



APRESENTAÇÃO

DOSSIÊ FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO

Filosofar numa terra em transe

No *Teeteto* de Platão, há uma famosa passagem que acabou se imprimindo no imaginário ocidental como ilustração prototípica da imagem do filósofo. Nela, o personagem Sócrates narra uma cena cômica da vida de Tales de Mileto, na qual o sábio grego cai num poço por andar absorto na contemplação dos astros. Digno de nota é o comentário irônico de uma jovem da Trácia, que zomba do filósofo por sua preocupação em conhecer as coisas do céu, quando sequer se dava conta do que tinha sob os pés. Sócrates arremata afirmando que esse chiste cai muito bem aos que dedicam sua vida à filosofia, por desconhecer o que lhes é próximo, e não somente no campo da ação, mas inclusive no que se refere à mera capacidade de discernir o que distingue um ser humano de um animal.¹

Nessa narrativa clássica, referida ao momento inaugural ou “arcaico” da filosofia ocidental, o cosmos se apresenta como âmbito de reflexão do filósofo. A tela na qual o cosmos se oferece à contemplação é o céu ou “firmamento” que, por constituir um espaço “firme”, de posições fixas e imutáveis, refletiria a ordem racional e universal. Ao nível humano, por sua vez, a *polis* espelharia esse ordenamento cósmico pela constituição de suas leis, tendo assim um fundamento sagrado, divino.

Os que ocupavam posição subalterna na *polis*, como mulheres e crianças; ou os que não pertenciam a ela, a exemplo de estrangeiros e escravos, seriam privados de plena racionalidade ou linguagem, sendo considerados “bárbaros”. Como ensina Leopoldo Zea², originariamente eram denominados “bárbaros” aqueles que, instados a falar a língua do conquistador grego, apenas balbuciavam um vacilante “ba-ba-ba...”, confirmando sua suposta condição abaixo do estatuto civilizado ou humano.

A narrativa do *Teeteto* parece sugerir que a personagem trácia – mulher, estrangeira e, ao que tudo indica, escrava ou serviçal – fica invisível aos olhos de Tales. É uma figura periférica na narrativa. Como se, absorto na contemplação do cosmos e cioso de sua prerrogativa de cidadão grego, o filósofo não prestasse atenção nela, nem chegasse a lhe dirigir

¹ Cf. PLATÃO, *Teeteto*. In *Obras Completas*. Madrid: Ed. Aguillar, 1990, p. 914.

² Cf. ZEA, Leopoldo. *Discurso desde la Marginación y la Barbárie*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, p. 23 e ss.

a palavra. A jovem trácia seria destituída de *logos* e estaria fadada a ocupar-se com as coisas “de baixo”, fosse de baixo do céu ou abaixo na escala social.

O pensamento do filósofo grego tem, portanto, como referência firme o horizonte universal do cosmos e permanece autocentrado em seu próprio mundo geo-sócio-político-cultural. É cosmocêntrico e helenocêntrico. O paradoxal na narrativa é que justamente o riso de uma mulher periférica põe a nu a insensatez do filósofo grego, que fixa sua atenção reflexiva no firmamento do cosmos a ponto de, literalmente, perder o chão.

À luz do riso lúcido dessa mulher subalterna e periférica ao mundo grego clássico, este Dossiê de Ideação dedica-se a revisitar um movimento filosófico que toma corpo na América Latina nos anos 1960-1970, com o nome de Filosofia da Libertação, no âmbito mais amplo do giro decolonial ou das epistemologias do Sul. Ou seja, no âmbito de um fluxo potente de ideias plasmado em diálogo com as ciências sociais e em sintonia com o movimento de insurgência histórica dos povos colonizados do Sul global, subalternos e periféricos à civilização ocidental moderna, a qual justamente cultiva a memória da Grécia clássica como sua matriz simbólica ancestral.

A Filosofia da Libertação se projeta em nível mundial com o lançamento do livro-manifesto coletivo *Hacia una Filosofía de la Liberación Latinoamericana* (1973)³, que propõe uma outra narrativa filosófica – em contraste com a cena prototípica do Teeteto, acima revisitada – a partir do chão ou, mais propriamente, da “terra em transe” da América Latina assumida como lugar hermenêutico para um novo começo da filosofia.

Esse *logos*-chão, incubado no movimento da Filosofia da Libertação, irrompe, primeiro, de um estupor crítico: o de reconhecer-nos pertencentes a uma civilização colonizada. Isto significa: uma civilização que se origina e se estrutura em torno do projeto de dominação de uma identidade totalitária (europeia-ocidental, capitalista, moderna) sobre a alteridade dos povos afro-ameríndios, excluídos do sistema civilizatório dominante ou nele incluídos de modo opressivo e subalterno. Ao fim e ao cabo, somos filhos de uma violação histórica.

