

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ – UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM FILOSOFIA

JÉSSICA FERNANDA JACINTO DE OLIVEIRA

**DA *POTENTIA* À *POTESTAS*: A CONSTITUIÇÃO DO
PODER POLÍTICO EM ENRIQUE DUSSEL**

TOLEDO-PR
2015

JÉSSICA FERNANDA JACINTO DE OLIVEIRA

**DA *POTENTIA* À *POTESTAS*: A CONSTITUIÇÃO DO PODER POLÍTICO EM
ENRIQUE DUSSEL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. José Luiz Ames.

TOLEDO
2015

Catálogo na Publicação elaborada pela Biblioteca Universitária
UNIOESTE/Campus de Toledo.
Bibliotecária: Marilene de Fátima Donadel - CRB – 9/924

O48d Oliveira, Jéssica Fernanda Jacinto de
Da *potentia à potestas* : a constituição do poder político em
Enrique Dussel / Jessica Fernanda Jacinto de Oliveira. -- Toledo, PR
: [s. n.], 2015.
134 f.

Orientador: Prof. Dr. José Luiz Ames
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual
do Oeste do Paraná. Campus de Toledo. Centro de Ciências
Humanas e Sociais.

1. Filosofia latino-americana 2. Filosofia política 3. Dussel,
Enrique D., 1934- Crítica e interpretação 4. Ética política 5. Poder
(Ciências sociais) I. Ames, José Luiz, orient. II. T.

CDD 20. ed. 199.98

JÉSSICA FERNANDA JACINTO DE OLIVEIRA

DA *POTENTIA* À *POTESTAS*: A CONSTITUIÇÃO DO
PODER POLÍTICO EM ENRIQUE DUSSEL

Dissertação apresentada ao
Programa de Pós-Graduação *Stricto
Sensu* em Filosofia do Centro de
Ciências Humanas e Sociais da
Universidade Estadual do Oeste do
Paraná para a obtenção do título de
Mestre em Filosofia.

Este exemplar corresponde à
redação final da dissertação
defendida e aprovada pela banca
examinadora em 11/05/2015.

Banca examinadora

Prof. Dr. José Luiz Ames – Orientador
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Prof. Dr. Rosalvo Schütz
Universidade Estadual do Oeste Paraná

Prof. Dr. Daniel Pansarelli
Universidade Federal do ABC paulista

Aos meus pais, Maria e João.

AGRADECIMENTOS

Ao professor José Luiz Ames, pela imprescindível orientação. Sua admirável posição ponderada e sensata instiga o saber mais e permite compreender não só um equilíbrio político, mas um equilíbrio humano.

Ao Professor Rosalvo Schütz, pelas inúmeras conversas, pelo apoio, pelas orientações desde os tempos do programa Pro-Jovem e pelo companheirismo de todos os momentos. Sua provocação filosófica que inquieta todas as respostas dá ânimo ao pensar.

Ao professor Daniel Pansarelli, pelos encontros e diálogos dusselianos. Por ter resgatado os eventos e debates sobre Filosofia da Libertação no Brasil, incentivando a pesquisa e o interesse pela temática. Além de exemplo, uma motivação e companhia para seguir na práxis de libertação.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNIOESTE, por proporcionar as condições materiais, financeiras e intelectuais para a realização da pesquisa; e à Maria Damke, pelo zelo exemplar com nossa Secretaria.

Aos colegas de mestrado, pelos debates, questionamentos, projetos e companheirismo.

À Maglaine Priscila Zoz, Rafael Fernandes e Ângelo Eduardo, pela alegre amizade, fortalecedora e inspiradora.

A Marcelo Souza, pelo apoio incondicional, pela preocupação, pelo carinho e afeto, pelas conversas sérias e engraçadas, por todo amor que há nessa vida.

“A aldeia não era propriamente um lugar; era uma ferida aberta no dorso da Terra”.

Frei Betto

OLIVEIRA, Jéssica Fernanda Jacinto de. *Da Potentia à Potestas: a constituição do poder político em Enrique Dussel*. 2015. 136 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2015.

RESUMO

De acordo com a teoria dusseliana, ética e política devem caminhar juntas. Quando isso não ocorre, o poder é corrompido, fetichizado. A ética apresenta os fundamentos ideais para a estrutura política. A estrutura política, por sua vez, ocorre na tensão entre dois conceitos basilares para a *Filosofia da Libertação*: a *Potentia* e a *Potestas*. Nesse sentido, este trabalho possui como objetivo analisar estes dois conceitos a fim de compreender de que maneira interligam os campos da ética, pedagógica e política de uma arquitetônica transmoderna. Os princípios éticos, a formação do homem político, a democracia enquanto instrumento do critério de factibilidade, as possibilidades de violência e de consenso, a questão do método, dentre outros, são hipóteses enfrentadas no intuito de esclarecer a constituição do poder em Enrique Dussel.

PALAVRAS-CHAVE: Transmodernidade. Justiça. Mediações. *Potentia* e *Potestas*.

OLIVEIRA, Jéssica Fernanda Jacinto de. *Potentia to Potestas*: the constitution of political power in Enrique Dussel. 2015. 136 p. Dissertation (Master's Degree in Philosophy) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2015.

ABSTRACT

According to the theory dusseliana, ethics and politics must go together. When this no occurs power is corrupted, fetishized. Ethics presents the ideal foundation for the political structure. The political structure, in turn, occurs in the tension between two basic concepts for the Philosophy of Liberation: *Potentia* and *Potestas*. Thus, this work aims to analyze these two concepts in order to understand how interconnected the fields of ethics, teaching and politic of a transmodern arquitetura. Ethical principles, the formation of the man politician, democracy as an instrument of feasibility criteria, the possibilities of violence and consensus, the question of method, among others, chances are faced in order to clarify the constitution of power in Enrique Dussel .

Keywords: Transmodernity. Justice. Mediations. *Potentia* and *Potestas*.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	09
2	ARQUITETÔNICA DO PODER POLÍTICO	11
2.1	Estágios do sistema inter-regional	12
2.2	Os dois paradigmas da história.....	18
2.2.1	<i>O paradigma eurocêntrico.....</i>	19
2.2.2	<i>O paradigma mundial.....</i>	24
2.3	Transmodernidade política.....	29
2.3.1	<i>Relação Potentia e Potestas.....</i>	31
2.3.2	<i>O estado e os sujeitos sociais.....</i>	43
2.3.3	<i>O exercício do poder como fetiche político.....</i>	57
2.3.4	<i>Mecanismos de controle.....</i>	64
3	FUNDAMENTO ÉTICO PARA A CONSTRUÇÃO DA NOVA ORDEM.....	73
3.1	Exigências éticas para uma política da libertação.....	76
3.1.1	<i>Analética como método da libertação política.....</i>	79
3.1.2	<i>A pedagógica como processo ético-crítico: a ética na formação política do homem.....</i>	84
3.1.3	<i>O lugar do sujeito na crítica ética ao sistema.....</i>	92
3.2	O ato ético e o critério de factibilidade na conjuntura política.....	97
3.2.1	<i>Democracia e cidadania.....</i>	98
3.2.2	<i>O problema da violência: violência como bem?.....</i>	107
3.2.3	<i>O poder comunicativo: o consenso na comunidade política como validade intersubjetiva.....</i>	114
4	COMENTÁRIOS FINAIS.....	127
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	131

1 INTRODUÇÃO

A conjuntura política, econômica e geográfica da América Latina permitiu que fossem realizadas análises críticas alternativas ao modelo hegemônico do sistema-mundo moderno. O pensador Enrique Dussel inicia suas reflexões em um conjunto de propostas surgidas na década de setenta para criação do “novo ético” e do “novo político”, considerando uma estrutura geográfico-econômica até então inviabilizada pelos concentradores do poder, o que ele denominou de norte-eurocentrismo. Para a consistência teórica da proposta dusseliana, diante de um cenário naturalizado de exclusões sociais, se faz necessário, além de empunhar releituras de filósofos como Karl Marx e Emmanuel Levinás, apresentar novas relações de categorias que fundamentem a necessidade real de transformação e sua possibilidade ética. Em Dussel, podemos perceber que, além da análise destas novas relações, é importante o estudo do conceito de poder, pois se o poder instituído se faz insuficiente para cumprir todas as demandas sociais enquanto nível concreto da filosofia, urge a apresentação de um novo horizonte.

Diante disto, este trabalho possui o objetivo de refletir com o pensador Enrique Dussel o conceito de poder político e suas interfaces nos demais campos da vida. Pretende-se construir a compreensão dusseliana de *Potentia* e *Potestas* que formam a noção de poder para a “Política da Libertação”. A relação entre estes dois momentos será o fio condutor do presente trabalho que está dividido em dois capítulos. O primeiro capítulo realiza um diálogo com a prática política enquanto tal, isto é, o face-a-face do povo com as atuações institucionais. O segundo capítulo apresenta os princípios éticos que possibilitam e exigem as atuações políticas antes mencionadas. Acredita-se que com estes elementos seja possível analisar o fundamento e o exercício do poder para este autor, a partir da ética e da política da libertação, campos indissociáveis.

O problema geral "quais medidas políticas são capazes de transformar o enunciado fático 'eis a vítima' em um processo efetivo de libertação?" é abordado mediante ao problema específico "como se dá o justo poder político para Enrique Dussel?". Com estas duas questões, temos a hipótese de que a cisão originária entre *Potentia* e *Potestas* viabiliza as atuações ético-políticas

para o processo de libertação pelo princípio de justiça: produção, reprodução e aumento qualitativo da vida.

Assim, o primeiro capítulo evidenciará a crítica de Dussel ao reduativismo da política em seus extremos: o anarquismo radical e o conservadorismo totalizador. Com isto, a arquitetônica da política da libertação reconstrói alguns conceitos elementares como *povo*, *poder*, *fetichismo*, dentre outros. Mostrar-se-á como a cisão originária entre *Potentia* (poder indeterminado) e *Potestas* (poder atualizado) possibilita uma sociedade justa e livre nos termos da Filosofia da Libertação: um mundo onde todos caibam. O segundo capítulo, por sua vez, tem como proposta evidenciar os princípios norteadores da ética da libertação visto que são fundamentos essenciais para o projeto político. A partir disso, será possível extrair os elementos que justificam a situação ética-política de legitimidade do poder. Entende-se, portanto, que os fundamentos para a exigência de uma nova ordem política são construídos com uma postura ética que se diferencia das éticas modernas. Tratamos da ética da alteridade, da exterioridade, do reconhecimento do *Outro* enquanto sujeito livre e comunitário.

As obras de Enrique Dussel, filósofo central deste trabalho, serão mencionadas de maneira abreviada, pois além da extensão dos nomes, existem obras com o mesmo ano de publicação. Com o objetivo de evitar possíveis confusões bibliográficas, será indicado o início do nome, o volume (se houver), ano e a devida paginação. Por exemplo, a obra *Ética da Libertação: na idade da globalização e da exclusão (2012)* será mencionada somente como *Ética da Libertação, 2012, p. x*. As referências completas estão disponíveis no espaço destinado à bibliografia. Os artigos do autor e trabalhos de outros autores serão indicados pelo modo “autor-ano-página”, e é livre a tradução das citações extraídas das obras editadas em idiomas estrangeiros, salvo quando expresse o contrário.

Por fim, esperamos que este trabalho possa contribuir na reflexão da Filosofia da Libertação, que propõe um novo olhar sobre questões éticas e políticas que perpassam as três linhas do tempo: passado, presente e futuro. O esforço teórico do filósofo contemporâneo Enrique Dussel consiste no ponto de partida do pretendo diálogo, uma vez que consideramos sua proposta criadora e transformadora não somente para os povos latino-americanos, mas para todos aqueles que clamam justiça.

2 ARQUITETÔNICA DO PODER POLÍTICO

Dentre os autores que se dispuseram a diferenciar os conceitos de “política” e de “político”, podemos citar Chantal Mouffe, Carl Schmitt e Enrique Dussel. Para este último, “o político” importa no que diz respeito a seus níveis e as suas abstrações, enquanto “a política” denota o exercício como atividade, práxis cotidiana. Tendo por base tal pressuposto, este primeiro capítulo percorre as mediações políticas da filosofia dusseliana, de modo que a estreita entre *Potentia* e *Potestas* é a mediação da práxis de libertação na conjuntura estatal, ou seja, é o Estado e as formas institucionais que, ao mesmo tempo em que compõe o *logos* totalizante, também se firmam como mecanismos para a afirmação da exterioridade. Em outras palavras, trataremos da apresentação do sistema e suas possibilidades: onde se “cruza” a “política” e o “político” em Enrique Dussel.

Depois de realizar uma releitura histórica, ao abordar a “Política da Libertação”, faz-se nítida a divisão entre duas partes. A primeira apresenta o fundamento abstrato dos momentos políticos, na qual são importantes os conceitos e os princípios, como, por exemplo, o princípio normativo da política. Na segunda parte, por sua vez, está disposto o nível mais concreto e complexo da teoria dusseliana, na qual há relação direta com o sistema e a ordem política vigente. Ademais, o enfrentamento crítico da atual construção histórica torna possível traçar perspectivas para a transformação política em busca de uma nova ordem mais justa que a atual.

A partir das obras dusselianas, pode-se observar que sua política está sendo fundada em um princípio ético de libertação. Com efeito, a política aqui referida parte do ponto de que os objetivos de todas as construções políticas estavam no sentido de preservar as vidas, os corpos, ainda que de maneira totalmente diferentes. No entanto, poderemos constatar uma mudança de fundamentos, ou seja, propõem-se novos fundamentos para a política, ainda que a vida continue sendo o critério ético e normativo absoluto da teoria política em estudo.

Como dito, a relação existente entre a comunidade política detentora do poder (*Potentia*) e as instituições (*Potestas*) será o tema que perpassará o capítulo, já que são os conceitos que fundamentarão toda a complexidade

futura da política da libertação em seu nível concreto, da vida. O poder político em torno da modernidade também é abordado por Dussel como uma maneira de repensar a falácia desenvolvimentista que estabeleceu raízes através de uma aceitação tácita dos pensadores do Sul. A retomada histórica sob a perspectiva dos dominados torna possível situar o mundo colonial negado pela filosofia política moderna, que aponta, segundo Dussel, expressões reduzidas do mundo real e, conseqüentemente, da política em si. Portanto, esta nova posição filosófica, possibilitada por uma leitura crítica da história mundial, exige a ampliação da filosofia política e suas conceituações.

Assim, a constituição do poder político na história, a noção de política na modernidade, as determinações da transmodernidade, os mecanismos de controle da *Potentia* e a crítica aos sistemas políticos totalitários são as temáticas abordadas neste capítulo do estudo. No primeiro tópico haverá uma retomada histórica de alguns elementos políticos, um vez que, segundo Dussel, para a política servir em todos os lugares é necessário reconstruí-la criticamente, isto é, descobrir como surgem as instituições sociais e, assim, como estabelecem o poder. Não obstante, a releitura crítica dos fatos históricos como metodologia “desconstrutora” consiste no ponto de partida para a construção de um pensamento descolonizador, pragmático e global.

2.1 Estágios do sistema inter-regional

O filósofo Enrique Dussel aponta três sistemas inter-regionais que antecederam a modernidade europeia. Refazer este caminho, segundo o autor, consiste em rever a história da política através de uma hermenêutica autêntica dos povos oprimidos. Quando a história se constitui pelo consenso como temos hoje, forma-se o denominado sistema-mundo, com a Europa no centro e as demais regiões na periferia. Como indica Pansarelli (2010, p. 80), atualmente, o centro do sistema-mundo seria composto também pelos Estados Unidos como ator político central, modelo denominado de norte-eurocentrismo. Na formação dos sistemas inter-regionais, o sistema-mundo se encontra em seu estágio IV. Em outras palavras, o sistema-mundo se formará somente no ano de 1492 enquanto os sistemas inter-regionais são datados inicialmente há cerca de 5.000 anos. Estes estágios pré-modernos se dividem em egípcio-mesopotâmico, indo-europeu, asiático-afro-mediterrâneo e, por fim, o sistema-

mundo a partir do estabelecimento da modernidade. Daniel Pansarelli (2010) explica que

Não participava desta divisão por estágios a cultura Ameríndia, que certamente teria espaço caso o objetivo fosse uma identificação das altas culturas ou civilizações existentes à época. Mas por se tratar de uma cultura que não se relacionou com as demais durante os três estágios de desenvolvimento pré-1492, apesar da visita dos chineses ao continente ameríndio, Dussel não as relaciona como parte de um sistema que se interligasse com os demais, como é o caso daquilo que ele nomeia sistema regional em seus três estágios. (PANSARELLI, 2010, p. 43).

Tais denominações, assim, não consistem exatamente em abordar as altas culturas, mas analisar como ocorriam as relações econômicas, comerciais e políticas entre povos que possuem *ethos* interligados em determinadas regiões. Estes estágios iniciam aproximadamente no século IV A.C e se estendem até o século XV com a conquista da Europa sobre a Ameríndia, o que ocasiona na formação do que o autor denomina de sistema-mundo.

Dussel percebe que até este momento histórico, a Europa constituía a periferia das grandes nações como China, Índia, África e Ásia Oriental, visto que não possuía saída para o local de produção dos artefatos, da intelectualidade, das letras. A tecnologia estava aquém dos árabes e dos demais povos do Oriente. É possível perceber que a divisão destes estágios já compõe uma visão crítica mundial.

O estágio I também é denominado como egípcio-mesopotâmico (Política da Libertação, v. I, 2009, p. 20). Datado de aproximadamente século IV a.C., circundava a África Bantu que originou diretamente a cultura egípcia e também a Mesopotâmia com os povos do Oriente Médio. Os sábios deste período teriam influenciado os gregos como Platão e Aristóteles, que reconhecem nos egípcios a primeira visão de eticidade, a qual Dussel explica ser o *ethos* voltado para carnalidade ressuscitada (teogonia), é a afirmação da vida. Ao citar o Livro dos Mortos, Dussel diz que este contém um dos “textos éticos mais veneráveis da história da humanidade em seu conjunto” (Ética da Libertação, 2012, p.45), demonstrando o *ethos* racional egípcio-mesopotâmico anteriores e inspiradores do *ethos* grego.

Neste período, terminava o nomadismo paleolítico, ao passo que os homens iniciavam a fixação de suas tribos em determinado lugar, mantendo na região as atividades de pesca, caça, plantio (“Revolução Agrícola”), o que significa o início do processo de territorialização de fronteiras que antes inexistiam. Com a formação primitiva dessas proto-cidades, foram estabelecidas algumas regras de convívio e também se estabeleciam as precárias relações de poder. Para Dussel, “ali nasceu a política, o político, o campo político, as ações heroicas dos protagonistas originários próprios do governo da cidade, intimamente ligadas à guerra e ao comércio” (Política da Libertação, v. I, 2009, p. 20), pois com o sedentarismo surgiu a necessidade de proteção dos membros do grupo, do território e de ampliar os instrumentos para a manutenção da vida.

Como as tarefas dependiam muito do homem caçador-guerreiro-varão, o poder delegado passou a pertencer a ele, que, aos poucos primava para a conquista de novos territórios em favor da ampliação do exercício de seu poder. Formava-se também, segundo o autor, as primeiras constituições da *Potestas*, pois o uso da força pelas armas e pelo arcabouço militar estava sendo descoberto pelas tribos, e a organização do exercício político através de conselhos de anciões e da escolha do líder guerreiro já se iniciava¹. Embora o conceito de política (*polis*) seja remetido aos gregos, Dussel explica que no estágio I inter-regional, ele já tinha se originado e que, somente anos mais tarde, ganhará entorno de república².

Deste modo, na Mesopotâmia haviam surgido as primeiras objetivações das relações comunitárias através das leis, possibilitando o que hoje denominamos de esfera pública. A monarquia era estabelecida pelo poder messiânico, no qual o rei, nomeado por entidade divina, deveria realizar seus desejos, do contrário o povo sentiria na pele a desordem social e diante disto poderia depor o monarca. Situam-se as codificações primitivas, como o Código

¹ Dussel menciona as cidades de Hüyük, datada em 6385 a.C, Uruk, Lagash, Kish (mesopotâmicas) Abydos e Tebas (egípcias).

² O escritor Giovanni Semerano, (Dussel, Política da Libertação, v. I, 2009, p. 24) nos mostra como muitos conceitos gregos possuem suas raízes etimológicas neste primeiro estágio pré-colombiano. Por exemplo, o conceito de *Arkhe* (princípio), que seria derivado do acádio *arhu*, que consistiria num posição primária temporal: “primeiro mês do ano e primeira lua” ou, então, o conceito grego de *dike* (justiça) teria origem suméria com *diku-gal* (juiz supremo), dentre outros exemplos apontados pelo autor.

de Hamurabi, que permitiu levar o conhecimento do sistema político também para os excluídos.

