

Educação Filosófica como processo de Libertação

Philosophical Education as a Liberation process

Klédson Tiago Alves de Souza

Professor na Faculdade Católica Santa Teresinha, Caicó, Rio Grande do Norte, Brasil.
magal.ic@hotmail.com - <https://orcid.org/0000-0002-0422-3506>

Recebido em 16 de junho de 2020
Aprovado em 11 de agosto de 2020
Publicado em 28 de outubro de 2020

RESUMO

Nosso objetivo neste artigo é discutir a relação entre filosofia – de modo mais incisivo a Filosofia da Libertação – e educação, de modo que propicie, muito mais do que conteúdos dogmatizados, o despertar para descolonização, a emancipação e a política. Portanto, o caminho proposto aqui é o da procura por refletir sobre uma educação filosófico-libertadora. A partir da pergunta geradora de Leopoldo Zea ‘O que é o homem latino-americano?’ Procuramos refletir sobre o processo de descoberta do ‘rosto’ oprimido do latino-americano, da revelação desse Outro en-coberto pelo si mesmo europeu. Trazemos à cena o método ana-lético de E. Dussel (1986) e o termo Inédito Viável de Freire (2015) para que busquemos um movimento filosófico no sentido de pensar a Filosofia da Libertação como compromisso com a libertação dos oprimidos. **Palavras-chave:** Filosofia da Libertação. Educação Filosófico Libertadora. Método Analético. Inédito Viável.

ABSTRACT

In this article, our goal is to discuss the relationship between Philosophy – particularly the Philosophy of Liberation – and Education, so that it contributes not only to dogmatized content but also to the awakening towards decolonization, emancipation, and political thinking. Therefore, the proposed path is to reflect on a liberating philosophical education. Following Leopoldo Zea’s primary questioning ‘Who is the Latin-American man?’ We seek to contemplate the discovery process of the Latin-American man’s oppressed face and the unraveling of a concealed Other by his European self. We bring to light E. Dussel’s analectic method and Freire’s “untested feasibility” term so that we seek a philosophical movement that considers the Philosophy of Liberation as committed to the liberation of the oppressed. **Keywords:** Philosophy of Liberation. Philosophically Liberating Education. Analectic method. Untested feasibility.

Introdução

O que é filosofia? Para que ela serve? Estas são perguntas recorrentes para um professor, aluno e pesquisador de filosofia. Obviamente que as mesmas não são tão inocentes como aparentam. Elas trazem em si todo um contexto ou base de produção, porque quando nos questionamos o que é filosofia poderíamos também acrescentar “para quem?” e “para onde?”. Assim, essas questões não podem ser tomadas e respondidas de forma retórica

simplesmente. A essência mesma dessas perguntas trata sobre a identidade da filosofia e de quem faz e se faz essas perguntas. Ousamos ainda dizer que tem a ver também com o chão onde quem faz a pergunta pisa, pois construímos nossas ideias – nossos conceitos – pelo chão existencial (relações sociais) onde os nossos pés pisaram ou foram conduzidos a pisar. Nesse sentido, para demarcar o local de fala desse artigo, perguntamos: será que filosofia é a mesma coisa para o europeu colonizador e o latino-americano oprimido?

Nesse sentido, nosso objetivo é discutir a relação da filosofia – de modo mais incisivo a Filosofia da Libertação – com uma educação que propicie, muito mais do que conteúdos dogmatizados, o despertar para descolonização, a emancipação e a política. Portanto, o caminho proposto aqui é o da procura por refletir sobre uma educação filosófico-libertadora.

Breve incursão no contexto do surgimento da filosofia da libertação

O contexto no qual nasce a filosofia na América Latina é eminentemente de opressão. Essa opressão se deu através de golpes com instalações de governos militares, de forma mais radical isso ocorreu na América do Sul. No Brasil o golpe militar se deu em 1964, tendo seu fim em 1985, mas previamente em 1979 com João Figueiredo no poder o Congresso Nacional aprova a Lei nº 6.683 de 28 de agosto que diz sobre a anistia geral, para oprimidos e opressores-torturados, torturadores e/ou apoiadores¹. As consequências desses governos são sentidas até hoje, pois atravessaram a história no consciente das testemunhas oprimidas que sobreviveram ou que retornaram aos seus países após o exílio e até mesmo no inconsciente coletivo².

Como toda filosofia, é difícil precisar com exatidão a data de origem da filosofia própria da América Latina, isto é, a Filosofia da Libertação, mas o seu surgimento se dá por volta de 1969. Neste mesmo ano acontece na cidade de Córdoba na Argentina, nos dias 29 e 30 de maio, uma ocupação de estudantes e operários, denominada por “Cordobazo”. Esse movimento representa a resistência diante da repressão vivida pelos países da América Latina. Havia uma teoria posta, denominada de “teoria da dependência” que, segundo Dussel (1995, p. 17) “abria caminho, apontando a assimetria econômica Centro-Periferia existente entre o desenvolvimento do Norte como causa do subdesenvolvimento do Sul”. Ainda nesse período o colombiano Fals Borda publica uma obra chamada *Sociología de la Liberación*; e o peruano Augusto Salazar Bondy apresentara seu estudo denominado *Existe una filosofía en la América Latina?* Parece que a pergunta se há uma filosofia latino-americana não é tão nova assim. Nesse contexto em que a situação política da América Latina ia de mal a pior, Dussel acabara de voltar da Europa e estava a ministrar um curso de Ética Ontológica dentro da perspectiva heideggeriana na Universidade Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina), quando descobriu a obra de Emmanuel Lévinás, *Totalité et Infinité, Essai sur l'Exteriorité*, obra publicada em 1961. Daí em diante há uma certa mudança epistemológica na produção de Enrique Dussel, pois sua ética ontológica passou a ser denominada de *Para una ética de la liberación latinoamericana*.

A Filosofia da Libertação é um pensamento latino-americano e ela tem sua base epistemológica no *outro* (no oprimido, na vítima). A base antecedente utilizada para

fundamentar esta filosofia nascente é, segundo Dussel, a partir do pensamento crítico de Feuerbach, Marx, Kierkegaard e Lévinas, pois estes foram os únicos críticos reais do pensar dominador europeu. Ora, o pensamento preponderante dialético de Hegel e ontológico de Heidegger não nos inclui ou o faz como objeto ou coisa em seu mundo. Entre esses pensamentos críticos às estruturas filosóficas dominadoras (heideggeriana e hegeliana) e uma certa revelação positiva de Deus (que seria o âmbito da teologia) deve-se descrever o estatuto da revelação do *outro*, como deixa claro Dussel (1986, p. 190):

É por isso que empunhando (e superando) as críticas européias a Hegel e Heidegger e, escutando a palavra pro-vocante do outro, que é o latino-americano oprimido na totalidade norte-atlântica como futuro, pode nascer a filosofia latino-americano que será, analogicamente africana e asiática.

Em meio a esse conflito e com esse intento de superar a opressão e pensar filosoficamente o que colocou todo um povo oprimido na condição de não-ser, enquanto vítima, é que nasce a Filosofia da Libertação como um olhar periférico a partir da vítima e não do vitimário.

