em última instância com todo poder não constituído na livre decisão de pessoas livres. É a instrumentalização da razão pelo poder colonial, em primeiro lugar, que produziu paradigmas distorcidos de conhecimento e fracassou nas promessas libertadoras da modernidade. A alternativa é, portanto, clara: a destruição da colonialidade do poder mundial.

171

O que está exposto anteriormente na citação de Quijano não é menor do que a aquilo que Dussel (1975) já denominou como *desobediência epistemológica*. Sua crítica diante da manutenção das categorias helênicas que perdura ao longo da história da civilização, de modo a serem sempre postas como superiores as demais, visa, não somente constituir um terreno fértil para a celebração de outras formas de construção de conhecimento, mas também alertar sobre os resultados das utopias modernas como frutos dessas instâncias. Para dissolver tal problema é necessário produzir uma crítica a visão ocidental hegemônica que exclui outras formas de conhecimento. Concomitante a este esforço, deve-se também reconduzir as tradições marginalizadas, tal como indígenas e outras culturas não-ocidentais, que igualmente se empenhavam nas análises do conhecimento produzido.

Entretanto, o desafio proposto não é tão simples quanto a descrição anterior pode transmitir. No contexto da nossa civilização, cuja está enraizado o modo de pensar helênico/moderno, a atitude repensar as vias do conhecimento pode

facilmente sucumbir a equívocos que ao invés de conflitar com a hegemonia, acaba-se, por conseguinte, reproduzindo-a. Em outras palavras, é possível permanecer no discurso hegemônico mesmo tentando a criticá-lo, e para tal condição, basta realizar um processo de descritivo no qual perpetua-se as categorias predominante como crivo teórico. Por exemplo, como quando se almeja compreender ontologicamente uma tradição de pensamento que não tem seu berço no helenismo. Deturpa-se a teria em pró da instrumentalização. Esta conduta, como diz Lévinas (2002), é um equívoco teórico onde se visa diante da máscara de novas perguntas, respostas já atribuídas.

Perante tal problema, faz-se necessário produzir junto ao intento do pensamento decolonial uma qualificação metodológica da atividade. O desafio é estar fiel aos devidos rigores que constitui um método hábil que, ao mesmo tempo que cria um conflito diante daquilo que já está enraizado, impeça aquele medita sucumbir no erro da repetição. Isto posto, dois autores são nomes excelentes para construir um diálogo com este problema, o teólogo socialista Paul Tillich e o filósofo judaico Emmanuel Lévinas.

Crítico árduo das ressonâncias historicistas na Filosofia, como também na política, Paul Tillich desenvolveu um importante método que denominou como Tipologia-Crítica. Após um longo período no oriente, onde conheceu com profundidade a religião e a filosofia budista, Tillich (1974) compreendeu que era necessário revisitar a abordagem ocidental, principalmente cristã, com outras as grandes linhas históricas da religião. Foi no ensejo da abordagem tipológica, acrescida de uma crítica a dialética de Hegel, que Tillich compreendeu que a mera capacidade do investigador de se abrir a outras leituras fora da tradição europeia era insuficiente. Pelo contrário, é indispensável que o próprio investigador esteja estrategicamente sistematizado contra seus vícios internalizados e contra os ídolos históricos. Nesta linha, se quer deve se satisfazer com estratégias conhecidas como críticas, tal como a dialética hegeliana. A exposição das contradições das partes, como está na dialética hegeliana, não seria suficiente, uma vez que dentro da própria proposta há uma noção hierárquica. Sendo assim, antítese de qualquer tese já é por si inferior categoricamente a primeira. Para evitar tal problema em um cenário de investigação de concepções plurais, é necessário que a crítica ao

conhecimento seja tutelada através um contínuo equiparar de hipóteses categorias das distintas unidades gerais do pensar.

Por outra via, Lévinas (2002) ao realizar uma análise de um dos livros sagrados do judaísmo, o *Talmude*, convida a uma importante reflexão sobre como realizar respostas inéditas perante perguntas consagradas. Com tal proposta, é necessário desconstruir a concepção do *Outro* como uma *Alteridade*, para que de fato este *Estranho* possa expressar sua unidade irrepetível e completamente distante daquele que o *Eu* se diz ser.

Diante do exposto, o presente ensaio toma como hipótese de investigação seguinte: é possível sistematizar o intento da *desobediência epistêmica*?

Para responder a esta hipótese, o ensaio almeja desenvolver os seguintes objetivos:

1) demonstrar a importância da *desobediência epistêmica* de Dussel para a desconstrução das teorias hegemônicas e assim a possibilidade de constituir novas análises a questões do contemporâneo

2) sistematizar uma estratégia metodológica para constituir o rigor necessário de uma investigação fora das categorias helênicas clássicas;

2.1) apresentar a tipologia-crítica de Paul Tillich como a via para compreensão adequada dos textos filosóficos que externos a hegemonia eurocêntrica.

2.2) apresentar a estratégia de Emmanuel Lévinas como a via para desconstrução do intento investigativo que busca respostas similares as filosofias hegemônicas

2.3) desenvolver a concepção do *Outro* como uma *Não-alteridade* através da filosofia judaica de Lévinas.

3) apresentar conclusões finais sobre a sistemática proposta

Dado que a *desobediência epistemológica* é um conceito que busca questionar as estruturas e hierarquias de conhecimento existentes e romper com a hegemonia epistêmica ocidental, seu intento mais íntimo deve ser entendido como a descolonização do pensamento, da cultura e da política. Não obstante, é através dela que se faz possível dar luz a vozes marginalizadas, como também, as perspectivas e saberes locais e subalternos.

Por que a desobediência epistemológica?

Justificar a necessidade de uma *desobediência epistemológica* pode parecer conter um erro imanente a própria proposta, uma vez que a necessidade de uma identidade racional, com alto grau de evidência, é em si um desejo proposto pelos pensadores de um projeto de filosofia e ciência que aqui devem ser criticados². Entretanto, o que emerge como uma demanda para ser desenvolvida, orientada pelo intento perscrutador crítico de demonstrar rigorosamente o que é desobedecer epistemicamente, é impensável dentro da tradição helênica desde Tales de Mileto e não tem qualquer relação de princípio com a afirmação da filosofia europeia sobre a “natureza humana” de buscar “saber as coisas” tal como expõem tão bem Kant (KrP: A133). Concerne esclarecer que nem tal brilhantismo é exclusivo deste projeto teleológico filosófico³ de amor à sabedoria, como diriam os gregos clássicos. Se caso fosse, o que poderíamos dizer sobre os pensamentos frutos da *tlamachila* – o pensar bem – dos amaryus? Em outras palavras, tal como diz Mignolo (2008, p. 298), o fato da *Φιλοσοφία* ter se tornado global, não é sinônimo de ser universal.