Licurgo, o primeiro legislador, seria uma deformação de uma referência à “luz do sol” (leukos), como o outro mítico legislador grego (Zá-leukos: Celeucos). Luk-ourgos seria algo como a “tábua luminosa da lei”, do acádio le-hu, de onde procede lex, legis. [...] Dracón seria a deformação do babilônico daraggu (via, direito). O mesmo acontece com Sólon. De modo que, na realidade, estes personagens míticos indicam simplesmente os fundadores do direito, das leis, que tem sua primeira referência nos Códigos mesopotâmicos. (DUSSEL, Política da Libertação, v. I, 2009, p. 26)

A história política existe, desse modo, anteriormente aos propósitos indo-europeus, com o retorno ao mundo egípcio e semita. Neste momento, já estavam presentes algumas sementes que no futuro seriam laureadas aos filósofos helênicos.

O estágio II também é denominado como indo-europeu (Política da Libertação, v. I, 2009, p. 36). Este momento se localiza no continente euroasiático, que segue da China à península Ibérica, mediterrâneo e também o território helênico, desde o século XX a.C. Muitas conquistas foram possíveis a partir da domesticação do cavalo, fato que facilitou a expansão da civilização, construção de impérios e logo o aumento espacial das estruturas políticas; ao mesmo tempo em que marcava a utilização do ferro para os aparatos militares civilizatórios.

Dussel explica (Política da Libertação, v. I, 2009, p. 36) que são quatro momentos importantes neste estágio: 1) a China do extremo oriente; 2) a região indiana; 3) o espaço iraniano e persa; 4) o Ocidente no Mediterrâneo, com o helenismo, os fenícios e romanos. Diante disso, além de uma organização política complexa, também existiu a estruturação de uma filosofia política. Para esta filosofia política, o cidadão era a parte menos importante dentro do todo comunitário, de modo que “o bem humano é inferior ao bem divino, e por isso a política, em última instância, não conta: a inconsistência do bem se funda, sobre a inconsistência do ser intramundano, infralunar” (Política da Libertação, v. I, 2009, p. 37).

Percebemos, por isso, a negação do corpóreo frente à imortalidade da alma, consistindo em uma “política de dominação do corpo em função de

objetivos maiores” (Pansarelli, 2010, p. 51). Característica que constitui o elemento permissivo da ligação (identidade ontológica) de povos tão distintos em um mesmo estágio. A ética também será pautada nestes elementos, isto é, uma ética dualista, de negação do corpo, “do real como Uno”.

O nascimento empírico é “queda”, e a morte empírica é interpretada como “nascimento” para a verdadeira vida. Isto acarreta um juízo ético negativo da corporalidade e da sexualidade; é a dominação da mulher; negatividade da pluralidade, da historicidade, e, por fim, a justificação de toda dominação ou exclusão dos escravos, servos, camponeses, “castas” ou estratos sociais explorados. O celibato masculino e a virgindade feminina são exigências e condição de uma “vida contemplativa”, teórica, frequentemente escapista da responsabilidade social e política. (DUSSEL, Ética da Libertação, 2012, p. 33)

Trata-se, portanto, de uma antropologia dualista baseada em uma ontologia do absoluto como o Um, que prevalecerá posteriormente no paradigma europeu e que justificará a ordem da totalidade, isto é, existe uma lei natural que precisa ser cumprida (como o sistema de castas), de maneira que esta lógica possibilita a libertação da alma em um mundo distante do malefício do corpo.

O estágio III denominado de asiático-afro-mediterrâneo (Ética da Libertação, 2012, p. 38) ocorre a partir do século IV d.C. até o ano de 1492 quando se estabelecerá o sistema-mundo. O estágio anterior ocasionou situações de opressão, devido às grandes conquistas proporcionadas pelo cavalo e pelo ferro, incluindo a construção de imponentes impérios. Tem os primeiros sinais de vida, então, uma “ética crítica de um pequeno povo dominado e escravo nas mãos do poder dos que dominavam a técnica da guerra e da agricultura” (Ética da Libertação, 2012, p. 38). Ao mesmo tempo em que um ethos diferente do europeu se potencializa, surge o significativo *ethos* do povo do deserto, dos necessitados, do semita. Surge a importância da corporalidade carnal humana como um critério ético “e não a 'alma' dos indo-europeus”.

Depois de anos de dominação, de errância pelo deserto, pelas guerras, esta parece ser a primeira manifestação concreta do sujeito enquanto sofredor e exigente de justiça nesta realidade e não em outra. Surge a máxima: “porque

tive fome e me destes de comer; tive sede e me destes de beber; não tinha teto e me hospedastes; estava nu e me vestistes, enfermo e me curastes” (Ética da Libertação, 2012, p. 39). Expressão que compõe as necessidades imediatas de uma exigência ética para a postulação política de um sistema.

Esta compreensão se localiza no âmbito asiático, africano, oriental e não ocidental, embora ainda permaneçam alguns traços do ethos dualista do estágio regional II. Fatidicamente, também ocorre a expansão muçulmana acarretando o isolamento da Europa que ficara sem acesso ao Mediterrâneo, esse bloqueio resultaria em um feudalismo que era somente interno. Ainda na época das Cruzadas (tentativa de retornar ao sistema inter-regional) e com a filosofia escolástica fervescente na Itália, a Europa continuava sendo uma cultura periférica do mundo muçulmano.

Quanto à política deste mundo, embora pareça contraditório, prevalecia uma teologia política universal que justificava as guerras, que seria, segundo Dussel, “a mãe da teologia política da Modernidade europeia” (Política da Libertação, v. I, 2009, p. 96). Neste estágio, Grécia e Roma estavam frágeis perante a organização mundial que se estabelecia, enquanto China, Índia, mundo muçulmano e os persas se fortaleciam detendo de forma hegemônica o controle geográfico do comércio.

2.2 Os dois paradigmas da História

Depois do período percorrido pelos três estágios pré-modernos, a partir do ano de 1492, a Europa, por meio da extração das colônias recém-descobertas, adquire riqueza suficiente para sair de sua condição periférica e ascender ao *status* de centro de um sistema-mundo que estava em construção. Segundo Dussel (Ética da Libertação, 2012, p. 635), com a dominação europeia em expansão surgiu o *paradigma eurocêntrico*, que torna natural todo o processo de conquista. Por uma teoria crítica contemporânea, já no século XX, se faz possível opor um *paradigma mundial*, que reconstrói a história que até então se faz eurocêntrica e helenocêntrica. Esta releitura histórica que também consiste em uma releitura da política, permite a desconstrução do anterior paradigma, servindo como uma exigência conceitual para nos localizarmos na perspectiva de uma filosofia latino-americana crítica e transformadora.

Os paradigmas apresentados por Dussel indicam duas possibilidades de compreensão do mundo: a perspectiva moderna interpretada pela consciência eurocêntrica e a perspectiva denominada de mundial, que consiste na releitura crítica desde os povos periféricos da história. Dussel, ao mencionar Kuhn, nos permite compreender que quando se altera os paradigmas adotados se altera o próprio mundo³. Essa reinterpretação histórica proposta por Dussel nos fará compreender sua Política da Libertação, tendo em vista que apresenta novas perspectivas ignoradas pelas filosofias políticas feitas até então. Permite compreender, também, a importância da alteração de paradigmas: alterar o próprio mundo até então eurocêntrico, centralizado, opressor, acrítico. Esta mudança de paradigmas

exigirá uma nova interpretação de todo o fenômeno da Modernidade, para poder contar com momentos que nunca estiveram incorporados à Modernidade europeia, e que subsumindo o melhor da Modernidade europeia e norte-americana, afirmará “desde fora” dela mesma componentes essenciais das próprias culturas excluídas, para desenvolver uma nova política futura, a do século XXI. (DUSSEL, Política da Libertação, v. I, 2009, p. 145)

Não ignora, assim, todo o desenvolvimento realizado nestes séculos de domínio geopolítico sustentado por éticas formais, tampouco todas as conquistas positivas da globalização, como descobertas na ciência, na economia, posto que não se intenciona voltar à idade das trevas, porém o conceito de desconstrução está além deste mero descarte: significa desconstruir (momento negativo) o que faz vítimas e construir (momento positivo) com novos rumos.

2.2.1 O paradigma eurocêntrico

Como os três estágios do sistema inter-regional anterior à modernidade europeia culminaram no estágio IV do sistema-mundo, não se nota mais regionalismos ou certa identidade cultural entre determinados povos

³Afirma Kuhn (1988, p. 145): “quando mudam os paradigmas, muda com ele o próprio mundo. Guiados por um novo paradigma, os cientistas adotam novos instrumentos e orientam seu olhar em novas direções”.

fronteiriços⁴, mas agora falamos de todo o planeta. Esta compreensão histórica-ideológica realizou uma caracterização em torno do poder que vemos hoje, condicionado aos fatos relatados pelos pensadores e historiadores europeus.

O sistema-mundo, portanto, se desenvolveu a partir do domínio da Europa sobre os países periféricos do sul. Consubstanciado no que seria um desenvolvimento *autopoiético* da região, o fenômeno que posteriormente se expandiria por todos os continentes seria exclusivamente europeu. Estas características internas são compreendidas como parte de uma racionalidade peculiar dos povos europeus que careciam as demais culturas.

Enrique Dussel inicia sua *Ética da Libertação* afirmando que

essa maneira de interpretar a história nos prepara para uma compreensão do fenômeno da 'modernidade' desde outro horizonte histórico, que permite com plena consciência criticar a periodização ideológica da história em História Antiga, Medieval e Moderna, que é ingenuamente helenocêntrica e eurocêntrica. (*Ética da Libertação*, 2012, p. 25).

Por “eurocêntrico” o autor compreende o etnocentrismo da região europeia com pretensões universais. Podemos notar que não se afasta a possibilidade de etnocentrismos, o que seria comum para cada cultura possivelmente analisada, o problema constatado se encontra justamente no fato de determinado etnocentrismo possuir pretensões universalistas caracterizando um sistema hegemônico através da imposição de um único *ethos*, como teria feito a Europa ao desenvolver o fenômeno da Modernidade⁵.

Esta concepção histórica que se tornou universalmente aceita tem lecionado que a superioridade europeia decorre de características próprias do continente, como se a expansão sobre os demais povos fosse um fato natural.

⁴ Não significa que tais regionalismos ou identidades culturais deixaram de existir, ao contrário, justamente a resistência destes aspectos diante de uma homogeneização provocada pela globalização do sistema-mundo que inspira a filosofia da libertação e a pedagógica cultural.

⁵ No século XXI, podemos observar o fenômeno do Estado Islâmico fundado em 2004, no Iraque. Esse grupo começou a avançar sobre áreas do Iraque e da Síria para conquistar domínio territorial e, assim, instalar um estado baseado em sua visão extremista do Islã. Guardadas as devidas proporções, é possível estabelecer uma relação com a hegemonia europeia, já os fatos também indicam a pretensão de universalidade de um determinado grupo cultural. Será esta uma pretensão comum a todas as culturas?

Esta superioridade teria sido acumulada durante toda a Idade Média, período intermediário que serviu de preparação para o apogeu europeu. As outras culturas seriam inferiores nos recursos tecnológicos, militares, políticos, econômicos, intelectuais, etc., e por isso, teriam ficado atrasadas.

No que tange à Idade Antiga, percebemos o predomínio da Grécia como centro dos acontecimentos, como auge do conhecimento, da ciência e da filosofia. Na sequência cronológica, há a Idade Média, estudada principalmente no que se refere a seus feudos que, apesar de serem apresentados como fenômeno universal, existiram somente na conjuntura europeia. Já a Modernidade é caracterizada pelos seus avanços e “descobertas”, o que fortaleceu a tese de que a expansão europeia seria algo natural e inevitável para uma cultura que sempre fora privilegiada⁶.

Deste modo, a origem da Modernidade ocorreria com o desenvolvimento do sistema-mundo⁷, uma vez que fora impulsionado pelas navegações expansionistas de 1492. O segundo fenômeno pode ser visualizado no momento de estagnação durante o período medieval revertido com a expansão do poder europeu que se efetivou com as Cruzadas e guerras religiosas.

Seria o último estágio da Modernidade o “paradigma teórico moderno”, reconhecido por filósofos como Galileu, Bacon, Descartes e demais fenômenos intra-europeus como a Itália do Renascimento (1300), a Reforma (1516), a Ilustração (1700), e a Revolução Francesa (1789)⁸, que asseveram a “saída da imaturidade europeia”. A Modernidade se constituiria, assim, pela: 1) emancipação racional e 2) civilização moderna diferenciada por sua autocompreensão como mais desenvolvida, superior (o que significará sustentar - mesmo sem consciência - uma posição ideologicamente eurocêntrica).

⁶ Nota-se que nos currículos de ensino as histórias dos demais povos são ignoradas, reforçando a ideia de que Idade Antiga, Média e Moderna somente existiam na conjuntura europeia.

⁷ A tese nove da Ética da Libertação (p. 635) sugere algumas fases do período da Modernidade, como sua origem (1492), crise do paradigma medieval e formulação do novo paradigma teórico moderno.

⁸ No entanto, Dussel alerta que há um salto gigantesco entre o renascimento (século XIV) e a revolução científica (século XVII). A diferença está na separação dos momentos da Modernidade, de modo que o primeiro ainda se situa em uma cultura periférica, enquanto o segundo já conheceu o Novo Mundo, já teve seu encontro com as novas etnicidades, sendo um fruto do novo paradigma moderno.

Na obra “Política da Libertação” nos são apresentadas três Modernidades: a prévia (*temprana*), madura e a tardia (Política da Libertação, v. I, 2009, p. 242). A prévia está dividida em dois momentos: o primeiro ocorreu durante o domínio hispânico, entre 1492 e 1630, e o segundo pós-hispânico de 1630 a 1789. Neste contexto, ocorreu o início da filosofia política moderna, como uma “nova idade” posterior ao renascimento italiano (por isso Veneza é tida como conectora do sistema antigo com a Modernidade política).

Na primeira Modernidade prévia, isto é logo após o ano de 1492, a Europa continuou periférica, embora já se constituísse como o elo entre o novo mundo (América) e o mundo antigo. “Essa Europa periférica irá construindo, a partir do mundo colonial, um novo tipo de estruturas civilizatórias que, desde a Revolução Industrial no final do século XVIII permitirá, só então, há dois séculos, ser centro” (Política da Libertação, v. I 2009, p. 186). Na segunda Modernidade prévia, após o ano de 1630, ainda havia influências do feudalismo e a distância do mar Mediterrâneo continuava sendo um empecilho para seu desenvolvimento e aproximação ao mercado mundial. Neste momento, surgiu o fundamento do Estado moderno por meio das teorias do “pacto” de Thomas Hobbes e dos demais contratualistas, as quais delegam à soberania a origem da política. A construção destas teorias indica que a Europa estava em fase de amadurecimento.

Na modernidade prévia ocorreu a afirmação do ocidental e consequentemente a negação da alteridade dos povos americanos e dos povos africanos, que, até então, eram totalmente exteriores (e livres) frente ao mundo europeu, de modo que

esta Alteridade passa de uma completa Exterioridade, anterior a conquista e ao processo de escravidão, com uma subsunção opressiva crescente na América, que nega todo o reconhecimento a dignidade do Outro [...] desconhecida também pela filosofia moderna e contemporânea (Política da Libertação, v. I, 2009, p. 186).

Esse era um indício de que a Europa estava se reconstituindo aos poucos, com os demais sistemas inter-regionais, iniciando o primeiro sistema-mundo. Dussel afirma ainda que é nesta época que Copérnico apresentou a tese heliocêntrica, que Kepler formula as leis do sistema planetário e que

Bartolomeu de Las Casas denunciou o problema político das conquistas modernas.

A partir do século XVII, constituiu-se o que Dussel denominou de Modernidade Madura (Política da Libertação, v. I, 2009, p. 401), marcante no Reino Unido e na França. Explodiu, nesse contexto histórico, a Revolução Industrial, acelerando o desenvolvimento civilizatório europeu e, pela primeira vez, a produção chinesa perdeu espaço no campo da economia, enquanto que no campo na filosofia, surgiu o fenômeno do Iluminismo, concedendo novos fundamentos e nova roupagem à filosofia política que com Hegel “alcançará o esplendor definitivo, profundamente distorcente e eurocêntrico” (Política da Libertação, v. I, 2009, p. 322). Ainda, explica o autor, a união dos fatores específicos da cultura, ideologia e filosofia formaram uma tríplice elementar para moldar o novo personagem mundial dominador.

Com efeito, se empunham um absolutismo europeu no qual não se viam horizontes mais promissores do que aquela região autodeterminada⁹, isto é, “sem dever nada a ninguém”. Este modo de compreender o processo geopolítico obteve consequências diretas na história da filosofia. Depois de conquistar a América, segundo Dussel, realizou-se um processo de gestão da centralidade, permitindo que a consciência reflexiva sobre o desenvolvimento convergissem na filosofia moderna de Descartes (*cogito ergo sum*, ou o *ego conquiro*) até Habermas.

Para conseguir gerir o sistema-mundo que se instalava, a Europa teve que simplificar o mundo da vida “favorecendo o *quantum* em detrimento da *qualitas*” (Ética da Libertação, 2012, p. 60), através do uso da razão instrumental como única forma de enfrentar o paradigma que se criava. As exigências de factibilidade preservariam os critérios quantitativos em detrimento da vida humana como momento qualitativo. Vê-se nas filosofias modernas, como a cartesiana, na dualidade, a alma se sobrepõe ao corpo¹⁰.

⁹ Dussel cita Hegel como expressão filosófica da Modernidade europeia: “O Espírito Germânico é o espírito do Novo Mundo, cujo fim é a realização da Verdade absoluta, como autodeterminação infinita da liberdade, que tem por conteúdo sua própria forma absoluta”. (Hegel *apud* Dussel *in* Política da Libertação, v. I, 2009, p.51).

¹⁰ Dussel explica que há muita semelhança entre a superioridade europeia moderna com seu racismo cultural e o escravismo grego antigo, além de que, ambas as datas históricas são comumente consideradas momentos de alto esclarecimento do homem, como se vê nas filosofias de Platão, Aristóteles e depois com Descartes e Hegel.

Assim, em nome de uma falácia desenvolvimentista e reducionista tem sido possível uma racionalização tecnológica com relação simplificada com a natureza, símbolo da preservação da vida enquanto qualidade. Pela ampliação do leque de relações e efeitos do que Dussel denomina de “gestão” europeia do sistema-mundo, viu-se

A racionalização da vida política (burocratização), da empresa capitalista (administração), da vida cotidiana (ascetismo calvinista ou puritano), a descorporalização da subjetividade (com seus efeitos alienantes tanto do trabalho vivo – criticado por Marx –, como em suas pulsões – analisado por Freud), a não eticidade de toda gestão econômica ou política (entendida só como engenharia técnica), a supressão da razão prático-comunicativa substituída pela razão instrumental, a individualidade solipsista que nega a comunidade, etc., são exemplos de diversos momentos negados pela indicada simplificação formal de sistemas aparentemente necessária para uma 'gestão' da centralidade do sistema-mundo que a Europa se viu obrigada a realizar peremptoriamente. (Ética da Libertação, 2012, p. 63).

Para a filosofia crítica da libertação, depois de realizar peremptoriamente este modelo simplificado racionalmente, foram produzidos subsistemas formais que não possuíam condições de se autorregular, gerando toda a ordem de desigualdades e injustiças que se perpetuam até hoje e de maneira cada vez mais acentuada. De modo que “o ocidentalismo eurocêntrico é o último horizonte ontológico de toda filosofia política europeia-norte-americana desde finais do século XVIII até o século XXI”. (Política da Libertação, v. I, 2009, p. 324).