Filosofia da libertação: um pensamento iniciante dos oprimidos

A Filosofia da Libertação como “[...] um saber teórico articulado a práxis de libertação dos oprimidos [...]” (DUSSEL, 1977, p. 247) é o canal pelo qual se faz o exercício de ouvir o *outro*: “O saber-ouvir é o momento constitutivo do método mesmo; é o momento discipular do filosofar; é a condição de possibilidade do saber-interpretar para saber-servir” (DUSSEL, 1986, p. 198-199). Destarte, Filosofia da Libertação é a epifania do oprimido³. A opção pela vítima é levada a rigor, pois qualquer Estado que produza vítima é tido como antiético e a Filosofia da Libertação sai em defesa do vitimado e da vitimada construindo suas epistemologias desse local de exclusão.

Aquele carente de SER, “grita”. O eco desta voz não pode ser deixado de lado. Quem grita pede socorro a partir do não-ser. Se não há essa manifestação do oprimido, a libertação torna-se apenas o desejo intelectual de alguém que fala pelo *outro* ou alguém que projeta um *si-mesmo* sobre – *en-cobre* – o *outro*. Não há que omitir-se, seja o oprimido, seja aquele que tem consciência da desigualdade (esta entendida em sua amplitude, seja social, racial, de gênero, etc...) e também clama pela libertação humana dos grilhões do capital enquanto sistema que produz explorados. Dussel (1995, p. 18-19, grifo do autor) mostra, inspirado em Lévinas, a Filosofia da Libertação como descoberta do movimento de opressão:

Porque a *experiência inicial* da Filosofia da Libertação consiste em descobrir o ‘fato’ opressivo da dominação, em que sujeitos se constituem ‘senhores’ de outros sujeitos, no plano mundial (desde o início da expansão europeia em 1942; fato constitutivo que deu origem à ‘modernidade’), Centro-Periferia; no plano nacional (elites-massas, burguesia nacional-classe operária e povo); no plano erótico (homem-mulher); no plano pedagógico (cultura imperial, elitista, versus cultura periférica, popular etc.); no plano religioso (o fetichismo em todos os níveis) etc... Esta ‘experiência’ inicial vivenciada por todo latino-americano, até mesmo nas aulas universitárias europeias de filosofia - expressaria melhor dentro da categoria ‘Autrui’ (outra pessoa trata como outro), como *pauper* (pobre). O pobre, o dominado, o índio massacrado, o negro escravo, o asiático das guerras do ópio, o judeu nos campos de concentração, a mulher objeto sexual, a criança sujeita a manipulações ideológicas (também a juventude, a cultura popular e o mercado subjugados pela publicidade) não conseguirão tomar como ponto de partida pura e simplesmente, a ‘estima de si mesmo’. O oprimido, o torturado, o que vê ser destruída a sua carne sofredora, todos eles simplesmente gritam, clamando por justiça.

Nesse sentido, a Filosofia da Libertação é preponderantemente uma filosofia da vida, ou melhor, uma filosofia da vida a partir da vítima, do oprimido. O oprimido é aquele que é forçado a ocupar o espaço ontológico do não-ser. Pensar a partir desse indivíduo é pensar a realidade a partir de quem sente a tortura, a partir de quem é anulado existencialmente ou tem sua existência banalizada ou *en-coberta*. A política que foi aplicada à e na América Latina se constituiu com o prisma da colonização, da opressão, da exploração do povo, tornando-o empobrecido. A pobreza não é um dado natural, é produzida. Assim, o “grito” de resistência desse povo, que faz com que ele saia do não-ser para o ser, é um grito pela libertação. E isso constitui a tomada de consciência de se estar envolto num sistema de opressão que nega a *outridade*. Assim, portanto, a Filosofia da Libertação é o conhecimento epistêmico do sistema de opressão e o esforço de superá-lo a partir do olhar e do habitar do homem concreto latino-americano, enquanto vítima, oprimido.

Em outro momento Dussel (1993, p. 8) mostra o nascimento dessa estrutura de negação do *outro*, quando faz um movimento genealógico e reflete sobre o mito da modernidade:

A modernidade originou-se nas cidades europeias medievais, livres, centros de enorme criatividade. Mas ‘nasceu’ quando a Europa pôde se confrontar com o seu ‘outro’ e controlá-lo, vencê-lo, violentá-lo: quando pôde se definir como um ‘ego’ descobridor, conquistador, colonizador da alteridade constitutiva da própria modernidade.

As tensões entre centro-periferia tornaram-se comuns na história do pensamento, porque a Europa colonizadora não aceitou o *outro* não-europeu, e promoveu um mito sacrificial encobrendo esse *outro* não-europeu. Aquela narrativa que constava e ainda consta em alguns livros de história que a América (novo mundo) foi descoberta é um arranjo discursivo de reprodução de dominação, porque a América (analogicamente todas as periferias globais à Europa: África e Ásia, propriamente) foi encoberta pelo *si-mesmo* ou pelo espírito absoluto da

Europa. As epistemologias que avançaram na história mundial são as dos vencedores, isto é, são as do centro. O *Espírito Absoluto* dos europeus foi imposto aos outros territórios, àqueles que eram periféricos. Esse mesmo espírito que se via como epistemologia civilizacional impôs aos outros a condição de bárbaros ou seres sem alma. A linguagem foi um importante demarcador dessa distinção entre a civilidade e a tida barbárie. Sartre (1968, p. 3) num prefácio à obra *Os condenados da terra*⁴ de Frantz Fanon diz: “Não faz muito tempo a terra tinha dois bilhões de habitantes, isto é, quinhentos milhões de homens e um bilhão e quinhentos milhões de indígenas. Os primeiros dispunham do Verbo, os outros pediam-no emprestado”. Se se nos ativermos a etimologia da palavra bárbaro perceberemos que para os gregos ela tinha a acepção de estrangeiro, isto é, todo aquele que não era grego ou helênico e de forma particular essa acepção se referia à língua e aos costumes. Quando vamos para o latim esta palavra (*Balbus*) já traz um sentido para além de *estrangeiridade* (*peregrinus*), indicando alguém como inculto ou até selvagem. Podemos perceber que aqueles que estavam na periferia do mundo eram vistos como selvagens porque não tinham uma epistemologia nem uma educação de acordo com o modelo civilizacional que o centro detinha. Assim, o centro (a Europa) era o território da palavra (*logos - Verbum*), da razão (*ratio*), e esse *status* permitia-lhe anular a alteridade em busca da expansão de sua cultura, bem como a usurpação das riquezas e das forças de trabalho colonizadas. Esse *outro* (latino-americano), massa rústica, ‘precisava ser’ *des-coberto* para ser civilizado pela palavra, pelo ser do “*si-mesmo*” europeu.