Desobedecer epistemologicamente é sinônimo de se colocar crítico a aquilo que foi naturalizado como correto, como essencial e universal. É posicionar-se contra o “grito de ordem” de toda uma corrente de pensamento. Sendo assim, é tão rigorosamente possível como qualquer outro modo de pensar necessita ser. Mas não é o mesmo “rigor” que constituiu o imperialismo colonial na frutífera crença cega a razão, esta que se materializou nos humanistas-renascentistas através da sua pedagogia clássica (Hankins, 2002, p. 905; Giustiniani, 1985). Jamais seria, pois é esta mesma pedagogia que nadificou o Outro (Dussel, 1971, p. 23), transformando-o em

174

² Como Husserl eventualmente apresenta em suas *Logische Untersuchungen*, cf. HUSSERL, 1984: 441-448).

³ O termo projeto aqui pode levar a uma série de problemas que deve ser mais bem tratado no decorrer do texto. Todavia, para mediações com o leitor, respaldo-me na compreensão de que o desenvolvimento científico filosófico eurocêntrico é fruto de uma categoria histórica, uma vez que sua consagração se dá por uma série de relações políticas e geopolíticas. Sendo assim, é deduzível que não há qualquer imanência natural nesta unidade. Por outro lado, também não pressuponho que há um acordo perceptível ou até mesmo velado entre os pensadores da filosofia europeia, tal como se chega tivessem chegado a um consenso estatuto. Apesar disto, seria um grande equívoco compreender que não haja qualquer relação entre partes que formem a unidade da filosofia em seu fluxo de desenvolvimento no decorrer do tempo e que forme um olhar acrítico a sua própria história. Isto é, o fluxo de desenvolvimento verificado na história da filosofia europeia (como também da ciência europeia) é intransigível a categorias externas. Todas as antíteses são frutos de suas próprias teses, e assim por diante, até sua máxima autoridade contemporânea.

menos que uma alteridade. É por outra via que se faz o rigor da desobediência ao pressuposto velado de obediência epistêmica (Mignolo, 2008, p. 300), que através de suas categorias milenares decidem o que deve ser excluído e incluído. É um modo rigoroso de pensar a realidade de maneira crítica, que realiza verdadeiras interlocuções entre o externo (o que foi negado), com o interno (o que foi perpetuado), que nem os nomes considerados grandes indagadores e eruditos analíticos da tradição puderam doar. Nem as contradições expostas por Hegel em sua dialética. Dentro destas, pouco se tem para desfrutar se o objetivo é encontrar a métrica necessária do rigor de uma desobediência, pois, usufruindo do próprio termo hegeliano, são antíteses das próprias teses, e, enquanto tal, encontram-se dentro do ciclo da *obediência epistêmica*. Em outras palavras, fazem usos das regras clássicas para manutenção do seu status hegemônico. Ou até mesmo a poderosa filosofia nietzschiana vangloriada por colocar em dúvida nossos ídolos transcendentais. Nem a sua teoria repleta de metáfora, que convida ao filósofo realizar suas investigações de fora da cultura moderna pode ser considerado um *locus* propedêutico para o que se denomina como rigor aqui, por recair no ceio da própria tradição. O que poderá então ser dito de Husserl, de Heidegger, dos neo-kantianos, dos existencialistas, dos pós-modernos, herdeiros dos mesmos valores europeus disfarçados de *identidade disciplinar*.

Este julgar crítico contra, mas, ao mesmo tempo, através da tradição epistêmica, tem que se dar na imanência da própria atitude dúbia que se diz verossimilhança e evidente para relegar o universal. E ainda sim, todos os cuidados continuam necessários para não replicar os erros que estes autores construíram. Sem dúvida que o resultado dessa atitude não tem qualquer semelhança com algum processo de aniquilação de toda uma história da humanidade já construída, uma vez que não haveria verdadeiras conquistas se por acaso simplesmente refutar o pensamento tradicional pela simples negação. A desobediência diante do argumento da necessidade de uma identidade do conteúdo, de um método, pode ser mais bem descrita como um autocontrole do impulso motivacional de prosseguir diante de um ato a outro, e assim por diante, sem qualquer perspectiva de uma alternativa. Um paralelo pode esclarecer: se Husserl relegou a sua fenomenologia a mensagem de ordem de que o método fenomenológico iria evidenciar tudo aquilo que a

A desobediência epistemológica:
sistematizando a desconstrução das hegemonias filosóficas através das filosofias marginais

subjetividade moderna esqueceu, um *lernen kennenlernen* (HUSSERL, 1996), a desobediência epistêmica quer *aprender a desaprender*, tal como Macas (2009, p. 208) propõem.

Pode-se eventualmente questionar: uma vez desaprendido, o que pode ficar no lugar? De fato, há certa pertinência na questão e não é menos comum do que outras tantas que aparecem simultâneas a via da desobediência. Pasmarme-ia se qualquer investigador que já tentou, mesmo que uma única vez, propor uma crítica contra o império da razão, não se deparou com este intentar de refutação pela categoria do dever de uma identidade uni. É comum ouvir que o esforço filosófico necessita cumprir o dever da explicação e do esclarecimento. Entretanto, como minuciosamente antecipado, uma vez que desobedecer aos deveres desta epistemologia, fruto de uma filosofia que se diz o caminho ao *amor pela sabedoria*, não tem qualquer intento de aniquilação, o próprio desejo perante da unicidade do pensar é de pouquíssimo valor. A desobediência requer a abertura ao *plural*, ao *multiforme*, as distintas possibilidades de aprender e poder fazer conhecimento, político, ou o que quer que seja originalmente oriundo de uma comunidade, sem ter de responder a algo que se impõem como superior.

É necessário criar imaginários jamais anteposto sobre o futuro de forma que não haja um onipassado, que além de poderoso e controlador, seu constructo é de origem unívoca e desenvolvido como se fosse um auto critério para determinar o que é permitido ou não. De fato, afirmar sobre a necessidade da criação de novos imaginários não se distancia qualitativamente do que já se foi proposto em outros tantos momentos históricos da própria filosofia. A promessa renascentista, fruto da revolta diante da estrutura feudal e do poder absoluto divino, materializado no controle da igreja católica por longos séculos, pode ser comparada com um momento da humanidade em que isto já ocorreu. Todavia, engana-se aquele que visa entender as condições primordiais para a modernidade sem contribuir a sua reflexão o domínio expansionista do mundo. Isto é, não é possível conceber a fé na “nova racionalidade” que abre a novos mundos, sem compreender que a condição física, geografia e que tardiamente torna-se geopolítica, foi um fator determinante (QUIJANO, 1988, p. 12-13). Parafraseando Fernando Pessoa, o mundo grego é com limites, o mundo sem limites, é português.

