



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"
Campus de Marília



**CULTURA
ACADÊMICA**
Editora

Prefácio

Sinésio Ferraz Bueno

Como citar: BUENO, S. F. Prefácio. *In:* CARVALHO, A. B. de; BROCANELLI, C. R.; SANTOS, G. de S. (org.). **Pensamento Latino-Americano e Educação: por uma ética situada.** Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2020. p. 7-13.
DOI: <https://doi.org/10.36311/2020.978-65-86546-25-5.p7-13>



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

PREFÁCIO

Sinésio Ferraz Bueno

UNESP - Marília

O objetivo manifesto no presente trabalho acadêmico, de apresentar reflexões dedicadas ao pensamento latino-americano e à educação, estabelecendo como fio condutor uma “ética situada”, requer primeiramente alguns esclarecimentos de natureza filosófica. No campo da filosofia, o termo “ética” implica conceber a circunscrição do comportamento humano a ideais universalistas, de maneira a pressupor a existência de uma essência ou substância humana que independe do momento histórico ou do contexto cultural e social. É esse, por exemplo, o fundamento do imperativo categórico kantiano, em seu objetivo básico de ancorar a norma de conduta na substância racional do homem. Sob esse ponto de vista, não se poderia pura e simplesmente “situar” a ética a determinada cultura ou época histórica, pois isso implicaria restringir a validade do conceito a um determinado contexto particular e histórico. Falar de uma “ética situada” e restrita a um conjunto específico de valores e comportamentos morais, culturais e religiosos, somente adquire significado filosófico quando se

considera a opção teórica e política demarcada pelo pós-colonialismo latino-americano, e sobretudo pelo giro decolonial constituído nos anos 1990 por intelectuais latino-americanos. A compreensão do contexto acadêmico específico que originou tal movimento de ruptura com as formas canônicas de concepção da ética requer uma breve apresentação do movimento pós-estruturalista dos anos 1950.

O pós-estruturalismo francês constituiu-se como um movimento intelectual de ruptura radical com as pretensões universalistas contidas na concepção iluminista da humanidade como sujeito de uma experiência histórica direcionada ao progresso linear e à autorealização moral e intelectual. As diversas concepções de existência de um sujeito racional, em termos cartesianos, kantianos, hegelianos ou marxistas, deram lugar a entendimentos descentrados e múltiplos acerca da categoria filosófica do sujeito. O pós-estruturalismo, ou a pós-modernidade que se originou sobretudo das produções intelectuais de Gilles Deleuze e Michel Foucault, inauguraram concepções irreduzíveis, incomensuráveis e plurais de sujeito, relacionadas a gêneros, etnias e epistemes específicos, radicalmente antagônicas ao padrão de racionalidade universalista que caracterizou o Iluminismo e a Modernidade. A contestação do eurocentrismo, mediante uma desconstrução dos essencialismos que historicamente deram legitimidade ao projeto colonial baseado no patriarcado e na escravidão, originou correntes de pensamento pós-colonial que repercutiram as implicações da filosofia da diferença para uma valorização de referências culturais latino-americanas, a partir dos anos 1950.

É possível afirmar, portanto, que do pós-estruturalismo francês emergiram tendências antieurocêtricas intensamente repercutidas nos ambientes acadêmicos latino-americanos, manifestando-se como movimentos desconstrutivistas pós-coloniais. Entretanto, a consideração atenta de tais tendências de descolonização desvela uma sutileza filosófica e semântica que demandou nova inflexão no sentido do aprofundamento da fratura com a modernidade ocidental. É forçoso reconhecer que essa contestação não foi suficiente para efetuar uma ruptura suficiente com as matrizes eurocêtricas, pois, em sua origem, o próprio pós-estruturalismo, sendo de origem francesa, é, indiscutivelmente eurocêntrico. Por mais que esse movimento intelectual tenha demandado importantes estudos direcionados para a descolonialidade, suas origens europeias se revelaram

insuficientes para uma superação efetiva do estatuto de subalternidade dos intelectuais pós-coloniais. Em texto muito esclarecedor acerca da emergência do termo “decolonialidade”, Luciana Ballestrin destaca a questão central que desde os anos 1980 passou a ser formulada entre intelectuais pós-coloniais insatisfeitos com a origem europeia da descolonização: “o subalterno permanece silenciado e aparece como constituição de mais um ‘outro’, uma classificação essencialista que acaba por não incorporar a noção de *différance* ou hibridismo” (2013, p. 93). Referindo-se à crítica originalmente formulada por Gayatri Spivak, afirma Ballestrin: “Para a autora (Spivak), não só o subalterno não pode falar como também o intelectual pós-colonial não pode fazer isso por ele” (2013, p. 93).