Dussel aponta a presença de um mito nesse processo. Em que consiste, afinal, este mito de uma modernidade europeia que, à luz da Filosofia da Libertação, criticamos? Este mito de uma modernidade civilizadora que perdura até hoje consiste numa ação violenta em “vitimar o inocente (o *outro*) declarando-o causa culpável de sua própria vitimação e atribuindo-se ao sujeito moderno plena inocência com respeito ao ato sacrificial” (DUSSEL, 1993, p. 76). Justificar a violência como processo natural de civilização, ou inclusão do *outro*, por meio violento na comunidade de comunicação, ou ainda, tornar o não-ser um *si-mesmo* do ser. Esse é o movimento antropológico fundante da América Latina. Vitimação do *outro*, daquele que não faz parte do centro, daquele que não tem o domínio do *logos* europeu, daquele que ocupa o espaço de não-ser. É desse sofrimento da vítima que brota a modernização da Europa, e esta trata isso como sacrifício ou custo necessário. Dentro desse mito está presente para além da ação de culpar a vítima por ser vítima, o eurocentrismo, a ideia de progresso/desenvolvimento como um processo emancipador, a ação pedagógica baseada na violência necessária como prisma de uma obra civilizadora/modernizadora. É quase como o movimento da filosofia do iluminismo onde o *outro*, o não-europeu, estivesse numa imaturidade (*unmündigkeit*) culpável e que lhe fosse necessária a maturidade para estar conforme a iluminação (*aufklaerung*) europeia. A prática filosófica e pedagógica que permeia o mito da modernidade europeia é a da violência de uma subjetividade centralizadora, que se diz emancipadora, mas que anula o *outro*, tornando-o apenas um *si-mesmo*. Isso revela muito mais uma certa irracionalidade do que propriamente racionalidade. Essa mesma modernidade como mito, afirma Dussel (1993, p. 83) “justificará sempre a violência civilizadora – no século XVI como razão para

pregar o cristianismo, posteriormente para propagar a democracia, o mercado livre etc...”.

Além disso, a Europa como centro e fim do mundo considera-se com um certo direito absoluto, enquanto os outros [periferia] não. Isso se percebe nesse fragmento hegeliano (HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la história*, § 347 *apud* DUSSEL, 1993, p.22):

Porque a história é a configuração do Espírito em forma de acontecimento, o povo que recebe um tal elemento como princípio natural... é o povo dominante nessa época da história mundial... contra o direito absoluto que ele tem por ser o portador atual do grau de desenvolvimento do Espírito mundial, o espírito dos outros *não tem direito algum*.

Ora, temos aqui uma das melhores definições do que seja o eurocentrismo e a carga epistêmica, filosófica e histórica que isso traz para o mundo. Está presente nesse fragmento uma crueldade absurda e um cinismo muito forte, ao que Dussel (1993, p. 22) diz que “se transforma no próprio ‘desenvolvimento’ da ‘razão’ ilustrada (da *Aufklaerung*)”. O desenvolvimento que o autor ironiza é no sentido filosófico da análise hegeliana da história como desenvolvimento linear até o iluminismo. Isso que fora dito se relaciona com o outro fragmento trazido acima onde Sartre distingue homens de indígenas, mostrando assim que aqueles que não estavam dentro da epistemologia do centro não eram considerados como humanos (*homens*). Desta forma, parece que ser indígena não é ser homem. Depois, ele conclui afirmando que os indígenas pediram o verbo. Aqui há um completo erro de hermenêutica histórica ou a tentativa de emplacar uma narrativa da perspectiva de quem domina, onde coloca a si como inocente e a vítima como culpada. O sofrimento da vítima é culpa dela mesma por não ser civilizada aos modos dos europeus. Pensar do ponto de vista da periferia ou do oprimido é perceber esses meandros que ocorrem na relação oprimido e opressor e propor uma outra epistemologia que não precise ter essa dialética como sustentação, o que demonstra a necessidade de superar essa estrutura.

O que se disse acima é assaz interessante porque a palavra ganha importância na diferenciação do homem como um ente entre outros entes. É a palavra que contribui para que possamos construir sentidos e demarcar nossa posição no universo. Através dela nós nomeamos os seres, distinguimos as coisas, separamos, aproximamos, e definimos a partir de uma certa proporção comparativa. Quando colocamos os indígenas ou qualquer comunidade epistêmica e racial num âmbito antagônico ao do conceito de homem (humano), é porque estamos tentando anular a humanidade presente no *outro*. Anulamos ou *en-cobrimos* a alteridade. Feito isso, somos capazes de torna-lo mero objeto. Só tirando a humanidade do *outro*, não reconhecendo a sua dignidade, é que somos capazes de explorar, torturar, roubar-lhe todo o direito e até o matar.

Como bem afirma Zea (2005), pela palavra saímos da condição de ente e passamos a habitá-la. Somos habitantes da palavra pela palavra. Por isso que pensar a filosofia no chão latino-americano é pensar aquele grito de libertação que a palavra provoca no oprimido. Mas, exige-nos também pensar uma nova estrutura de educação que se realize a partir da constituição de seu próprio *ethos*. Esse pensar nos conduz ao plano pedagógico, destacado por Dussel na citação feita acima, porque nesse plano há uma tensão entre a cultura imperial

e elitista e as culturas populares e periféricas. É possível pensarmos a identidade do homem e da mulher latino-americano e latino-americana ou ameríndio e ameríndia a partir do chão que ele e ela pisam? Que tipo de educação seria possível ou plausível para este homem e esta mulher latino-americano e latino-americana? Qual o espaço de formação desses sujeitos?

Educação filosófica e libertadora como descoberta do ‘rosto’ latino-americano

É sempre muito complexo e desafiador propor um debate da relação entre Filosofia e Educação. Mas o mais curioso é que não deveria ser, pois não sabemos se é possível pensar uma separada da outra. Pensamos que a filosofia deve ser algo do concreto da existência, isto é, da formação do ser humano em sua integralidade. Assim, o desafio se põe de cara em tentar debater aquilo que já deveria nos ser natural. Não obstante essa problemática, queremos pensar um diálogo possível de filosofia e educação a partir da construção do pensamento filosófico do chão que pisamos. Há uma história da filosofia na América Latina, sendo fortemente resistente às opressões, pois carrega consigo a marca da política e da luta pela libertação. É uma filosofia politizada ou uma política filosófica.

Começemos nosso percurso com a questão provocativa de Zea (2005, p. 369-370) quando contextualiza o século XX:

O século XX se inicia e continua com uma volta às coisas em si, como uma volta à realidade. Os filósofos encontram, uma vez mais, a filosofia que permite descobrir essa realidade que o positivismo iludia. Bergson, Boutroux, Nietzsche e o próprio Rodó inspiram a nova filosofia na sua busca por uma realidade mais profunda, que faz do homem um Homem. O que faz do homem um Homem? Por conseguinte, do latino-americano um homem sem mais?