Entretanto, o que este imaginário não produziu de novo foi a ruptura com uma ontologia que em sua sutileza histórica parece ser atemporal, e possivelmente, seja aqui onde a *desobediência* dá um passo para além da desconstrução e visa encontrar um caminho prático para um novo imaginário de futuro. A ontologia clássica, que se faz moderna, mas jamais se renova, é aquela que se fundamenta na unidade do *Mesmo* que se divide internamente. O *Mesmo*, aqui, é a totalidade maior que antecede a diferença, precedendo a própria formação do *idêntico* e do *não-idêntico*. Mas, tal como expõem Dussel (1971, p. 17), o grande problema é: o próprio *Mesmo* aniquila ontologicamente, o *Outro*, porque este *Mesmo* não tem diferença, ele só se diferencia internamente. Ou seja, só existe o *outro* como sendo o *não-idêntico*, é qualquer coisa que não seja o *mesmo*, é qualquer coisa que não é a *identidade*; pode-se perguntar, afinal, quem é a *não-identidade*? Foram os bárbaros, foram os índios, foram os negros, os povos orientais etc., em palavras helênicas: aqueles que não conseguem ver as *Ideias*. Em suma, sempre aqueles que são externos a categoria. No ceio da exclusão, é que a *desobediência* encontra terreno fértil para o novo imaginário. No cuidado a compreensão do que um dia se denominou por *Outro*, que a crítica encontra sua prática.

177

Apesar de aqui já parecer clara a proposta, há mais espaço para cautela evitando compreensões equivocadas. Não está sendo proposto uma mera ciência, uma filosofia que seja enraizada na arqueologia do que foi destruído, do que foi alienado, ou marginalizado. Tal movimento seria o mesmo que sucumbir ao erro de continuar tentando investigar filosofias marginais através dos instrumentos da filosofia hegemônica. Apesar de poder ser dito que é impossível aproximar-se destes conteúdos sem qualquer instrumento prévio, já se provou anteriormente que este contato não só pode ser feito assim, como também, deve-se.

Mas o que seria então o *Outro* por onde começaria re-criação decolonial? De fato, essa resposta é mais angustiante e menos objetiva que qualquer outra exposta em passagens anteriores. Isto porque ela não irá propor nenhum tipo de positivação em seu resultado, mas primordialmente uma sequência extensa de *não-categorias*. Em outras palavras, iniciar pelo *Outro* é iniciar pelo caminho de tudo aquilo que foi considerado marginal, infrutífero, tudo aquilo que foi organizado como desnecessário do ponto de vista hierárquico do *amor pela sabedoria*, e assim sendo

epistemologicamente simplificado como exotérico (MIGNOLO, 2008, p. 279; MIGNOLO, 2009, p. 25-26). O taoísmo, o budismo, as filosofias de matriz africana, os maoris, os amaryas, todas essas culturas e modos de vida não são apenas antropos-sabedorias⁴, como se o relegado a ser denominado como conhecimento cientificamente válido fosse somente as tecnologias criadoras de transformações humana. Ao contrário deste preconceito colonial que estigmatizou as filosofias marginais como subdesenvolvidas, tanto na esfera material como mental, visa-se pelo processo da valorização autêntica do capital cultural constituído por estas do decorrer dos milênios. Em outras palavras, é transformar o ponto de vista destes conteúdos de “fora do ciclo” para uma *exterioridade*.

A sutileza da normatização através deste movimento visa tocar no centro da naturalizada atitude do império da razão ocidental, que domina todos os atos de compreensão epistêmica, para com as *exterioridades*. Isto é, faz-se arbitrário destituir a hierarquia imanente de categorias que compõem o olhar perante as filosofias ao redor do mundo, materializada na aproximação ingênua ao comparar conteúdos completamente distintos. Um exemplo pode auxiliar a entender a afirmativa anterior. É-se comum fazer uso de categorias helênicas para tentar ressaltar, ou apenas interpretar, conteúdos não helênicos, tal como analisar a *ontologia dos espíritos amazônicos*. Irei ser um pontual: não existe ontologia do ponto de vista das tribos amazônicas. Não é necessária uma arqueologia extensa e desgastante da história do *On* (Ser) para saber disso. Quem criou o *On* foram os gregos e nada mais; aquilo que é ameríndio, não pode ser grego. Continuando a crítica, é possível ser ainda mais diretivo: o *Brahma* não poder ser pareado ao *motor primeiro*, como na compreensão aristotélica.

É invariável as análises expostas até aqui que diante da ruptura da hierarquia com o intento de permitir a genuína aparição da competência, cientificidade, tecnologia e filosofia marginal, conduzir-se-á um modo global de existência coparticipativa e compartilhada de modo jamais antecipado. Será, portanto, uma

⁴ Um pequeno apontamento pode ser adequado aqui: *anthropos* aqui é a terminologia antagônica a *humanitas*. Pela desobediência epistêmica é possível reivindicar este conhecimento sem se quer demandar pelo reconhecimento das *humanitas*, das ciências neutras que acreditavam em um humano neutro que tudo podia ver. As sabedorias e as tecnologias desenvolvidas pelo *anthropos* hoje podem dar continuidade ao seu desenvolvimento fora da cadeia de jogo hegemônica.

modalidade de mundo onde pode (e deve) haver espaço suficiente para a sobrevivência de todas as multifaces epistêmicas e até mesmo política; esvaziado de qualquer critério de soberba que conduz a destruição do *não-si-mesmo*. Distante de qualquer utopia de um mundo pacificado, a proposta decolonial não pressupõem a ausência de divergências, mas sim uma verdadeira condição para a reprodução da vida (MIGNOLO, 2008, p. 296). Acompanhando Mignolo (*Ibid*), o que se denomina aqui como reprodução da vida é o exato antagonismo ao conceito de reprodução da morte que está velada na proposta da razão imperial das humanidades oriundas da filosofia europeia. Não obstante, afasta-se de qualquer compreensão de vitalismo, tal como está no freudianismo. Por sua vez, faz-se da opção da reprodução da vida aos moldes decoloniais o fruto pragmático da *damnés*, isto é, do perspectivismo oriundo dos ameríndios em contraposição ao mono-tópico. Em outras palavras, diz Mignolo (2009, p. 2)

enquanto estas não questionam a “civilização da morte”, oculta sob a retórica da modernização, da prosperidade e da melhoria das instituições modernas (por exemplo, democracia liberal e uma economia impulsionada pelo princípio de crescimento e prosperidade), as opções decoloniais partem do princípio de que a regeneração da vida deve prevalecer sobre a primazia da produção e reprodução de bens à custa da vida (vida no geral, humanitas e antropos de forma igual!