Este último momento seria, por sua vez, a Modernidade tardia, que, embora Dussel discorra pouquíssimo sobre ela, entendemos que se trata do momento atual no qual Estados Unidos e Europa permanecem no centro do sistema-mundo, com a contínua exploração dos países periféricos do sul, seja econômica, política ou militarmente¹¹. No entanto, neste estágio, existem teorias críticas que insurgem no sentido de buscar a desconstrução da tradição

¹¹Em *Por um mundo diferente*, (2003, p. 33) Dussel defende que na dominação ecológica, por exemplo, países ricos destroem e poluem mais, exigem mais extração mineral, matéria prima, etc. Ao passo que a cultura ainda, muitas vezes é imposta como a melhor, a ideal, conforme o autor explica na obra *Oito ensayos sobre cultura* (1997). Também podemos observar os avanços dos EUA sobre nações periféricas da Ásia e da América Latina (embargos à Venezuela, Argentina, Irã, etc.)

estabelecida no decorrer dos anos, por intermédio do que se convencionou chamar de giro descolonizador epistemológico.¹²

Enfim, no paradigma eurocêntrico: a) a cultura europeia é vista como a mais desenvolvida, a superior; b) o processo civilizador consistia (e consiste) na saída das demais culturas da barbárie e do subdesenvolvimento, sendo, portanto, um fenômeno emancipador; c) logo, a violência é necessária como ação pedagógica; d) há mérito para o emancipador (conquistador); e) os emancipados são culpados pela sua condição de bárbaros e culpados depois pela rebeldia. A Modernidade, portanto, aqui teria o conteúdo de emancipação racional e meio possível para emancipação social das culturas “descobertas”, “encontradas”. De fato, entender o mundo como grande e único sistema possibilitou sua simplificação e conseqüentemente a eficácia no processo de centralidade norte-europeia, contudo, ao mesmo tempo ensejou um falseamento da realidade pelo seu reduativismo racional e por essa expansão do sistema-mundo permitiu a supressão do *ethos* alheio pelo *ethos* próprio. Esse seria o momento no qual “uma política sem ética que será adequada, mais que isso, necessária ao desenvolvimento do sistema capitalista” (PANSARELLI, 2010, p. 114).

2.2.2 O paradigma mundial

A condição de superioridade europeia, ao contrário do que a história tem apresentado, não constitui uma condição ontológica e imutável, mas denota momentos políticos que se afirmaram com o desenvolvimento econômico possibilitado pela dominação do novo mundo. Deste modo, ao alterar a compreensão política e as estruturas econômicas também será possível uma mudança nos demais setores da vida. Dussel defende (Política da Libertação, v. I, 2009, p. 35) que a divisão conhecida como Idade Antiga, Idade Média e Idade Moderna consiste em “uma organização ideológica e deformante da história” pseudocientífica e, diante desse desafio, desenvolve sua filosofia ética

¹² Insurgem pensadores como Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Arturo Roing, Rodolfo Kusch, Raul Fornet-Bettancourt, dentre vários outros.

política que serão sustentadas pelo que ele definiu com paradigma mundial em oposição ao reducionismo do paradigma anterior.¹³

Dussel explica, por exemplo, que a conhecida Grécia Antiga “era, no IV milênio a.C, um mundo bárbaro, periférico, colonial e meramente ocidental com respeito ao oriente do Mediterrâneo, que, do Nilo até o Tigre, constituía o 'sistema' civilizatório nuclear dessa região de união entre África e Ásia” (Ética da Libertação, 2012, p. 26).

Conforme visto, somente depois da passagem dos sistemas inter-regionais e consolidado as etapas da Modernidade, a Europa se consolidaria como centro de um sistema-mundo vigente até os dias atuais. Frente a este cenário, a ética da libertação se posiciona como transmoderna, uma vez que os pós-modernos ainda seriam eurocêntricos. Ao passo que a transmodernidade consiste na

superação da razão cínico-gerencial (administrativa mundial) do capitalismo (como sistema econômico), do liberalismo (como sistema político), do eurocentrismo (como ideologia), do machismo (na erótica), do predomínio da raça branca (no racismo), da destruição da natureza (na ecologia), etc., supõe a libertação de diversos tipos de vítimas oprimidas e/ou excluídas (DUSSEL, Ética da Libertação, 2012, p. 65).

A Modernidade não supre tais pretensões, de modo que o projeto transmoderno consiste na possibilidade de uma solidariedade analética que permite a realização da *Alteridade* como tal. Diante da impossibilidade da afirmação da exterioridade vivente, a “Filosofia Crítica da Libertação” consiste na apresentação de um novo paradigma: o mundial. É denominado assim, uma vez que reconhece, em sua análise, todos os atores históricos e suas perspectivas, como a China, a Índia, a Mesopotâmia, os países que compõe a África, os estados americanos, etc. São elementos políticos na ordem mundial e também são *ethos* que tiveram suas alteridades subjugadas durante a falácia desenvolvimentista.

Na perspectiva do paradigma mundial, conseqüentemente, uma segunda visão de modernidade é apresentada. O significado de Modernidade agora não está além de uma constituição do fenômeno sistemático “centro e

¹³ Daniel Pansarelli (2010, p.79) explica que se afasta a possibilidade de ser supra-paradigmático, de forma que é inevitável se posicionar entre um e outro.

periferia”, representada por ser a justificação de uma práxis irracional de violência e, pela primeira vez na história todas as outras culturas são constituídas como “periferia” frente à Europa moderna:

A centralidade da Europa no 'sistema-mundo' não é fruto só da superioridade interna acumulada na Idade Média europeia sobre as outras culturas, mas também o efeito do simples fato do descobrimento, da conquista, colonização e integração (subsunção) da Ameríndia (fundamentalmente), que dará a Europa a vantagem comparativa determinante sobre o mundo otomano-muçulmano, a Índia ou a China. A modernidade é fruto deste acontecimento e não a sua causa.¹⁴(DUSSEL, Ética da Libertação, 2012, p. 52).

A Modernidade é considerada o fruto da gestão da centralidade do sistema-mundo, no qual o eurocentrismo, segundo o filósofo latino-americano, se constitui em uma superideologia que iria fundar a legitimidade da dominação, o que somente viria ser questionado no final do século XX. A consequência deste processo civilizatório seriam dois limites absolutos: a destruição ecológica do planeta, pois a natureza passa a ser vista como objeto descartável, e a destruição da própria humanidade, constatada pela miséria, exclusão e ferimento da dignidade da pessoa humana.

O eurocentrismo possui um componente concomitante que é a falácia desenvolvimentista, isto é,

uma posição ontológica pela qual se pensa que o desenvolvimento que a Europa seguiu deverá ser seguido unilateralmente por toda outra cultura. Por isso a falácia do desenvolvimento não é mais [somente] uma categoria sociológica ou econômica, mas uma categoria filosófica fundamental. (Encobrimento do Outro, 1993, p. 24).

Para exemplificarmos o alcance do eurocentrismo na América Latina, fazamos nota de alguns nomes dados a localidades americanas pelos colonizadores, tais como Nova Espanha (México), Nova Granada (Colômbia) e Nova Rioja (Argentina), o que significa, segundo Dussel, “que este mundo não é 'novo', mas 'velho', pois se quero repetir o que deixei para trás, o que faço

¹⁴No entanto, além da Ameríndia, a Europa se impõe a outras culturas, como em nível exemplificativo: os europeus não conseguiram evangelizar a China, tampouco conquistá-la na Guerra do Ópio, mas Dussel diz que quando o pensamento marxista (que é bem alemão e bem europeu) entra na China ocorre uma europeização desta, uma vez que Confúcio torna-se difícil de ser lido, enquanto é fácil ler um autor europeu alemão.

agora é imitação do que é anterior” (Caminhos da libertação, 1984, p. 71). Assim, a América não é descoberta como algo que resiste distinta, mas como a matéria onde é projetado o “si-mesmo europeu”.

Do conceito de Modernidade apresentado pelo paradigma eurocêntrico – como algo bom e necessário para a saída do mundo da barbárie e para o progresso - Dussel desenvolve o “mito da modernidade” que consiste na desconstrução da ideia de progresso humano através de sacrifício das vítimas.

A vítima inocente é transformada em culpada, o vitimário culpado é considerado inocente. Paradoxalmente, o raciocínio do humanista e moderno Ginés de Sepúlveda acaba caindo no irracionalismo, como toda Modernidade posterior, pela justificação do uso da violência em vez da argumentação para a inclusão do Outro na “comunidade de comunicação”. (DUSSEL, Encobrimento do Outro, 1993, p. 79).

Esta consciência moderna que influenciou os filósofos, também teria reflexos na compreensão de política de dominação, de expansão e de legitimação do poder. A respectiva compressão faz com que cada um tenha o desejo egoístico de ter para si bens naturais, que, por sua vez, são escassos e, sendo escassos, o uso de alguns limitará o uso por outros, que constituirão as vítimas, os excluídos deste sistema distributivo. Surge, a partir deste impasse, a necessidade de justiça, uma vez que através da escassez de recursos o planeta rumo à destruição, tornando impossível sua existência, desde o campo da factibilidade.

Como o mundo que vivemos não permite a vida eterna e infinita, a luta pela propriedade gera conflitos infundáveis – não se trata mais de uma crença de retorno, como a budista, que prega a reencarnação. Como esta disputa pela propriedade ocasiona a morte de inúmeras vítimas¹⁵ gerando uma guerra de forças, este mundo precisa ser transformado em mundo onde a vida seja possível, este é o princípio da justiça. Este é um princípio motivador da ação, visto que consiste em uma ordem prática na constância de uma moralidade (virtude). Há, contudo, uma dialética entre causalidade e justiça para que a

¹⁵“O pão é a vida do pobre, e quem tira a vida de alguém é assassino. Mata o próximo quem lhe tira os meios de vida, e derrama sangue quem priva o operário de seu salário” (Eclesiastes 34,21-22). Passagem bíblica muito lembrada por Dussel, que também a remete ao Código de Hamurabi (Estágio inter-regional I), como uma metafísica da vida.

factibilidade permaneça presente. Esta dialética realiza as perguntas: “como pode ser conhecido?” e “como pode ser praticado?”.

O nível concreto é importante uma vez que a política age reflexivamente sobre outros campos possíveis desde o âmbito empírico-factual, quando no campo abstrato nenhum mundo seria contraditório. Assim, da aparente impossibilidade de transformação lógica para outros mundos nos quais as vítimas tenham vida “se deriva (derivação dialética-transcendental) a pertinência de uma moral que parte da experiência (não de juízos de valor) para fazer seguro e pacífico o mundo real” (Política da Libertação, v. I, 2009, p. 333). Eis a apresentação do princípio da justiça desde uma Ética da Libertação que exige uma Política da Libertação com fontes em um paradigma mundial e suas bases práxicas.

2.3 Transmodernidade política

A modernidade ocasionou diversos acontecimentos e inovações, como a Revolução Francesa e a globalização. No aspecto de mudanças no cenário mundial, as transformações sociais possuem valor incomensurável, a partir do que se torna necessário refletir sobre os aspectos que indicam a efetividade destas mudanças além de suas condições de possibilidade. Percebe-se que a mera criticidade frente aos infortúnios sociais não pode ser considerado único passo para a transformação. Há um sistema que está dado, que está posto e este sistema é totalitário, pois impede que o novo e o diferente tome espaço. As teorias críticas podem ser alheias quanto aos insurgentes deste sistema e, por isso, além de se lutar contra o sistema totalitário – na política, ou Ontologia da Totalidade, na ética -, faz-se necessário lutar contra as teorias reformistas.

Diante disso, Enrique Dussel nos explica que

O reformismo adota os critérios e princípios do sistema dominante – embora proclame ser crítico - e por isso sua estratégia e tática é “reformista” (não importa se pacifista ou violenta); importa que assume os critérios e princípios do sistema vigente, e cria uma nova teoria que tem a particularidade de usar a terminologia crítica, mas dentro do horizonte interpretativo do sistema vigente; quer dizer, não sendo já ciência social crítica mas funcional. (DUSSEL, Ética da Libertação, 2012, p. 538)

Neste sentido, a modernidade forneceu vários exemplos, sendo ela mesma uma ideologia que, embora argumente em prol de uma ascensão social “mundializada” pelos direitos humanos, de paz e progresso entre as nações, de proteção das futuras gerações, não apresenta “clareza nos seus princípios ético-críticos”. Quando interrogada sobre suas ações críticas, ela (a modernidade) tem demonstrado uma funcionalidade superior à qualidade condicional para que os objetivos mencionados sejam atingidos, fazendo com que “seus efeitos perversos não intencionais tornaram-se insustentáveis, intoleráveis” (Ética da Libertação, 2012, p. 538).

A Revolução Francesa de 1789, marco de um momento moderno, de superação de um feudalismo (europeu), constantemente é vista como uma libertação do povo em relação à monarquia absolutista. De fato, ensejou mudança social essencial (Ética comunitária, 1994, p. 193), no entanto, considerou somente uma comunidade política dos brancos, proprietários, urbanos. Em realidade, foi um acontecimento abstrato que generalizava todos como iguais, criando um cidadão moderno homogêneo. E por ser assim é considerada uma Revolução burguesa.

A globalização, por seu turno, pode ser compreendida como a saída da sociedade da imaturidade. Ela possibilitou a difusão do conhecimento, comunicação em tempo real, diálogos interculturais, avanços científicos e tecnológicos, dentre outros aspectos positivos. Entretanto, como um instrumento da modernidade tardia, ela representa uma estratégia dominadora das nações subalternas, parte da tarefa de gestão do sistema-mundo imperialista, modelo gestor que ideologicamente sujeitou as culturas periféricas a uma cultura intelectualizada, proclamadora de um neoliberalismo hegemônico e excludente. É o mito da modernidade e sua falácia desenvolvimentista¹⁶.

As teorias que surgem no interior deste sistema, portanto, são ainda modernas, tanto em seus pressupostos quanto em seus destinos, para a Ética

¹⁶“O chamado 'desenvolvimentismo' é o modelo que ultimamente exportou para as suas neocolônias o imperialismo, seja o dos Estados Unidos seja o da Europa” (Para uma ética, v. IV, 1997, p. 127), faz parte de um projeto de dominação.

da Libertação mesmo os “pós-modernos são ainda eurocêtricos¹⁷” (Ética da Libertação, 2012, p. 65), surge daí a proposta de uma “transmodernidade”. O prefixo “trans” significa “o que está além” (não o que está depois); é o que supera, inova e cria desde uma perspectiva anteriormente negada, desde o de fora do sistema. Consiste na exterioridade metafísica que interpela, que se movimenta, que está além da forma, que transforma.

Considerando as determinações de uma teoria reformista que adota os critérios da totalidade, poder-se-ia perguntar sobre alguns movimentos sociais contemporâneos que o filósofo argentino prestigia dizendo que são elementos populares que lutam “pelo cumprimento insatisfeito de suas reivindicações” (Vinte teses, 2007, p. 89). É a *Potentia* exigindo da *Potestas* o cumprimento de uma função institucional delegada, é o povo exercendo seu poder originário no auge de uma “primavera política latino-americana¹⁸”. Todavia, se consideramos o “Movimento dos Trabalhadores Sem Terra”, por exemplo, surgem críticas no sentido de que ao lutar pela distribuição de terras, exige uma “reforma” agrária que, apesar de reduzir o sofrimento das vítimas privadas do direito a terra, manteria a lógica capitalista de propriedade privada, assumindo “os critérios e princípios do sistema vigente” (Ética da libertação, 2012, p. 538) ainda que se proclame crítica e aja por uma estratégia violenta.

Estaríamos, então, diante de um impasse na medida em que a proposta de uma “Política da Libertação” seria combater o reformismo das práxicas que são “capitalistas em seu horizonte fundamental, [e] socialista em suas formulações linguísticas?” (Ética da libertação, 2012, p. 538). A *Potentia* manifestada nos movimentos sociais teria qual função além da mera integração ao sistema? A violência da *Potentia* se justifica em que momento da atuação da *Potestas*? Especula-se, portanto, como que uma transmodernidade política se torna possível a partir de uma relação de poder estabelecida entre

¹⁷Daniel Pansarelli (2010, p. 103) explica que “a Ética da Libertação pode se colocar como não moderna, como nenhum europeu poderia”, de modo que europeidade e modernidade se confundem.

¹⁸ Conforme conferência de Enrique Dussel em 2006, nas Jornadas Bolivarianas, disponível em www.ccj.ufsc.br/capturacriptica/documents/n2v1/parciais/26.pdf e entrevista concedida a Telam disponível em <http://www.telam.com.ar/notas/201311/42334-en-latinoamerica-hay-una-cierto-primavera-politica-que-nunca-habia-acontecido-analiza-enrique-dussel.html>

integrantes do povo e o representante das vontades (o estado e suas esferas administrativas).

2.3.1 Relação *potentia* e *potestas*

É certo que filósofos modernos já indagaram a respeito da relação de poder na sociedade. É o caso de Nicolau Maquiavel, Thomas Hobbes, Jean Jacques Rousseau, John Locke, Immanuel Kant, dentre outros. No campo político, estes filósofos possuíam a pretensão de justificar e explicar a relação do estado com a sociedade, sua formação, seus fundamentos, suas potencialidades e seus limites. Embora alternassem entre o direito natural e o direito positivo como fundamento jurídico¹⁹ em suas teorias, muitos tinham o “contrato social” como um ponto de partida. Não nos alcança realizar uma retrospectiva detalhada de cada um deles, mas é notável a aproximação da teoria dusseliana com as filosofias políticas modernas, visto que a partir delas é possível uma desconstrução crítica e uma reanálise do problema fundamental que é a legitimidade do poder soberano. Estas filosofias do século XVI em diante são apontadas por Dussel como propostas de justificação dos avanços da modernidade, da imposição de uma cultura sobre as demais.

Segundo Dussel existe um instinto natural de todos os seres vivos em querer permanecer vivos. Este “querer-viver” permite ao homem se proteger das situações mais adversas que lhe impõem riscos à vida e, assim, leva-o a procurar os instrumentos necessários para a sua manutenção, como a ética e a política que ajudam a preservar a vida comunitária. A “vontade-de-vida” ensina, portanto, que o ser humano, ser vivente, busque todas as formas para evitar a negação da vida e faz da vontade elemento fundamental para a constituição de toda a política. Sem vontade o homem não se alimenta e se não se alimenta morre ou se suicida.²⁰

Toda a filosofia política moderna europeia supõe sempre o princípio material que desejamos indicar. T. Hobbes explica no

¹⁹ O fundamento jurídico se diferencia do fundamento legal uma vez que aquele é mais abrangente, pois não se resume na lei, como ocorre neste. O fundamento jurídico se baseia em teorias filosóficas e sociológicas.

²⁰ O suicídio é visto como um mal para Enrique Dussel, pois desde que a ética somente pode existir no campo da vida, ocorre uma impossibilidade ética de sua fundamentação (Ética da Libertação, 2012, p. 144)

Leviatã (1642) que, no “estado de natureza”, uns indivíduos estabelecem um contínuo estado de guerra; uns matam os outros. Para que a vida seja possível é necessário celebrar um pacto; estabelece-se, assim, o “estado civil”, onde é possível a sobrevivência. Este raciocínio se encontra sob a argumentação de B. Spinoza, J. Locke ou J.J Rousseau. Pressupõe-se, então, que a institucionalidade política está fundada em possibilitar a produção, reprodução e aumento estável da vida dos cidadãos em comunidade política (a potestas). (DUSSEL, Vinte teses, 2007, p. 77).

Nota-se que, para o autor, os fins estão voltados imediatamente em relação à vida; diga-se: aumento, produção e reprodução da vida em todos os seus níveis. Em vista disto, os juízos de fatos consistem no ponto de partida crítica para o reconhecimento da vítima do sistema que enquanto exterioridade consiste no transcendental da ordem vigente. O retorno realizado por Enrique Dussel aos filósofos modernos pretende demonstrar, além de tudo, que o homem é "um ser para a vida, não para morte". Isto significa que tem a ver com a realização material das possibilidades de vida, de modo que tudo o que a nega se apresenta como opressor, como o inimigo. Ou seja, na constituição política está presente, inevitavelmente, o critério crítico material que parte da existência real das vítimas. Daniel Pansarelli explica ainda que

Traduzindo em um silogismo simples, mas eficiente, podemos entender que se a política objetiva a manutenção da vida e se a ética tem por meta nortear as ações com vistas à preservação e à melhoria da qualidade de vida, quanto mais fiel aos princípios éticos for a política, tanto mais e melhor cumprirá seus objetivos (PANSARELLI, 2010, p. 225).

Deste modo, compreende-se que a “vontade-de-viver” é a essência positiva de toda política e conseqüentemente do poder político enquanto tal. É por intermédio da vontade-de-vida que o ser vivente desenvolve meios de proteção da sobrevivência e supressão de suas necessidades elementares que eliminam a vida, além de que denota o critério material da política. A vontade constitui o fundamento ontológico do político, sendo a essência do poder como momento político. Por conseguinte, a essência da vontade é a vida, não há vontade sem vida; o filósofo argentino retoma Schopenhauer para refazer tais ligações no âmbito político:

Para Schopenhauer a Vontade [...] designa a vida. Vontade quer dizer vontade da vida para viver [...] O que significa querer-viver? [...] Na vontade de Schopenhauer não é a vontade o princípio, não é ela a que quer, se não que é a vida. A vida é o primeiro, que constitui a realidade, que determina a ação [...] O querer-viver se quer a si mesmo não tanto enquanto querer mas enquanto viver, ele não deseja nada fora da auto-afirmação da vida [...] No querer-viver schopenhaueriano o que se quer é a vida, que ela quer é a vida. (HENRY apud Dussel, *Política da Libertação*, v. II, 2009, p. 47)

Assim, o fundamento do poder que, na teoria política moderna eurocêntrica consistia em poder como dominação²¹, passa a ser compreendido como vontade-de-vida. Essa vontade “nos empurra a evitar a morte, a adiá-la, a permanecer na vida humana” (Vinte teses, 2007, p. 26), ressignificando a vida em ato e, ao mesmo tempo, a vida em potência, que está por vir. Esta pretensão satisfaz as necessidades negadas com a falta de alimento, bebida, calor, etc.. Satisfazer estas negatividades consiste em um momento positivo, que dá direitos aos sem-direitos e, desse modo, o poder político encontra seu momento material fundamental: “Isto é, a política é uma atividade que organiza e promove a produção, reprodução e aumento da vida de seus membros” (Vinte teses, 2007, p. 26), deixando de ser somente a luta pelo poder (dominação) ou a manutenção do nível institucional.