Ora, ao olharmos para a realidade do povo oprimido da América Latina, a esta última pergunta só podemos responder que é a liberdade. Liberdade é o traço ou o que de mais profundo (essencial-existencial) marca a vida e a história do ser latino-americano. Não é à toa que para Dussel (1995) o conceito de exterioridade é muito caro, porque é olhar a história a partir do *outro*, mas do *outro* oprimido, da vítima⁵. Tal perspectiva demonstra claramente a parcialidade do argentino pela vítima. Da mesma forma, Paulo Freire (2015) faz uma opção clara pela vítima quando, com base em sua *práxis*, faz o debate fundamentado nas categorias de opressor e oprimido para demonstrar como a partir da educação contextualizada se dá o processo de libertação ou emancipação do sujeito.

Agora, por que esse movimento de revelar o *outro* enquanto oprimido é importante? Quando olhamos para o contexto histórico da América Latina, e conseqüentemente do Brasil, o que identificamos de imediato é a marca da desigualdade social. E essa desigualdade parece ser fruto de uma política aplicada pelos opressores que colonizaram, bem como por aqueles que governaram sendo os substitutos dos colonizadores, e o instrumento para manter o *status quo* desse sistema foi e é a educação. Darcy Ribeiro (2019, p. 55) já afirmara: “a crise educacional

do Brasil, da qual tanto se fala, não é uma crise, é um programa. Um programa em curso, cujos frutos, amanhã, falarão por si mesmos”. Por isso que pensar numa relação filosofia e educação no chão latino-americano exigirá de nós a aplicação da política como elo dessas duas instâncias, bem como pensar uma educação que parta do não-ser, do excluído, do oprimido.

A superação desse quadro de desigualdade e de colonização por parte da cultura europeia encontra-se no método ao qual Dussel (1986) irá chamar de *ana-lético* que aponta os problemas de um sistema unívoco e supera a partir da re-criação de quando se *re-vela* e se *re-conhece* o oprimido. Dussel quando vai definir este seu conceito o faz partindo do conceito europeu *dia-lético*, presente na filosofia de Lévinas, este a quem considera que o conceito como superação partindo da América Latina e da *ana-logia* foi formulado na reflexão com o seu pensamento. Lévinas na seção *Rosto e sensibilidade* de sua obra central *Totalidade e Infinito* absorve e chega a superar Feuerbach que foi quem iniciou, a partir do que escutou de Schelling, a ideia de que negar o homem como exclusivamente racional é passar de uma possibilidade à existência, ou seja, é re-descobrir o homem em sua sensibilidade, como corpo, carne, perspectiva que foi negada pela filosofia cartesiana. Assim, tendo assumido esta perspectiva da sensibilidade existencial do homem, Lévinas apresenta naquela seção o rosto sensível, mas que essa visibilidade sensível não esgota o outro, naquilo que ele tem de próprio. Diz Dussel (1986, p. 195) que “este ‘rosto’, contudo, é um rosto que interpela, que pro-voca à justiça”. Com isso o filósofo argentino entende que Lévinas cumpre a passagem antropológica indicada por Feuerbach, pois esse outro é definido como epifania do outro divino⁶, de Deus criador. O outro em Lévinas é um *an-archos*: “Estamos perante uma anarquia essencial à multiplicidade” (LÉVINAS, 1980, p. 274). A partir desse outro – ao qual Lévinas trata como “absolutamente outro”⁷, Dussel irá construir sua crítica.

O filósofo argentino começa por destacar que Lévinas “nunca pensou que o outro pudesse ser um índio, um africano, um asiático”, ou seja, o pensamento dele ainda está fincado no outro europeu como centro e fim. Dussel demarca que para sua filosofia o *outro* é a América Latina em relação à totalidade europeia, isto é, o povo pobre latino-americano em relação às oligarquias dominadoras, por isso distingue seu método como algo que vai mais além, mais acima, que vem de um nível mais alto (*ana-*) que o do método *dia-lético*. Este que Dussel (1986, p. 196, grifo do autor) define como “expansão dominadora da totalidade *desde de si*; a passagem da potência para o ato de ‘o mesmo’ [...]. A passagem da totalidade a um novo momento de si mesma é sempre *dia-lética*”. Desta forma, temos caracterizado o movimento dialético como sendo dominador, imoral e conquistador, pois é a anulação do *outro* e apenas uma expansão de si mesma. Há uma associação desse último método à ideia de totalidade europeia, onde essa se realiza tornando o *outro* um si-mesmo, negando, pois, a alteridade.

Sobre *ana-lética* vejamos o que diz Dussel (1986, p. 197):

Esta ana-lética não leva em conta somente o rosto sensível do outro (a noção hebraica de *basar*, 'carne', indica adequadamente o ser unitário inteligível-sensível do homem, sem dualismo de corpo e alma), do outro antropológico, mas exige igualmente colocar faticamente a 'serviço' do outro um trabalho-criador (para além, mas assumindo o trabalho que parte da 'necessidade' de Marx). A analética antropológica é então uma econômica (um pôr a natureza a serviço do outro), uma erótica e uma política. O outro nunca é 'um só', mas também e sempre 'vós'. Cada rosto no face-a-face é igualmente a epifania de uma família, de uma classe, de um povo, de uma época da humanidade e da própria humanidade como um todo, e ainda mais, do outro absoluto. O rosto do outro é *ana-lógos*; ele é a 'palavra' primeira e suprema é o dizer em pessoa, é gesto significativa essencial, é o conteúdo de toda significação possível em ato. A significação antropológica econômica, política e latino-americana do rosto é nossa tarefa e nossa originalidade. Dizemos sincera e simplesmente: o rosto do pobre índio dominado, do mestiço oprimido, do povo latino-americano é o 'tema' da filosofia latino-americana.

Pensar uma filosofia em nosso chão é pensar a revelação desse *outro* que foi *en-coberto*. É pensar o ser que grita do não-ser. Contraponto ao método dialético, que traz consigo a marca da totalidade europeia, Dussel apresenta o seu método ana-lético. Assim afirma: "O método ana-lético é a passagem ao justo crescimento da totalidade *desde o outro* e para 'servi-lo' criativamente" (DUSSEL, 1986, p. 198-199). É esse método que faz com que a Filosofia da Libertação traga o rosto do índio massacrado, do povo pobre latino americano para o centro do debate. Severino (2014, p.3) ao interpretar essa proposta diz: "Sensibilizado eticamente pela condição de dominação que sufoca historicamente o outro, o filósofo precisa comprometer-se com sua libertação, fazendo de seu pensar uma analética pedagógica de libertação". Pensar uma filosofia abstrata ou desencarnada no chão da América Latina é alienar-se e alienar o *outro*. Pois o que constitui o homem enquanto Homem nesse chão é a libertação. O instrumento para tal é a educação pois como afirma Freire (2018, p. 14): "o aprendizado já é um modo de tomar consciência do real, e como tal só pode dar-se dentro desta tomada de consciência". É um movimento cíclico, aprender é aprender sobre a realidade e esta dar-se mediante o aprender.

Desta forma, nossa proposta é debater essa perspectiva de uma filosofia da educação libertadora ou uma educação filosófico-libertadora, que ajude o homem latino-americano concreto a tomar decisão, que o torne consciente da sua responsabilidade social e política. Isto é, a filosofia, ao dialogar com o processo de educação ou formação do homem latino-americano, precisa ser libertadora, trazer em si uma *maiêutica* para homens concretos e mulheres concretas que vivem a opressão, a fome e a exploração de seu trabalho. Isso não quer dizer a anulação ou cancelamento da racionalidade europeia, mas sim da sua irracionalidade, da sua autocentralidade, analogamente, o fim do imperialismo norte-americano como centro também.