179

Entretanto, o convite decolonial é sobrecarregado de desafios imanentes a sua estrutura como também internos ao próprio teórico que almeja estar fora do circuito viciado das teorias globalizadas. Desconstruir o aparato teórico centenário no qual somos pedagogicamente moldados requer mais do que a disponibilidade do investigador (não destituindo aqui qualquer valor primordial para a própria autodeterminação de compreender as teorias para além da fronteira). É necessário estar sistematicamente orientado para se afastar de erros que sucumbe a repetição de respostas mesmo diante de novas perguntas. Uma vez exposto tal dever, faz-se necessário análises meticolosas para construção decolonial, junto a construção de uma metodologia que contribua diretamente com o ensino.

A abertura pela tipologia-crítica

Ao decolonialista ortodoxo, a opção que eu tomo para o desenvolvimento deste ensaio pode soar incongruente, uma vez que a abertura metodológica cuja será exposta a seguir é fonte oriunda da teoria de um teólogo que se reconhece como cristão e fenomenólogo. Ambas são tradições contidas no escopo criticado. Entretanto, apesar da haver a compreensão caso futuras críticas venham a público, aponto que também há a necessidade de resguardar devidos cuidados para não compreender a filosofia de Paul Tillich como uma teoria exclusivamente herdeira do helenismo e da razão imperial. Tal contundente afirmação estaria equivocada por não identificar que a tipologia-crítica desenvolvida por Tillich o conduz como um um pensador “de fronteira”, nomenclatura que o próprio se autointitula (TILLICH, 1967)⁵.

Para esclarecer este esforço, assumo como primeiro passo o retorno a negação de três opções de métodos: empírico, supranatural e especulativo. O primeiro, não pode ser considerado como um método possível para abertura até o pensamento de fronteira. Por ser uma investigação que abstrai conceitos a partir de uma concepção vaga de essência, estaria perpetuando o posicionamento tradicional. Por sua vez, o método supranatural é também infundável como compreensão do que pode ser o método adequado, uma vez que este pressupõe uma revelação que somente através da teologia hegemônica se alcança. O último, é excluído por ser uma proposta metafísica e diante das críticas já desenvolvidas, é quase natural notar a sua incongruência. Como resultante destas negações, sobra como matéria para ser trabalho uma demanda por uma via distinta dessas, um lugar onde fronteiro a todos esses, ao invés de um conteúdo notório que basta ser desenvolvido.

Nesse sentido, propor a construção de uma metodologia que seja de fronteira, é fazer de um jogo de dois elementos: o método e a tensão. Enquanto o método anseia pelo rigor do esclarecimento, a tensão deve ser perene para evitar que o trabalho sucumba em algum sistema determinante. Porém, noto ainda demanda por esclarecimentos.

⁵ O título de sua autobiografia é: *On the boundary: an autobiographical sketch*.

O primeiro, em sua unidade e função exerce a fase da constituição do *pragma*, isto é, do algo constituído como conhecimento em seu próprio dever-prático no horizonte do a-fazer. Tal como expõem Tillich:

método é a maneira sistemática de fazer algo, especialmente de obter conhecimento. Nenhum método pode ser encontrado isolado da sua aplicação real; considerações metodológicas são abstrações dos métodos em uso (TILLICH, 1987, p. 301)

Em outras palavras, o que Tillich re-conduz aqui é o *re*-conhecimento de que o método antes de ser um instrumento da maneja do objeto, tal como uma técnica, é primordialmente uma atitude imanente, fruto do dever do comportar-se da vida mental diante de algo. É sutil e necessário demonstrar que o caráter do comportamento aqui não é a nível sensualista, empírico, prático ou qualquer conotação da esfera da mudança de estado corporal - reflexologia e paralelismo também são igualmente incongruentes. Esta proposta é uma rica reavaliação epistêmica que permiti romper com a concepção de que existe, propriamente dito uma instrumentalização que possa ser dada como universal. Pelo contrário, através desta proposição, toma-se contato com o método como uma atitude crítica à sua própria estrutura inerente que se tornou cega. Ou seja, comportar-se está no tocante da questão do que é visto ao ver, o dever íntimo de estar junto ao objeto.

Entretanto, dado de maneira solitária, o *re*-conhecimento do Método como uma atitude diante das coisas, guiará a uma repetição incongruente à proposta que é almejada aqui. Isto é, manter-se-ia na concepção de uma universalidade que, no fluxo do seu movimento, irá invariavelmente tratar do mundo através de um crivo hierarquizante. É necessário reconhecer que não há qualquer hipostasiar que seja em si suficiente para que se autointitule como “a via” necessária e geral sem que este próprio não construa um processo de crivagem onde há aprovações de algumas partes e rejeição de outras. Por isso que a tentativa da organização de um método que seja rigorosamente hábil a guiar em direção a *desobediência epistêmica* é um método de controle daquele que afirmar “ver”, e não de manuseio do mundo.

O exposto conduz a tarefa de clarificar como se pode conter a atitude de conhecer o mundo de modo que esta mesma atitude não guie ao erro exposto. Diante disso, a análise tilliachiana é excepcional para compreender a proposta. É

necessário aderir a um elemento que outras propostas também utilizam; i.e., o segundo elemento, a *tensão* entre fases opostas. Contudo, diferente do que se encontra em algumas dialéticas, essa proposta de *tensão* não deve ser alcunhada para solver algum conflito entre as partes, mas sim, utilizar ela como um elemento permanente do método, para que se mantenha o mais próximo possível conteúdos que foram designados como opostos em categorias históricas. Desta forma, abre-se a o caminho para a “fronteira” filosófica, e, mantendo-se constantemente nela para que, de fato, possa, desta maneira, construir uma filosofia de fronteira.

Esclarecimentos e diferenciações são necessários. Em suma, as fases que são postas em tensão nas dialéticas clássicas acabam por carregar em sua imanência um processo hierárquico e temporal. Sendo assim, o método ao invés de permitir a ascensão, o aparecer da autenticidade, ou da unidade essencial de ambas as partes que são tencionadas, acaba por realizar um escalonamento invisível. Por exemplo, na análise dialética de Hegel sobre o cristianismo expõem-se que o budismo foi um proto-estágio espiritual para que a religião cristã viesse a tornar-se imperativa. Evitando maiores desgaste argumentativos sobre *se* e *como* o cristianismo se auto-legitimou a religião universal, reconheço que a dedução hegeliana conduz (ou metaforicamente: empurra) uma unidade autêntica e autônoma para um conteúdo sem vitalidade. Neste sentido, a sua natureza perde potência como representante independente, transformando a parte – no exemplo, o budismo - em apenas uma fase presente dentro do jogo de tensões. A invariável conclusão desta análise é um processo hierárquico, quase meritocrático, que se legitima através na argumentação de uma categoria histórica. Na verdade, contudo, é apenas uma dedução argumentativa com um viés intrínseco de preferência.

