



LIBERTAÇÃO E EMANCIPAÇÃO: UMA REVISÃO CONCEITUAL PARA A AMÉRICA LATINA

**RICARDO PRESTES PAZELLO e
FELIPE HERINGER ROXO DA MOTTA**

Professor de Antropologia Jurídica na Universidade Federal do Paraná (UFPR)
Doutorando em Direito das relações Sociais pela UFPR.
E-mail: ricardo2p@ufpr.br

Professor de Criminologia e Direito Penal nas Faculdades Integradas do Brasil
(UniBrasil). Doutorando em Direito do Estado pela UFPR.
E-mail: felipe.heringer@gmail.com

RESUMO: A partir da dialética entre totalidade e exterioridade, como propõe a reflexão filosófica latino-americana, o presente ensaio trata de problematizar conceitos reiteradamente utilizados no contexto de desigualdade social do continente, nomeadamente as noções de “emancipação” e “libertação”. O horizonte político e epistêmico que se refere ao discurso emancipatório tende a ser eurocentrado e, logo, limitado às fronteiras da totalidade. Por sua vez, o projeto de libertação toma por ponto de partida a exterioridade e, concretamente, se refere à América Latina e seus sujeitos concretos.

PALAVRAS-CHAVE: América Latina; Libertação; Emancipação.



ABSTRACT: Starting from the dialectical relation between totality and exteriority, as proposed by the Latin American philosophical reflexion, this essay problematizes concepts commonly used to think the unequal social context of the continent, namely the notions of “emancipation” and “liberation”. The political and epistemic horizon embedded in the emancipatory discourse tends to be Eurocentric, therefore, limited to the internal margins of totality. The project of liberation, on the other hand, takes exteriority as a point of departure, which concretely refers to Latin America and its concrete people.

Keywords: Latin America; Liberation; Emancipation.

RESUMEN: Desde de la dialéctica entre totalidad y exterioridad, como propone la reflexión filosófica latinoamericana, este ensayo trata de problematizar conceptos reiteradamente utilizados en el contexto de desigualdad social del continente, a saber las nociones de “emancipación” y “liberación”. El horizonte político y epistémico que se refiere al discurso emancipatorio tiende a ser eurocentrado y por lo tanto limitado a las fronteras de la totalidad. A su vez, el proyecto de liberación toma como punto de partida la exterioridad y, concretamente, se refiere a la América Latina y sus sujetos concretos.

Palabras claves: América Latina; Liberación; Emancipación.



INTRODUÇÃO

Muito se tem discutido sobre o papel da América Latina e de seus intelectuais no âmbito das teorias sociais contemporâneas e tal fato remete à posição geopolítica do continente no mundo. Existe, portanto, uma contraposição entre centro e periferia. A modernidade foi copiosa em construir modelos teóricos para serem transplantados a outras regiões do globo que não o próprio centro, local de sua elaboração. A produção intelectual do centro resta fechada em si mesma, negando-se à alteridade e pretendendo-se com um ferramental teórico de pretensões universalistas. Eis aqui esboçada a noção de totalidade, a qual pressupõe a existência de uma parte em oposição: a exterioridade. O principal referencial teórico utilizado para trabalhar tais noções é o filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel, um dos expoentes da corrente filosófica conhecida como filosofia da libertação.

Ante um contexto histórico de hegemonia das concepções neoliberais globalizantes, muitas reflexões se apresentam como alternativas a esse estado de coisas e se reivindicam críticas ao atual sistema social, econômico e político. Tendo isso em vista, tais proposições teóricas pretendem-se emancipadoras, sem, contudo, problematizar o próprio conceito de emancipação, o qual pode levar a distorções teórico-práticas. Sua alternatividade não ultrapassa um limite estabelecido pelo próprio ponto de vista que a sustenta, qual seja, o do centro. Por outro lado, desde há muito a noção de libertação também vem sendo utilizada para expressar idéia congênere a partir de contextos distintos, que têm por ponto de partida o referencial periférico.

Assim, partindo-se do par conceitual totalidade-exterioridade, pode-se perceber a existência de dois tipos de vertentes teóricas contra-hegemônicas que, apesar de passarem por temáticas afins, circunscrevem-se, uma mais restrita que a outra. Enquanto a emancipação permite amenizar a violência estrutural sem transcender o sistema da totalidade, a libertação propicia ir além, fundando-se um



momento ético-crítico para uma nova factibilidade, com novas instituições e normatividades.

Este trabalho, portanto, pretende-se a uma revisão conceitual de dois elementos caros ao debate crítico atual, permitindo visualizar restrições de determinados aparatos teóricos que não conseguirão levar à realização de projetos práticos tão radicais quanto o discurso faz parecer. Trata-se de uma contribuição que intenta partir da reflexão filosófica sem, entretanto, restringir-se a ela, vez que é uma postura ética, devendo ter conseqüências nos campos práticos do conhecimento, inclusive das relações internacionais, do direito e da teoria política.

TOTALIDADE E EXTERIORIDADE

Aqui nesta exposição temos um ponto de partida. Não se trata de um momento inicial, axiomático, como fundamento de uma reflexão que se pretende válida para todas as distintas culturas existentes por ser fruto da "razão". Não! Não é essa racionalidade (auto-intitulada como única) que nos servirá de aporte. Somos brasileiros, latino-americanos, e, portanto, o simples fato de haver uma inserção concreta das pessoas em um espaço cultural específico faz com que a visão de mundo delas esteja diretamente entrelaçada com a sua própria historicidade.

Certas construções teóricas que ganham espaço em diversos pólos acadêmicos bastante variados parecem, para muitos (normalmente sem voz), uma prática discursiva cínica. Quando um autor como Habermas afirma que, em função do desenvolvimento elevado dos países capitalistas mais avançados, a emancipação social não está mais ligada diretamente com questões econômicas, para alguém na América Latina, algo aparenta estar deslocado (Dussel, 2002, p. 190). Tal construção, como muitas outras, que parece ser válida em certos contextos apenas incomoda mais do que aparenta, pois normalmente vem acompanhada de elementos que fazem com que tenha pretensão de validade universal, por ser conhecimento



produzido e exposto segundo determinadas regras (feitas no mesmo contexto de centro) que aplicariam tais características ao modelo “científico” vigente. Se construções teóricas são obviamente inválidas para determinados contextos, por que tal obviedade não costuma transparecer? Se um discurso é afirmado como principal ou único, o que acontece com as formas de lidar com os problemas de contextos distintos?