Ora, Freire (1989, p. 9) afirma que "A leitura do mundo precede a leitura da palavra, daí que a posterior leitura desta não possa prescindir da continuidade da leitura daquele". Mas na prática o que acontece é que, por muito, temos alunos e alunas que sabem ler palavras (até de

forma eloquente), mas são analfabetos (as) políticos. Parece que não leem antes o mundo que os circunda ou não foram ensinados a lê-lo. Não se reconhecem como sujeitos no contexto social ao qual estão postos. De que vale, pois, a educação, se não permitir, pelo menos, que o aluno se reconheça e conheça o seu lugar de fala (existência - ser)? Trazemos introjetado na estrutura de nossa educação um modelo europeizado, colonizador, que nega nosso próprio pensar.

Propomo-nos a fazer algumas perguntas para nos provocar interiormente: de 1968, quando Paulo Freire escreveu, ainda em exílio no Chile, *Pedagogia do Oprimido* em que trata sobre a relação professor, aluno e sociedade, apresentando uma nova proposta de educação numa concepção problematizadora e libertadora, o que de fato mudou na estrutura de educação que o Estado Brasileiro propõe para a sociedade? Não temos ainda uma mentalidade “bancária” de menosprezar o conhecimento popular ou ainda de torná-lo um *sub-conhecimento* ou conhecimento menor? O indivíduo quando sai do Ensino Médio ou da Universidade consegue minimamente se perceber num sistema político-social opressor ao qual está submetido? Nós professores e professoras temos essa consciência?

Renato Janine Ribeiro (2018, p. 9), ex-ministro da Educação do Brasil, em *A Pátria Educadora em Colapso* disse logo na introdução:

Ser ministro me ensinou que nosso atraso, nossos fracassos, inclusive na educação e em tantas políticas de impacto social, não são meras derrotas: são sinais de como resiste às mudanças um projeto renitente de Brasil Hierárquico, excludente, injusto, construído com habilidade e destreza ao longo dos séculos. [...] A desigualdade é tão poderosa que chega a capturar até projetos de igualdade. Quem não perceber isso não conseguirá mudar o Brasil.

Uma fala que conflui com o cerne do que viemos tratando nesse texto. Há uma estrutura de opressão imposta em que torna alguns desprivilegiados, marginalizados, oprimidos, vítimas. Somos jogados – lançados – num mundo que tem um sistema produtor de vítimas. Qual deve ser, então, o papel basilar de uma filosofia no Brasil? O que deve pensar e fazer o filósofo brasileiro/latino-americano? Nesse contexto (que é, portanto, Latino-americano também) precisamos pensar a educação filosófica como um movimento intelectual que traz consigo imbricado antes uma *práxis* libertadora, onde provoca o indivíduo a refletir sobre o lugar que ele ocupa, fazê-lo perceber o sistema que o circunda, além de fazê-lo se perceber como *outro* nesse sistema. Não dá para fazer, nesse chão latino-americano, brasileiro, educação filosófica sem política, seria uma filosofia inautêntica. Se assim tentarmos fazer estaremos negando a nossa realidade. O primeiro problema que qualquer filosofia da educação ou educação filosófica deve refletir, a partir da desigualdade a qual estamos submetidos, é sobre o que é o homem latino-americano? Temos gente passando fome. A fome é um problema grave. É o não-ser latino-americano, ou ainda é a negação do ser.

Freire em diálogo com Faundez (FREIRE; FAUNDEZ, 2017, p. 58), quando tratavam da figura do intelectual, afirmou que “o intelectual precisa saber que a sua capacidade crítica não é superior nem inferior à sensibilidade popular”. A ação – concretude – é primaz (essencial) para o fazer filosófico na América Latina. Dussel (1986, p. 198) nesse mesmo

sentido afirma que “o filósofo, antes de ser um homem inteligente, é um homem eticamente justo; é bom, é discípulo”. Diz isso para mostrar que o *ethos* filosófico desse chão se dá naquele momento constitutivo do método analético, o *saber-ouvir* para *saber-servir*. Assim, esse método nos propõe uma *compromisso* que antecede o seu pensamento ou ambos acontecem juntos como *práxis*, e essa se dá na conversão ao saber ouvir onde ocorre a exposição a um pensar popular, dos demais, dos oprimidos, do *outro* fora do sistema; só assim, ele poderá ser capaz de poder aprender o novo. Ora, “o filósofo ana-lético ou ético deve descer de sua oligarquia cultural acadêmica e universitária para *saber-ouvir* a voz que vem de mais além, do alto (ana-), da exterioridade da dominação” (DUSSEL, 1986, p. 199).

Desta forma, não dá para pensar uma educação filosófica no chão latino-americano, conseqüentemente, brasileiro, que não coloque no centro o problema da desigualdade social, que é fruto de uma macroestrutura que produz vítimas. O passo essencial para superar essa problemática é a partir do que já indicamos em outro momento, isto é, aquilo que é essencial ao homem latino-americano, a libertação. O reconhecimento de si enquanto *outro* – ou do *outro* enquanto *outro* - no meio dessa estrutura.

Educação como ato político: o inédito viável e o método ana-lético

Na seção anterior pudemos entender desde um ponto filosófico construído no chão da opressão como se estrutura a Filosofia da Libertação, relacionando-a a uma perspectiva de descobrir o ‘rosto’ oprimido latino-americano. A pergunta de Zea (2015) é geradora, pois ela vem carregada de perspectivas ontológica e antropológica muito fortes. O ser humano latino-americano ocupa o espaço histórico e ontológico do não-ser. Este mesmo, antropológicamente e socialmente, traz o grito, a luta pela libertação, saindo do não-ser ao ser, ser libertação. O papel de um filósofo nessa terra molhada pelo sangue indígena e negro é pensar o que é o homem latino-americano. O professor de filosofia (analogamente os demais professores desse chão), segundo Freire no seu diálogo com Shor (FREIRE; SHOR, 1986, p. 106, grifo do autor) cumpre um papel de:

Na perspectiva libertadora, o professor tem o direito, mas também o dever de contestar o *status quo*, especialmente no que diz respeito às questões da dominação de sexo, raça ou classe. O que o educador dialógico não tem é direito de impor aos outros sua posição. Mas o professor libertador nunca pode se calar a respeito das questões sociais, não pode lavar as mãos em relação a esses problemas

Mesmo não tendo foco no método em si, ou não colocando-o como centro do seu pensamento, porque para Freire o método não é tão necessário quanto o sentido político que ele esconde/apresenta; traz em seu projeto pedagógico libertador o método dialógico, talvez esse método seja resultante e não principiante à ação política de “estabelecer uma relação diferente com o conhecimento e com a sociedade” (FREIRE; SHOR, 1986, p. 28).