Por outro lado, acompanhando a proposta do método de Tillich, encontrar-se-ia diferenças essenciais que, revitalizando a dialética, será de grande utilidade para a ascensão das teorias historicamente postas como marginais. Uma vez que a tensão não deve ser dissolvida, torna-se, portanto, as polaridades como conteúdos necessários de uma mesma estrutura. Isto é, um caráter de interdependência é enriquecido metodicamente, de modo que uma fase da polaridade não pode existir sem a presença da outra (TILLICH, 2001, p. 391). Sendo assim, o conflito ao invés de anunciar dois momentos hierárquicos e temporal, ele passa a expor uma relação

necessária, sem resolução e atemporal. Ao invés da dialética encaminhar a tese através da antítese para o passado, propondo quase um processo de evolução de uma perante a outra, o que se tem é a presença de um polo “ainda vivo”, necessário e irreduzível, pois, no caso de sua ausência, ocorre a perda da unidade geral da estrutura. Acredito que retornar ao exemplo da dinâmica budismo e cristianismo pode auxiliar a esclarecer. Após reavaliar a construção da tensão entre as partes, percebe-se que se o budismo, enquanto unidade e tradição, for considerado proto-religião, digamos que um período espiritual pré-operatório do cristianismo, então, o próprio cristianismo também precisa ser considerado proto-religião, ou, as duas religiões precisam ser consideradas como inexistentes. Esse resultado só é possível se notar que a unidade “religião” só irá se formar se caso as partes “budismos” e “cristianismos” sejam mantidas como entidades perenes.

Não obstante, o controle da dissolução da tensão é ao mesmo tempo que um cuidado com a atitude do investigador, faz-se também respeitoso a natureza original de cada polaridade. Novamente, retornemos ao exemplo hegeliano do budismo e o cristianismo, agora na análise de Tillich (1974, p. 193). Se na conclusão de Hegel o budismo é um proto-estágio do espírito, e, por consequência, uma fase inferior e até mesmo ultrapassada diante de um segundo estágio, por outro lado, quando mantida a tensão na reformulação da crítica, o budismo conquista seu caráter de independência e autenticidade, no qual não pode ser conduzido como fase antecedente a algo, mas sim, um conteúdo em si. Cabe ressaltar que, na abordagem em questão, a estrutura das fases não demanda qualquer forma tangível, ou, para ser mais preciso, qualquer manifestação sensível. Essa conquista reveste-se de uma função de extrema importância, pois, como partes indispensáveis do jogo de tensões, os conteúdos presentes no método não precisam ser praticados, em outras palavras, não precisam ser concretizados em uma presença individual. Ao contrário, sua mera presença, ainda que abstrata, é suficiente para evidenciar seu caráter participativo e sua necessidade intrínseca.

Ainda abordando a complexidade do método de Tillich como usufruto para a abertura até *desobediência epistêmica*, noto uma demanda imperativa. É preciso clarificar um conteúdo imanente ao exposto anterior e ainda não analisado. Isso porque enquanto está dito que elementos distintos são polaridades necessárias,

encontradas através da dialética, porém, ao invés da dialética uma via que resolva o conflito ao ponto de identificar a unidade através critério de atualidade/passado, causa/ato, ou interno/externo, então, se tem a dificuldade de validar a própria unidade.

Entretanto, percebo que este desafio pode ser resolvido também inspirado em Tillich. Se deve a própria tensão dialética permanecer na formação da unidade, então isto é sinônimo de afirmar que há uma categoria imanente em ambos, que os caracterizam como parte de uma abrangência maior, intuitivamente dada. Este modo intuitivo de apreender a estes conteúdos demandam serem eles próprios o nível mais abrangente possível e precisam ser dados imediatamente. Dado que são a unidade maior que une as partes, então, não poderiam serem reduzidos a conteúdo menores que a parte e igualmente, anteriores a parte. Tão logo, a unidade intuitivamente dada é categoria apreendida na fase não-reflexiva do conteúdo que é preservado tanto o caráter de equiparação como de autenticidade. Por exemplo, se seguir um estudo sobre a *tlamachila* ameríndia através da abertura proposta aqui, o investigador irá se deparar com um dado intuitivo sobre o conteúdo que, por demanda intuitiva, válida este modelo de construção do conhecimento como conhecimento como efetivo. Aqui, o termo conhecimento exerce essa função de categoria superior, mas que não seja ela própria, a fase contrária desta polaridade. Por sua vez, a $\Phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\acute{\iota}\alpha$, como a outra unidade contrária a *tlmachila*, está igualmente como parte deste dado intuitivo superior.

Em suma, a unidade desses elementos metodológicos constitui um método de abertura, ou se clarificar, de desconstrução, que infere diretamente na propedêutica das temáticas clássicas, inviabilizando a manutenção dos discursos hegemônicos, mesmo que este esteja intrínseco em análises que visam uma autodesconstrução, mas falham em sua estrutura basal. É notório que o método proposto se mantém fidedigno a alguns elementos da desobediência epistêmica, sendo eles: (a) a crítica as teorias hegemônicas como uma tentativa de controlar os discursos, sem a necessidade da aniquilação das teorias desenvolvidas na história do ocidente; (b) a equiparação das teorias marginalizadas com as teorias dominantes, de modo que a segunda diante da primeira não realize inferências que deturpem a autenticidade, ou a unidade geral do conteúdo elaborado; (c) a consolidação das

teorias postas fora da fronteira como campos de conhecimentos válidos; (d) a elaboração de uma dialógica entre as teorias.

O exposto até aqui parece ser material suficiente para guiar o investigador de maneira sistemática que, ao mesmo tempo pode se desconstruir, pode também, organizar seu raciocínio diante das filosofias marginalizadas. Como já nomeado, permite a construção de uma filosofia de fronteira. Entretanto, é pertinente avaliar se somente com a via do método, o caminho para a desobediência epistêmica está suficientemente construído. É possível pressupor que há, em algum grau, um manejo qualificado da atitude diante do conteúdo distinto ao clássico se a tensão metódica for realizada. Porém, acho justa a questão: como é possível colocar-se diante do diferente de si próprio, do conteúdo que está para além da margem histórica da globalização realizada pelo ocidente, de maneira que o conteúdo autêntico possa se expressar pelo outro? Como posso aludir ao budismo em sua autenticidade? Ou validar o conhecimento da *tlamachila* ameríndia como conhecimento rigoroso como outros que se desenvolvem ao longo da história sem prejudicá-lo? É o esforço do método suficiente para que a parte não seja prejudicada por outra parte?