Com efeito, Dussel ataca as determinações políticas realizadas a partir de apenas um aspecto da realidade de modo a ignorar os demais, o que gera a falácia redutivista da política e do político: “o político não é exclusivamente nenhum de seus componentes, mas sim todos em conjunto. Uma casa não é só uma porta, nem só uma parede, nem um teto, etc.” (Vinte teses, 2007, p. 15). Este conceito reduzido, estreito, faz parte da política da modernidade, que se instaurou a partir do século XVI. Sendo parte do fundamento que levou a Europa a dominar a América através do poderio militar e depois a exercer dominação sobre o restante do mundo sem limites morais, políticos, econômicos e religiosos para o *ego domino*. “A dominação do sujeito poderoso ante o imponente era interpretada com a definição mesma do poder político”

²¹Como se observa em N. Maquiavel, T. Hobbes, L. Trotsky, M. Weber, dentre outros. Podemos questionar ainda, se o Maquiavel republicano, permanece com este conceito de dominação.

(Política da Libertação, v. II, 2009, p. 22) e assim prevaleceu em todas as filosofias políticas modernas.

Em Hobbes, por exemplo, a autoridade do representante nunca é originária, uma vez que a autoridade originária será sempre do representado. Por outro lado, embora a *Potentia* é detida pela comunidade política representada, esta agirá por autoridade somente quando delegar a ação para alguém, de modo que serão os representantes que continuarão agindo por autoridade. Dar a autoridade a alguém consiste em reconhecer como suas as palavras que o representante efetiva em nome da autorização, de modo que a fonte de autoridade pode ser somente os próprios indivíduos.

Na teoria hobbesiana, para que o povo seja fonte da autoridade, ele teria que existir antes do Estado. Todavia, como isso não é possível, a autorização não pode ser retomada ou restituída, uma vez que é incondicional. Dessa maneira, para que a autorização de poder frente ao soberano possa ser retomada, seria necessário, mais uma vez, pressupor um povo antes do Estado, o que seria impossível, já que ocorre uma atribuição fictícia. O Estado, neste caso, seria soberano, sendo o povo apenas sua unidade e não um ente específico.

O povo, por sua vez, não pode ser instituído como entidade autônoma, pois, de acordo com a tese nominalista, os universais são meros nomes²², sendo passíveis de existência concreta somente os singulares, isto é, a multidão significa uma multiplicidade de indivíduos. Na delegação de poder para o representante institucionalizado, a *Potentia* (poder ilimitado dos indivíduos no estado de natureza) se anula.

Ao contrário, segundo o entendimento dusseliano, o povo é o detentor original do poder político (um modo de pertencimento *a priori*), por isso, há impossibilidade lógica na tomada do poder. As revoluções não acontecem para a tomada do poder, mas para sua expressão legítima e tomada das mediações, já que este sempre fora seu. A comunidade política fornece o impulso para a realização do que se crê justo na ordem da totalidade, isto é, denota uma

²²Cf. Josef Santeler, Dicionário de Filosofia, Editora Herder, SP, 1969, p. 296, “O nominalismo é a doutrina que não admite a existência do universal nem no mundo das coisas, nem no pensamento”.

espécie de motor para as transformações e movimentos exigidos no contexto social que, de maneira alguma, é intacto, perfeito.

Denominaremos, então, *potentia* ao poder que tem a comunidade como faculdade ou capacidade que é inerente a um povo enquanto última instância da soberania, da autoridade, da governabilidade, do político. Este poder como *potentia*, que como uma rede se desdobra por todo o campo político sendo cada ator político um nodo, desenvolve-se em diversos níveis e esferas, constituindo, assim, a essência e fundamento de todo o político. (DUSSEL, Vinte teses, 2007, p. 29)

A *Potentia* como fundamento originário do poder se relaciona com a associação inevitável dos seres humanos que permite a detenção do poder pela comunidade política. A todo instante, para “querer-viver”, a *Potentia* anseia perpassar os limites da Totalidade, indo além de si mesma para não ficar somente na permanência da vida, mas também de seu aumento. Este é o momento de criação, inovação, da Metafísica da Alteridade que reconhece o Outro enquanto tal. O poder passa então, a ser conceituado como a vontade consensual que acontece nas mediações políticas realizando um poder obediencial no qual os que “mandam, mandam obedecendo”.

Ainda que o poder desta comunidade seja originário logicamente, ela será soberana enquanto fundamento para as ações políticas institucionais. A constância da *Potentia* possui duplo sentido: enquanto “força de”, “capacidade para”, e enquanto possibilidade (e indeterminação) que permite a afirmação da vida da comunidade.

Pansarelli (2010, p. 232) nos alerta para um poder extremo da *Potentia*, sem rigor prático ou fundamental, pois a vontade popular, muitas vezes, pode seguir sem rumo ou orientada por princípios (anti)éticos nefastos. Foi o que ocorreu no exemplo ético, com Jesus Cristo, conforme a narrativa bíblica, ao ser condenado pela vontade popular certa da justiça, do bem; o mesmo ocorreu na Alemanha totalitarista, com a ascensão do nacional socialismo e a derrota do projeto socialista que obteve ampla aceitação da população.

No que tange à análise do conceito de poder, há uma cisão ontológica originária em que a mediação do poder da *Potentia* (potência) se dará pela *Potestas* (fenômeno), que permitirá a efetivação daquela enquanto ação

política, de modo que será a *Potestas*²³ que dará forças e factibilidade para o exercício do “poder potencial”. No entanto, ainda que não seja possível o exercício pelo povo sem representação, se faz possível uma “*Potentia potente*” ao passo em que a *Potestas* lhe deve prestação de contas, reverência, não sendo autorreferente.

Como o primeiro momento de fundação ocorre no campo das possibilidades, utopias e da criação, o segundo momento será a concretude de tais vontades populares, da realização e “não-criação” desde si. Esta cisão torna possível a política, todo o bem e também toda a corrupção. Deste modo, a *Potestas* enquanto poder institucional realiza as mediações políticas, se dividindo entre serviço e fetichização. Com efeito, o conceito consiste na atualização aristotélica para a potência, que possui, nas mediações (instituições) e nas ações (movimentos), a sua existência real.

A organização do poder permite que diferenciados fins sejam alcançados e a função do político seja exercida desde uma afirmação da comunidade política em-si. Para Dussel, devido às complexidades ônticas, não é possível empiricamente que o povo exerça o poder diretamente, sem instituições ou representações. Talvez este método seja possível em uma reunião de bairros ou condomínios, por exemplo, mas jamais em um estado de grandes proporções tendo em vista que justamente a institucionalização permite a efetivação dos anseios da comunidade política²⁴. Para o filósofo, “a comunidade não pode atuar como se fosse um ator coletivo substantivo unânime em democracia direta permanente. É o momento ideal do postulado, mas impossível empiricamente”. (Vinte teses, 2007, p. 34).

Este poder delegado pela comunidade enquanto *Potentia* será considerado bom quando estiver a serviço do povo, em razão do Outro; contudo, será fetichizado quando se autorreferenciar, se absolutizar e, assim, se corromper. Como exigência ética subsumida na política institucional, o

²³ Dussel reconhece que esta cisão já estava contida em Espinosa, citando o filósofo moderno revela que: “O poder da República [*potestas*] se define pelo poder geral da multidão [*potentia*]; é certo, igualmente, que o poder e o direito da República diminui na medida em que suas atitudes fazem com que maior número de súditos que conspiram contra ela” (Política da libertação, v II, 2009, p. 61)

²⁴ Em tempos da era digital, não seria possível pensar uma atuação direta da população a partir dos recursos tecnológicos?

representante deve saber-ouvir o povo²⁵, é o poder obediencial em seu ato de justiça fundante: “Em latim, *ob* significa ter algo ou alguém 'diante'; *audire*: ouvir, escutar, prestar atenção. 'Ob-ediência' contém o ato de 'saber escutar ao outro’” (Vinte teses, 2007, p 39). Quando a *Potestas* não é obediencial, isto é, não está a serviço do povo, ela se fetichiza, volta sobre si-própria. Enrique Dussel reconhece que a cisão originária do poder permite tanto os benefícios da divisão do trabalho quanto sua forma mais maléfica de representatividade.

Embora sejamos remetidos diretamente ao pensamento estatal, a *Potestas* possui diversidades? Ela pode ser encontrada fora das macrorrelações de poder? Primeiramente, para Dussel, o homem necessariamente vive em sociedade, esta união permite a preservação da vida juntamente com as formas precárias e instrumentalizadas de saber, como o desenvolvimento da agricultura. Ainda nestas relações mais remotas das sociedades primitivas, o varão guerreiro sobressaía como líder, organizando o grupo hierarquicamente. Não havia estado moderno, mas o pensamento estatal através das objetivações das ações políticas sempre foi inevitável para cumprir o critério material da vida.

De fato, a *Potestas* consiste na “diferenciação heterogênea de funções por meio de instituições que permitam que o poder torne real, empírico, factível que apareça no campo político como fenômeno” (Vinte teses, 2007, p. 32). Desde que o homem passou a dividir tarefas para sobreviver, o poder comunitário se fez mais forte e a *Potestas* se presentificou nas articulações comunitárias. Assim, Dussel acompanha a microfísica do poder foucaultiano no sentido de que

[O poder político] não se trata de um aparato de Estado, nem da classe no poder, senão um conjunto de pequenos poderes e instituições situadas em um nível mais baixo. [...] Não quero dizer que o Estado não é importante; o que quero dizer é que as relações de poder vão além do Estado. E isto em dois sentidos: primeiro, porque o Estado, por mais que parece ter aparatos onipotentes, está longe de ser o que ocupa todo o campo das relações de poder atuais, e, em segundo lugar, porque o Estado somente pode operar sobre a base de todas as relações de poder pré-existentes. O estado é supra-estrutural em relação com toda a série de redes de poder que

²⁵ Horacio Cerutti (*Filosofia de la liberación latinoamericana*, 1983) realiza uma crítica à maneira abordada da categoria de “povo” em Dussel, considerando-o “populista”.

dominam o corpo, a sexualidade, a família, a infância, o conhecimento, a tecnologia, etc. (FOUCAULT *apud* Dussel, Política da Libertação, v. II, 2009, p. 63).

Isso pode ser notado nas ramificações ou campos estabelecidos na “Filosofia da Libertação”, nos quais as relações de dominação e fetiche estão além da conjuntura estatal econômica e política. Fala-se em pedagógica, erótica, cultural, ecológica e religião que compõe microestruturas de poder, que podem promover a opressão ou a libertação, refletindo as características estatais. Por exemplo, uma criança educada em uma conjuntura de pedagógica libertadora será um bom cidadão na política (o político) e um bom esposo na erótica, de modo que todos os campos estão interligados formando uma noção de poder ampla, que constituem a própria corporalidade humana.

Em contrapartida, quando o poder se constitui por três esferas separadamente ocorre a falácia reducionista da política: “não é dominação, não é somente opressão, não é somente o poder como entende a Modernidade colonialista” (Política da Libertação, v. II, 2009, p. 60). São os momentos material, formal e factível²⁶ que reunidos permitem a conceituação de um poder libertador que promove a produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana, respeitando o critério material universal da ética da vida.

O fundamento material consiste no conteúdo mínimo para a permanência da vida, denota a “vontade-de-vida” como verdade prática para a manutenção do sujeito ético e da comunidade política. A vontade, como visto, é a essência e o ponto de partida da política. Um indivíduo que “quer-viver” se alimenta, a comunidade que quer permanecer viva (aumento da vida), possui forças, cria mecanismos de proteção e desenvolvimento como a agricultura, economia, religião, dentre outros aspectos. Assim, a corporalidade (*Leiblichkeit*) é o tema da esfera material, o sofrimento das vítimas, o fato empírico (critério de verdade) e a constituição de uma consciência ético-crítica pautam este princípio. Aqui falamos do

²⁶ Dussel (Política da Libertação, v. II, 2009, p.40) reconhece que estes momentos já estavam presentes em Hegel ao tratar da sociedade civil em sua *Rechtsphilosophie*: “a) o sistema das necessidades, que é a esfera material; b) o sistema de direito, que é nível da legitimidade, do formal da política; e c) as corporações e a política, consistem na esfera da factibilidade estratégica”.

operário, índio, escravo africano ou explorado asiático do mundo colonial; como corporalidade feminina, raça não branca, gerações futuras que sofrerão em sua corporalidade a destruição ecológica; como velhos sem destino na sociedade de consumo, crianças de rua abandonadas, imigrantes estrangeiros refugiados, etc. (DUSSEL, *Ética da Libertação*, 2012, p. 313).

O momento formal está no campo da validade (*valid, gültig*), e, por si, não será bom ou justo necessariamente. Representa a legitimidade através do consenso da unidade das vontades que não se estreita em um voluntarismo esparso, mas um convencimento subjetivo do consenso objetivo, respeitando critérios intersubjetivos da comunidade política como sujeito de direitos. Esse aspecto constitui a essência da democracia; se as medidas forem inválidas, ocorre a ilegitimidade democrática. É a racionalidade formal dos acordos válidos (validade moral).

O terceiro momento do poder é a factibilidade, isto é, trabalhar com o possível e não com o ideal. Denota a “realizabilidade” das ações políticas e o bem das ações éticas. “É a unidade prática do ato ou práxis factivamente realizado, composto sempre por um conteúdo material e desde um procedimento formal, constituindo eticidade” (*Ética da Libertação*, 2012, p. 637). Fala-se em razão instrumental e estratégica que realizam através da técnica o acordado com base em critérios materiais.

Diante do pilar ético-político constitutivo de um poder criador compreende-se fundamentalmente, portanto, que a “*potentia* é a pluralidade de todas as vontades (momento material) ou da maioria hegemônica, unida pela consenso (momento formal discursivo) e que conta com meios instrumentais para exercer seu poder (momento das mediações, da factibilidade)” (*Política da Libertação*, v. II, 2009, p. 60). Em outras palavras, “poder”, na perspectiva dusseliana, consiste na comunidade viver consensualmente com o factível, a vontade do povo que tem instrumento e unidade consensual.

No entanto, até que ponto é possível pensar alternativas de fato para o exercício desta forma de poder? Como que se realiza a ligação entre *Potentia* e *Potestas*, isto é, com qual estrutura prática ocorre a *translatio*? Ainda que *Potentia* seja a pluralidade das vontades, quem pode falar em nome da comunidade? Como ocorre o controle para que a *Potestas* não se fetichize?

O filósofo moderno Jean J. Rousseau definiu como vontade geral a estrutura de mediação entre a comunidade de comunicação e as ações políticas do governante que representam a mesma vontade originária, indeterminada e fundante da *potentia*, de modo que “essa vontade geral não é uma formulação mítica ou metafórica, se não que é a indicação da vontade como o fundamento material de todo o político (*potentia*) anterior a sua institucionalização (*potestas*)” (Política da Libertação, v. II, 2009, p. 55). Ocorre que, segundo Dussel, Rousseau não teria apresentado o seu conteúdo e tampouco as mediações derivadas.

A passagem da vontade indeterminada (*Potentia*) para a vontade ôntica (*Potestas*), do ser para o fenômeno, denota o que Dussel denomina de acontecimento fundacional (“verdade”, “firmeza que resiste”). Em um momento anterior, existia “uma comunidade de atores que tem uma consciência militante intersubjetiva” (Política da Libertação, v. II, 2009, p. 74), que deseja sair do caos para gerar o acontecimento fundacional da nova ordem. Havia a necessidade da passagem para nova ordem devido a uma crise no momento anterior (que em Hobbes, se denomina de “estado de natureza”, porém, ao contrário do autor do moderno, em Dussel neste momento também está presente o campo político). O acontecimento, como uma erupção, traz possibilidades e transforma a vida da comunidade em uma situação crítica, já que, necessariamente, há uma ruptura com o modo social “pré-*Potestas*”. Do caos se busca a ordem, a paz. A solução desta vontade está no aparecimento da *Potestas*, como uma mediação para o estabelecimento da nova ordem e manutenção da vida.

Este acontecimento fundacional, portanto, será visto como poder instituinte que anseia uma constituição jurídica no intuito de concretizar os valores do ser comunitário. Este momento será sempre democrático, já que consiste em um ato de subjetividade de um grupo com “uma estrutura intersubjetiva que se encontra desde sempre em uma Totalidade política dada” (Política da Libertação, v. II, 2009, p. 67). É justo porque, apesar do acontecimento não ser previsto, está como um risco, uma aposta da comunidade em seu primeiro ato institucional.

O acontecimento que começava a se implantar intersubjetivamente, sem garantias objetivas de sua realização efetiva histórica, e que somente existia nas vontades dos atores como possibilidade que se iria construindo na fidelidade à aposta que tinha como única garantia sua própria ação, que aparecia como loucura ante o poderoso e armado mundo hispânico. Os atores se comprometem em uma situação que eles mesmos em sua decisão, em sua aposta efetiva, constituem como acontecimento. (DUSSEL, Política da Libertação, v. II, 2009, p. 71).

Este será um risco, tendo em vista que o acontecimento permite muitas possibilidades. Ele será indeterminado, uma vez que as situações irão se determinando conforme as denominações e construções no espaço-tempo, com as atividades dos atores políticos: estaríamos diante de um mundo futuro. Depois da institucionalização da *Potestas*, o sistema político poderá ser diverso (monarquia, república, etc.) uma vez que os representantes já possuem as condições básicas para o exercício do poder delegado, mas o momento anterior a qualquer decisão será sempre por intermédio da vontade conjunta comunitária, que, além de democrática, será natural, ou seja, os homens tendem inevitavelmente a criar instituições e estabelecer o poder representativo. Para Dussel, o acontecimento não significa somente ato histórico²⁷, cronológico ou hipotético, mas consiste essencialmente numa passagem lógica e necessária, posto que o sujeito sempre foi um ator político potencial “e portanto, não há um antes da inserção em um campo político” (Política da Libertação, v. II, 2009, p. 197)

Sobre a delegação de poder, Dussel explica que “a indeterminação vazia” (*potentia*) passa a uma determinação plena (*potestas*). Nesta passagem dialética estão todas as possibilidades de acerto dos atos de justiça política, assim como de todos os “desacertos, injustiças, fetichismos e dominações possíveis” (Política da Libertação, v. II, 2009, p. 61). De fato, o acontecimento fundacional é indeterminado, mesmo que a delegação seja por um consenso democrático. Ele entende que, em um momento ético de práxis libertadora, há uma ordem futura justa, ainda não vigente, na qual “antigas divisões do direito

²⁷ A passagem do “estado de natureza” para o “estado civil” pode ser aceito como ato histórico na produção das primeiras constituições latina e norte-americana (em 1776 e 1810), conforme compreende Dussel (Política da libertação, V. II, 2009, p. 325).

natural ou positivo [dos modernos] são insuficientes" (Para uma Ética, v. IV, 1997, p. 80), no sentido de que devem ser superadas.

Dussel critica o contratualismo político moderno por seu caráter "formalista", isto é, por pretender fundar a ordem política sobre um "contrato". Em contraposição a isso argumenta que o momento fundacional é o "acontecimento"²⁸. No começo de toda ordem política está o caos como o que antecede qualquer ordem e no qual se produz o "acontecimento". A este se remeterão todos os atores políticos da comunidade como o fundamento do consenso tácito, como aquilo que quando é posto em questão, tudo desmorona.