Para melhor entender tais situações, trataremos de duas categorias que serão importantes para o desenvolvimento da questão aqui abordada. No caso, estamos a falar de *totalidade* e *exterioridade*. As coisas em nosso mundo recebem uma carga de sentido que atribuímos a elas. Uma casa pode ser vista como um refúgio por uns (o último reduto da privacidade), para alguns pode ser uma possibilidade de rendimentos financeiros, outros podem observá-la como um objeto de desejo (a vontade de ter uma quando não se a tem) ou até como algo desnecessário (como, por exemplo, inviável a manutenção da idéia de moradias individuais ou de pequenos núcleos familiares em um grande centro urbano). Tal razão, no entanto, não se cerra apenas no campo individual, pois grupos podem dividir elementos lingüísticos sobre diversos objetos, apesar de estes não possuírem uma homogeneidade absoluta, a qual é crescente de acordo com a afinidade da coletividade. Os habitantes de um país podem dividir a mesma língua falada, o que permite uma interação básica, algo que seria impossível caso as palavras não assumissem um significado minimamente homogêneo para aqueles envolvidos na comunicação. Algumas histórias podem ter significado apenas para os moradores de determinada cidade. Outros elementos podem assumir significados completamente distintos para comunidades vizinhas: os integrantes do aparato policial podem ser vistos de uma forma pelos moradores de um bairro de classe média alta e de outra por aqueles que vivem na favela ao lado.

Existem cargas de sentido aplicadas a certos objetos que assumem caráter dominante, por uma série de fatores concorrentes e, não raro, conflitantes. Algumas vezes são repetidas com ênfase pelos meios principais de comunicação social (um



jornal televisivo, por exemplo), outras vezes são ensinadas nos colégios, na educação familiar ou religiosa. Tais cargas dominantes de sentido não são estáticas, passando por períodos de fortalecimento e enfraquecimento, mas, de uma forma bastante grosseira, é o que vamos tratar aqui como *totalidade*. "Todo mundo é uma totalidade. Totalidade indica esse limite de limites. (...) Efetivamente, é o limite dentro do qual todo ente (que pode ser objeto ou fato) encontra seu sentido" (Dussel, 1980, p. 29).

Totalidade nunca é algo acabado, perfeito, mas costuma ser auto-referente. Com base nessa carga de sentidos, quando observarmos um determinado elemento (mesmo que nos seja bastante conhecido), aplicaremos significados que nos são próprios. Assim, se construímos a figura de um fato cotidiano (como a prostituição) como algo que atenta contra valores importantes e as pessoas que se prostituem (identificadas a partir de certos símbolos mais comuns) como possuidoras de um demérito, não raro teremos situações em que pensaremos observar uma pessoa assim quando na verdade não é o caso e, de uma forma ou de outra, aplicaremos toda a carga de significados aí envolvida. Na maioria das vezes, sequer conhecemos a realidade de muitas pessoas que optam (ou não) pela prostituição, mas projetamos esses valores pessoais ao outro de uma forma ou de outra. A principal consequência disso é não entender o que se passa com a pessoa, mas escondendo tal fato por trás dessa compreensão dominante, que tem aparência de ser o verdadeiro conhecimento.

Assim, a totalidade acaba se voltando para a sua própria repetição. O retorno ao "Mesmo", o qual,

como Totalidade, se fecha num círculo que eternamente gira sem novidade. A aparente novidade de um momento de sua dialética, de seu movimento, é accidental, porque tudo é um e a verdade é tudo. "O Mesmo" devora a temporalidade histórica, e termina por ser o Neutro "desde sempre" (Dussel, 1977b, p. 93-94).



Temos diversos exemplos históricos de como tal interpretação a partir de si daquilo que é distinto acaba sendo uma redução artificial ao mesmo. Francisco de Vitória ao defender a existência de razão nos povos ameríndios afirma que isto “está claro, porque têm uma certa ordem em suas coisas, possuem cidades estabelecidas ordenadamente, levam vida matrimonial claramente constituída, possuem magistrados, senhores, leis, artesãos, mercadores, todas coisas que requerem o uso da razão” (Vitória, 2006, p. 56). Em outras palavras, o autor precisou recorrer a construções de sua realidade para reconhecer nos povos indígenas aquilo que ele entendia por razão. Tal carga de sentido, no entanto, não possuía, provavelmente, qualquer significado para esses povos que eram interpretados a partir daquela totalidade. A principal consequência de tal auto-referência é deixar uma grande gama de possibilidades de significados de fora: a forma que os indígenas tinham para ler sua própria realidade era completamente ignorada, transformada em algo inexistente.

Não precisamos ficar restritos a exemplos do passado. Para que uma interpretação de nossa realidade tenha maior reconhecimento das pessoas que dividem as cargas de sentido lingüístico dominante (totalidade), precisamos recorrer a fórmulas que nos são alheias e aparatos teóricos igualmente distantes. Assim, os ensinamentos passados nos centros de educação reconhecidos (escolas, colégios, universidades, por exemplo), mostram como se deve ler a realidade a partir de olhos estranhos e, ao mesmo tempo, retira a capacidade própria do estudante de entender o seu entorno a partir referenciais da cultura na qual está inserido. “Esta triste ideologia com o nome de filosofia é a que ainda se ensinava [e ainda é ensinada] na maioria dos centros filosóficos da periferia pela maioria dos professores” (Dussel, 1980, p. 19).

“A totalidade, o sistema, tende a totalizar-se, a autocentrar-se, e a pretender, temporalmente, eternizar sua estrutura presente; espacialmente, a incluir intrasistematicamente toda exterioridade possível” (Dussel, 1980, p. 55). Apesar da



pretensão de abarcar toda a realidade, percebemos que existe muita coisa que escapa aos mecanismos dominantes de construção de sentido. Essencialmente, aquilo que escapa à totalidade é a *exterioridade*.

Inicialmente, podemos começar esclarecendo que exterioridade (apesar da referência a espaço) não se refere a estar além de uma "divisão territorial". Não se trata de linhas a que se aponte e a que se afirme: "a partir daqui temos exterioridade". Com base nisso,

poderíamos denominar também a este "além" do horizonte do ser do sistema uma *transcendentalidade interior*, um "além" do sujeito no sistema, de seu trabalho, de seu desejo, de suas possibilidades, de seu projeto. Transcendentalidade interior ou exterioridade têm a mesma significação neste discurso filosófico (Dussel, 1980, p. 45-46).

Apesar de se encontrar dentro da relação com a totalidade, o *Outro*, que não pode ser reduzido à igualdade (ao *Mesmo*), está além da possibilidade de significações que se lhe possam atribuir. Assim, o *diferente* (expressão que remete a *ferre*, que significaria levar com violência, arrastar) é retirado de uma unidade prévia. É visto a partir da totalidade, o que pressupõe tal identidade. Melhor seria falar no *distinto* (referência a *tinguere*, que teria como significado pintar, colocar tintura), expressando melhor o fato de que, mesmo interno à relação com e na totalidade, não existe uma identidade pressuposta (Dussel, 1977b, p. 97-98).