Apesar de parecer uma problemática da ordem da ética, onde a resolução imediata estaria na suspensão do juízo, a questão levantada visa constituir-se no plano pré-operatório da vida, onde, de fato, a pluralidade pode ser investigada. Em outras palavras, a necessidade de superar a alienação e a estranheza existenciais por meio de uma abertura sincera ao *Outro*, que é uma *não-alteridade*, reconhecendo-o como um elemento constitutivo da condição humana. É um convite para além da *compreensão*. Está no cuidar, não o mesmo *sorge* heideggeriano, ou hegeliano, que acabam por ser limitantes aos seus conteúdos. É um cuidar do olhar para o outro, que desperta a responsabilidade absoluta, na convicção de que a alteridade é essencial para uma autêntica realização humana, convidando-nos a transcender os limites do eu para encontrar significado e conexão na relação com o outro.

Com e mais além: o *Outro*

- Tragam-me pão. Elas lhe trouxeram um pão de ouro sobre uma mesa de ouro.
- Comem os seres humanos pão de ouro? – espantou-se ele.

A desobediência epistemológica:
sistematizando a desconstrução das hegemonias filosóficas através das filosofias marginais

- Se queres pão comum, não existe dele na sua região? Por que vieste até aqui para procurá-lo?⁶

Arduamente distinto do pensamento helênico, principalmente no que se refere ao desinteresse pelo princípio da natureza que dominou os gregos (*Arché*) (AUERBACH, 2000) o modo de pensar judaico é um convite a uma perspectiva originária no campo da experiência (WERCY E COSTA JUNIOR, 2015, p. 116). Por ter como base primordial o contato com a alteridade, o pensamento judaico se enriquecesse a partir da experiência e com ela, encontra respostas que não é possível se ter diante do processo civilizatório grego, herdeiro do princípio da natureza. Por ser assim, tal característica se torna frutífera para orientar as questões anteposta, ampliando a sistematização de uma abertura ao decolonial.

O trecho do Talmude, que inaugura este tópico, traz em si uma proposta de interlocução entre as diferenças que, se qualificadamente destacada, irá estabelecer um fecundo ponto de partida, que, é constantemente vilipendiado. O espanto de Alexandre ao receber como oferenda das mulheres é a típica reação grega oriunda da expectativa de uma resposta baseada em conceitos universais. Isto é, a surpresa expressa na interrogativa interlocução “comem os seres humanos pão de ouro?” está fundada na pressuposição teórica, que em forma de evidência universal, inquer a atitude inesperado do Outro. Não entrando, ainda, no mérito da pluralidade da existência, tema que será melhor abordado adiante, nota-se no espanto de Alexandre um esquecimento que perdura por quase toda a formação da civilização ocidental: a origem da pergunta. Em outras palavras, o que parece ser universal, mas que é somente fruto de um modo de pensar, naturaliza-se na relação com o diferente, e é expresso na perplexidade de uma atitude que parece absurda. Enquanto, por outro lado, a colocação da mulher diante da inquirição, representa a ruptura com esta atitude naturalizada: “Se queres pão comum, não existe dele na sua região? Por que vieste até aqui para procurá-lo?” A contraposição argumentativa se dá ao inferir na estrutura que fundamente o espanto, por assim dizer, no modo de interpelar o mundo que se esqueceu. Interpreto: se já domina a resposta, se tem

186

⁶ Trecho retirado da obra de “Novas interpretações Talmúdicas” de Emanuel Lévinas. Na obra original, Lévinas faz uso da tradução de Arkelette Elkaim-Sartre, de *Aggdoth du Talmud de Babylone*, 1982. Para contextualizar, o trecho se refere ao diálogo de Alexandre o Grande com as mulheres que habitam uma vila só de mulheres na África.

certeza de como as coisas deveriam ser e que na origem de sua experiência já há um produto diante disso, qual é o verdadeiro interesse para com aquilo que o estranho pode demonstrar?

O conteúdo questionado anteriormente abre espaço para desenvolver um ponto de partida que antecede a própria sistematização metodológica que se visou organizar em passagem anteriores (ver acima). O mero uso da estratégia exposta, sem a reflexão no intento, isto é, na pergunta disparadora diante do conteúdo, inviabiliza sua eficácia, tornando-o uma repetição da atitude já criticada. Sendo assim, é importante o reconhecimento de que inquirições, questionamentos, abordagens que irão repetir a maneira como se contata o tema, não no nível metodológico, mas no seu intento primordial, tornar-se-á ineficaz. É equivocada a tentativa de compreender conteúdos externos a filosofia ocidental, visando responder as perguntas que foram elaboradas por esta. É possível afirmar: as mesmas perguntas sempre irão delimitar as mesmas respostas.

O provocativo pensamento de Lévinas (NEHER, 1983, p. 153), fruto da necessidade de repensar o mundo após a crise do modelo ocidental, tabelada entre o fracasso da tecnologia e sistematização do genocídio judaico⁷, viabiliza ainda mais a crítica enviesada aqui. Lévinas (2002, p. 72) amplia essa análise ao apontar que quem expressa a sabedoria, aqueles que colocam Alexandre, o Grande, em posição de aprendiz, são humanos que foram considerados subalternos, “seres humanos que não interpelados como homens verdadeiros”. O apontamento de Lévinas enriquece o conteúdo prévio, pois, demonstra que o Outro, aqueles que foram removidos através das categorias teóricas, são os que possuem o saber que causa o espanto: “os ‘indígenas’ das conquistas coloniais” (*Ibid*). Uma sabedoria transmitida por alguns daqueles que o mestre de Alexandre, Aristóteles, demarcou na *Política* como inábeis, antropologicamente justificando a dominação (DUSSEL, 1971, p. 19). Não obstante, distinto da propedêutica que legitima o domínio de povos estrangeiros, o pensamento judeu apresenta como indigna as conquistas; a violência que visa o

⁷ Apesar de possível, o ensaio não se propõe a analisar a relação entre o sistema unidimensional que a história o império da razão construiu e o período do Holocausto. Entretanto, não é novidade a precedência deste paralelo, para maior compreensão da temática ver ADORNO, Theodor.. *Dialectica Negativa*, Torino: Einaudi, 326, 1975; LÉVINAS, Emanuel. *Difficile Liberté*, Paris: Albin Michel, 406; 1976 ELIAS, Nobert. *O Processo Civilizador*, vol. 1: Uma História dos Costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2014

A desobediência epistemológica:
sistematizando a desconstrução das hegemonias filosóficas através das filosofias marginais

poderio entre povos distintos é restringida a vergonha. Destaca Lévinas (2002, p. 73), uma passagem do *Talmude*:

Quis (Alexandre, o Grande) iniciar o combate contra elas (as mulheres da vila africana), mas elas lhe disseram: - Se tu nos massacrares, as pessoas dirão que massacraste mulheres. Se nós é que te matamos, dir-se-á que um rei foi morto por mulheres.