Para compreender o "acontecimento", Dussel parte da ideia heideggeriana de "ser-no-mundo" como a posição de que se relaciona com ele a-tematicamente, servindo-se das coisas como coisas à mão. Neste mundo cotidiano, em certo lugar com um determinado sentido pode dar-se uma "situação". A situação tem seu fundamento em um "estar-decidido" (*entschlossenheit*). O estar-decidido é o modo como a vontade aparece no mundo. Não é o aparecer impessoal do "se" (do "a gente") e sim de ator. Para ser ator (sujeito) no estar-decidido, o "se" massivo se agita em algum lugar e este estado de coisas entra em crise. O mundo então se configura em uma "situação" caótica; a estabilidade deixa lugar para a crise. Dela emerge a ordem, a *Potestas*

Dussel (Política de Libertação, v. II, p. 72) didaticamente resume os momentos constitutivos do "acontecimento": a) existem *atos* os quais, embora não constituam o acontecimento, são suas condições; b) os *atores* adquirem consciência do *acontecimento* ao nomeá-lo; c) os *atores* vão tentar alcançar uma meta, a coisa real impossível; d) o *acontecimento* necessita um "operador": geração de patriotas, um partido político, um movimento político; e) o *sujeito*, o ator que em nome do acontecimento-verdade intervém no múltiplo histórico da situação e identifica nela os sinais-efeitos do acontecimento. O

²⁸ Ele caracteriza este conceito a partir de A. Badiou, embora insista não assumir por inteiro sua posição.

acontecimento abre um mundo futuro²⁹: a emergência da *Potestas* desde a *Potentia*.

2.3.2 O Estado e os sujeitos sociais

A ordem política possui agentes que formam o elemento subjetivo de sua totalidade. Obviamente, um estado não existe somente em função de objetos, mas de pessoas que nele vivem e se desenvolvem. Quais seriam, então, os referentes intersubjetivos de uma ordem política? Seria a comunidade política, sociedade civil ou o povo? Ao considerar o poder originário popular, podemos pensar fadidamente em uma sociedade sem representantes, dirigida diretamente pela comunidade política? A importância da figura do Estado é salientada por Enrique Dussel, todavia o limite de atuação entre a *Potentia* e a *Potestas* segue um largo caminho para cumprir a pretensão política de justiça. De fato, ainda que a comunidade política esteja “além do individualismo metafísico liberal e aquém do coletivismo essencial do socialismo real” (Vinte teses, 2007, p. 89), o momento mediano entre os dois polos parece nebuloso até mesmo nos melhores manuais de política.

Assim, “povo” denota um elemento concreto, enquanto comunidade política é abstrato, isto é, povo significa a comunidade política ao adotar uma posição crítica em relação ao sistema vigente. Percebe-se a admissão de níveis de sistematicidade institucional que não existe para a filosofia política moderna, de modo que “o civil é menos institucionalmente sistemático que o político” (Política da Libertação, v. II, 2009, p. 245). Ainda que se diferencie da sociedade política, a sociedade civil³⁰ não deixa de participar do campo político, sendo um subcampo no qual os cidadãos vão desenvolvendo a consciência crítica de sua função política. Enquanto este conceito consiste na determinação do Estado, em sentido amplo, a sociedade política denota o sentido restrito. Isto significa que o primeiro se expressa nas escolas, sindicatos, meios de

²⁹ Na p. 75 Dussel ilustra isso com dois exemplos. Como o que toma de M. Walzer, da experiência do êxodo do povo hebreu do Egito.

³⁰ Dussel (Política da libertação, v. II, 2009, p. 270) alerta para o fato de a “sociedade civil” como “vida cotidiana”, do não-político, pode ser utilizada para fins perigosos, como nas ditaduras latino-americanas (1964-1984), nas quais o termo era usado para descaracterizar o poder político da comunidade (*Potentia*), que se opunha ao autoritarismo. E “também se usa este termo, por exemplo, em movimentos de classe média e alta na Venezuela, como oposição apoiada por meios de comunicação transnacionais e a serviço de interesses antipopulares”.

comunicação, organizações civis, dentre outras, e o segundo possui um nível mais elevado de institucionalidade, expressando-se em poderes representativos (executivo, judiciário e legislativo), na política, exército, dentre outros³¹.

Enrique Dussel explica ainda que “o Estado em sentido restrito, é o grau máximo de complexidade funcional política. Tem funções de factibilidade [operativa] política, mas igualmente se auto-organiza com legitimidade e cumprindo tarefa com conteúdo em relação à vida humana dos cidadãos. [...] [De modo que] o Estado deve tornar governável a comunidade política” (Política da Libertação, v. II, 2009, p. 249). Sobre a diferença entre Estado e Governo, o autor resume que

O Estado é o lugar ou espaço, com autonomia relativa diante das classes dominadoras ou hegemônica, que possuem o poder econômico e ideológico, onde se exerce também o poder político. O Governo, pelo contrário, é um dos aparatos do Estado (juntamente com o exército, a polícia, a educação, os meios de comunicação, etc.) no qual se exerce, mediante uma burocracia, o exclusivo poder político, embora vinculado aos restantes (DUSSEL, Para uma ética, v. IV, 1977, p. 198).

Assim, há duas manifestações do campo político enquanto institucionalidade: a política global de um macrossistema com dimensões universais, que possui como atores os representantes e os profissionais políticos e a política particular (na qual as mobilizações civis se articulam). Ocorre que, na sociedade civil, o cidadão é ator direto de suas ações e, na sociedade política, ele se faz representar. Naquela prevalece o momento de criação do consenso, enquanto nesta prevalece o exercício da força. As conjunturas determinantes da sociedade civil podem ser alteradas, mas movem novos problemas.

Neste contexto, “o Estado significa a comunidade política institucionalizada enquanto totalidade” (Política da libertação, v. II, 2009, p. 262) e a categoria “povo”, por sua vez, representa a comunidade originária e

31 Os partidos políticos teriam caráter de “hibridade”, pois, apesar de estarem ligados principalmente à sociedade política, são os vasos comunicantes com a sociedade civil e o campo civil. São “como a árvore sagrada maia, tem suas raízes no solo nutrido do social, seu tronco na sociedade civil e sua folhagem na sociedade política”. (Política da Libertação, v. II, 2009, p. 273).

não o indivíduo. Mas o que se entende por “povo”? Estaria no âmbito da sociedade civil ou da comunidade política? Obedece a critérios de riqueza ou de pobreza?

Quanto à última pergunta, a resposta poderá ser sim ou não. Ambas as explicações parecem convergir em um estágio de restrições políticas, justo porque a exclusão de uma categoria social jamais pode ocasionar a inversão dos fatores de opressão. Ou seja, tendo em vista a difícil missão de unificar interesses heterogêneos inevitáveis em uma comunidade política (aspecto geral dos cidadãos envolvidos na vida pública da *polis*), fornecer um conceito de povo (nível concreto e afirmativo da comunidade política) consiste em assumir uma posição valorativa que tende a aceitar uma espécie de dissociação necessária entre os sujeitos éticos que, ao mesmo tempo, são os referentes intersubjetivos da ordem política e da comunidade de comunicação.

Se somente a oposição às elites e às classes dirigentes do sistema político consistir em “povo”, o sujeito ético interpelado pela figura do “burguês”³² poderá vir a desenvolver necessidades que farão dele o “povo” com novas reivindicações. Ao contrário, se somente a figura do proprietário de bens de produção refletir o sujeito de direitos, com o domínio dos instrumentos políticos e controle da economia através do mercado global, a miséria será generalizada, pois é fatidicamente impossível a maior parte da população concentrar níveis altos de riqueza ou então, que a maior parte da população seja atendida existindo tamanha desproporção de critérios e domínios quantitativos/qualitativos. Por outro lado, reunir ambos os anseios em um único conceito e atender materialmente da mesma maneira a todos soa uma tarefa igualmente complexa tendo em vista os confrontos de alguns ideais. O certo é que todos querem permanecer em vida, ainda que haja divergências entre as posições. Este confronto definirá o modelo político e ético da sociedade.

O filósofo argentino reconhece a ambiguidade e complexidade da categoria “povo”, mas, ao mesmo tempo, percebe que esta categoria deve “englobar a unidade de todos os movimentos, classes, setores, etc., em luta política” (Vinte teses, 2007, p. 92). Compreende-se que “povo”, além de simples sujeito histórico, constitui o ator coletivo político, mas a questão é

³² No sentido marxista de oposição ao proletariado/povo e não no sentido originário da palavra: *burg* enquanto cidadão, quem mora na cidade.

mantida: “Como se pode passar de uma reivindicação particular a uma reivindicação hegemônica que possa unificar todos os movimentos sociais de um país em um momento dado?” (Vinte teses, 2007, p. 90) E qual a necessidade disso sem ensejar um novo sistema totalitário? Os movimentos sociais se confundem com o povo em si?

Primeiramente, parece-nos que, ao falar de movimentos sociais, há referência direta a quem possui suas necessidades negadas e, em função dessa assertiva, mais uma vez surge uma delimitação estrita entre “movimentos feministas, anti-racistas, da 'terceira idade', dos indígenas, dos marginais e desocupados, [...] dos camponeses empobrecidos ou 'sem terra', e aos movimentos mais geopolíticos de luta contra as metrópoles colonialistas” (Vinte teses, 2007, p. 90), por exemplo. Situa-se uma dialética entre estes movimentos para que suas reivindicações, aparentemente distintas, sejam complementares. Todavia, ao afirmar a categoria “povo” por meio destes movimentos sociais poderia assumir a concepção de uma burguesia demandante, membro também do setor crítico da comunidade política que passaria a ter novas reivindicações e novas determinações de “povo”. Indagamos: ao favorecer uma classe social dentro das determinações de “povo”, que é o ator político por excelência, não estaria se excluindo outro setor na comunidade política (que é abstrata e geral)? Ainda: como unificar os dois elementos em um mesmo conceito se são tão distantes em si?

Enrique Dussel, de um modo veemente, assume o discurso do líder cubano Fidel Castro, no sentido de defender povo como uma categoria estratégica no campo político:

Entendemos por povo, quando falamos de luta, a grande massa resoluta [...], que anseia grandes e sábias transformações de todas as ordens e está disposta a obtê-las, quando acredita em algo e em alguém, sobretudo quando crê suficientemente em si mesma [...] nós chamamos povo, se de luta se trata, os 600 mil cubanos que estão sem trabalho [...]; os 500 mil operários do campo que moram em cabanas miseráveis [...]; os 400 mil operários industriais e trabalhadores braçais [...] cujos salários passam das mãos do patrão às do usuário [...]; aos 100 mil pequenos agricultores, que vivem e morrem trabalhando numa terra que não é dela, contemplando-a sempre tristemente como Moisés a terra prometida [...]; os 30 mil mestres e professores [...]; os 20 mil pequenos comerciantes afligidos de dívidas [...]; os 10 mil

profissionais jovens [...] desejosos de luta e cheios de esperança [...] Esse é o povo, que sofre todas as desgraças e é, portanto, capaz de pelejar com toda a coragem! (CASTRO *apud* Dussel, Vinte teses, 2007, p. 92).

A "peleia" mencionada por Fidel Castro, em um primeiro momento, pode ser compreendida no nível dos movimentos sociais. É o sujeito ético, o Outro, interpelando por justiça e o sujeito político crítico exigindo não somente seus direitos, mas seu poder apriorístico de *Potentia*. A "peleia" representa, também, o momento inicial do exercício do mecanismo de controle da *Potentia* sobre a *Potestas*, para que não se fetichize, ou se já fetichizada, que se transforme. É o poder revolucionário do povo. Certamente, este discurso foi proferido em um contexto geopolítico estritamente localizado, mas as categorias de opressão apresentadas são universais em todo sistema-mundo.

A globalização também globalizou a fome e o modo egoístico do ser social, do "ser-aí"; é o individualismo metafísico liberal que se combate. Notemos a concretude do discurso do líder político que também tem sido a defesa da Filosofia da Libertação, significa dizer: "Rigoberta Menchú, mulher, indígena, maia, camponesa, de raça morena, guatemalteca" (Ética da Libertação, 2012, p.9). Assim como o sujeito ético possui um rosto (epifania da corporalidade vivente humana) o sujeito político (povo) possui uma "intensidade inclusiva do 'nós' desconhecida pelas experiências moderno-ocidentais" (Vinte teses, 2007, p. 93). Será considerado, portanto, "o povo em sentido técnico: bloco social dos oprimidos e excluídos massivamente no presente processo de globalização" (Política da Libertação, v. II, 2009, p. 44). Nota-se que Dussel reforça sua tese de 1985 quando definia na obra "*La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*", o povo como "bloco social da sociedade civil, antihegemonico enquanto oprimido e explorado em épocas finais de um sistema, de um modo de apropriação e produção, quando a estrutura não resiste o impulso criador das forças produtivas e deve reprimir o surgimento de um novo sistema" (p.408).

No entanto, o autor percebe a ambiguidade de privar como "povo" somente uma classe social, ao passo que no ensejo de uma ética da libertação a exclusão do Outro parece logicamente impossível. Se somente os pobres oprimidos consistem em "povo", como força para uma visível

institucionalização, o restante da comunidade política ficaria excluída de deveres e direitos da cidadania, os quais a formação do Estado e da vida política enquanto sociedade civil³³ lhes impõe. Dussel aponta uma saída para a questão dividindo o conceito “povo” entre *plebs* e *populus*.

As expressões latinas diferenciam a posição do bloco social dentro da comunidade política e no âmbito de uma conjuntura de lutas. Deste modo, “chamaremos de *plebs* (em latim) ao povo como oposto às elites, às oligarquias, às classes dirigentes de um sistema político” (Vinte teses, 2007, p. 93), é o bloco social dos oprimidos de Antônio Gramsci com atuação política. *Populus*, por sua vez, consiste na comunidade futura na qual todos os cidadãos estão inclusos, posto que “as atuais reivindicações serão satisfeitas e se alcançará uma igualdade graças a uma luta solidária pelos excluídos” (Vinte teses, 2007, p. 93). Logo, o conceito de comunidade dominante não mais existirá como sinônimo de opressão e exclusão³⁴.

Dussel explica (Ética da Libertação, 2012, p. 465) que a satisfação das reivindicações e a busca pela libertação predisposta em uma utopia possível envolvem o desenvolvimento da vida não somente das vítimas (bloco de oprimidos), mas alcança também o opressor que permanece no domínio de uma ordem fetichizada: “Porque aquele que assassina a vítima se suicida, ou como diz a sabedoria popular: 'Quem com ferro fere, com ferro será ferido!' Evitar que mate é preservar também a vida do possível assassino, para que não se suicide a longo prazo”.

Não obstante, a necessidade de clarear conceitualmente a categoria “povo”, e após diferenciar *plebs* e *populus*, nota-se que o poder originário (*Potentia*) não pode ser confundido unicamente com o poder do povo (*plebs*), pois correria o risco de cair em um reducionismo político fora dos ditames de uma ética metafísica. Assim, em uma leitura especulativa, a *Potentia* pode ser compreendida como uma capacidade da comunidade política (nível abstrato do momento político) e não do povo enquanto *plebs* ou ainda *populus*.

Em contrapartida, o potencial revolucionário do povo, vítima, negado em sua exterioridade, permanece presente. Será este povo - e não a comunidade

33 Considerando o *zoon politikon* e o instinto inevitável do homem como ser social.

34 Veremos que, ao falar em igualdade ou exclusão de uma comunidade dominante através da satisfação das reivindicações, Dussel não apostará em um momento comunista ou anarquista, tampouco em um coletivismo essencial do socialismo real.

política - que terá exigências éticas para uma transformação da ordem vigente. Nesta perspectiva, “o 'povo' se transforma, assim, em ator coletivo político, não em um 'sujeito histórico' substancial fetichizado” (Vinte teses, 2007, p. 93) e subjugado pela comunidade dominante. Dussel esclarece que

Povo pode ser toda a nação quando luta contra estrangeiros, mas neste caso as classes dominantes são parte do povo (é o sentido populista de povo). Povo, por sua vez, pode ser os oprimidos de uma nação, e neste caso as classes opressoras não são povo. Para nós tem um sentido estrito só este segundo caso. [...] “Povo cubano”, “povo nicaraguense”, “povo brasileiro” são os que atravessam a história das diversas totalidades prático-discursivas: pré-hispano-lusitanas, colonial, neocolonial, e ainda sujeitos das sociedades pós-capitalistas. O povo como dominado é massa; como exterioridade é reserva escatológica; como revolucionário é construtor da história. (DUSSEL, Ética comunitária, 1994, p. 96).

A comunidade política originária presente no momento fundacional da delegação do poder e no estabelecimento de um “pacto” entre a *Potentia* e a *Potestas* sofreu uma cisão necessária para os enfrentamentos políticos históricos. O momento fundacional que agora se estabelece diante da imprescindibilidade caracterizada pela fome do oprimido, no projeto de libertação, considera o povo como sujeito transformador no qual “a mera *Potentia* transforma-se em algo novo, distinto, que opera a partir dos oprimidos, dos excluídos, da exterioridade” (Vinte teses, 2007, p. 99), irrompendo a história. Será o próprio povo oprimido o sujeito histórico da transformação. Nos moldes freireanos³⁵, a consciência crítica se reconhece como vítima e assume o compromisso do processo de libertação. “Nasce assim o povo como *plebs* (bloco social dos oprimidos) que da exterioridade (por suas reivindicações não satisfeitas), mas igualmente da Totalidade (como oprimidos) lutam para a constituição de um povo futuro hegemônico (*populus*)” (Vinte teses, 2007, p.98), que englobará todos os cidadãos.

Esta capacidade do povo (*plebs*) é denominada por Dussel de “*hiperpotentia*” em contraposição à *Potentia* originária da comunidade política. A comunidade dominante passa a ser a defensora da ordem vigente que agora

35 “Descobrir-se oprimido só começa a ser processo de libertação quando esse descobrir-se oprimido se transforma em compromisso histórico [...], inserção crítica na história para criá-la [...] Conscientização implica esta inserção crítica no processo, implica um compromisso histórico de transformação”. (FREIRE apud Dussel, Ética da Libertação, 2012, p. 440).

terá o povo emergente como inimigo do sistema. “Seus antigos amigos tornam-se seus inimigos e o perseguem” (Vinte teses, 2007, p. 101); o povo possui a “vontade-de-vida” que o deixa forte e persistente, enquanto houver determinada vontade não será possível terminar com a faculdade revolucionária popular. Dussel explica que

Esse antipoder diante do poder dominador, esta hiperpotentia diante da potentia, efetua eficazmente a transformação da potestas, agora a serviço do povo. A eficácia dos fracos é maior do que o que muitos supõem. [...] Tudo começa quando aparece fenomenicamente, à luz do dia, a hiperpotentia como “estado de rebelião”. Contra o liberalismo que fetichiza o “estado de direito” (sobre a vida dos excluídos). C. Schmitt propôs o caso do “estado de exceção” para mostrar que por trás da lei há uma vontade constituinte. (DUSSEL, Vinte teses, 2007, p. 101).

É a manifestação do sujeito vivente através da insurgência de alternativas à totalidade do sistema. A referência da práxis que se manifesta como bloco dos oprimidos denota a impossibilidade de viver pela negatividade da exterioridade, da diversidade, do Outro: eis a capacidade criadora, inovadora, dos povos excluídos. Frisamos que, por ser uma categoria dialética, “povo” pode ter noções opostas³⁶ como a nação frente ao poder estrangeiro e a classe oprimida frente à classe dominante. Negar a dominação consiste na ruptura com o sistema político fetichizado, esta negação está presente desde um “servir-ao-Outro” como práxis transformadora comunitária³⁷. A atitude contrária, isto é, do povo oprimido, alienado, é a imitação, a reprodução do sistema de dominação e a matéria pura de Hegel³⁸: a mera massa ou multidão.

36 Dussel (Para uma ética, v. IV, 1977, p. 207) alerta para um cuidadoso uso da categoria povo, que, embora seja necessária para a política dos países periféricos, pode ser manobrada semanticamente.

37 Sob uma perspectiva ética, Dussel explica (Ética comunitária, 1994, p.21) que: “Comunidade é a que tem tudo em 'comum' [...]. Na comunidade todos são pessoas para pessoas; as relações são práticas e a práxis é de amor de caridade: cada um serve o outro pelo outro mesmo na amizade todos em tudo. Por isso tudo é comum. [...] Isto seria, exatamente, uma comunidade onde a individualidade se realiza plenamente na plena comunicação comunitária. A comunidade é o sujeito real e o motor da história, nela estamos 'em casa', em segurança, em comum.”

38 Segundo Dussel (Método, 1986, p. 245), Hegel compreende a categoria de povo somente como multidão ou massa (inflexiva, passiva), que resulta em uma universalidade empírica e não algo formal. “Neste sentido 'povo designa uma parte dos membros do Estado, a parte que não sabe o que quer', a mera 'opinião plebeia'.”

Diante disso, o autor resume que “‘povo’ é igualmente a exterioridade escatológica daqueles que, sendo parte do sistema (e nele sendo dominadores ou alienados), são ao mesmo tempo, futuro, pro-vocação à justiça: o outro que clama por justiça a partir de sua posição utópica” (Para uma ética, v. IV, 1977, p. 244).