A conjuntura latino-americana, apesar de inserida em um contexto de "globalização", é distinta daquela existente na América do Norte e na Europa. A realidade de subordinação econômica, geopolítica e cultural aproxima, mas, ao mesmo tempo, separa. Aproxima por existir uma relação, uma pressupõe a outra; a totalidade pressupõe uma exterioridade. Porém, afasta naquilo que faz referência à carga de significados que escapa a toda a possibilidade na totalidade. Esclarecendo: enquanto a organização da relação entre pólos centrais e pólos periféricos se der com construções culturais em que uns fiquem submetidos a outros (tudo escondido



RICARDO PRESTES PAZELLO e FELIPE HERINGER ROXO DA MOTTA

com base em formas ideais de igualdade – redução da exterioridade à totalidade, escondendo a distinção) a demonstração com o arcabouço lingüístico do centro fará com que os problemas causados por tais relações dificulte (quando não impossibilite) a compreensão da questão em sua profundidade.

Uma razão para isso é o fato de que a exterioridade está muito mais próxima (por ser transcendental, mesmo estando dentro) do horizonte a partir do qual a realidade deixa de ter sentido para a totalidade e qualquer tentativa desta, de interpretação, seria uma redução violenta da situação distinta a seus próprios fundamentos (como o exemplo da visão que tinha Francisco de Vitória dos ameríndios). “Quem, melhor que os oprimidos, está preparado para compreender o terrível significado de uma sociedade opressora? Quem sofre os efeitos da opressão com mais intensidade que os oprimidos? Quem com mais clareza que eles pode captar a necessidade da libertação?” (Freire, 1980, p. 57).

Não podemos, no entanto, acabar fechados em um “sectarismo periférico” e recusar a possibilidade de diálogo com o centro, execrando tudo que de lá vem, pois estaríamos cometendo o mesmo erro de absolutizar uma postura que também é parcial. Ao contrário, podemos utilizar instrumentais mais amplos e, como estamos mais próximos do horizonte da totalidade, vislumbrar um projeto para o novo que vá muito mais longe, com uma atuação concreta muito mais profunda.

É comum, em discussões com viés mais crítico, a ocorrência das expressões emancipação e libertação com significações afins. Passaremos agora a uma breve revisão conceitual de tais noções, o que nos permitirá uma análise mais aprofundada e partindo de um referencial próprio do ambiente conjuntural latino-americano, “de nuestra América mestiza, en los pueblos de pierna desnuda y casaca de París” (Martí, 2004, p. 65).



EMANCIPAÇÃO

Terminologia: reflexão que se renova com suas novas potencialidades

Para problematizar o termo “emancipação”, partiremos de uma reflexão terminológica, quase etimológica. Não se trata, frisemos, de uma reflexão histórica, uma vez que partindo do direito romano não intentaremos dizer que lá fora o berço de todos os conceitos que a modernidade político-jurídica faria amadurecer. Ao contrário, trata-se de buscar, em uma renovada e antidogmática interpretação, uma origem filológica de entendimento do que pode significar o termo “emancipação”. E tal empreita nos será possível fazendo uma breve análise da classificação do direito arcaico de Roma quanto às *res Mancipi* e *res nec Mancipi*.

Adiantemos, desde logo, que não se trata de exegese totalmente renovadora, já que ela nos insere na milenar contraposição entre direitos pessoais e direitos reais. Tentaremos explorar, portanto, essa fissura da herança neolatina, da qual são legatárias as contemporâneas línguas espanhola e portuguesa, matriz lingüística da América Latina devido à conquista sangrenta do continente.

No direito romano arcaico, as coisas, grosso modo sujeitas à apropriação privada, recebiam, dentre outras, uma classificação bastante significativa. Ou era *res Mancipi* ou era *res nec Mancipi*. Aqui, temos uma típica categorização jurídica, levada a efeito pela tradição romana e com conceituação por exclusão. Assim, apresentava-se um rol de *res Mancipi*. Todo o resto seria, por exclusão, *res nec Mancipi*.

Res Mancipi seguia um critério eminentemente socioeconômico: coisas que “têm maior importância em um Estado, e cujos cidadãos dedicam-se à agricultura e à guerra” (Voci, 1954, p. 130). Aí poderiam ser encontradas a terra, seus edifícios e as servidões rurais; escravos ou homens em condições análogas; e os animais de carga e de tiro. Era a riqueza que prevalecia em uma época marcada pela atividade



agropastoril, ainda distante do comércio e da urbanização tal como os viemos a conhecer.

Mas o que tem a ver essa classificação jurídica com a noção de emancipação presente nas línguas neolatinas de hoje? A raiz etimológica das palavras. A despeito de algumas filigranas filológicas,¹ podemos dizer que emancipação e o “*mancipi*” das expressões aludidas com referência ao direito romano possuem uma mesma origem. Designava-se *res nec mancipi* aquelas coisas que não precisavam ser transmitidas, em caso de alienação, pelo procedimento da *mancipatio*. Este era um procedimento que tornava mais difícil a transferência de bens, justamente por exigir uma solenidade maior, aliada a publicidade e responsabilização, ou seja, “um modo solene de adquirir as coisas *mancipi*. Consiste em apreender a coisa declarando que se entende adquiri-la conforme o direito quiritário, e pagando o preço convencionado. O ato deve se realizar com a presença de testemunhas e de um porta-balança” (Cuq, 1917, p. 270).

Assim sendo, a *mancipatio* quer dizer *manu capere*, em última análise, “tomar com a mão” ou ainda “levantar a mão sobre a cabeça” (Ortolán, 1947, p. 84). Isto equivale a dizer que tal termo remonta à faculdade jurídica de assujeitar ao poder próprio, por meio de um ato jurídico, uma coisa (*res*), a qual se torna propriedade. Em suma: esta escavação etimológica nos leva ao direito de propriedade. E é a essa conclusão, parcial e pouco rigorosa é claro, que queríamos chegar.

Certamente, a pergunta bastante coerente acerca da emancipação civil (a *emancipatio*) também deve surgir. Afinal, não estaríamos trabalhando arbitrariamente com este interlúdio vocabular? Talvez. Ocorre que esta *emancipatio* também é fiel depositária da mesma origem, pois representa o momento de passagem do varão que sai da casa do *paterfamilias* e se transforma em um outro *paterfamilias*. Assim, este novo “cidadão” (*cive*) terá por faculdade realizar a *mancipatio* e adquirir suas

¹ Conferir o minucioso ensaio, de 1958, que parte de Gaio para corrigir a origem da distinção magna como sendo oriunda da palavra *mancipium* e não *mancipatio* (Gallo, 2004).

Monções: Revista de Relações Internacionais da UFGD, Dourados, v.2. n.3, jan./jun., 2013

Disponível em: <<http://www.periodicos.ufgd.edu.br/index.php/moncoes>>



próprias *res mancipi*, algo que lhe era vedado por se encontrar sob a proteção do poder do pai.

Para além dessa explicação, outra indagação que provavelmente poderá o leitor nos dirigir é a referente à existência, também entre os romanos e na língua latina, da figura lexical da “liberdade” ou *libertatis*. Sem dúvida, também tem origem latina esse termo. Contudo, mais do que ficarmos tentados a apontar um limite de nossa interpretação, a qual aliás não se pretende rigorosa, aventurar-nos-emos por uma outra senda, a qual nos liga à já comentada e decantada divisão histórica entre o direito das coisas e o das pessoas.