Parafraseando Lévinas (*Ibid*), brilhantes mulheres africanas que contêm a mais alta sabedoria diante da política da conquista (invasão, deveria ser o termo correto). Denunciam as relações de força e poder que regem a política da sede insaciável por riquezas e domínio geopolítico, através do jogo dialético que anula a glória.

Nota-se que o interesse genuíno ao outro está atravessado pela reorganização da atitude inquiridora, isto é, da pergunta que alcança o Outro em sua máxima autenticidade. Ao mesmo tempo que esta reavaliação do intento primordial irá reconduzir o imperativo da razão clássica, permitir-se-á com esta mesma atitude o desvelar da habilidade do Outro para criação de sabedorias próprias. Na esteira desta mesma qualidade, junto ao aspecto do conhecimento genuíno, está a própria disponibilidade a manifestação da alteridade em sua máxima legitimidade. É uma aparição ilimitada da própria condição do desconhecido, uma altercação de *alter-ego*, para *outridade*, ou *outramente*.

Construindo uma crítica ao hegelianismo, leia-se toda filosofia que afirma o absoluto (BACCARINI, 1985, p. 25), o antagonismo ao teoreticismo (LÉVINAS, 1972, p. 35), que Lévinas⁸ organiza é frutífero para alcançar o ilimitado da existência. Em

⁸ Lévinas passa a lapidar seu pensamento através da filosofia judaica quando se afasta do heideggerianismo e se aproxima de Martin Buber e Franz Rosenzweig. Após este contato, sua filosofia torna-se uma síntese indivisível com o judaísmo e a identidade judaica. Como exposto acima, o modo de pensar judaico, distinto do grego, tem como fonte primordial a experiência, aspecto fundamental para Lévinas construir sua filosofia da alteridade (ou *não*-alteridade, se entender como uma crítica a doação da subjetividade imanentemente percebida ao Outro). A tons de esclarecimento, aponta-se que a fenomenologia de alguma forma realiza uma virada na filosofia ocidental sobre o estudo da alteridade. O *alter-ego* que Husserl expõem é anti-cognitivist, o que permite uma abertura a compreensão pré-predicativas da *Einfühlung* (HUSSERL, 1950, p. 149; HUSSERL, 1973, p. 8). Entretanto, há uma severa distinção epistêmica entre a filosofia judaica e a fenomenologia que não pode ser aniquilada em pró de um interesse teórico de afirmação da segunda. O judaísmo tem seu modo de pensar nascente na relação com o Outro, expõem a *Thorá* "Meu pai era filho de um arameu errante que desceu do Egito." (*Thorá*, Dt 26,5), uma condição originária que interpela na sua fonte primordial ao ser tratado por *Tu* (o Outro), portanto, uma natureza totalmente distinta da fenomenologia. Está última, busca a compreensão da alteridade por

outras palavras, o ilimitado da *alteridade* (LÉVINAS, 2002, p. 19). Assim sendo, cabe como inaugural a pergunta: deve a *alteridade* ser ilimitada? Está resposta só é alcançável fora da filosofia ocidental, por razões de sua natureza. Sendo assim, afirma-se pela *Mishna* (משנה):

“Aquele que contrata operário e manda que eles comecem cedo e acabem tarde não poderia obrigá-los a isso, se começar cedo e acabar tarde não está de acordo com o costume local.

Onde o costume exige que eles sejam alimentados, ele está obrigado a alimentá-los; onde exige que lhe sirva sobremesa, deve servir-lhe sobremesa. Tudo tem de estar conforme o costume do lugar

É intocável os direitos do *Outro*, até mesmo nos casos de máxima crise à liberdade (LÉVINAS, 2002, p. 20). Nem mesmo diante da liberdade de negociação, que interpela o contemporâneo neoliberal, se pode transpor esta à frente da *própria liberdade*. Distante de qualquer dogmatismo, a liberdade em si é o próprio lugar da origem da intersubjetividade, propedêutica que exige sua manutenção de modo intocável para não deturpar a tese de uma humanidade. É certo que a primeira esfera anunciada aqui é a nível interpessoal, uma vez que se fala sobre as relações de poderes. Entretanto, uma transposição ao campo de conhecimento não está distante. A resistência que deve exercer o costume de comunidade está tanto para o controle a violência arbitrária, mas como também violência que interpela a manifestação do *Outro*. Em retrospectiva, esta agressividade, que em diversos graus na história dá-se como desumanização, já foi acusada aqui como um enrijecimento da pergunta epistêmica diante da diferença, o que pode levar a deduzir uma relação direta entre o *saber* e a verdadeira alteridade.

Esta é uma atividade que nenhum humanismo eloquente pode deturpar (LEVINAS, 2002), pois visa a profundidade das relações humanas sem se perder no dever obediente da razão. Onde o humano se faz humano, está atravessada a pergunta sobre o *Outro* humano sem qualquer prejuízo epistemológico, e por assim dizer, prático. Assume-se aqui o risco de afirmar que se Nietzsche acusou a

uma necessidade epistêmica, por um desafio que impôs a superação do solipsismo metodológico (sobre Husserl e o solipsismo, ver Murphy, 1980. *Husserl and Hume – Towards Radical Subjectivism*. Springer, The Hague, 10-28). Em síntese, se a fenomenologia encontra seu problema da alteridade através do seu dever metodológico egológico, a filosofia judaica, por sua vez, nasce no *Tu*.

manifestação da vida em cada repetição minuciosa da existência, a *Mishna* ensina que o humano se manifesta em cada pergunta sobre o *Tu* (não sobre o *Eu*).

Repete-se: “o direito do Outro é um direito praticamente infinito” (LEVINAS, 2002, p. 22). É este grau de infinitude ao mesmo tempo uma ausência na presença, que deve ser repleta de mistério (LÉVINAS, 1976, 156). A presença se faz ausência por não poder modalizar a nível egóico como uma empatia, sendo assim, o Outro se manifesta como algo que não-sou-Eu. Por conseguinte, é esta manifestação de ausência repleto de conteúdos misteriosos por seres estes de natureza totalmente distinta da fonte originária da experiência.