A relação *Potentia* e *Potestas* permanece no âmbito da representatividade, quando a *Potestas*, por intermédio do representante cumpre sua função de exercer o poder comunitário. Como um referencial histórico de uma medida justa para esta relação de Estado, Dussel recorre à teoria Zapatista, na qual se entende que a delegação do poder deve ser “quem manda, deve mandar obedecendo” e, assim, constitui o “poder obediencial”, isto é, o poder como *ob-ediência*. Segundo o Zapatismo (movimento mexicano de libertação inspirado na luta de Emiliano Zapata), os que mandam devem mandar obedecendo³⁹ para que a verdadeira democracia seja constituída; essa afirmação converge com a ideia de que o soberano não é a instituição (o Estado ou o sistema), pois é o povo que a constitui e, assim, quando o Estado se define soberano (absoluto), fetichiza-se, e precisa ser transformado. Surge, então, o povo como sujeito ativo do projeto de libertação. Significa, além do mais, que o exercício do poder delegado deve ocorrer “em função das exigências, reivindicações, necessidades da comunidade” (Vinte teses, 2007, p. 39). A função denota a obediência do presidente, do policial, do legislador, que prestam um serviço de funcionário frente à *Potentia* ainda que gozem de certa autoridade (*auctoritas*)⁴⁰.

O poder (*potentia*) corresponde sempre e em última instância à comunidade política; a sociedade política, como instituição instituída, exerce delegadamente o poder diferenciado (*potestas*) pelo povo; mas é o governo o que exerce, também delegadamente, a autoridade (*auctoritas*), enquanto a comunidade política tem se obrigado a si mesma a obedecer-se mediando as exigências legítimas do governo, a autoridade delegada. De certo modo, a autoridade de uma polícia é a

39 Esta seria, na teoria dusseliana (Política da Libertação, v. II, 2009, p. 24) clara indicação sobre a essência do poder político em contraposição ao modelo moderno de poder como dominação. É deste modo, a descrição de um modelo do poder político positivo.

40 As exigências que devem ser cumpridas por um poder obediencial estão no âmbito da vida plena dos cidadãos (esfera material), legitimidade pelas leis (esfera formal) e estratégias possíveis (esfera da factibilidade).

reflexão do cidadão sobre si mesmo [...] A autoridade do poder (*potestas*) é o rosto do mesmo cidadão que se manda como o que se obedece por ser a raiz do mandato. É o poder obediencial (aspecto passivo ao final do círculo reflexivo da *potentia* sobre a *potentia* mesma). (DUSSEL, Política da Libertação, v. II, 2009, p. 199).

O filósofo argentino explica, por fim, que

o poder obediencial seria, assim, o exercício delegado do poder de toda autoridade que cumpre a pretensão política de justiça; de outra maneira, do político reto que pode aspirar ao exercício do poder por ter a posição subjetiva necessária para lutar em favor da felicidade empiricamente possível de uma comunidade política, de um povo (Dussel, Vinte teses, 2007, p. 40).

Vislumbramos que, aparentemente, o poder obediencial fica dependente do subjetivismo humano e sua determinação de justiça que, por sua vez, também será relativa. Podemos dizer que a “retidão do político” muda o caminho de qualquer sistema político, seja em uma democracia ou em uma ditadura⁴¹. Podemos questionar, do mesmo modo, se há real necessidade da delegação do poder tendo em vista a potência/capacidade política do poder instituinte. Assim, o que ocorreria se não houvesse delegação? Isto é se a administração se desse diretamente pela comunidade política que constitui a fonte de todo poder e medida de justiça. Porque seria impossível o exercício pelo povo, sem representação, como autor até aqui tem indicado? Haveria uma diferença exata entre a “*Potentia* potente” e *Potentia* sem representação?

Notemos que a comunidade política constitui em fonte, origem e medida do poder como seu fundamento e não como exercício prático, por isso ela não exerce o poder. Seu poder, deste modo, não possui efetividade, visto que precisa ser atualizado pelas instituições políticas manifestadas na *Potestas*. Entretanto, se a política não é exercida na *Potentia*, como pensar as manifestações que vão às ruas clamar direitos diversos? E as reuniões de bairro? E tantas outras formas de participação do povo? Será porque elas

41 Vejamos a ditadura cubana de Fidel Castro sempre retomada pelo autor como exemplo de poder popular em vistas às ditaduras latino-americanas na década de 60 ou à ditadura iraquiana como exemplos de opressão. Vejamos, também, o exercício democrático que Dussel chama de “primavera política latino-americana” em vistas à democracia imperialista norte-americana que o autor combate diante de uma libertação nacional.

somente adquirem efetividade quando abordadas e admitidas (cooptadas?) pela *Potestas*?

Devido a isso, correntes anarquistas que defendem uma organização social livre da figura do Estado ou de suas mediações, possuem uma visão romântica e infactível da ação política. Para Dussel, a representação se faz necessária e ambígua, pois é impensável empiricamente um estado constituído por milhões de cidadãos se autogoverne. A tese é ambígua tendo em vista que a passividade do representado e também do representante se constitui a fonte única da autoridade – serviço e fetichização –; esse é o poder que pode gerar submissão.

Deste modo, as mediações são necessárias para a atualização efetiva da factibilidade empírica do poder político, permite que, de um conceito meramente abstrato⁴², se torne um exercício concreto. A constatação histórica da contingência do mal estatal não pode ser compreendida como a descrição fundamental do Estado. O anarquismo voluntarista peca na ausência de factibilidade, uma vez que a não-diferenciação do poder (entre fundamento e exercício) consiste em uma possibilidade impraticável⁴³. Isto ocorre porque crê na perfeição ética dos sujeitos, que elimina a necessidade de instituições reguladoras. Sendo impossível que todos os membros de uma sociedade sejam eticamente perfeitos, será necessário um mecanismo para disciplinar a respectiva “imperfeição”. Obviamente, não se afasta a ambiguidade ética de cada instituição, é nelas (nas instituições) que a *Potentia* não somente se concretiza, mas se perpetua. Dussel explica ainda que

Esta cisão é inevitável porque a vontade deve institucionalizar-se, perpetuar-se, mediar-se. Desta maneira, o poder político indiferenciado da comunidade política (como mera “vontade

42 Como visto, o conceito abstrato de “poder” consiste na “força que emana da pluralidade das vontades unidas no consenso discursivo-racional factível” (Política da libertação, v. II, 2009, p. 198).

43 “O fruto [do anarquismo como extremo da poder da potentia] é a morte de sujeitos inocentes que encarnam as instituições e do anarquista utópico suicida. O utopismo voluntarista contra o realismo da factibilidade se precipita assim em dos extremos: no vanguardismo e no antiinstitucionalismo. O utopista anarquista, em nome da institucionalidade perfeita, comete um crime irracional antiético [...], onde a violência pura e simples substitui os argumentos: um irracionalismo desencarnado contra a factibilidade finita em nome da factibilidade infinita, perfeita, imediata, sem mediações, absoluta. O reino da morte se impõe em nome do reino da liberdade. Nada mais distante de uma ética da libertação.” (Ética da Libertação, 2012, p. 273-274).

geral” de Rousseau, que denominamos *potentia*) é um momento ontológico e que como tal não pode exercer-se. O poder instintivo é todavia indiferenciado, é a *potentia* unificada da pluralidade de vontades em consenso de ter consciência, primeiro, de ser um povo, para depois se dividir e dar-se as instituições, aparecendo fenomenicamente como um poder instituído (*potestas*). (DUSSEL, *Política da Libertação*, v. II, 2009, p. 200).

O autor complementa afirmando que a necessidade não está em entregar a autoridade ao representante, em outorgar-lhe o poder, mas em dividi-lo em partes funcionais heterogêneas. É o que chama de “diferenciação do poder”, que impede a totalização do sistema político, além de que permite o seu desenvolvimento. Estamos diante do reconhecimento das partes, manifestadas em suas funções heterogêneas, para a construção qualitativa do todo, que dividido não se fetichizará. Esta diferenciação funcional une-se ao consenso linguístico articulado e assim tornam factíveis as ações políticas (como realizações empíricas) para a produção, reprodução e desenvolvimento da vida. Isto significa que “diferenciação ou institucionalização são níveis da eficácia instrumental no exercício do poder da comunidade política” (*Política da Libertação*, v. II, 2009, p. 200).

Até porque, além dos modernos, a questão não se resume ao dualismo representante/representado. O representante, para a política da libertação não significa um mero substituto da ação direta do povo, mas denota o povo representando o povo, com fundamento e objetivo na vontade popular. Compreendemos, desta forma, porque consiste em uma falácia reducionista a defesa do exercício do poder alheio ao âmbito estatal, isto é, presente somente nas microinstituições e na indiferenciação do poder “em-si”, uma vez que possuem a crença de instituição como o mal. Nesse sentido, “a dissolução do Estado é um postulado, útil e necessário, mas não suficiente. Tomado como um objetivo estratégico é irracional e politicamente impossível.” (*Política da Libertação*, v. II, 2009, p. 35).

Embora Dussel reconheça a necessidade das instituições para a concretização da política, não nega a necessidade de sua transformação para que não sejam meras ferramentas de opressão⁴⁴ e, assim, possibilitem o

44 Dussel compreende que “para os conservadores esta Política da Libertação se assemelhará ao anarquismo; para os anarquistas ao conservadorismo reformista. Não

estabelecimento da ordem social justa. Para o filósofo, o modelo anarquista combate a descrição negativa de poder forjada pelas teorias modernas de dominação, não tendo espaço, no entanto, no ensejo de um conceito positivo de poder apresentado pela Política da Libertação, além de que os efeitos negativos do estado não são necessários, ainda que inevitáveis.

Deste modo, a teoria de uma sociedade sem Estado consiste em um idealismo romântico que, entretanto, reforça o nível da factibilidade estratégia para mudar o mundo com o seguinte postulado político:

Age de tal maneira que tenda à identidade (impossível empiricamente) da representação com o representado, de maneira que as instituições do Estado se tornem cada vez mais transparentes possíveis, mais eficazes, mais simples, etc. Não seria, entretanto, um “Estado mínimo”, mas sim um “Estado subjetivado”, onde as instituições diminuiriam devido à responsabilidade cada vez mais compartilhada de todos os cidadãos (DUSSEL, Vinte teses, 2007, p. 158).

Embora Dussel não adote a teoria anarquista ou comunista de uma sociedade sem Estado, admite a importância do estabelecimento de certa identidade com a comunidade política a fim de evitar o fetiche e prolongar os efeitos do poder originário, ainda que a diferenciação do poder, inspirado na divisão do trabalho, seja irrenunciável. Algumas experiências latino-americanas, de certa forma, têm ido ao encontro desta tese demonstrando sua operabilidade. É o caso do estado plurinacional da Bolívia que, embora mantenha todas as instituições políticas, reconhece os “povos indígenas sem Estado”, de modo que a constituição daquele país, em seu artigo primeiro⁴⁵, permite transitar de um modelo (sem estado, indígena) para outro (com estado social de direito, de aspecto moderno)⁴⁶. Este reconhecimento ao nível mais

é uma coisa nem outra, se não, novamente, algo muito mais complexo e mutuamente determinante em sua complementariedade dialética”. (Política da Libertação, v. II, 2009, p. 35).

45 “Artículo 1: Bolívia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, autónomo y descentralizado, independiente, soberano, democrático e intercultural. Se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país.”. (Constituição da Bolívia promulgada em 2007).

46 Conforme aula explicativa de Magali Viena Copa Pabón sobre a ideia de Estado Plurinacional vivenciada na Bolívia, no I Encontro Latino-americano de Descolonização e Pluralismo Jurídico. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=b1RxchxP5tU>. Acesso em 31/03/2014, às 11h30.

alto do governo, leva em consideração a luta pela plurinacionalidade e autodeterminação dos povos (capacidade dos povos de decidir seu destino), que Dussel não nega ao afirmar a necessidade da *Potestas*. Se assim fosse, o filósofo argentino estaria sendo estritamente eurocêntrico⁴⁷, não obstante, a *Potentia* consiste na “expressão da energia de baixo para cima que emana da pluralidade das vontades unidas por diversos tipos de consenso” (Política da Libertação, v. II, 2009, p. 63) e não em uma hegemonia ariana nazifascista, por exemplo.

Com efeito, o Estado plurinacional consiste no reconhecimento dos pensamentos e práticas originárias cimentado na descolonização e coexistência de diversas formas (que não se confunde com multiculturalismo) em oposição a um Estado-nação (colonial, republicano e neoliberal); consiste na passagem para a libertação através do respeito à diversidade cultural. Como afirma a *Constituição Boliviana*: “O povo boliviano, de composição plural desde a profundidade da história, inspirado nas lutas do passado, na insurreição indígena anticolonial, na independência, nas lutas populares de libertação, nas marchas indígenas, sociais e sindicais, nas guerras da água e outubro, nas lutas por terra e território, e com a memória de nosso mártires, construímos um novo Estado.” Tal assertiva corrobora a defesa dusseliana de que “é necessário considerar se as instituições servem na verdade para satisfazer as reivindicações da comunidade, do povo, dos movimentos sociais. Se não servem há que transformá-las. Hugo Chávez muda a constituição no começo do exercício delegado do poder; Evo Morales também” (Vinte teses, 2007, p. 158). Eis o exemplo do Estado plurinacional boliviano que foi possibilitado pelo poder instituído transformador que ouviu a voz do povo, da *Potentia*: é o poder obediencial mostrando a possibilidade de um Estado não-opressor rumo à nova ordem.

2.3.3 O exercício do poder como fetiche político

47 Ainda assim, tendo em vista a luta dos povos latinos americanos pela plurinacionalidade e autodeterminação, poderíamos questionar se Dussel, ao defender a existência do Estado pautado nos moldes modernos (ainda que com as devidas ressalvas), permaneceria eurocêntrico.

A política apresenta três níveis fundamentais que compõem sua articulação arquitetônica. O nível “A” representa as esferas das ações estratégicas; o nível “B” representa o nível das instituições ou mediações; o nível “C” representa o nível dos princípios normativos que perpassam os dois anteriores. Os níveis “B” e “C” se subdividem, ainda, nas esferas material, formal e factível.

O primeiro nível, da ação política, determina a atuação do cidadão no campo político por intermédio de meios empíricos, eficazes e possíveis. Ele está além do âmbito meramente instrumental, pois este se confundiria com as teorias modernas (como Descartes) ou os utilitaristas, todavia é estratégica. É estratégica ao passo em que envolve a vontade consensual da comunidade comunicativa dando-lhe força e unidade, também o é, pelo uso da razão prática (prudência ou *frónesis* dos antigos). Denota o acontecimento, a fortuna, que de algum modo sejam canalizados, conduzidos pela *virtu* que em Maquiavel representa um rio que se enche e não tem mais como controlar, é inevitável, mas não é inevitável que cause desastres.

Estas ações estão na origem de todo movimento político, contudo somente serão boas se se institucionalizarem, pois, do contrário, serão caóticas e eventuais. A *Potentia* atua até este momento do acontecimento, depois será a *Potestas* pela delegação do poder. Por isso, “a ação propriamente política, que não é por sua natureza violenta ou dominadora nem pode tentar, por sua vez, uma democracia direta sempre de unanimidade, é no melhor dos casos ‘hegemônica’” (Vinte teses, 2007, p. 54). É necessário considerar o consenso um elemento necessário para a afirmação de uma ação social, ainda que, devido à impossibilidade empírica, nunca seja alcançado de maneira perfeita. As lutas reivindicatórias são compreendidas como ações políticas, fato que situa os movimentos sociais (ação de cada setor da sociedade civil) anterior à *Potestas*.

A ação política, não obstante, também pode ser entendida como força coercitiva do bloco histórico no poder; quando não há mais consenso, esta práxis indica a atuação do sujeito no mundo. Dussel explica, ainda, que “a ação política intervém no campo político modificando, sempre de algum jeito, sua estrutura dada. Todo sujeito ao transformar-se em ator, ainda mais quando é um movimento ou povo em ação, é o motor, a força, o poder que faz história”

(Vinte teses, 2007, p. 116). Essa luta deve ocorrer através da diferenciação das funções que permite uma organização democrática e não centralista. A ação política, nessa via, está além da delegação do poder em um momento fundacional originário, ela se constitui como práxis de libertação desde uma irrupção da consciência coletiva crítica⁴⁸ e do sujeito ético transformador⁴⁹ que atuam na construção “debaixo para cima” (unidade de forças e vontades). O objetivo da ação política será “um mundo onde caibam todos os mundos!” (Vinte teses, 2007, p. 129).

E se a ação política for violenta, promotora da guerra e tecnicista? Será irracional, uma vez que não segue os princípios normativos da política ocasionando o suicídio coletivo, e, injusta por não promover a nova ordem, por ocasionar o fetiche.

No campo da ação política não se sabe o que irá acontecer, pois eventos não são possíveis de serem controlados, mas há o desafio de encontrar mecanismos que institucionalizem os eventos, disciplinando-os. Instituições (nível B da arquitetura) são, desse modo, coagulações de uma força⁵⁰, como respostas aos eventos, isto é, aos desafios concretos (ações políticas). São pensadas a partir de três esferas, quais sejam, o material (produção e aumento do conteúdo das ações políticas), a formal (procedimental-normativas) e a da factibilidade (realização empírica do momento formal e material). As ações estratégicas-rationais são depositadas nas instituições, que as acumulam e evitam que se dispersem no decorrer do tempo. Enrique Dussel as vê como um mal necessário, que, por decorrerem de ato humano e limitado, jamais serão perfeitas:

Há como uma diacronia das instituições ou graus de cumprimento de suas funções. (a) Em seu nascimento, as instituições respondem a reivindicações negadas e por elas

48 Como *plebs* que constituirá um *populus* (Vinte teses, 2007, p.126).

49 Pode ser o político, líder, figura indispensável por Dussel, que não reflete o solipsismo, o vanguardismo, mas o ator estratégico baseado nos princípios éticos que condicionam a liderança justa; ou pode ser o sujeito popular envolvido das lutas diárias, dos movimentos sociais, que descobre novas maneiras de lidar contra o sistema.

50 A partir de S. Freud e R. Girard o autor apresenta a necessidade inicial das instituições (da ética, política, normas comunitárias, etc.) a fim cercear as incertezas e consequências dos instintos, de modo que “o manejo do instinto exige regras autoconscientes (como o tabu)” (Política da Libertação, v. II, 2009, p. 187), não o eliminando, todavia.

organizam o desenvolvimento da vida ou a legitimidade. São disciplinas ou limites (os diques de Maquiavel) de toda ação eficaz. (b) Na época clássica, de equilíbrio, as instituições cumprem sua função adequadamente, mas começam a produzir um peso inerte que tende a perpetuar-se não funcionalmente. (c) Na crise institucional, a instituição se torna burocrática, auto-referente, opressora, não-funcional. É necessário transformá-la ou suprimi-la. O fetichismo institucional é um apegar-se à instituição como se fosse um fim em si mesmo. (DUSSEL, Vinte teses, 2007, p. 61)

No campo material, as instituições são referentes à esfera econômica (se situando entre a liberdade individual econômica e a planificação extrema da economia pela política, reduzindo-a em mera razão instrumental), à esfera ecológica (que possibilita a “vida perpétua” da humanidade, sendo condição absoluta de sobrevivência), e à esfera cultural (que reverencia a identidade cultural dos povos vislumbrando desde então uma possível transformação). O campo formal, por sua vez, indica a esfera legislativa, do judiciário e seu poder de estado investido nos militares. Encontra-se no campo da legitimidade das instituições, de modo que “o que em ética é válido é subsumido em política como legítimo” (Vinte teses, 2007, p. 67), o que, no âmbito da razão prática-discursiva, não significa a justiça em sua totalidade. Ou seja, algo válido pode não ser materialmente bom, tampouco empiricamente factível. No campo factível, as instituições utilizam os meios apropriados para o cumprimento da ação política, desde o nível material e formal – o cumprimento está, portanto, no âmbito da governabilidade do Estado e demais microestruturas.

Demonstrada a ambiguidade desta virtude sistêmica, tem-se que “sem governabilidade não há vida política; com uma governabilidade fetichizada tampouco há vida política estável no longo prazo” (Dussel, Vinte teses, 2007, p. 71). Neste segundo momento, de fetiche institucional, é preciso transformar as instituições políticas a partir dos postulados normativos, criando novas instituições⁵¹ que deem conta da demanda popular, pois aquelas estão em crise, isto é, se tornaram autorreferentes, com benefícios menores que seu custo de permanência e, embora criadas para o desenvolvimento da vida,

51 É o momento de criação institucional já que o poder não pode ser tomado. Neste momento, há duas possibilidades de transformação: a parcial e a radical (revolução), uma vez que a reforma não altera a ordem vigente.

passam ao estado de dominação e de morte⁵². Há necessidade de transformação, portanto, quando a disciplina deixa lugar para a repressão⁵³ e se esquece dos princípios normativos éticos-políticos.