Inserta no capítulo da capacidade jurídica, a “liberdade” (que ainda não significa “libertação” em nosso discurso) cinge-se ao seguinte ideal: “o homem livre é aquele que não está sob propriedade de outrem” (Cuq, 1917, p. 78). Em última instância, trata-se daquele que não é escravo. O escravo, por sua vez, é uma coisa e, no direito romano arcaico, é *res mancipi*, coisa que não se pode transmitir por *traditio* e sim por *mancipatio*. Quiçá possamos brincar e dizer, como discurso fundante de nossa marcha interpretativa, que o escravo (e)mancipa-se e continua escravo, passando de um amo a outro. Já o filho romano emancipa-se deixando de ser um não-amo para ser um amo. O denominador comum dessa constatação é o homem como propriedade (e não o fantasioso lobo) do próprio homem.

Mas é claro, trata-se de uma analogia que padece de alguns limites, vez que o próprio direito romano não pode ser tomado, ainda que em seu quinhão de “liberdade”, como situado no âmbito teórico da exterioridade, conforme o que apresentamos anteriormente. Ainda assim, vemos nessa comparação a potencialidade necessária para se entender como empreender uma revisão conceitual para a reflexão latino-americana das noções de emancipação e libertação.



Uma leitura epistemológica: entre regulação e emancipação?

Passando de uma abordagem etimológica para outra epistemológica, nosso principal aporte aqui será o autor português Boaventura de Sousa Santos. Não podia ser muito diferente, pois se trata de um autor ambíguo. Com pesquisas desenvolvidas em países periféricos, mas grande parte da formação intelectual calcada na Europa e Estados Unidos, seus escritos não poderiam deixar de transparecer o intercâmbio entre construções teóricas arraigadas em modelos dominantes e, ao mesmo tempo, em idéias externas a tais concepções. Não bastando tal elemento, tem origens em Portugal, país este igualmente híbrido, colonizador e colonizado, fato que leva o autor a incluir a nação lusitana em uma categoria semiperiférica (Santos, p. 230 e seg.). Elementos como esses tornam a análise de Boaventura bastante afim à da proposta desta exposição.

Se a questão neste ponto específico é epistemológica, comecemos, então, com a crise do modelo científico vigente apontada pelo pensador português. Não poderemos dedicar espaço muito extenso à reflexão travada pelo citado autor, mas, em síntese, o paradigma científico dominante sofreu sérios abalos no último século, com elementos de ordem teórica e social (Santos, 2000, p. 68). O resultado tem sido questionar elementos fundamentais para a noção de ciência da totalidade, como a separação entre sujeito e objeto, o princípio de causalidade, a enunciação de “leis universais” e o rigorismo reificante de tal modelo do conhecimento.

“O paradigma da modernidade comporta duas formas principais de conhecimento: o conhecimento-emancipação e o conhecimento-regulação” – diz-nos Boaventura. “O conhecimento-emancipação é uma trajetória entre um estado de ignorância que designo por *colonialismo* e um estado de saber que designo por *solidariedade*”. E continua: “o conhecimento-regulação é uma trajetória entre um estado de ignorância que designo por *caos* e um estado de saber que designo por



ordem" (Santos, 2000, p. 78). Tais tipos de conhecimento se articulam de forma recíproca e tenderiam a um equilíbrio dinâmico, fundamentado na relação entre três racionalidades (*moral-prática, estético-expressiva e cognitivo-instrumental*), que não serão aqui desenvolvidas. Cabe, no entanto, explicar que, ainda de acordo com Boaventura, a racionalidade cognitivo-instrumental (exercida principalmente pela ciência) recebeu uma posição privilegiada. Em razão disso, o conhecimento-regulação na modernidade adquiriu posição de destaque e o conhecimento-emancipação foi envolvido e recodificado por aquele. A solidariedade se tornou uma dimensão do caos e o colonialismo uma dimensão da ordem, logo, o caos (e por consequência a solidariedade) deve ser combatido e a ordem (e junto o colonialismo) deve ser buscada a todo o custo (Santos, 2000, p. 79).

Para ficar mais claro, o autor afirma que o colonialismo (forma de ignorância do conhecimento-emancipação) consiste "na incapacidade de conceber o outro a não ser como objeto. A solidariedade é o conhecimento obtido no processo, sempre inacabado, de nos tornarmos capazes de reciprocidade através da construção e do reconhecimento da intersubjetividade" (Santos, 2000, p. 81). Aparenta ser uma proposta bastante afim à nossa, mas precisamos entender o quão é, de fato, mais limitada e insuficiente. Se a ciência moderna recodificou o conhecimento-emancipação (gerando distorções bastante profundas no plano social) e, hoje, sofre profundos questionamentos que partem da própria totalidade, um projeto que se pretende crítico deve ser capaz de transformar e revalorizar o conhecimento-emancipação. Um possível meio para conseguir tal objetivo consiste em repensar o âmbito comunitário para que o espaço local permita a concretização de ações emancipatórias pela via de novas práticas sociais (Santos, 2000, p. 96).

A proposta em questão, em torno da emancipação, exige, então, atuações que não estejam desvinculadas do campo político. Antes de passar à próxima seção, podemos deixar os seguintes questionamentos que ficarão mais bem esclarecidos adiante: qual a relação entre a leitura da crise do citado modelo científico e o



contexto latino-americano? Tal “crise da ciência moderna” faz sentido onde a própria modernidade nunca chegou a se concretizar, a não ser na forma de mito encobridor de uma prática genocida?

Uma política das emancipações

A atuação política em tempos de crise paradigmática remete à necessidade de recuperar a idéia de utopia. Esta, para Boaventura, é “a exploração, através da imaginação, de novas possibilidades humanas e novas formas de vontade, e a oposição da imaginação à necessidade que existe, só porque existe, em nome de algo radicalmente melhor por que vale a pena lutar e a que a humanidade tem direito” (Santos, 2000, p. 331-332). Esse projeto utópico demanda atuações de cunho emancipatório para permitir superar os problemas apontados pelas críticas tecidas. Podemos, então, deixar bastante claro que não existe uma emancipação, mas emancipações sociais, as quais podem ter níveis bastante distintos de atuação.

Tais ações para as emancipações podem ocorrer em âmbito paradigmático ou subparadigmático. “Enquanto as lutas políticas subparadigmáticas visam reproduzir uma forma dominante de sociabilidade, as lutas políticas paradigmáticas anseiam pela experimentação social com formas de sociabilidade alternativa” (Santos, 2000, p. 343). É possível perceber como uma luta proporcionaria medidas paliativas, sem alterar as formas de relações sociais vigentes, enquanto outra teria conseqüências muito mais radicais. Vejamos, então, alguns exemplos de tais propostas mais radicais.