Esse modo de pensar a educação em que toma como parâmetro a aceitação e o respeito à diferença vai na contramão do modelo estrutural europeizante de tornar o

outro um si-mesmo. O fim do método dialógico em Freire é a emancipação do indivíduo. O professor não pode cobrir-se de arrogância e querer tornar real aquilo que é um puro mito: hierarquia de saber. Ora, “ninguém é superior a ninguém” (FREIRE, 2017, p. 119). Quando o professor se arroga como superior está eliminando a possibilidade de fazer filosofia, porque já eliminou o *outro*, ou o tornou apenas uma extensão do seu próprio pensamento, tornando o aluno ou a aluna um não-ser (*si-mesmo*). Educação (ato de ensinar) é práxis. Quando pensamos uma filosofia a partir da América Latina, pensamos a transformação do mundo: “a palavra verdadeira seja transformar o mundo” (FREIRE, 2015, p. 107), diferentemente do modo extensionista-conquistador visto na seção anterior. Pensar o ser e não pensar o ser concreto é mero verbalismo. Afirma Freire (2015, p. 108):

A palavra inautêntica, por outro lado, com que não se pode transformar a realidade, resulta da dicotomia que se estabelece entre seus elementos constituintes. Assim é que, esgotada a palavra de sua dimensão de ação, sacrificada, automaticamente, a reflexão também, se transforma em palavreria, verbalismo, blá-blá-blá. Por tudo isto, alienada e alienante. É uma palavra oca, da qual não se pode esperar a denúncia do mundo, pois que não há denúncia verdadeira sem compromisso de transformação, nem este sem ação.

Se quisermos fazer filosofia na América Latina, precisamos pensar essa filosofia fincada em nosso chão. Obviamente que não é descartar a racionalidade produzida pela Europa, mas é justamente descartar aquilo que é estruturalmente irracional, violento, colonizador. Esse modo de ser está dentro dessa “palavra inautêntica” de Freire e também na “filosofia inautêntica” de que Dussel (1986, p. 190) fala. O sentido desses termos é o mesmo nos dois pensadores, isto é, o aspecto colonizador inautêntico que não respeita o *outro* e que não está comprometido com a transformação do mundo. Dussel chama de filosofia inautêntica a filosofia dos imitadores ou dos meros glosadores da filosofia europeia, que trazem em seus meandros a nossa inclusão como meros objetos ou coisas⁸. Toda filosofia que objetifica o *outro* ou o torna um si-mesmo é uma filosofia inautêntica.

A superação desse modo de pensar se dá justamente a partir do método ana-lético. Na seção anterior tratamos desse método, mas aqui queremos fazer o esforço intelectual de após apresentar as etapas desse método relacioná-lo com o conceito de inédito viável de Paulo Freire que leva em conta o *ethos* libertário.

O filósofo argentino apresenta o seu método em cinco etapas e estas têm como pano de fundo a revelação do *outro* e sua palavra, como “filosofia da latino-americana, única e nova, é a primeira realmente pós-moderna e superadora da europeidade” (DUSSEL, 1986, p. 197). Assim, essas etapas revelam esse *outro* e sua palavra encobertos, numa tentativa de superar a dialética negativa. Na primeira etapa, “o discurso filosófico parte da cotidianidade ôntica e dirige-se dialética e ontologicamente para o fundamento” (1986, p. 197); na segunda, de-monstra cientificamente os entes como possibilidades existenciais, ou seja, está aqui presente uma relação fundante do ontológico sobre ôntico; a terceira já

traz um virada, pois está aqui a irredutibilidade do ‘rosto’ ôntico do *outro* que permanece como trans-ontológico, meta-físico, ético. Assim, na quarta etapa, podemos ter a revelação do *outro*, isto é, a passagem da totalidade ontológico ao *outro* como *outro*, que é justamente a ana-lética. A quinta e última etapa: “Nível ôntico e relançado a partir de um fundamento eticamente estabelecido, e as possibilidades como *práxis analética* transpassam a ordem ontológica e se adiantam como ‘serviço’ na justiça” (DUSSEL, 1986, p. 198, grifo nosso).

Esse movimento que Dussel propõe com o método *ana-lético*, ao qual defendemos ser interessante e importante para o âmbito de uma filosofia latino-americana e seu ensino, é um movimento que sai da totalidade da dialética hegeliana positiva – dialética essa que já fora alvo de crítica por parte de Adorno e outros, onde estabeleceu as bases para se pensar uma dialética negativa buscando alternativa na metafísica em queda’, isto é, não é um busca da transcendência no absoluto, mas encontrar a verdade no particular, naquilo que é precário, no singular, na experiência irreprodutível. Aquele particular que o pensamento ocidental arrebitou em nome de abstrações e conceitos - mas também supera a dialética negativa, não negando-a, mas dando seu real e justo valor, tendo em vista que “o método dialético negativo de um Marcuse, Adorno e mesmo Bloch, é ingênuo com relação à criticidade positiva da utopia da exterioridade política dos povos periféricos, da mulher popular, da juventude oprimida das sociedades dependentes” (DUSSEL, 1977, p 164).

O que o autor quer nos fazer pensar a partir desse método é que a Filosofia da Libertação, no chão latino-americano, é o movimento contrário à totalidade, ela busca analéticamente o ‘rosto do oprimido’. Assim, não é algo meramente teórico, mas é um método intrinsecamente ético, onde a aceitação do *outro* como *outro* significa já uma opção ética, uma escolha e um compromisso moral. É sair do mundo das abstrações absolutas, e pensar o homem concretamente. O que é o homem latino-americano? O que é o homem oprimido? É de fato, uma práxis, um compromisso. Não basta apenas pensar ou responder as questões... é preciso, antes, se comprometer ética e moralmente com este homem latino-americano.

Paulo Freire, em sua vasta obra, nos apresenta um termo que se aproxima daquele que acabamos de refletir e apresentar (também visto na seção anterior), que é o *inédito viável*. Este termo é chave para um processo de construção de conhecimento, bem como de fomento às transformações sociais, mesmo que não tenha ares de conceito, tendo em vista que o autor não promoveu um desenvolvimento acerca do *inédito viável* que o torne evidente conceitualmente. Este termo andaré emparelhado com o *percebido destacado*. Assim, nesses termos Freire quis expressar o movimento do pensamento que percebe-antecipa o problema como “situação-limite” até que ele se torne realidade. Um movimento que toma por base um certo teor de utopia, de algo ainda não posto que tem o *percebido-destacado* como o concreto desse movimento, isto é, um movimento que se torna uma dimensão concreta e história da realidade. Esse termo segundo Ana Freire (2010, p. 373) é “uma palavra epistemologicamente empregada por Freire para expressar, com enorme carga afetiva, cognitiva, política, epistemológica, ética e ontológica, os projetos e os atos das possibilidades humanas”.