Semelhante estupor crítico constitui não um *thauma* (espanto) ontológico, tal como o descreve Aristóteles na *Metafísica* (e que corresponde à estupefação de Tales ante a ordem celeste), mas um trauma ético. E já não se traduz na questão matriz: “Por que há o ser e não antes o nada?”, ou: “Por que há o cosmos e não antes o caos?”, mas: “Por que há injustiça e não antes o bem?”. Noutras palavras, esse *logos*-chão irrompe do estupor crítico de reconhecer-nos a nós, povos colonizados, como filhos do caos – não o caos do *ápeiron* (Anaximandro), prenhe

³ VVAA. *Hacia una Filosofía de la Liberación Latinoamericana*. Buenos Aires: Editorial Bonum, 1973.

de potência gerativa e que faz par dialético com a ordem do cosmos; mas o caos da violência, que suprime ou erode as possibilidades de nascimento e coexistência.

De outro lado, o logos-chão da Filosofia da Libertação também irrompe de um estupor criador, ante a possibilidade rara, seminal, dada aos povos latino-americanos, de contribuir para o advento de outra humanidade – plural, relacional, misturada, ecumênica, “bárbara”, telúrica –, a partir desse outro lugar, ou melhor, desse “não-lugar” excluído e dominado pela totalidade totalitária colonial. Outra humanidade, que entranharia a possibilidade de trazer à luz outra racionalidade e outra linguagem, não em contraposição àquelas hegemônicas pela civilização ocidental global, mas em relação de apropriação crítica delas e para além delas.

Imantados pelo elã insurgente que impele e guia a concepção deste Dossiê, cabe, porém e por isso mesmo, um importante chamado à prudência e à parcimônia. É evidente que a grande tradição filosófica europeia (notadamente em sua produção contemporânea) registra significativas viradas epistemológicas no sentido desse “pensamento-chão” (quer se considere, por exemplo, Marx e as condições econômico-sociais da consciência, Husserl e o “mundo da vida”, Sartre e o “ser situado” etc.); e no sentido desse estupor crítico (o próprio Marx e a transformação crítico-prática da filosofia, a Escola de Frankfurt idem, Foucault e a arqueologia do saber, Levinas e a desconstrução ética da totalidade ocidental etc.). A questão, quando se fala em América Latina como lugar hermenêutico, é de quais “chão” e “estupor crítico” se trata, e qual o seu nível de insurgência epistemológica. A filosofia da América Latina não “inventa a roda”, mas a põe sobre outra base e imprime outro rumo ao seu movimento.

Nos filósofos europeus, questiona-se o fundamento excludente/opressivo da civilização europeia-ocidental de dentro dela a partir do “chão existencial” de figuras de alteridade, como o proletário europeu e o judeu, situadas à margem dessa civilização, mas que de algum modo pertencem a ela. O proletário e o judeu são menos cidadãos, mas são ainda europeus, e respectivamente podem alcançar pleno estatuto civilizatório pela assimilação cultural ou emancipação econômica. A filosofia crítica europeia questiona os impasses da civilização ocidental moderna, mas não chega a libertar-se desta como principal ou exclusiva referência civilizatória global. A filosofia europeia é ainda um capítulo da mesma História da Filosofia.

A Filosofia da Libertação, por sua vez, interpela a civilização ocidental moderna não à margem, mas de fora desta; a partir de outro chão, considerado desde nossa constituição histórica como não-lugar, “terra de ninguém”; e de figuras de alteridade vistas como incivilizadas, primitivas, sub-humanas, sem razão e sem linguagem. Privados de qualquer reconhecimento, esses não-sujeitos não têm como alcançar o estatuto de “civilizados” por mera

emancipação ou deslocamento social. É necessário um processo radical de refundação civilizatória ou libertação que promova o seu elementar reconhecimento e permita que eles “venham a ser” a partir da dessacralização do fundamento excludente da ordem colonial e da transposição da linha abissal entre “civilização” e “barbárie”. É preciso que esses não-sujeitos saiam de dentro do abismo civilizatório em que desde sempre existiram.

Em contraponto ao “ser” ocidental-europeu, América Latina e demais povos colonizados constituem, portanto, o “não-ser” – eis a questão a não se perder de vista.