No âmbito dos direitos humanos, um autor espanhol muito próximo a Boaventura – Joaquín Herrera Flores – já afirmara: *“para llevar a la práctica una idea compleja y crítica de los derechos humanos debemos cargarnos de convicciones y pasiones que nos empujen a actuar realmente en un sentido emancipador y*



liberador" (Herrera Flores, 2000, p. 66). O que seriam tais sentidos emancipador e libertador? Têm alguma significância específica para o novo mundo possível?

Boaventura expõe como tais projetos de emancipações ocorrem em seis espaços principais, cujos pontos de partida da crítica são (Santos, 2000, p. 336-342): a família patriarcal (espaço doméstico); unidades produtivas capitalistas (espaço da produção); consumismo individualista (espaço do mercado); comunidade fortaleza (espaço da comunidade), tipicamente privada e enclausurada do que lhe é externo; democracia autoritária (espaço da cidadania); desenvolvimento desigual Norte-Sul (espaço mundial). É válido reparar como os pontos de partida são todos fundamentados em instituições essenciais da totalidade moderna (família, produção capitalista, consumo individual, propriedade imobiliária privada, democracia moderna, desigualdade nas relações internacionais). Assim, como repensar aquilo que nunca existiu no contexto latino-americano da mesma forma que na realidade de centro?

Quando Boaventura afirma que "só a partir da modernidade é possível transcender a modernidade" (Santos, 2000, p. 74), acaba assumindo uma posição eurocêntrica² e imagina que apenas retornando à totalidade será possível superá-la. Pessoas situadas em ambientes centrais podem, no auge da atitude crítica, seguir à margem para ter uma visão global da totalidade e uma percepção mais detalhada das negatividades ativamente geradas por ela (Santos, 2000, p. 333). Porém, o mais

² Apesar de tais posturas do autor aqui utilizado, críticas foram tecidas com base em idéias de Boaventura, muitas das quais foram revistas. Comentários e sugestões foram feitos ao citado autor e por influência dessas contribuições, inclusive de diversos pensadores latino-americanos, acabou revendo sua concepção de "pós-moderno de oposição". Reconheceu que as noções do chamado "pós-colonialismo" proporcionam um arcabouço com maior afinidade às reflexões que pretende tratar. Porém, não acata todas as críticas feitas a ele e, ao mesmo tempo, fornece críticas bastante interessantes à citada postura, o que leva o autor lusitano a se enquadrar como "pós-colonialista de oposição". De qualquer forma, cabe deixar bastante claro que a maturidade da análise de Boaventura, que já era indispensável para análises críticas com atualidade no campo social, cresceu qualitativamente de forma considerável, bastando comparar suas obras "A crítica da razão indolente" e "A gramática do tempo" para reparar o que aqui se disse. Sobre tal mudança de postura, ver Santos (2006, p. 15 e seguintes).



alto ponto da crítica que se inicia na totalidade coloca a pessoa para refletir na situação em que a exterioridade (transcendentalidade interior) sempre esteve desde que produzida enquanto tal. Assim sendo, qual a potencialidade da crítica – para pensar a realidade que transcende a totalidade e, ao mesmo tempo conceber o novo projeto – quando o ponto de partida se situa na exterioridade?

LIBERTAÇÃO

Mostramos, até aqui, um percurso ainda inaudito para as considerações epistemológicas que costumam se dar no seio das reflexões teóricas da América Latina. Ainda presos aos grilhões do pensamento do centro (totalidade), corroborando para permanecermos como mero satélites (transcendentalidade interior) que captam as ondas que estão fora do nosso lugar, os latino-americanos seguimos nos despreocupando com o que dizemos e com o que devemos dizer.

Ainda que não longe das contradições de sua época, os libertadores da América disseram muito, mesmo podendo dizer pouco. Será à-toa que San Martín disse o que disse? Senão vejamos: “se proclame vossa feliz independência, primeiro passo que dais para a liberdade dos povos soberanos”. É uma exortação sanmartiniana ao povo peruano para que deixe seus “pesados e tristes grilhões”. E ela tem um desfecho significativo: “a ilustre capital do Peru celebra o primeiro dia de sua independência e o da sua incorporação à grande família americana” (San Martín, 1980, p. 63-64).

A “grande família americana”, a “Nossa América”, sempre esteve nos horizontes daqueles, mormente homens da elite local, que ficaram para a posteridade conhecidos como os libertadores. E é esse dado histórico que ousa, agora, se converter em teoria e pressuposto epistemológico.

Em um texto brasileiro, talvez o mais importante no que concerne a uma tentativa de construir uma filosofia genuinamente brasileira, dentro dos parâmetros



de uma crítica ferrenha ao assimilacionismo eclético e positivista do pensar filosófico brasileiro, Roberto Gomes também proclama a necessidade de reagir à cultura da dependência em busca da libertação, não mais importando o passado tradicional ou o estrangeiro, mas nossos problemas concretos: “a tomada de consciência do mulato, do índio, da América Latina” (Gomes, 1979, p. 88). Ganha sentido, assim, sua prédica: “urge libertar o Brasil de dois modos: externamente, das pressões econômico-culturais, e, internamente, da introjeção do papel de dependente e ‘assimilador’” (Gomes, 1979, p. 95).

Como um sentimento reprimido que se resolve com o mundo, a libertação ganha mais e mais espaço em nossos discursos, mais que isso, ganha mais espaço como chave teórica e não mero desejo do porvir. É mais ou menos esse o caminho que seguiremos agora, tentado desbravar, a partir da voz filosófica de um dos mais sérios autores do continente – Enrique Dussel –, as potencialidades auferidas pela noção de “libertação”, passando da reflexão metodológica, para a ética até chegar à política.

Método: superação analética

Como iniciamos sobre a reflexão jurídica romana para adentrarmos no campo de perscrutação do que seja a “emancipação”, repetiremos, ainda que mais brevemente e às avessas, esse caminho.

Em uma de suas primeiras reflexões, reflexão esta teológica, Enrique Dussel assinala a existência de uma crise no conceito de propriedade. Constata-o enfatizando ser uma questão nossa, “uno de los graves problemas de nuestro continente” (Dussel, 1973, p. 178). Ainda que demasiadamente apegado ao corpo doutrinal católico, Dussel destaca a permanência do “principio de la primacía de lo común sobre lo particular o privado” (Dussel, 1973, p. 180).



Mas qual é, de fato, a importância desse discurso, além de a sua força estratégica? Dussel revela aí sua concepção de propriedade como sendo marcada pela analogia. Analogia do comum para com o particular ou o positivo, denotando-se vários fins e sujeitos, conforme uma estrutura de direito o possa albergar.

Essa noção analógica angariaria no referido autor proporções de fundamentalidade, sendo sua reflexão metodológica fincada neste problema. Dussel desenvolve um trabalho bastante audacioso, na década de 1970, que é o de superar o método dialético hegeliano desde a América Latina.³ Nessa senda é que sairia de sua pena e lavra a analética, método proposto para guiar o caminho da filosofia da libertação latino-americana, então em gestação. Tratou-se da superação da dialética ontológica, de centro, enfim, da totalidade, a partir de um momento prévio ao método criticado e que se incorpora no novo. O momento era o antropológico, concebendo-se assim uma filosofia que fosse a “dialética pedagógica da libertação”.