Por fim, trata-se de reconhecer o “Humano acima das forças humanas” (LÉVINAS, 2002, 25), o que conduz uma inversão das regras que delimitam as relações humanas. Isto é, o Humano, uma categoria geral que parecia o Outro ao Eu como seres de similitudes, mas de completa distinção, constitui maior controle sobre o Eu, inferindo na esfera do “meu dever”, mais do que do “meu direito”. É o reconhecimento do equívoco do processo civilizatório que no campo da alteridade conduziu mais a violência do que a própria possibilidade de uma vida onde todos possam coexistir.

190

Conclusão

Em um primeiro contato com a hipótese de uma ruptura com a modernidade e seus fundamentos clássicos que permitiram a construção de um movimento amplo de colonização global parece ser uma tarefa impossível. Não à toa que nos últimos cem anos ocorreram diversas tentativas, sejam elas geopolíticas ou acadêmicas, visando este objetivo. Entre fracassos e conquistas, o que se tem como resultado geral no hodierno é a possibilidade de enfretamento de um processo civilizatório onde se transforma os temas e conhecimentos que foram considerados inférteis para, então, verdadeiros produtos da história da humanidade. A quimera da modernidade que parecia impenetrável, como diz Chatterje (1998, p. 275), tornou-se tema reavaliado, principalmente por sua incapacidade de responder aos problemas que a própria criou. Tal como afirma Mignolo (2008, p. 295), na esteira das próprias barreiras do pensamento colonial, “opções descoloniais estão mostrando que o

caminho para o futuro não pode ser construído das ruínas e memórias da civilização ocidental e de seus aliados internos”.

Todavia, mais do que o engajamento que gera a motivação para investigar os temas externos a filosofia clássica, é necessário um cuidado primordial que viabilize o contato com os conteúdos de forma autêntica. Uma vez que enraizados em nossa cultura dominante, as estratégias de compreensão do mundo através das categorias hegemônicas tendem a se manter como principal interlocutor ou crivo teórico inaugural. Nestas condições, esta relação de poder acaba sendo velada devido aos limites simbólicos ou linguísticos. Entretanto, foi possível evidenciar que esta condição, por mais que aparente ser incontornável, não é, por princípio, uma necessidade que guia o pensar a sucumbir nos próprios limites

O que foi necessário expor é que início desta atitude não necessita da criação de novas leituras, uma espécie de capacidade de fantasiar “novas realidades”. Por outro lado, o que surge como demanda inicial é o cuidado com a própria atitude diante do diferente. Isto é, uma maneira de abordar os temas que foram alocados como “externos” a filosofia, como conteúdos devidamente válidos e autênticos. Em suma, é uma inversão da cegueira da certeza de uma teleologia que impede a abertura para o Outro, para uma atitude que seja fidedigna a proposta de uma co-existência compartilhada.

191

Referências

AUERBACH, E. *Mimesis. La representación de la realidad en la cultura occidental*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

BACCARINI, E. *Lévinas, Soggettività e Infinito*. Studium: Roma, 1985.

CHATTERJEE, P. *Talking about Our Modernity in Two Languages*. In: _____. *A Possible India: Essays in political criticism*. Calcutá: Oxford University Press, 1998, p. 263-285.

DUSSEL, E; GUILLOT, D. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Siglo XXI: Buenos Aires, Argentina, 1973.

DUSSEL, E; GUILLOT, D. *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*. Editorial Bonum Buenos Aires, 1975.

GIUSTINIANI, V. *Homo, humanus, and the Meanings of «Humanism*. *Journal of the History of Ideas*, 46, 167, 1985.

HANKIS, J. *Dois interpretes do Humanismo Renascentias no Século XX: Eugenio Garin e Paul Oskar kristeller*. (Trad. Vila-Chã, D.). Revista Portuguesa de Filosofia, Portugal, 58, 2002.

HUSSERL, E. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Nijhoff, Den Haag, 1950. (Hua I).

HUSSERL, E. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, ed. Boehm Rudolf, Nijhoff, Den Haag, 1966 (Hua X).

HUSSERL, E. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Erster Teil: 1905-1920*, ed. Kern Iso, Nijhoff, Den Haag, 1973.

HUSSERL, E. *L'autre dans Proust*, in Noms propres. Montpellier, Fata Morgana 155-56, 1976.

HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1984 (Hua XIX/1).

HUSSERL, E. *Modernidad, Identidad y Utopia en Latina América*. Sociedade y Políticas: Lima, Peru, 1988.

KANT, I. (2001). *Crítica da Razão Pura*. (Trad. Morujão, A.). Gulbenkein, Lisboa. (Obra original: 1783).

LÉVINAS, E. (2001) *Judaísmo e Revolução em Do sagrado ao santo: cinco novas interpretações talmúdic*. Civilização Brasileira, 2001.

MIGNOLO, W. *Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política*. Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade, 34, 2008, p. 287-324.

MIGNOLO, W. *Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom*. Theory, Culture and Society, 26, 7, 2009.

NEHER, A. *L'esilio della Parola*, Casale Monferrato: Marietti, 1983.

QUIJANO, A. *Colonialidad y modernidad/racionalidad*. En Los conquistados. 1492 y la población indígena de las América. In: Bonilla, H. (Org.). Quito: Tercer Mundo-Libri Mundi Editors, 1992.

SARANGO, L. F. *Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas "Amawtay Wasi"*. Ecuador/Chinchaysuyu. In: MATO, Daniel (coordinador). *Instituciones Interculturales de Educación Superior en América Latina: procesos de construcción, logros, innovaciones y desafíos*. Caracas: IESALC-UNESCO, 2009.

TILLICH, P. *The Problem of Theological Method*. In: Clayton, J. P. (Org.). *Main Works – Hauptwerke*. Band 4: Religionsphilosophische Schriften. Berlin; 1947.

TILLICH, P. *The Problem of Theological Method*. In: Clayton, J. P. (Org.). *Main Works – Hauptwerke*. Band 4: Religionsphilosophische Schriften. Berlin; 1947.

TILLICH, P. *Teologia de la cultura y otros ensayos*. Buenos Aires: Amorrortu editors, 1974.

TILLICH, P. *On the Boundary: An autobiographical sketch*. London. Collins, 1976.

TILLICH, P. Vorlesung Religionsphilosophie In Sturm, E.: *Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich*. Band XII: Berliner Vorlesungen / I. (1919-1920). Berlin/ New York: De Gruyter, 2001. p. 333- 566.

WERCY, M., & COSTA JUNIOR, R. Antecedentes Judaicos da Ética da Alteridade em Emmanuel Lèvinas. *Revista Psicologia E Saúde*, 7(2), 2015. Recuperado de <https://www.pssa.ucdb.br/pssa/article/view/437>.

Submissão: 04. 12. 2024 / Aceite: 05. 12. 2024