Uma coisa, então, é questionar o fundamento da civilização ocidental capitalista a partir da injustiça inscrita nas carnes feridas de quem vive à margem da ordem social dos países centrais, ou é nesta mal incluído. Outra coisa – não de todo distinta, mas com outro nível de radicalidade – é questionar o fundamento da civilização global a partir da injustiça inscrita nas carnes feridas de quem vive como “bárbaro” à margem do não-lugar configurado pelos países colonizados e permanece desde sempre excluído do sistema, ou neste é incluído em um nível-limite de derrelição que já torna altamente problemático discernir entre o que distingue o ser humano do animal, tal como exigia Sócrates dos filósofos de seu tempo.

O chão do país-colônia é o próprio buraco. Mas, justo por ser exterior à totalidade totalitária da civilização global, esse chão-buraco – esse “fundo de poço” – está melhor constituído para fazer germinar o outro *logos* que venha anunciar uma nova idade civilizatória e um recomeço da própria filosofia.

E. Dussel caracteriza essa nova idade civilizatória-filosófica como *transmoderna*, que não significa mera “pós-modernidade” (momento de-constutivo da modernidade, mas interno à mesma civilização ocidental), e sim refundação civilizatória para além do Ocidente, a partir do protagonismo crítico-criador de outros atores excluídos ou mantidos à margem do sistema mundo; pluriversa, pois já não se trata de fundar a civilização humana pela referência normativa a um único modelo civilizatório central, mas de concebê-la como rede plural de núcleos civilizadores; e intercultural, tendo em vista que a universalidade não resulta de imposição totalitária da civilização dominante, mas do diálogo e tradução recíproca entre as mais diversas civilizações articuladas em rede.

No limiar da crucial mudança de era a que assistimos, a Filosofia da Libertação atua como indutora epistemológica do advento dessa civilização transmoderna, pluriversa e intercultural, em afinada sintonia com povos e movimentos sociais que por toda parte reivindicam o reconhecimento de sua dignidade e condições materiais de vida; e fazem aflorar à luz da história a face de suas diferenças, sem as quais a humanidade mesma estaria

irremediavelmente amputada. No âmbito desse giro decolonial da filosofia, gesta-se outro *logos*, situado no chão de América Latina e países do Sul global, mas de horizonte universal, caracterizado pela primordialidade das dimensões antropológico-histórica e ético-política, e por ser contextualizado, alterativo, dialógico, polifônico, prático, utópico. Como resume Dussel, “Agora ‘outras filosofias’ são possíveis, porque outro mundo é possível, como proclama o Exército Zapatista de Libertação Nacional de Chiapas, no México.”⁴

Um desafio epistemológico de tal envergadura exige o desbravamento de frentes de trabalho no campo acadêmico (e fora deste), em perspectiva interdisciplinar e de alcance mundial, e é tendo isto em vista que este Dossiê promove um diálogo de amplo espectro com a Filosofia da Libertação, a partir da contribuição polifônica de pesquisadores da Bahia, Brasil, Pátria Grande e Europa.

Abre o Dossiê o artigo “Félix José Weil, un latinoamericano en la fundación de la Escuela de Frankfurt”, de Omar Garcia Corona (México), que investiga a importante, embora negligenciada, contribuição da América Latina e, especificamente, do pensador argentino Felix Weil, na formação da primeira geração da Escola de Frankfurt.

No artigo seguinte, intitulado “Europa en la historia universal: una lectura decolonial desde la Filosofía de la Liberación”, Isabel Guerra Narbona (Espanha) elabora uma crítica do mito da modernidade e da subjetividade moderna europeia a partir da perspectiva decolonial da Filosofia da Libertação, propondo subsídios epistemológicos para a constituição de uma outra subjetividade para além da vontade de poder.

Em “Da consciência nacional a América profunda: Um cotejo entre Diego Pró e Rodolfo Kusch à luz do pensamento de E. Dussel”, Luciano Costa Santos (Brasil) articula os textos de Diego F. Pró e Rodolfo Kusch, publicados no livro-manifesto coletivo *Hacia una Filosofía de la Liberación Latinoamericana*, de 1973, analisando dois modos emblemáticos de considerar as questões estratégicas da nacionalidade e do povo, a partir da América Latina assumida como lugar hermenêutico e em chave de libertação decolonial.

Dando sequência a essa aproximação dialógica entre autores da Filosofia da Libertação, no artigo “Para una *aesthesis* decolonial desde el paradigma de la liberación en las obras de Enrique Dussel y Rodolfo Kusch”, Christian Soazo Ahumada (Chile) estabelece os fundamentos de uma *aesthesis* decolonial a partir do marco categorial da “exterioridade crítica” (Dussel) y do “estar-sendo” (Kusch) americanos, frente à ordem dominante da totalidade moderno-ocidental.

⁴ DUSSEL, E. *Filosofías del Sur: Descolonización y Transmodernidad*. CDMX: Ed. AKAL, 2015.