Tendo em vista que nenhum ato é puramente ético, já que se orientam por algum outro campo, seja político, ecológico, cultural etc., subsumem os princípios normativos que cruzam tanto a ordem vigente quanto a ordem transformada, nova⁵⁴. Neste interregno, existem três princípios mínimos normativos que são também implícitos, quais sejam o material (de aumento da vida), o formal (legitimidade democrática) e o de factibilidade (operar com o possível e não com o ideal). Estes momentos se condicionam reciprocamente e, caso ocorra a absolutização, incorre-se no denominado “reducionismo político” (como ocorreu no *marxismo standart* que eleva a economia em último nível – material), nas palavras dusselianas, estes princípios constituem a “condição condicionante condicionada dos outros [princípios]” (Dussel, Vinte teses, 2007, p. 76).

Neste nível da política, aproximam-se, nitidamente, a relação entre ética e a política, de modo que “os princípios políticos subsumem, incorporam, os princípios éticos e os transformam em normatividade política” (Dussel, Vinte teses, 2007, p. 75). Esta relação é necessária para que o poder não seja autodestrutivo e, assim, seja possível o desenvolvimento da vida. Como exemplo histórico, o autor resgata a política de Emiliano Zapata, que expunha seus princípios normativos

52 Segundo Enrique Dussel, não há instituição permanente, imperecível, de modo que a variável prazo todas deverão ser transformadas. “Toda questão é saber quando deve continuar uma instituição, quando é obrigatória uma transformação parcial, superficial, profunda, ou, simplesmente, uma modificação total” (Vinte teses, 2007, p. 132).

53 Dussel (Política da Libertação, v. II, 2009, p. 189) compreende que M. Foucault, em sua filosofia pós-estruturalista, não fez diferença entre disciplina e repressão. Segundo ele, a repressão leva à morte ou ao desprazer intolerável enquanto a disciplina é necessária para colher os frutos do trabalho, ainda que adie o desejo. A disciplina é necessária como orientação objetiva das ações estratégicas.

54 Por animar os níveis “A” e “B” das ações e das instituições, os princípios políticos são expostos, na filosofia dusseliana, ao final dos três níveis do político. O autor explica (Política da Libertação, v. II, 2007, p. 39) que se inverte a ordem proposta por K-O. Apel (na qual os princípios discursivos estão na parte A, aplicados na parte B, sem a existência do momento C) e John Rawls (com a disposição em: princípios, instituições e ação). Dussel defende que não apoia as posições fundacionalistas, principialistas ou neokantianas, mas a práxis política a qual os princípios servem.

1. “A terra para os que a trabalham com suas mãos!” (princípio material crítico). 2. “Sempre tomaremos as decisões juntos, e depois ninguém se vá!” (princípio de legitimação crítico). 3. E ao final decide, como última instância, o “Empunhem as armas!” - para defender suas terras diante dos de Ayala, e diante da decisão do fazendeiro – (princípio de factibilidade crítico). No Plano de Ayala, ponto 15, podemos ler: “Não somos personalistas, somos partidários dos princípios e não dos homens!”. (DUSSEL, Vinte teses, 2007, p. 103).

Estes pressupostos não estão somente no líder Anenecuilco, mas se encontram sempre dados em qualquer exercício do poder, posto que estão implícitos e definem os limites do campo político. Assim, um político que não respeita os princípios normativos coloca povos inteiros diante da miséria profunda, da ilegitimidade da representação e da interrupção de práticas construtoras da liberdade, além de destruir o poder consensual, se não a *Potentia* em si. Estamos no âmbito do fetichismo do poder que Dussel define como “a corrupção originária [que] consiste em pretender exercer o poder do outro (de outro cidadão, ou da comunidade ou parte dela) como poder próprio” (Política da Libertação, v. II, 2009, p. 348).

Esse é um risco que não está presente no modelo hobbesiano, por exemplo, uma vez que este permite que a *Potestas* se autonomize e seja autorreferente, isto é, se baste a si mesma, pois não há mais um autor (representado) ao qual se remeter. O fetiche, deste modo, pode ser entendido como a inversão formal que faz tomar as coisas, que são meras mediações de factibilidade, como fins em si mesmos e os seres humanos, dotados de vida e de liberdade, como mediações para estes fins. “É um fazer 'deuses' como produto da imaginação dominadora do ser humano; deuses 'feitos', que depois são adorados como o divino, o absoluto, o que origina o resto”. (Dussel, Vinte teses, 2007, p. 43).

Isto ocorre quando as ações políticas passam a ter um fim em si mesmas, quando as instituições se deterioraram e os princípios normativos são esquecidos. Ocorre, ademais, no momento em que os sistemas formais vigentes se identificam com a realidade sem mais e fazem desaparecer os sujeitos reais, sensíveis. Os níveis políticos estão, assim, fetichizados: caem em crise após haverem cumprido seu encargo, que consiste em evitar a dor e

afastar a morte. Não se pode olvidar, ainda, que a práxis modifica a instituição, assim como a instituição modifica a práxis.

Devido à finitude da ação, da inteligência humana e do tempo, os efeitos negativos da ordem política são inevitáveis, mesmo os não-intencionais, presentes nas melhores pretensões políticas de justiça, podem promover “a absolutização da 'vontade' do representante ('assim o quer, assim o ordeno'; a vontade do governante é o fundamento), que deixa de responder, de fundar-se, de articular-se com a 'vontade geral' da comunidade política que diz representar” (Dussel, Vinte teses, 2007, p. 44).

O fetiche, no sentido apresentado por Karl Marx, consiste no caráter alienado de um mundo em que as coisas se movem como pessoas e as pessoas são dominadas pelas coisas que elas próprias criam. Essa ideia deriva, por sua vez, de uma trajetória feuerbachiana em que o fetiche reflete alguma carência do próprio ser humano (poder, amor, imortalidade, bondade, etc.). Assim, é possível apontar o materialismo desde um princípio da sensibilidade. Já no que tange à economia, Marx compreende que ocorre o processo de inversão quando a mercadoria é posta a venda e passa a dominar seu produtor e esta lógica se ampliará para todo o sistema de capital.

A forma mercadoria e a relação de valor dos produtos de trabalho, na qual ele se representa, não tem que ver absolutamente nada com sua natureza física e com as relações materiais que daí se originam. Não é mais nada que determinada relação social entre os próprio homens que para eles aqui assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. [...] Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas, que mantêm relações entre si e com os homens. Assim, no mundo das mercadorias, acontece com os produtos da mão humana. Isso eu chamo o fetichismo [...]. (MARX, 1985, p. 71).

Na ética da libertação o fetiche ocorre também quando o sentido do poder político é invertido e ele passa a ser parasitário, tal como ocorre com as instituições corrompidas. Elas deixam de ser boas no momento em que têm pretensões de autonomia e exclusão do homem desde sua sensibilidade⁵⁵. Salientamos que, para Enrique Dussel, o ocultamento do mal na comunidade

55 Dussel indigna-se pelo fato de, no fetiche, “aqueles que se consideram governantes, dominam os povos como se fossem seus patrões, os poderosos que fazem sentir sua autoridade” (Vinte teses, 2007, p. 42)

de vítimas também denota este processo de fetichização, que propõe justificativas para a manutenção do sistema vigente dominador. O ser, para ele, manifesta-se a partir da crítica do fetichismo, que “é então uma inversão da inversão: é a descoberta da não verdade do sistema a partir das vítimas” (Ética da Libertação, 2012, p. 377). A partir da “absolutização” do sistema e das instituições, o “Outro” como outro é negado e, portanto, o fetiche constitui o mal.

A fetichização do poder consiste em uma “Vontade-de-Poder” como domínio sobre o povo, sobre os mais, sobre os fracos, sobre os pobres. Toda outra definição é desqualificada como idealista, não realista, moralista, ineficaz. [...] O próprio poder fetichizado, ao não poder se fundar na força do povo, deve apoiar-se sobre grupos que violentamente submetem o povo ou em poderes metropolitanos ou imperiais. (DUSSEL, Vinte teses, 2007, p. 47).

Deste modo, segundo Dussel, o exercício do poder fetichizado ocasiona sete consequências distintas: 1) o domínio e o prazer na submissão da *Potentia*; 2) debilitamento da *Potentia* pela *Potestas* visto como ameaça da autorreferência; 3) a *Potestas* fetichizada espera recompensas (característica da política como profissão e não vocação); 4) corrupção dos partidos políticos; 5) disputa de tendência entre partidos, engrandecimento de sua tendência; 6) o exercício fetichizado também corrompe o povo e os grupos sociais; 7) o poder fetichizado é capaz de corromper povos inteiros (ex.: Alemanha nazista). E isto é possível

Porque todo exercício do poder de toda instituição (do presidente até o policial) ou de toda função política tem como primeira referência e última o poder da comunidade política (ou do povo, em sentido estrito). O não referir, o isolar, o cortar a relação do exercício delegado do poder determinado de cada instituição política com o poder político da comunidade (ou povo) absolutiza, fetichiza, corrompe o exercício do poder representante em qualquer função. (DUSSEL, Vinte teses, 2007, p. 16).

Alguns casos de reducionismo político também pode ser fetiche, como o uso extremado da técnica-instrumental em oposição ao *qualitum*, cultura, bem-viver. De modo que, ao invés das instituições estarem a serviço da sociedade, ocorre da sociedade estar ao serviço das instituições para cumprir prazos e

metas. A lógica mercadológica está completa da inversão dos valores (normativos éticos-políticos) que ocasionam a hegemonia do sistema opressor e a crise que atinge principalmente as vítimas marginalizadas da relação estatal. Impõe-se diante de tal sofrimento, o dever de interpelar pelos povos (e sujeitos éticos) que clamam por justiça (pensada como a ausência de fetiche) e pedem: “Tende piedade de mim!”.

2.3.4 Mecanismos de controle

O fetiche político ocasionado pela totalização do sistema e absolutização das instituições sem princípios éticos-normativos ocasiona o sofrimento do povo, interrompendo a *Potentia* e negando a exterioridade do Outro. O poder delegado não responde mais à sua origem, como um prestar de contas que não precisa acontecer porque o representante passa a ser autorreferente, diviniza-se, não “serve-ao-Outro”. Ainda que exista um consenso derivado do acordo entre a comunidade de comunicação para a delegação do poder (momento sempre democrático), após este acontecimento fundacional o sistema político adotado poderá ser diverso (monarquia, república, etc.). Não obstante, a *Potentia* permanecerá como referência crítica da institucionalidade estabelecida.

O contrato, como um momento formal da teoria política, não poderá, por si só, ser título exequente do poder instituinte perante o poder instituído e, embora o atual sistema político se aproxime do modelo hobbesiano, cabe-nos perguntar se é possível fazer algo que permita o controle da *Potestas* pela *Potentia*. Além de que, a *Potentia* confere legitimidade à *Potestas*.

Como é possível determinar um critério geral que coincide com a vontade do povo? A ação política pode contribuir para controlar a atuação das instituições, mas em quais medidas? Enrique Dussel explica que na constituição da ordem vigente, desde o seu fundamento até a necessidade de sua transformação procede do seguinte modo:

De maneira que haveria: a) uma anomia anterior a ordem jurídica (da *potestas*) da comunidade política mesma como poder originário (*potentia* como poder instituinte, constituinte), que se dará as instituições (*auctoritas ante festum*); b) um *nomos* ou ordem na qual a *potestas* pode ser posta em questão como “estado de exceção” (*auctoritas in festum*); e,

por último, c) uma *auctoritas post festum* do povo, ou alguns de seus setores, que colocam em questão a ordem legítima vigente desde o consenso crítico da vida das comunidades que lutam pelo reconhecimento de novos direitos (no melhor dos casos, ou, simplesmente, como rebelião). (DUSSEL, Política da Libertação, v. II, 2009, p. 65).

Este círculo demonstra a possibilidade da *Potentia* se rebelar contra *Potestas* (sua aparição fenomênica), que já não realiza mais o serviço obediencial, e declarar a necessidade de transformação. No momento do fetiche, a *Potestas* desenvolve técnicas de domínio e debilitamento da *Potentia*, como o *panopticon* e a sociedade de controle criticada por M. Foucault. Em resposta, a *Potentia* deve encontrar maneiras de alterar a relação de injustiça estabelecida, posto que a ordem vigente se tornou impossível. Portanto, ainda que o controle do estado seja realizado por um poder hegemônico dominante e elitizado, “o exercício do controle do poder do Estado não deve, em primeiro lugar e como essência, ser julgado como dominação”. (Política da Libertação, v. II, 2009, p. 263).

Diante disso, ao invés do aniquilamento dos mecanismos estatais, os partidos precisam ser regenerados⁵⁶, as instituições precisam ser desburocratizadas, os projetos políticos precisam ser reorientados, os princípios precisam ser reafirmados e, assim, o povo reassumir a soberania. A ação estratégica política, que se situa antes da institucionalidade do poder, tem importância fundamental para a reação do povo diante do fetiche estabelecido. Ela possibilita simetria na participação democrática dos cidadãos e factibilidade diante das exigências imediatas, pode ocorrer mediante “representação nos partidos das comunidades de bairro, de base, conselhos abertos do povo onde a democracia direta ensine ao cidadão humilde como se participa realmente na política popular (participação que deve depois ser organizada igualitariamente 'para cima' até o Poder cidadão, como o supremo Poder fiscalizador dos demais Poderes do Estado)”. (Dussel, Vinte teses, 2007, p. 123).

56 Para tanto, Dussel aposta na juventude como meio para a nova democratização partidária: “É necessária uma nova geração de políticos, jovens possivelmente, que assumam com entusiasmo o nobre ofício da política!”. (Vinte teses, 2007, p. 122).

Sendo assim, as formas de poder cidadão⁵⁷, por intermédio da ação política estratégica, serão supremas fiscalizadoras da *Potestas* para evitar que ela se desvie ou, então, seja reconduzida ao poder obediencial. Sem descartar a mútua fiscalização dos três poderes (advinda de Montesquieu, com suas limitações), a participação cidadã aparece como uma alternativa para a manutenção do equilíbrio que deve existir entre os momentos “A”, “B” e “C” da arquitetônica política. Com um exemplo latino-americano, mais um vez, Dussel resgata a constituição da República Bolivariana da Venezuela que inova ao dividir o poder público em legislativo, executivo, judicial, cidadão e eleitoral. O poder cidadão possui como elemento essencial o protagonismo popular, reconhecendo a soberania do povo e valorizando instrumentos como a consulta popular, o referendo e a assembleia dos cidadãos, não afastando a criação de novos mecanismos de participação e fiscalização da representação. O autor em estudo reconhece que

Parecerá paradoxal que a participação (do simples cidadão, de organizações sociais e da sociedade civil) deva organizar-se igualmente através de instituições. O realismo crítico-político não teme criá-las, mas neste caso não devem responder aos interesses dos partidos políticos (nem da “classe política”), uma vez que devem servir como estruturas de fiscalização das instituições de representação, principalmente arquitetadas em torno do Poder legislativo e executivo, mas também do Poder judiciário (ao qual o Poder cidadão, em casos muito graves, poderia igualmente revogar o mandato). Será necessário criar uma nova estrutura Estatal mais complexa, com mútuas determinações por parte da representação e da participação, dentro da governabilidade, para fugir do monopólio dos partidos políticos e da classe política na gestão do exercício delegado do poder, diante da qual o povo gritava em 20 de dezembro de 2001⁵⁸: “Que se vayan todos!”. Esse clamor recorda que o poder é do povo. Por isso, aparece, em certos

57 Dussel afirma “ainda o Poder judicial será observado pelo Poder cidadão: a função fiscalizadora é superior à função judiciária”. (2013, p. 148).

58 Na Argentina, nesta data, houve mobilização popular contra o presidente Fernando de La Rúa, líder da ala conservadora socialdemocrata. Era acusado de decretar um “estado de exceção”, afundando as finanças do país em meio à crises. A revolta popular ocasionou trinta e oito mortos e representa a *Potentia* lembrando que possui o poder originário frente a um poder “emanado da *auctoritas* da instituição do Poder executivo, que era visto como um novo ato repressivo da *potestas*” (Política da Libertação, v. II, 2009, p. 64). Para mais informações sobre o acontecimento histórico acessar

http://economia.terra.com.br/noticias/noticia.aspx?idNoticia=201112192215_AFP_80627406.

momentos limites, essa presença do povo como povo em “Estado de rebelião” (DUSSEL, Vinte teses, 2007, p.154).

O estado-rebelião relembra a ação política como formadora da representação e exige novos caminhos para a ordem vigente, ou seja, faz parte da ação política (nível A) para controlar as instituições (nível B), norteados pelos princípios (nível C). No entanto, para que as exigências tenham resultados concretos é inevitável adentrar no caminho institucional e assim viabilizar a *Potentia potente* (Dussel utiliza esta expressão para indicar a possibilidade de uma *Potentia* impotente no poder fetichizado).

Surgem, então, dois momentos na crise política que devem ser diferenciados, posto que aparentemente tratam a respeito das mesmas situações, sendo facilmente confundidos. Diferencia-se o “estado de exceção” e o “estado de rebelião”. Na concepção dusseliana, este último significa a insurgência popular frente ao fetiche da *Potestas*, que se absolutiza e nega a exterioridade das vítimas do sistema opressor; corresponde “a decisão de uma comunidade política, de um povo, de tomar novamente de maneira direta o exercício do poder como *Potentia* e se autoriza a transformar a *Potestas*, nomeando novos representantes, ditando novas leis ou convocando uma nova Assembleia constituinte” (Política da Libertação, v. II, 2007, p. 64).

Ao contrário disto, o “estado de exceção” é declarado pelo representante, *auctoritas* fetichizada. O príncipe, o senador, o imperador ou o presidente estabelecerá “de cima para baixo” uma ditadura, impondo restrições ao povo que serão inquestionáveis na perspectiva da totalidade. No Brasil, a Constituição Federal divide a situação de suspensão de determinados direitos e garantias entre “estado de defesa” e “estado de sítio”, que possuem o objetivo comum de defender o Estado e as instituições democráticas, isto é, a *Potestas*. O primeiro, lavrado no artigo 136, assevera que este não poderá perdurar mais de trinta dias (prorrogável por igual período) e restringe direitos como de reunião, sigilo de correspondência e de comunicação telefônica a fim de “preservar ou restabelecer a ordem pública e a paz social ameaçadas por grave e iminente instabilidade institucional” ou grandes calamidades naturais. O segundo, por sua vez, é mais amplo tendo em vista que os artigos federais 137

e 138 deixam livres para o chefe do executivo elaborar os motivos, os direitos que serão suspensos e o tempo necessário.

Frente a isso, quando o estado de defesa se torna maior que a necessidade que o criou, realizando abusos e sendo insustentável para a comunidade política, torna-se necessária a retomada do controle pela *Potentia*. Contudo, quando os poderes representativos (legislativo, executivo, judiciário) e todos os demais ramos constituidores da *Potestas* são fetichizados, a *Potentia*, através da união coletiva por uma razão consensual-estratégia, deve criar mecanismos factíveis que possibilitem tal retomada de poder que, além do mencionado estado de rebelião, podemos falar em “plebiscito popular, o referendo, a consulta, a revogação do mandato, o uso de meios eletrônicos para medir a opinião, a institucionalização constitucional e legal da participação direta por assembleias de 'conselhos abertos’” (Política da Libertação, v. II, 2009, p. 64), ou seja,

a organização de um poder cidadão efetivo, equivalente e distinto dos três poderes habituais do Estado moderno, ou, por último e de maneira limite, por meio de rebeliões, revoluções, golpes de Estado dados pela comunidade política mesma, como autor anterior ao sistema de direito, para restringir, reordenar, fazer crescer ou transformar radicalmente à potestas as instituições da sociedade política desde a soberania da *autorictas vitae* (“autoridade da vida”) do mesmo povo, última referência. (DUSSEL, Política da Libertação, v. II, 2009, p. 64).

A partir da constatação dos critérios de factibilidade da existência dada, opera-se a transformação de uma norma, ato, microestrutura, instituição, ou de todo um sistema. Destarte, segundo Enrique Dussel (Ética da Libertação, 2012, p.321), permanecer unicamente no nível da mera interpretação, torna o homem cúmplice do sistema totalitário e vitimizador. A práxis transformadora, por sua vez, se posiciona conscientemente em razão das vítimas tomando-as a seu cargo, libertando o oprimido que não pode viver⁵⁹.