É interessante nos questionarmos acerca desta última qualificação do método. Em potência, todo o desenrolar posterior da filosofia dusseliana já se encontrava aqui. Além de “dialética pedagógica da libertação”, o autor se referia à analética como uma “ética antropológica” ou como uma “metafísica histórica”. São todas idéias-germinais que marcariam o discurso dusseliano. Importante, aqui, é ressaltar que não são as conjecturas de Dussel brotos espontâneos ao tempo em que foram formuladas. O tempo era de conflito, entre a explosão de uma reflexão filosófica sobre a América Latina (como no famoso debate entre Leopoldo Zea e Augusto Salazar Bondy) e a compressão do ar do continente, conforme as ditaduras militares financiadas pelos estadunidenses pululavam em quase todos os países da América Latina (basta lembrar que o próprio Dussel sofreria um atentado a bomba em sua casa na Argentina e teria de se exilar no México).

³ Que reste percebida a ênfase dada à contraposição entre analética e dialética não para, como poderia parecer, confrontar a dialética marxista (a qual o próprio Dussel, em sua obra posterior, viria a reivindicar) mas para criticar a lógica da totalidade que a filosofia européia encarna.

Monções: Revista de Relações Internacionais da UFGD, Dourados, v.2. n.3, jan./jun., 2013

Disponível em: <<http://www.periodicos.ufgd.edu.br/index.php/moncoes>>



Dessa maneira, a influência do contexto de surgimento das discussões no âmbito religioso cristão sobre uma “teologia da libertação”, bem como, para além de o debate filosófico, no bojo dos movimentos de educação popular, a “pedagogia do oprimido”, que teria em Paulo Freire seu nome mais conhecido, são marcantes. Dussel viria a ser conhecido como um teólogo da libertação; também, estaria muito próximo da pedagogia freireana, sendo significativa a verve humanizadora do discurso desta, verdadeiro ponto de convergência entre ambos os autores.⁴

Diz-nos Dussel: “a revelação, primeiramente antropológica, é a presença da negatividade primeira, o ana-lógico; é o que o método analético possibilita (no sentido de que deixa lugar para isso; lugar que não existe no método dia-lético) e o que deve descrever e praticar” (Dussel, 1986, p. 208-209). Portanto, e sem adentrarmos nas reflexões intrincadas sobre os momentos do método analético (que são cinco), a reflexão de Dussel nos traz à palavra analógica e esta é a voz de seu povo: “o que a América Latina é vive-o o povo simples dominado em sua exterioridade do sistema dominante” (Dussel, 1986, p. 210-211). Já passamos pelo binômio totalidade-exterioridade, essencial para o entendimento de Dussel. Falta-nos, agora, avançar sobre o que a libertação corporifica em sua filosofia. A primeira dica já foi dada e está no método:

o filósofo para ser o futuro mestre deve começar por ser o discípulo atual do futuro discípulo. Tudo depende disso. Por isso, essa pedagógica *analética* (não somente dialética da totalidade ontológica) é *da libertação*. A libertação é a condição para o mestre ser mestre. Se é um escravo da totalidade fechada, nada pode realmente interpretar. O que lhe permite libertar-se da totalidade para ser a si mesmo é a palavra analética ou magistral do discípulo (seu filho, seu povo, seus alunos: o pobre). Esta palavra analógica abre-lhe a porta da sua libertação; mostra-lhe qual deve ser seu compromisso pela libertação prática do outro (Dussel, 1986, p. 210).

Estas palavras são decisivas para a concepção que mobiliza este artigo. É preciso que deixemos de ser “escravos da totalidade fechada”, que não conseguem

⁴ Para um intérprete dos dois pensadores latino-americanos, “a clarificação das antropologias de Freire e de Dussel constitui, a nosso ver, a chave compreensiva de suas obras”. (Bouffleur, 1991, p. 101-102).



ser mais que “emancipados”, porque *res mancipi*. Assim, pouco se conseguirá interpretar. E precisamos transformar o mundo ouvindo a palavra analógica/analética que funda a libertação.

Ética: a libertação como princípio

Talvez seja na arquitetônica ética de Dussel que fique mais latente a necessidade de se distinguir entre libertação e emancipação. A ética da libertação tem por objetivo propor as bases do que seria uma nova forma de tratar a vida humana, colocando-a como fundamento de toda reflexão filosófica. Reiteradamente Dussel diz ser esta uma “ética da vida”. Mas não de uma vida apologética do instituído, celebratória dos entretenimentos que a modernidade propiciou. Não. Significa uma vida qualificada, digna, concreta, que se prepara nos momentos materiais, formais e de factibilidade.

Assim como não nos interessava aprofundarmo-nos nos momentos da analética, também escusar-nos-emos de verticalizar o estudo dos momentos da ética. Temos em vista, entretanto, resgatar a importância do conceito de libertação para essa concepção biocêntrica da ética.

Antes, porém, de chegarmos ao cerne desta reflexão, demos um passo atrás e aproximemo-nos do prólogo dela. A “Ética da libertação” só seria lançada em 1998 e isto, para um autor de abundante produção teórica que teve sua maturidade alcançada na década de 1970, não pode passar por nós indiferentemente. Em 1973, Dussel traria à luz seu “Para uma ética da libertação latino-americana”. Como ele mesmo diz, no prefácio à segunda delas, “foi uma ética inspirada na positividade da exterioridade [...]. A presente obra é um segundo passo com relação àquela ética, onde se nota uma presença maior do negativo e material, com uma arquitetônica racional de princípios muito mais elaborada” (Dussel, 2002, p. 14).



Não se trata de mera curiosidade. Ao darmos realce a este comentário, imediatamente nos reportamos àquela construção dos anos 1970, toda ela marcada por um discurso simbólico e literário, querendo extrair da América Latina o seu sulco centenariamente libertário. E apesar de seu autor dizer que lá a marca era a positividade, a libertação como categoria adjetivadora sempre andou aos pares com a idéia de dominação. Eram tempos influenciados pela da dependência, da busca pela história desde a perspectiva dos vencidos e de uma literatura auctótone. Apesar de hoje continuar fazendo sentido a idéia de dominação, parece que ela perdeu fôlego nas teorias que mais e mais sucumbem ao ímpeto neoliberalizante. Afora isso, queríamos lembrar que a ética latino-americana, em seus quatro momentos metafísicos, já instituía a contraposição totalidade-exterioridade e fazemo-lo a partir do exemplo da pedagógica, visto que no ano seguinte Dussel explicitaria o papel da analética nesse contexto, como superação da dialética ontológica e inspiração para uma filosofia entendida como “dialética pedagógica da libertação”.