Fica claro, então, que a própria ruptura pós-estruturalista ou pós-moderna originalmente francesa, uma vez incorporada como crítica à colonialidade, ensejou necessariamente nova ruptura que fosse capaz de estabelecer parâmetros autenticamente voltados a uma crítica de matriz latino-americana à colonialidade do poder. Com esse objetivo, em 2005, Nelson Maldonado-Torres propôs o termo “giro decolonial” para expressar a decolonialidade como movimento de resistência intelectual e política, originado de grupos explorados e oprimidos, e direcionado a uma radicalização crítica ao eurocentrismo. Sucedendo à modernidade iluminista e aos estudos pós-coloniais de inspiração pós-moderna, a decolonialidade surgiu como um terceiro elemento que se adiciona ao cenário da contestação do domínio colonial: “a supressão da letra ‘s’ marcaria a distinção entre o projeto decolonial do Grupo Modernidade/Colonialidade e a ideia histórica da descolonização” (BALLESTRIN, 2013, p. 108). Dentre as mais importantes contribuições proporcionadas pelos estudos decoloniais, e incorporadas nos textos da presente coletânea, que permitem uma compreensão acerca da “ética situada” a que alude o título, estão o resgate das narrativas originais valorizadoras da América Latina como continente fundacional, e o fornecimento de “novos horizontes utópicos e radicais para o pensamento da libertação humana” (BALLESTRIN, 2013, p. 110).

A emergência da decolonialidade como campo de estudos dedicado ao resgate das raízes culturais latino-americanas, em princípio, poderia configurar apenas um “conflito edipiano” no campo acadêmico, voltado para a contestação da paternidade europeia no campo das

matrizes eurocêntricas do pensamento de resistência anticolonial. Mas uma consideração adequada da dialética do senhor e do escravo na fenomenologia do Espírito de Hegel, permite compreender o movimento decolonial como momento fundamental e altamente relevante do processo histórico-dialético de desenvolvimento da consciência de si. Para que possamos compreender a decolonialidade como momento essencial do trajeto histórico de realização da autoconsciência do Espírito, é relevante uma breve apresentação dos elementos básicos da dialética entre senhorio e servidão, tal como apresentada por Hegel. Embora este seja um convite para refletir sobre a resistência cultural latino-americana à luz de referências conceituais do colonizador, é lícito pressupor que a filosofia de Hegel contenha potenciais que estejam além de sua própria circunscrição histórica e social, e que, portanto, sejam capazes de proporcionar uma compreensão suficientemente ampla do trajeto do Espírito.

Para o filósofo alemão, a dialética do senhor e do escravo constitui-se como experiência de luta pelo reconhecimento. No interior da obra *Fenomenologia do Espírito*, ela representa o momento em que a consciência infeliz, ou consciência de si (que representa o percurso paradigmático do homem na história, em sua relação com os objetos, com outros homens, e consigo mesmo) reconhece que seu desejo não se satisfaz na posse dos objetos materiais. O homem persegue a posse incessante de diversos objetos no mundo, sejam eles bens materiais ou simbólicos, porém essa busca está inevitavelmente condenada à frustração, pois embora se confunda com a posse material, o desejo persegue um sentido muito mais amplo: “o desejo se refere aos objetos do mundo; (...) enfim, a uma outra consciência de si, é o próprio desejo que se procura no outro, o desejo do reconhecimento do homem pelo homem” (HYPPOLITE, 1999, p. 175). Para Hegel, o caráter trágico da existência humana se esgota na busca incessante de coisas que são insuficientes para aplacar a necessidade de reconhecimento de si mesmo mediante uma outra consciência. Em outras palavras, a simples posse de objetos materiais de nada vale se eles não forem reconhecidos pelo Outro: “por isso, na Fenomenologia, o encontro das consciências de si se manifesta como sua luta para se fazerem reconhecer” (HYPPOLITE, 1999, p. 179). O encontro entre duas consciências de si representa, no sistema hegeliano, o momento fundador da cultura, da sociedade e da política, pois a batalha pelo reconhecimento se desdobra em uma luta de

vida ou morte, em que uma das partes, o escravo, deverá se submeter à outra, reconhecendo-o como senhor.