O movimento que o filósofo da educação quer promover é o de uma educação cujo o centro seja o aspecto político de transformação da realidade. Assim, toda palavra

(pensamento ou sua expressão) só é verdadeira se for práxis. Nesse sentido, seria também verdadeira a máxima posta à filosofia latino-americana? Isto é, a filosofia desse chão para ser verdadeira precisa ser uma *práxis*? É possível pensar uma libertação integral do indivíduo latino-americano sem partir de uma práxis? Questões que nos impõe e que corroboram com a questão fundamental de Zea (2015): o que é o homem latino-americano sem mais? Ou, em termo dusseliano, quem é esse *outro* que grita e que foi *en-coberto*?

Paulo Freire (2015, p. 130) coloca o termo pela primeira vez nos seguintes dizeres:

[...] os temas se encontram encobertos pelas 'situações-limite', que se apresentam aos homens como se fossem determinantes históricas, esmagadoras, em face das quais não lhes cabe outra alternativa senão adaptar-se. Desta forma, os homens não chegam a transcender as 'situações-limites' e a descobrir ou a divisar, mais além delas e em relação com elas, o 'inédito viável'.

É preciso destacar que Freire ainda parte do método dialético, ao qual já apontamos uma crítica. Porém, este termo que o mesmo usa dialoga profundamente com o método ana-lético de Dussel, pois o filósofo da educação quando o traz para o seu pensamento, o faz primeiro com as condições de situação-limite e ato-limite, mostrando sua aplicação no campo da transformação da realidade opressora. A situação-limite é a barreira que se está posta ao conjunto de seres humanos, diante dessa barreira podemos ter algumas atitudes: a) escolher não fazer nada; b) interpretar como um grande obstáculo e mantermos tudo como está; ou c) reconhecer sua existência e perceber criticamente a necessidade de romper ou superar esta barreira (FREIRE, 2010). O termo é posto sempre numa relação de forças entre os dominantes e os oprimidos, por isso Freire aponta para percepção crítica como momento de superação dessa barreira que é a situação-limite, somente a partir dessa percepção crítica que os oprimidos conseguirão a libertação: “as ‘situações-limite’ implicam a existência daqueles a quem direta ou indiretamente ‘servem’ e daqueles a quem ‘negam’ e ‘freiam’” (FREIRE, 2015, p. 130). Os dominadores enxergam o *inédito viável* como uma situação-limite ameaçadora, assim criam ferramentas epistemológicas e ético-morais para que não se concretize, assim a manutenção da situação-limite é-lhes favorável. Os oprimidos precisam perceber criticamente o *inédito viável* “não mais como uma ‘fronteira entre o ser e o nada, mas como uma fronteira entre o ser e o mais ser’” (FREIRE, 2015, p. 130). Somente a partir dessa percepção que os oprimidos se farão mais críticos na sua ação, assim, o *inédito viável* torna-se concreto, torna-se instrumento de transformação.

Talvez nos seja possível colocar o *inédito viável* de Freire, sendo esse motor propulsor que impulsiona as consciências a quererem derrubar as situações-limites, como uma etapa trans-versal dentro daquelas etapas dusselianas do método ana-lético. Trans-versal porque é o gatilho que fará com que o indivíduo perceba o processo no qual está inserido e consiga fazer a transição de um mero pensar a uma práxis de libertação, isso porque o termo retira de cena o reino do definitivo, da verdade absoluta, do pronto e do acabado, lança o indivíduo num processo constante de percepção e ação para a libertação. Mas, é preciso lembrar e objetivar que esse processo não pode ser e não é resultado de um

movimento individual. Nunca esse movimento é meramente subjetivo. Não à toa Freire dedica toda uma seção somente para mostrar que ninguém liberta ninguém, ninguém se liberta sozinho, só a comunhão entre os homens é capaz de promover a libertação. A percepção do *outro* como *outro* é o elemento fundante dessa comunhão. Esse movimento de percepção aparece no pensamento de Freire (2015, p. 72) quando traz a noção de uma crença em si mesmo como momento organizativo para o engajamento na luta pela libertação:

Somente quando os oprimidos descobrem, nitidamente, o opressor, e se engajam na luta organizada por sua libertação, começam a crer em si mesmos, superando, assim, sua 'convivência' com o regime opressor. Se esta descoberta não pode ser feita em nível puramente intelectual, mas da ação, o que nos parece fundamental é que esta não se cinja a mero ativismo, mas esteja associada a sério empenho de reflexão, para que seja práxis.

Educação filosófica na América Latina pode ser entendida como um processo de percepção ou de reflexão/ação, *práxis*, sobre este ser oprimido que grita por libertação. Este pensamento não se admite como uma filosofia de gabinete, encerrado que está no inativismo contemplativo e passivo ante os acontecimentos sociais. Assim, tanto em Dussel como em Freire, vemos uma dimensão unitiva essencial entre reflexão (pensamento) e ação. Filosofia da Libertação é “produto teórico estratégico como crítica à opressão” (VIEIRA, 2010, p. 127). A novidade ou originalidade presente nesse movimento intelectual de pensar a filosofia como libertação ou como um pensamento desde a América Latina não é negar a tradição filosófica, mas é o fato de dialogar com esta tradição, no sentido de “construir uma mundialidade analógica e concreta, onde todas as culturas, filosofias, teologias possam contribuir com algo próprio, como riqueza da humanidade plural futura” (DUSSEL, 1993, p. 173).

In-conclusões não-finais

Nossas situações-limite são as estruturas que produzem vítimas. São o eurocentrismo, o imperialismo norte-americano, o machismo, o racismo, o etnocentrismo, o xenofobismo, o capitalismo e outros... Nenhuma filosofia realmente libertadora distancia-se das vítimas, dos oprimidos, do *outro*. Assim, a filosofia autêntica é a Filosofia da Libertação que é pensada a partir do chão do não-ser *en-coberto* pela irracionalidade violenta da colonização.

Em suma, nossa provocação é: como pensar uma filosofia que dialogue com a educação a partir do prisma da política para que não seja algo desencarnado, mas que seja uma educação filosófico-libertadora que pense a estrutura de opressão ao qual o homem e a mulher estão submetidos concretamente. Então, inspirados na Filosofia da Libertação de Dussel (1986) e Zea (2005), bem como na *práxis* filosófica e pedagógica libertadora de Paulo Freire problematizamos a filosofia europeia que é simplesmente ensinada ou transmitida nas escolas e nas universidades do Brasil e da América Latina. Não é que se tenha que anular ou excluir o pensamento europeu, nem os autores que o fizeram; é pensar criticamente o mesmo a partir da revelação do ‘rosto’ *outro*, do oprimido, do latino-americano, do asiático, do africano.

Diante de todo esse debate que é nascente ou iniciante, portanto, ainda está sendo construído e não se permite fechar ou se ter como acabado, não nos arrogamos a terminar esse texto com conclusões finais, como quem fecha. A ideia desse texto é ser o ponto de partida... Assim, são in-conclusões não-finais. Não está concluída, muito menos resolvida a problemática de se ter uma educação filosófico-libertadora na América Latina e no Brasil. É inicial. Apresentamos o debate para que seja o ponto de saída. Que outros textos surjam daqui.