Trazendo uma interface de viés Sul-Norte, em “Gadamer e Dussel: da hermenêutica do diálogo impessoal ao diálogo que liberta o rosto da máscara colonial”, Renato Carvalho de Oliveira (Brasil) analisa o contraste entre a filosofia dialógica dos dois pensadores, mostrando a insuficiência da hermenêutica gadameriana para aproximar-se, em âmbito latino-americano, dos “rostos de carne” desfigurados em “máscara” pela colonialidade eurocêntrica.

Ainda em perspectiva dialógica Sul-Norte, no artigo “Ecología y ética de la liberación: Un diálogo decisivo para una arquitectónica definitiva”, Enrique Téllez Fabiani (México) reconstitui momentos chave do debate entre Dussel e Apel, analisando seu decisivo impacto na reconfiguração da arquitetura da Ética da Libertação dusseliana, e acenando de modo especial para o papel crítico da ecologia no conjunto da arquitetura.

Em “O princípio crítico-material da Ética da Libertação”, José Edemilson Pereira dos Anjos (Brasil) parte do princípio crítico-material para situar o desenvolvimento da Ética da Libertação no contexto filosófico posterior ao debate com a Ética do Discurso, mostrando a transformação do pensamento dusseliano a partir da apropriação inventiva de três filósofos críticos da modernidade: E. Lévinas, K. Marx e K.-O. Apel.

No primeiro artigo de explícita temática política – “La justicia comunitaria: Un acercamiento desde la filosofía política dusseliana” –, Alicia Hopkins Moreno (México) articula a dimensão comunitária da justiça a partir da Filosofia Política dusseliana, analisando a práxis política construtiva subjacente à forma comunitária, para além da redução da teoria crítica à proposição de “outro Estado possível”.

Em “Filosofia da Libertação: Um olhar sobre os conceitos de crise e desenvolvimento”, Klédson Tiago Alves de Souza e José Francisco das Chagas de Souza (Brasil) partem dos referidos conceitos para refletir sobre a Filosofia da Libertação como resposta crítica à estrutura colonizadora, capaz de preparar as condições epistemológicas para o advento do que Dussel chama de “primavera política”.

Inaugurando os artigos dedicados ao campo educacional, em “Perspectivas en la filosofía y teología de la liberación e historia de las ideas: Propuestas para propiciar una educación descolonial”, Carlos Francisco Bauer (Argentina) propõe um percurso pedagógico através de propostas críticas de pensadores decoloniais e libertacionistas, como fontes epistêmicas a partir das quais podemos desconstruir projetos coloniais de educação, e avançar na proposição de uma educação e prática para a libertação cultural, epistêmica, política, econômica, ecológica, estética e espiritual da América Latina.

No artigo “O Resgate de Paulo Freire para o Projeto-Libertação de Enrique Dussel”, João Paulo Pimentel (Brasil) e Eduardo Ferreira Chagas (Brasil) partem da apresentação do itinerário da Ética da Libertação, com destaque para a superação da Ética do Discurso em vista do projeto-libertação, analisando o modo como Dussel acolhe os processos freirianos de conscientização e ação dialógica na trama conceitual da Ética da Libertação.

Dando importante contribuição interdisciplinar ao paradigma da Libertação, o artigo “Caminhos da psicologia latino-americana como práxis de libertação”, de José Fernando Andrade Costa (Brasil) e Carlos César Barros (Brasil), aborda o pensamento social crítico desenvolvido na América Latina na segunda metade do século XX, tomando como foco a Psicologia da Libertação, ciência psicológica contra-hegemônica e comprometida com os povos latino-americanos, com destaque para o pensamento de Ignacio Martín-Baró.

Encerra o Dossiê o texto “Filosofia da Ancestralidade: diálogo entre a Filosofia da Libertação e a Filosofia Africana”, entrevista de fôlego – articulando vida, pensamento e obra – com o filósofo, antropólogo, educador e poeta Eduardo Oliveira (Brasil), um dos mais importantes protagonistas na construção coletiva da Filosofia da Libertação entre nós, cuja *Filosofia da Ancestralidade* elabora apropriação epistemológica crítica e criadora do legado histórico-cultural afrobrasileiro, assumido em perspectiva hermenêutica de equidistância entre as matrizes civilizatórias africana e latino-americana.

Oxalá este Dossiê de Ideação propicie aos leitores um esboço de cartografia que os ajude a caminhar com a devida firmeza e lucidez no acidentado chão de Nossa América, em vista da desafiadora travessia civilizatória que temos pela frente.

Luciano Costa Santos⁵
Feira de Santana, Junho de 2020

⁵ Professor Titular de Filosofia da Universidade do Estado da Bahia (UNEB).