Essa relação é paradigmática não apenas no que se refere ao simples encontro entre dois homens quaisquer, como também no âmbito das relações entre civilizações. Mas embora ela pareça estabelecer uma simples dissonância entre uma parte dominadora e outra dominada, sua natureza é dialética, e envolve um sentido muito mais amplo acerca da mediação recíproca entre ambas. Pois embora o senhor, como parte vitoriosa no embate de vida e morte, pareça ser superior e autossuficiente, se o reconhecimento é o verdadeiro objetivo do desejo que animou o conflito entre ambos, deve-se admitir que o senhor é reconhecido não por um homem em iguais condições, mas por uma simples coisa, um escravo: “o senhor só é senhor porque reconhecido pelo escravo, é autônomo pela mediação de uma outra consciência de si, a do escravo” (1999, p. 188). O escravo, por outro lado, representa o polo autêntico da ação sobre o mundo, pois é mediante seu trabalho que o mundo das coisas brutas se torna um mundo humanizado. Por esse motivo, a atividade laboriosa sobre o mundo conduz o escravo a uma condição independente e autônoma que exige reconhecimento: “o escravo forma-se a si mesmo não somente ao formar as coisas, mas também imprime no ser essa forma que é a da consciência de si, e assim o que encontra em sua obra é ele mesmo” (HYPPOLITE, 1999, p. 191).

Na dialética hegeliana, o polo da autonomia e da liberdade concentra-se na figura do escravo, que em seu percurso inicial de submissão, e posterior realização do próprio processo formativo da civilização mediante o trabalho, produz as condições para o progresso da autonomia e da liberdade. Desde que aqueles interessados em conhecer o tema da decolonialidade não vejam em Hegel um simples representante suspeito e ultrapassado de uma filosofia colonial, mas sim um pensador que soube compreender em profundidade o trajeto do Espírito na história como processo de autorealização da emancipação humana, é possível pensar o tema do reconhecimento da consciência de si como núcleo do atual desenvolvimento histórico em que o pensamento latino-americano expõe rupturas profundas em diversos níveis do processo civilizatório. A contestação da modernidade colonial no âmbito do giro decolonial explicita dois aspectos de grande relevância que a fazem representar uma etapa

fundamental da luta histórica pelo reconhecimento. Em primeiro lugar, a própria decolonialidade se justifica como explicitação de que a crítica da colonialidade no âmbito epistêmico e político não pode se contentar com as matrizes teóricas europeias, mesmo que originadas da filosofia da diferença francesa. Para além do pós-estruturalismo dos anos 1950, é preciso expor a “América profunda” como signo de insubordinação e de explicitação da diferença. Em segundo lugar, o conjunto crítico dirigido contra a colonialidade não se limita aos aspectos materiais da dominação, expondo um espectro amplo de eixos hierarquizantes que historicamente formaram as bases de subjugação da América Latina às metrópoles europeias. A luta pelo reconhecimento travada pelo pensamento decolonial expõe uma estrutura complexa de níveis interrelacionados que se situam muito além das lutas pela independência no século XIX e mesmo dos movimentos socialistas historicamente mais recentes. A matriz colonial do poder, segundo Walter Dignolo, que é uma das vozes mais importantes do Grupo Modernidade/Colonialidade, compõe cinco eixos a partir dos quais devem ser compreendidos e superados os aspectos obscuros da modernidade ocidental: economia, autoridade, relação com a natureza, gênero/sexualidade, e subjetividade/conhecimento (BALLESTRIN, 2013, p. 100). Essa totalidade de núcleos que estruturaram o domínio colonial compõe o conjunto de níveis que constituem a luta pelo reconhecimento em sua versão decolonial.

Sob termos condizentes com o sistema filosófico de Hegel, o conceito filosófico de ética deve ser pensado como algo idêntico e não idêntico a si mesmo, isto é, como um horizonte filosófico que visa disciplinar a conduta de acordo com uma substância humana universal, mas também como um processo que busca realizar tal substância no interior dos conflitos históricos entre homens singulares e civilizações. Como parte inseparável da realização do Espírito na história, o campo ético somente pode se estabelecer concretamente por meio de processos educativos formadores do espírito, que não existem como noções essencialistas dadas e absolutas, pois sua realização é histórica e inseparável da dialética entre senhor e escravo. É nesse sentido que uma “ética situada” se compõe dos momentos de enfrentamento da herança colonial no âmbito dos cinco eixos que estruturaram o domínio sobre a América Latina. Na perspectiva de Hegel, quando o escravo atinge a consciência de si como ser independente e produtor da civilização, o imperativo do reconhecimento emerge como

utopia grandiosa que exige realização histórica. Porém, como assinala Lima Vaz, “um longo caminho se estende entre a exigência de reconhecimento universal que habita o *logos* e a sua aparição no plano social e político com a proclamação da ilegitimidade jurídica e da aberração moral da escravidão” (1981, p. 24). Sob o foco da dialética entre senhor e escravo, a presente coletânea sobre pensamento latino-americano, educação e ética situada, está justamente inserida nesse longo caminho.

REFERÊNCIAS

BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 11, p. 89-117, maio-ago. 2013.

HYPOLITE, J. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

LIMA VAZ, H. C. Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental. *Síntese: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, FAJE, v. 8, n. 21, 1981.