Para esta finalidade, é suficiente citarmos o fato, situado naquele discurso prévio, de que “el pro-yecto pedagógico de dominación, horizonte ontológico existencial, no puede ser conceptualizado, pensado ni dicho, porque hemos ya indicado repetidamente que es preconceptual” (Dussel, 1977a, p. 176). E prossegue dizendo que o pro-jeto (pré-conceitual por definição) concretiza-se via modelos. E o modelo em comento é o da educação bancária. Frente a isto já propunha o raciocínio analético dusseliano (que por isso mesmo não é racionalista e individualista) um “pro-jeto pedagógico de libertação”, informado plenamente pela cultura popular e seus saltos qualitativos: “la cultura popular es el centro más incontaminado e irradicativo de la resistencia del oprimido” (Dussel, 1977a, p. 178).

Este momento do discurso dusseliano se aperfeiçoa e faz da ética uma construção bem elaborada, pretendendo-se como instrumental para uma “idade da globalização e da exclusão”. Por isso a ênfase no momento negativo. Este já teria espaço central na elaboração da analética que deveria, pelo apetrecho da analogia,



descrever-lhe e denunciar-lhe. A arquitetônica ética parte dessa divisão fundamental entre o positivo e o negativo e está neste segundo a ética da libertação mesma, porque notoriamente crítica.

Como anunciáramos, é na ética da libertação que a cisão conceitual entre emancipação e libertação se sobreleva. Neste sentido, primordial é seguirmos as palavras do próprio Dussel:

quando uma comunidade científica se defronta com um mundo vigente, com um horizonte estabelecido de fatos, objetos e explicações ou interpretações compreensivas, a partir do seio da experiência de uma comunidade de vítimas, grupos oprimidos, excluídos, que tomaram consciência da sua negatividade e começaram a formular uma utopia futura possível, a "novidade" de fato é agora *crítica*, pois o "interesse" que tende à utopia, como projeto de libertação, abre um tipo novo de horizonte a fatos ou objetos agora pela primeira vez observáveis a partir desse interesse, *não só emancipador, mas libertador*" (Dussel, 2002, p. 451).

À primeira vista, quicá, o trecho não diga mais que uma asserção própria à intersubjetividade crítica, momento formal da negatividade ética. Não há, entretanto, legitimidade ou mesmo validade sem a participação democrática de todos os atingidos. Lutar pela libertação, portanto, é mais do que lutar pela emancipação. Esta se contenta com a saída, pelo eu, das negatividades; emancipa-se delas. Não está em seu horizonte, todavia, a saída do outro que é, sempre e necessariamente, uma coletividade.

Assim, a libertação é, antes de mais, analética. A trilha ana-dia-lética (supera a dialética conservando-a) não se desfez com o tempo. Pelo contrário, radicalizou-se no discurso ético. Tanto isto é verdade que sua nova superação à ontologia que reina nos domínios da teoria (ciência, para alguns) se liga à ruptura com relação à velha dicotomia forma-conteúdo. A ética da libertação traz um terceiro momento, o da factibilidade, o qual em seu viés crítico personifica o próprio princípio da libertação. Torna-se, assim, um princípio-libertação. A partir daqui a razão libertadora passa a subsumir a razão estratégica, tornando-a crítica, para, enfim, propor uma nova



factibilidade, anunciando assim, na práxis, o novo. É aqui que tem vez a emergência dos novos sujeitos históricos da transformação social, hoje identificados com os movimentos populares.

Procedendo a mais uma aproximação com o pensamento de Paulo Freire, não poderíamos deixar de rememorar o conceito de utopia neste, o qual merece ser reentoadado:

Para mim o utópico não é o irrealizável; a utopia não é o idealismo, é a dialetização dos atos de denunciar e anunciar, o ato de denunciar a estrutura desumanizante e de anunciar a estrutura humanizante. Por esta razão a utopia é também um compromisso histórico.

A utopia exige o conhecimento crítico. É um ato de conhecimento. Eu não posso denunciar a estrutura desumanizante se não a penetro para conhecê-la. Não posso anunciar se não conheço, mas entre o momento do anúncio e a realização do mesmo existe algo que deve ser destacado: é que o anúncio não é anúncio de um anteprojecto, porque é na práxis histórica que o anteprojecto se torna projecto (FREIRE, 1980, p. 27-28).⁵

A factibilidade crítica, princípio-libertação, não é mais que essa utopia que pode ser transformadora mas também revolucionária, nunca reformista. Tem um anteprojecto (ou pro-jeto, para Dussel) mas se realiza na práxis de um projecto (ou modelo, para Dussel). Denunciando o velho, ana-dia-leticamente já anuncia o novo. Humanizando-se, não o faz por meio de mônadas isoladas umas das outras, mas por intermédio de subjetividades coletivas, organizadas e criticamente conscientes de seu papel histórico. Eis o desdobramento teórico-prático que só a libertação é capaz de

⁵ Sobre Paulo Freire, importante nome da crítica à colonialidade em nosso local geopolítico, o de Nossa América, Walter Mignolo reflete, encontrando na obra do educador brasileiro uma fonte para o pensamento fronteiriço que emerge de nossa exterioridade: "a noção de 'pensamento dialógico' proposta por Freire permite elucidar um aspecto do linguajamento além da *energeia* de Humboldt e explorar o pensamento liminar em outro nível. Seu pensamento dialógico é mais do que um conceito analítico: também significa ação e libertação. Libertação de quê? pode-se perguntar. Da opressão social e econômica, mas também e sobretudo da colonização intelectual: não a emancipação universal 'deles', como no projeto Iluminista, mas seu complemento, 'libertação' da colonialidade, o lado mais sombrio da colonialidade" (Mignolo, 2003, p. 360). Aí está intuída, por Mignolo, a distinção entre libertação e emancipação.



fomentar, retirando da emancipação sua significação de melhor alternativa à totalidade vigente.

Política: a libertação como fim

Em Dussel, como cremos já ter permitido entrever, a libertação é um processo que continuamente se dá. Procura ela alcançar a liberdade cujo atrelamento se verifica em relação à exterioridade. Se não há liberdade, e não o contrário, devemos nos lançar à batalha libertadora. Como esclareceria um intérprete, “impõe-se então a libertação como serviço que reconstitui a exterioridade do Outro, sua distinção. Só assim pode escolher a possibilidade autêntica. Só assim será livre” (Ames, 1992, p. 56).

Este impulso à alteridade faz da ética da libertação algo que não se aplica a si mesma, que não é autopoietico. Ela só tem sentido em relação a outras faces do comportamento humano. Só se é ético fora dela, na economia, na religião, no direito, na política ou nas relações internacionais. Mesmo que possa parecer o contrário, esta definição embaraça as linhas divisórias entre estes ramos do agir do homem. E não seria por coincidência que as mais recentes articulações teóricas de Dussel têm por foco a questão política.