Referências

BRASIL. **Presidência da República, Casa Civil, Subchefia para Assuntos Jurídicos, Lei Nº 6.683, de 28 de agosto de 1979.** Disponível Em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6683.htm . Acesso em 10 De Abril De 2020.

COGGIOLA, Oswaldo. **Governos militares na América Latina.** São Paulo: Contexto, 2001.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação:** na América Latina. São Paulo: Edições Loyola, 1977.

DUSSEL, Enrique. **Método para uma filosofia da libertação:** superação analética da dialética hegeliana. Tradução de Jandir João Zanotelli. Revisão de Marcos Marcionilo. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

DUSSEL, Enrique. **1492:** o enconbrimento do outro: a origem do mito da modernidade. Conferências de Frankfurt. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis/RJ: Vozes, 1993.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação:** crítica à ideologia da exclusão. [Tradução Georges I. Maissiat]. São Paulo: Paulus, 1995.

FREIRE, Ana Maria Araújo. INÉDITO VIÁVEL. In: **Dicionário Paulo Freire** / Danilo R. Streck. Euclides Redin, Jaime José Zitkoski (orgs.). – 2. ed., rev. amp. 1. reimp. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010, p. 373-376.

FREIRE, Paulo. **A importância do ato de ler:** em três artigos que se completam / Paulo Freire. – São Paulo: Autores Associados: Cortez, 1989.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido.** 59. ed. rev. e atual. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia.** 55. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2017.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade.** 42ª ed. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2018.

FREIRE, Paulo; FAUNDEZ, Antonio. **Por uma pedagogia da pergunta.** 8. Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.

FREIRE, Paulo; SHOR, Ira. **Medo e ousadia:** o cotidiano do professor. São Paulo: Paz e Terra, 1986.

JUNG, Carl. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo.** [tradução Maria Luíza Appy, Dora Mariana R. Ferreira da Silva]. - Petrópolis, RJ : Vozes, 2000.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito:** ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

RIBEIRO, Renato Janine. **A Pátria Educadora em colapso**: reflexões de um ex-ministro sobre a derrocada de Dilma Rousseff e o futuro da educação no Brasil. São Paulo: Três Estrelas, 2018.

RIBEIRO, Darcy. **Sobre o óbvio**. – Marília: Lutas Anticapital, 2019.

SARTRE, Jean Paul. Prefácio. In: FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Prefácio de Jean Paul Satre. Tradução de José Laurêncio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

SEVERINO, Antônio Joaquim. **Filosofia da Libertação**: Contribuições de Paulo Freire e de Enrique Dussel para uma educação emancipadora. Instituto Paulo Freire - Itália - IX Encontro Internacional Fórum Paulo Freire, 2014. Disponível em: <http://acervo.paulofreire.org:80/xmlui/handle/7891/4200>. Acesso em 25 de agosto de 2019.

VIEIRA, Antonio Rufino. **Marxismo e libertação**: estudos sobre Ernst Bloch e Enrique Dussel. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2010.

ZEA, Leopoldo. A filosofia latino-americana como filosofia pura e simplesmente. In: ZEA, Leopoldo. **Discurso desde a marginalização e a barbárie**; seguido de, **A filosofia latino-americana como filosofia pura e simplesmente**. [Tradução de Discurso, Luis Gonzalo Acosta Espejo e Maurício Delamaro, e, de A filosofia, Francisco Alcidez Candia Quintana e Maurício Delamaro]. Rio de Janeiro: Garamond, 2005. p. 353-485.

Notas

¹Diz a lei em seu Art. 1º: É concedida anistia a todos quantos, no período compreendido entre 02 de setembro de 1961 e 15 de agosto de 1979, cometeram crimes políticos ou conexo com estes, crimes eleitorais, aos que tiveram seus direitos políticos suspensos e aos servidores da Administração Direta e Indireta, de fundações vinculadas ao poder público, aos Servidores dos Poderes Legislativo e Judiciário, aos Militares e aos dirigentes e representantes sindicais, punidos com fundamento em Atos Institucionais e Complementares. Para acessar ao texto completo: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L6683.htm (acesso em 13/04/2020).

² Essa descoberta de um inconsciente coletivo é apresentada pelo psicanalista Carl Jung que faz o esforço de distinguir a distinção entre o inconsciente pessoal e o coletivo. Afirma ele: “O inconsciente coletivo é uma parte da psique que pode distinguir-se de um inconsciente pessoal pelo fato de que não deve sua existência à experiência pessoal, não sendo portanto uma aquisição pessoal. Enquanto o inconsciente pessoal é constituído essencialmente de conteúdos que já foram conscientes e no entanto desapareceram da consciência por terem sido esquecidos ou reprimidos, os conteúdos do inconsciente coletivo nunca estiveram na consciência e portanto não foram adquiridos individualmente, mas devem sua existência apenas à hereditariedade. Enquanto o inconsciente pessoal consiste em sua maior parte de *complexos*, o conteúdo do inconsciente coletivo é constituído essencialmente de *arquétipos*” (JUNG, 2000, p. 53, grifo do autor). As imagens terríveis que atravessam nosso inconsciente coletivo são frutos das ações desumanas dos sistemas impostos às nações ameríndias. Coggiola (2001, p. 9) chega a afirmar que a principal consequência desse período foi a “eliminação, pela repressão, de boa parte ou, em alguns países, da maioria das lideranças políticas de esquerda – ou simplesmente progressistas, sindicais, estudantis e intelectuais” E ainda afirma categoricamente que “a América Latina nunca voltará a ser a mesma depois da ‘era das ditaduras’, dos seus quase cem mil desaparecidos e das dezenas de milhares assassinatos políticos” (*ibidem*).

³ Cf. DUSSEL, 1977, p. 22.

⁴ Essa obra foi originalmente publicada no ano de 1961 sob o título *Les damnés de la terre*. Há uma tradução para o português feita por José Laurêncio de Melo em 1968, publicada pela editora Civilização Brasileira. A referência consta na lista ao final do artigo.

⁵ Esta categoria é de origem marxiana em que traz a perspectiva do âmbito onde o outro se revela. - Comentário entre os pesquisadores de Karl Marx (1818-1883) chama-se a estrutura de seu pensamento de marxiano para distingui-lo de seus leitores-comentadores, a qual é chamada de estrutura de marxista.

⁶ A provocação de E. Lévinas se dá a partir de duas questões geradoras, a saber: “O rosto não será dado à visão? Em que é que a epifania como rosto marcará uma relação diferente da que caracteriza toda a nossa experiência sensível?” (LÉVINAS, 1980, p. 203).

⁷ LÉVINAS, 1980, p. 26: “O absolutamente Outro é Outrem; não faz número comigo. A colectividade em que eu digo «tu» ou «nós» não é um plural de «eu». Eu, tu, não são indivíduos de um conceito comum”.

⁸ Cf. DUSSEL, 1986, p. 190.

Correspondência

Klédson Tiago Alves de Souza – Padre Itan Pereira da Silva, 96, Apto 204, Paraíba, CEP: 59300-000, Caicó, Rio Grande do Norte, Brasil.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0)