Não pretendemos, aqui, fazer uma suma do que tem sido essa investida dusseliana. Queremos, isto sim, demonstrar que a factibilidade crítica, princípio-libertação, só poderia desembocar em um discurso engajado, ou seja, de índole política. Desse modo, o princípio da libertação – que procura anunciar o novo factível na práxis após a denúncia do velho – só tem sentido se a libertação for seu próprio fim. Não se trata de mero jogo de palavras, pois a libertação (e não a emancipação, dir-nos-ia Dussel) é princípio e, a um só tempo, fim igualmente. Isto porque exige da ética um transbordar da dialética conteúdo-forma para uma analética da factibilidade, a qual dá azo à necessidade da concretização política, desde a utopia,



chegando à construção democrática e seguindo em direção à eterna vigília que transformará continuamente as novas totalidades a partir da exterioridade.

Ao tempo de seu acerto de contas consigo mesmo, ao escrever no exílio a obra-síntese “Filosofia da libertação”, em 1977, Dussel concebia, em um certo sentido, a política como um método prático, quer dizer, “a categoria essencial deste método é, negativamente (metafisicamente), a de exterioridade, afirmativa e operativamente a da libertação” (Dussel, 1980, p. 165). Dessarte, a polissemia, ou melhor, polivalência da expressão “libertação” na obra dusseliana nos permite explorar novas veredas que soem passar despercebidas pela investigação politológica coetânea.

Pois bem, ao se tornar método prático, a política deu ensejo a uma interessante dinâmica: a do face-a-face. Estando no âmbito das decisões, a política como prática tem na deliberação seu momento por excelência. E sendo assim, se negativamente denuncia a exploração, exclusão, opressão da exterioridade, o Outro, positivamente tem de sair da inércia e rumar para a libertação, o novo factível, o inédito viável (dir-nos-ia Paulo Freire). A política é, portanto e aqui, a relação irmão-irmão que coroa os dois outros níveis metafísicos da ética, a erótica e a pedagógica, que a carregam em germe.

Mais recentemente, tendo presente o ciclo de revoluções que inspiraria todo o continente latino-americano (para Dussel, são cinco os nossos momentos revolucionários, tributário que é seu pensamento de uma visão marxista renovada: a revolução cubana, em 1959; a experiência socialista cristã de Allende, no Chile, frustra em 1973; a revolução nicaragüense, do final da década de 1970; a surpreendente organização de Chiapas, no México, com o EZLN do subcomandante Marcos, desde 1992; e a significativa transformação levada a termo pela revolução bolivariana de Hugo Chávez, na Venezuela, a partir do final dos 1990), a reflexão política de Dussel se inflama e chega a elaborar suas teses.



Trata-se de uma aplicação dos princípios éticos da libertação à reflexão sobre a práxis política. Aqui, o poder político é analisado sob o prisma da oposição entre *potentia* e *potestas*, sendo que a primeira sempre é do povo, entendido como sujeito histórico privilegiado, ao passo que a segunda é representada pelas instituições e instrumentos de poder, podendo estas sim ser tomadas por outrem que não o povo. Na balança constitucional proposta, contrapõem-se ainda o poder obediencial, de inspiração zapatista, em que se obedece obedecendo, e o poder fetichizado, próprio das democracias formais e liberais de hoje. O que deve guiar a política, de acordo com Dussel, é a ação estratégica, contraposta à ação hegemônica, ao lado dos princípios normativos (material, formal e de factibilidade) e das instituições.

Este é o espectro que nos apresenta o filósofo da libertação acerca da política. Não se pense, todavia, que se tornou uma teorização que prescinde da idéia de libertação, pois a dinâmica continua a exigir de todos nós o desencobrimento da exterioridade. E é com este espírito que Dussel proclama o novo lema que se deve substituir ao ainda preponderante da revolução francesa de 1789: à tríade “¡Igualdad, Fraternidad, Libertad!” oponha-se a “¡Alteridad, Solidaridad, Liberación!” (Dussel, 2006, p. 158).

BIBLIOGRAFIA

- AMES, José Luiz. 1992. *Liberdade e libertação na ética de Dussel*. Campo Grande: CEFIL.
- BOUFLEUR, José Pedro. 1991. *Pedagogia latino-americana*. Freire e Dussel. Ijuí: Livraria UNIJUÍ.
- CUQ, Édouard. 1917. *Manuel des institutions juridiques des romains*. Paris: Plon-Nourrit.
- DUSSEL, Enrique Domingo. 1973. *América Latina: dependencia y liberación*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro.
- _____. 2002. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Tradução de Ephraim F. Alves, Jaime A. Clasen e Lúcia M. E. Orth. 2 ed. Petrópolis: Vozes.
- _____. 1980. *Filosofia da libertação*. 2 ed. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola.



- _____. 1977a. *Filosofía ética latinoamericana: de la erótica a la pedagógica de la liberación*. México, D.F.: Edicol, vol. 3.
- _____. 1986. *Método para uma filosofia da libertação: superação analética da dialética hegeliana*. Tradução de Jandir João Zanotelli. São Paulo: Loyola.
- _____. 1977b. *Para uma ética da libertação latino-americana: acesso ao ponto de partida ético*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola; Piracicaba: UNIMEP, vol. 1.
- _____. 2006. *20 tesis de política*. México, D.F.: Siglo Veintiuno Editores; CREFAL.
- FREIRE, Paulo. 1980. *Conscientização: teoria e prática da libertação: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire*. 3 ed. São Paulo: Moraes.
- GALLO, Filippo. 2004. "Studi sulla distinzione fra 'res mancipi' e 'res nec mancipi'". *Rivista di Diritto Romano*. Torino, IV: 9-121.
- GOMES, Roberto. 1979. *Crítica da razão tupiniquim*. 3 ed. Porto Alegre: Movimento/URGS.
- HERRERA FLORES, Joaquín. 2000. "Hacia una visión compleja de los derechos humanos". In: _____. (org.). *El vuelo del Anteo: derechos humanos y crítica de la razón liberal*. Bilbao: Desclée de Brouwer, p. 19-78.
- MARTÍ, José. 2004. *Nuestra América*. 2 reimp. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- MIGNOLO, Walter D. 2003. *Histórias locais/Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: UFMG.
- ORTOLÁN, M. 1947. *Compendio del derecho romano*. Traducción de Francisco Perez de Anaya y Melquiades Perez Rivas. Buenos Aires: Atalaya.
- SAN MARTÍN, José de. 1980. "Proclamação – Independência do Peru – Lima, 25/07/1821". In: _____. *Escritos políticos*. Tradução, seleção e organização de Anna Maria Martinez Corrêa e Manoel Lelo Bellotto. Petrópolis: Vozes, p. 63-64.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. 2000. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez.
- _____. 2006. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez.
- VITÓRIA, Francisco de. 2006. *Os índios e o direito da guerra*. Tradução de Ciro Mioranza. Ijuí: UNIJUÍ.
- VOCI, Pasquale. 1954. *Instituzioni di diritto romano*. 3 ed. Milano: Giuffrè.

Recebido em 24.06.2013

Aprovado em 01.08.2013