Sobre a participação direta duas situações parecem emblemáticas: 1) O voto seria um mecanismo de controle? Por um lado se entende que não, pois

59 Dussel cita Marx ao explicar que “uma revolução social situa-se no ponto de vista do todo porque [...] entranha um protesto do homem contra a vida desumanizada, porque parte do ponto de vista do indivíduo real, porque a essência comum contra cuja separação do indivíduo este reage é a verdadeira essência comum humana. (MARX *apud* Dussel, Ética da Libertação, 2012, p. 507)

continua sendo um instrumento do sistema no qual o povo não possui nenhuma deliberação real sobre os representantes. Por outro lado, este seria o momento de expressão da *Potentia*, que não se limita às eleições, mas está presente desde a constituição dos partidos políticos. 2) Greves são um mecanismo de controle? Segundo Dussel (*Ética da Libertação*, p. 556), enquanto os reformistas acreditam que não, os anarquistas pensam que seria a revolução em si. Para o autor, consiste em uma “tarefa educativa” que favorece a tomada de consciência intersubjetiva ético-crítica. No Brasil, ao menos, temos observado com frequência a existência de movimentos grevistas. A impressão é que no âmbito do poder público a ineficácia deste método de exigências tem aumentado (como o exemplo atual dos professores do Estado de São Paulo que em mais de um mês de greve não conseguiram nenhuma proposta, posicionamento ou reconhecimento do governo estatal) quando no âmbito do setor privado, dos meios de produção, a eficácia ainda é percebida (como o exemplo dos metalúrgicos da General Motors que em seis dias de greve conseguiram evitar a demissão de 800 funcionários).

Em consonância com Karl Marx e Rosa Luxemburgo, para Dussel a comunidade crítica das vítimas constitui a consciência da mobilização social, isto é, são protagonistas da iniciativa de mudança, que inova ao afirmar que “a ação ética contrária à práxis funcional ou reformista não é a revolução, mas a transformação” (*Ética da Libertação*, 2012, p. 538). Tais considerações nos apresentam, assim, as categorias de transformação parcial e transformação radical, uma vez que a reforma seria uma mera manutenção sistêmica⁶⁰. Deste modo, a mudança não precisa ser necessariamente radical (ou revolução), mas também poder ser parcial⁶¹.

A exigência de um momento transformador ocorre, pois, apesar das instituições serem necessárias para a reprodução material da vida, elas não

60 Para Dussel: “Denominaremos 'reformista' a ação que aparenta mudar algo, mas fundamentalmente a instituição e o sistema permanecem idênticos a si mesmos. A totalidade do sistema institucional recebe uma melhoria acidental sem responder às novas reivindicações populares”. (Vinte teses, 2007, p. 134).

61 A transformação parcial não se confunde com o conceito de reforma, tendo em vista que esta possui a tendência de se integrar ao sistema da totalidade e faz com que tudo permaneça igual. Para Dussel, a reforma não pode ser definida como um ato eticamente justo, ao contrário da transformação parcial que é real, histórica e inovadora.

são eternas e, portanto, podem e devem ser substituídas ou aniquiladas quando negarem a vida das vítimas.

Enrique Dussel vale-se do debate reforma-revolução para construir a categoria “transformação social”. Esta concepção de transformação social permite uma negação do desalento contemporâneo decorrente de uma vida que não tem apontado alternativas. "Não podemos aceitar o 'sujeito moderno', mas também não a irracionalidade suicida de negar os princípios (a bússola) e a consciência crítica":

"Essas transformações produzem em seu conjunto o momento do desenvolvimento que acrescenta um novo ao mero processo de produção e reprodução da vida de todo sujeito humano". Então, uma ação crítica transformadora é possível, desde que guiada pelos princípios éticos-críticos, eis que a não observância de uma bússola crítica importaria uma pragmática funcionalista. (SAMPAIO, 2008, p.22).

Deste modo, a potência ativa da comunidade política poderá se constituir também na transformação radical ou total, caracterizada por um momento excepcional, tendo em vista que “o pensamento revolucionário é, por último, o limite extremo de um 'pensamento transformador' crítico – nem funcional nem reformista – desde as vítimas” (Ética da Libertação, 2012, p. 577). Ao passo que a transformação radical somente ocorre em determinados períodos temporais, pois constitui um acontecimento extraordinário. A transformação parcial pode ser visualizada no cotidiano das instituições como, por exemplo, mudança no método de ensino (“Pedagogia da Libertação”, de Paulo Freire), nas formas de plantação e cultivo (“Agricultura Sustentável”), nas relações econômicas (“Economia Solidária”), dentre outros. Nota-se que, ainda que parciais, a transformação tende a uma nova relação entre *Potentia* e *Potestas*, visto que há um projeto alheio ao método vigente que torna possível o exercício político mais próximo do povo, renovando seu poder.

Parece-nos, por fim, que duas alternativas são possíveis para que a *Potentia* exerça controle sobre a *Potestas*: seja a atuação direta por intermédio de mecanismos institucionais como o voto, o quarto poder (cidadão), assembleias, etc., ou através das transformações parciais (com proposta de alternativas de sobrevivência como a educação popular e economia solidária) e

radicais (a guerra do sistema, revolução e “tomada” de poder). Neste contexto, resta-nos questionar se os movimentos sociais podem servir como um mecanismo de controle da *Potestas* e como seria tal prática.

Vistos como *hiperpotentia*, os movimentos são considerados como ações políticas que creem, desde uma utopia possível, na possibilidade de transformação do sistema e lutam para que tal projeto de libertação se concretize. São os provocadores do estado de rebelião, que reúne o consenso crítico dos excluídos e eleva ao nível institucionalizado. Dussel explica que “os movimentos, setores, comunidades que formam o povo crescem em consciência da dominação do sistema” (Vinte teses, 2007, p. 99) que, nesta linha, irrompem a lógica fetichizada, criticando-a e fiscalizando-a. Com efeito, os movimentos se posicionam contra o momento hegemônico estabilizado, onde tudo está dado, tudo é natural; “trata-se de uma 'crise de legitimidade', crise de hegemonia', caos anterior e que antecipa a criação da nova ordem”. (Vinte teses, 2007, p. 99).

Quando o povo torna-se dissidente, também se torna fora da lei para o sistema vigente (como ocorreu nos exemplos éticos de Jesus Cristo e Hidalgo) e, diante disso, percebemos a criminalização dos movimentos sociais materializada nas mídias contemporâneas. É certa a tendência de alguns movimentos em serem aceitos pela ordem estabelecida, no sentido de reconhecimento igualitário, fazendo com que eles deixem de ser exterioridade e passem a fazer parte do todo⁶². No entanto, como forma de organização democrática e participação direta do povo, esses movimentos consistem em um meio para cumprir a “vontade-de-vida” das vítimas (que são materiais e formais, que não tem pão e não tem voz)⁶³. Para Dussel

Organizar um movimento, um povo, é criar funções heterogêneas, diferenciadas, em que cada membro aprende a cumprir responsabilidades diferentes, mas dentro da unidade do consenso do povo. É um nível intermediário, social, civil da

62 Crítica do marxismo ortodoxo aos movimentos sociais, isto é, ausência da luta pela revolução (transformação radical). É a crítica que se volta aos movimentos feministas e ao movimento sem-terra, que tenderia somente à reforma.

63 Dussel (Política da Libertação, v. II, 2009, p. 272) explica que “os movimentos indígenas da Bolívia ou Equador, que puderam destituir a um Presidente ou paralisar um país durante longo tempo, mostram a passagem de um movimento social que se faz presente na sociedade civil, com uma clara intenção política, e que pressiona a sociedade política enquanto tal”.

existência do exercício delegado do poder (é uma instituição política da sociedade civil: o Estado em sentido amplo, gramsciano). (DUSSEL, Vinte teses, 2007, p. 120).

Na teoria política de Thomas Hobbes, por exemplo, em nenhuma hipótese o indivíduo representado e autor da delegação do poder teria instrumentos para requerê-lo novamente ou sequer questionar a atuação do governante, pois se defende uma impossibilidade lógica de tal ato. Já a partir dos postulados políticos como critérios de orientação da teoria dusseliana, afastam-se os ditames modernos e se projeta empiricamente o que denomina de “caminhos da libertação”, que, em última análise, constroem uma relação de equilíbrio entre o representado e o representante. Essa relação atesta a possibilidade da mediania entre a sociedade sem estado (anarquismo, comunismo, liberalismo, etc.) e uma sociedade totalizada pela *Potestas*.

3. FUNDAMENTO ÉTICO PARA A CONSTRUÇÃO DA NOVA ORDEM

A Política da Libertação não se separa dos princípios éticos que sustentam o agir social. Historicamente, percebe-se que, na antiguidade, houve forte relação entre ética e política, o que não se manteve na modernidade, quando houve uma ruptura nesta relação, e agora, uma proposta de reaproximação. Para Enrique Dussel, a ruptura com a ética ocasionou a crise dos sistemas políticos atuais, pois permitiu que a falácia desenvolvimentista, surgida no início da modernidade, justificasse o domínio de algumas civilizações sobre outras e, então, desenrolasse um sistema fetichizado, cuja violência é institucionalizada (como pode ser observado no surgimento e gradual amadurecimento do capitalismo).

Assim, neste momento é necessário identificar de que maneira a ética fundamenta as ações políticas que instrumentalizam a transformação (parcial ou total). A ética, nesta perspectiva, permite-nos a resposta da seguinte pergunta: “Qual é o lugar que quero construir a política?”. Tendo em vista a aproximação com a política, também perguntamos como esta ética contribui para a formação política do homem e, empiricamente, até que momento a ética e a política conseguem caminhar juntas. Até que ponto o ato ético pode ser considerado ato político? E sempre a factibilidade política será factibilidade ética?

Diante disso, poderemos compreender qual ética o autor se refere, se teria aproximação com a moral kantiana e suas máximas universais ou se aproximaria da fenomenologia. Veremos, contudo, que como se encontrava em sua formulação anterior, moderna, pouco poderia a ética intervir na realidade política. É necessária, portanto, uma profunda reformulação da ética para ser possível a efetividade prática. Os princípios são estabelecidos na ética da libertação como momentos imprescindíveis para o construto teórico. Estes princípios são os pilares éticos que se mantêm na política da alteridade.

Deste modo, os princípios e a significação da exterioridade será o passo inicial deste capítulo. O momento material, enquanto verdade prática e como princípio universal, traduz o modo de realidade do sujeito ético-político expresso nos enunciados descritivos. Logo, apresenta o princípio formal universal, que consiste no critério de validade da práxis comunitária e, por isso,

segue os enunciados normativos com pretensão de validade moral. Há, ainda, o princípio de factibilidade, que consiste no último momento de realização do objeto prático (ético ou político). Este critério define que, para ser possível a transformação de uma norma, ato, instituição, etc., devem ser consideradas suas condições objetivas, materiais, formais, técnicas, econômicas, políticas entre outras, a fim de não se sujeitar a uma utopia impossível. Em outras palavras, a razão estratégico-instrumental presente no momento de factibilidade permite a concretude das realizações ético-políticas.

Este processo de libertação possui a alteridade como ponto de partida, isto é, considera a exterioridade metafísica do Outro, desde os elementos levinasianos. Por isso, o Outro, no âmbito da exterioridade, é condição de possibilidade de um futuro autêntico, criador, novo. A relação face-a-face, assim, ocorre por meio do ouvir, pois é no ouvir que o Outro se revela, interpela. Ao se revelar o “Outro”, exige-se justiça, que provoca a consciência, de maneira que o egocentrismo gerador da totalidade seja cotidianamente extirpado. Podemos dizer, a partir da análise da exterioridade (que guarda o “não-ser” perante a ontologia da totalidade) que o fundamento da justiça deve ser a consciência crítica dos oprimidos, que serão os atores do sistema futuro.

Os tópicos deste capítulo, nesse sentido, versarão a analética como método libertador, a pedagógica como campo da libertação ético-política (o despertar da consciência que surge da corporalidade da vítima), o posicionamento do sujeito neste processo de transição histórica e sistêmica, a democracia como exercício da analética pedagógica. Desse exercício alguns questionamentos emergirão: como resolver aspectos políticos mediados pela ética da alteridade sem que haja violência? Como surge o consenso em uma comunidade de comunicação, já que este é o critério ético de factibilidade para o sistema político? É possível estabelecer uma sociedade com um consenso pleno?

O capítulo possui como objetivo analisar de maneira geral a consciência crítica que advém de um processo ético-pedagógico de formação política do homem (homem que está além do cidadão enquanto sujeito eleitoral passivo, mas significa a voz ativa da sociedade enquanto solidariedade). Estaríamos a espera de uma vanguarda revolucionária? Ou o processo de conscientização seria naturalizado na medida em que, sozinho, o sujeito ético se percebe

enquanto vítima? A primeira alternativa pode acarretar certa dependência de uma elite esclarecida, ao passo que a segunda, a dependência do não-despertar do pobre, do faminto, que é vítima da violência institucionalizada e mascarada. O que fazer diante desse quadro adverso? Qual o lugar do sujeito na crítica ética ao sistema? E qual o papel da pedagógica no processo ético crítico de transformação política?

O critério de factibilidade também nos ajudará analisar a aplicação do princípio de justiça que, de acordo com Enrique Dussel, significa o dever de operar ético-criticamente para libertar a vítima – esse é o “princípio libertação”. Tal princípio impõe como dever que todas as pessoas da comunidade social procurem uma solução com o intuito de superar o sistema dominador e encontrar uma maneira de transformar a realidade a partir da crítica ao sistema para que possam existir novos sistemas, que sejam completos de eticidade, onde essas vítimas possam viver, sendo participantes iguais e plenos.

A ética se posiciona, portanto, como fundamento de processo da política da libertação, servindo como espécie de mola propulsora para todas as questões que eventualmente venham a surgir, delineando problemas e buscando eventuais soluções práticas (práxis libertadora). Isto significa possuir uma consciência ética frente às injustiças sofridas pelo não-ser, pelas alteridades.

Entendemos que, para o desenvolvimento do pensar filosófico, aplicado na cotidianidade, é inevitável o reconhecimento do Outro, que antes era constituído pelo si-mesmo do ego conquistador (ex. o índio não foi encoberto como o Outro, mas como si-mesmo) e isto implica mais uma vez em entender o “não-ser”: o índio, o escravo, a mulher, os trabalhadores, as crianças, o faminto, etc. No âmbito da Filosofia da Libertação, o Outro representa uma dependência ideológica e cultural e, desta maneira, deve ser libertado, desdobrado e reconhecido universalmente. A ética é definida diante do cumprimento das necessidades da vida (comer, beber, vestir, morar...) e simultaneamente também afirma a dignidade unitária do sujeito ético-corporal para construção de uma sociedade politicamente mais justa que a anterior. Deste modo, a importância da ética para a constituição de uma política, tendo em vista a atuação do sujeito enquanto consciência crítica será o fio condutor deste capítulo, uma vez que permite compreender a proximidade da *Potentia*

em relação à *Potestas* e as possibilidades éticas da *Potestas* com seus próprios mecanismos.

3.1 Exigências éticas para uma política da libertação

A obra “Ética da Libertação: na idade da globalização e da exclusão” apresenta os principais fundamentos de um agir ético-político, segundo Enrique Dussel. Nesta perspectiva, o eticamente verdadeiro consiste no que se permite viver, é a dimensão material referente à reprodução da vida do sujeito e o moralmente válido consiste no que permite a vítima participar simetricamente nos acordos, isto é, a dimensão formal da eticidade como momento intersubjetivo comunitário; o factível, por sua vez, consiste na eticidade vigente, ou seja, o bem. Este princípio de factibilidade reafirma a utopia possível, que está no âmbito do desenvolvimento concreto e não do ilusório, do meramente desejável ou do ideal platônico. De acordo com Dussel, estes níveis material, formal e factível são os princípios intrínsecos que operam eticamente na normatividade política.

Não obstante, a factibilidade implica o que se pode eticamente fazer, falando-se em verdade (nível material) e validade (nível formal da intersubjetividade). Assim, o princípio político material compreende toda conduta pautada em uma máxima que tenha como propósito a produção, manutenção e aumento da vida imediata dos seres vivos. Estão inclusos nesta norma as organizações e instituições políticas de forma geral, uma vez que ela permite, ao mesmo tempo em que são condicionadas por ela, uma pretensão política de verdade prática. Isto significa que a vida humana obterá acréscimos significativos em todas as suas dimensões, ou seja, manutenção, desenvolvimento, distribuição, dentre outros, que poderão ser efetivados seja na esfera política, na esfera ecológica, na esfera econômica ou na esfera cultural.

Embora o princípio possua pretensão universal, cujo limite é o planeta Terra e a humanidade em seu conjunto, será o empirismo do cotidiano que demonstrará o sucesso das ações políticas através da supressão de toda necessidade do homem. Justo porque as ações políticas estão regradas por princípios éticos normativos ainda que implícitos. Esta responsabilidade com o

Outro, afirmada pelo princípio material, sugere a compreensão da estreita relação entre ética e política defendida por Enrique Dussel.

A ética torna-se, assim, o último recurso de uma humanidade em perigo de auto-extinção. Só a corresponsabilidade solidária com validade intersubjetiva, partindo do critério de verdade vida-morte, talvez possa nos ajudar a sair com dignidade no tortuoso caminho sempre fronteiro, como quem caminha qual equilíbrio sobre a corda bamba, entre os abismos da cínica insensibilidade ética irresponsável para com as vítimas ou a paranoia fundamentalista necrófila que leva a humanidade a um suicídio coletivo. (Ética da Libertação, 2012, p. 574).

No que se refere a esta relação, o autor explica que o caráter universal da ética não permite a ela ter um campo prático próprio, ou seja, ela é exercida distintamente nos diversos campos concretos da vida. E deste modo, segundo Dussel (Vinte teses, 2007, p. 75), os princípios políticos trazem para si os princípios éticos e os transformam em normatividade política de acordo com seu campo de atuação fática. E este movimento descarta a tese de uma ética-política, tendo em vista que os princípios em si não se confundem, pois, segundo o autor, é plenamente possível existir uma política desprovida de ética e vice-versa.

A obrigação “Não matarás!” (a similitude ética) exerce-se no campo político como um “Não matarás o antagonista político!”. Nesta obrigação consiste a normatividade (dever, exigência) do campo político (análoga à normatividade ética, que é o análogo do principal abstrato). Os princípios subsumem, incorporam os princípios éticos e os transformam em normatividade política. (DUSSEL, Vinte teses, 2007, p. 75).

Nestes termos, as ações políticas não são necessárias, visto que são pontuais e perecíveis; contudo, quando acontecem, elas não se dissipam no tempo, pois as instituições possuem um caráter de “depósito” das ações políticas através da repetição e sistematização. Conforme as ações vão se alterando, as instituições podem ser adequadas de acordo com a nova sistemática ou então serem até aniquiladas, uma vez que não possuem um fim em si mesmas. Isto porque Dussel defende uma política realista e crítica, em

oposição a uma política conservadora – que vê na instituição algo intocável – e a um anarquismo extremo – que vê na instituição uma ameaça à liberdade.

No entanto, as instituições seriam mediações da factibilidade na medida em que tornam possível alcançar os fins propostos, através de meios adequados. Percebe-se que a preocupação do autor consiste em delinear sistemas que aumentem a qualidade de vida, e define a política como uma atividade que possui tal finalidade; ademais, a política seria atravessada por diversos outros campos, como o ecológico, o econômico, o cultural, dentre outros, que determinam sua esfera material. Por sua vez, no que tange aos princípios normativos éticos, o filósofo explica que os militantes políticos possuem princípios explícitos e agem conduzidos por eles (como o exemplo de plano camponês que menciona: princípio um: a terra para os trabalhadores; princípio dois: as decisões serão conjuntas, etc.).

Estes princípios normativos críticos são negativos quando estão diante de uma positividade injusta, visto que consistem em “negar a verdade, a legitimidade, a eficiência do sistema” (Vinte teses, 2007, p. 104). E a normatividade ética se realiza no fato de que a política deve permitir a todos os membros da comunidade que vivam bem - aumentando a qualidade de vida -, e isto contribui de maneira efetiva para a eliminação das posições de vítima, pois vítima é aquela que não-pode-viver.

Portanto, a vida denota a última instância do momento político em sua esfera ética material universal. Há uma exigência da corporeidade como “sensibilidade” que ordena o ato normativo ético. Por conseguinte, não está em um âmbito estritamente formal de princípios transcendentais como Kant nem exclusivamente histórico-cultural, como para os comunitaristas, mas trata-se do âmbito a partir do qual se propõe transformações factíveis no mundo cotidiano como tal.

Assim, no âmbito da ética da libertação a política se constitui como

o irmão face-a-face diante do irmão, os menos distintos são ao mesmo tempo e por fim o mais alternativo. O face-a-face do irmão diante do irmão, o cidadão diante do cidadão, o operário diante do operário, cuja originária e suprema posição é o Eu-o Outro fraterno, nos permitirá, em primeiro lugar, descrever novamente o próprio fato da Alteridade, para depois, em segundo lugar, considerar uma das suas possibilidades (a dialética da dominação na qual um irmão oprime o outro,

incluindo-o em "o Mesmo" como totalidade totalitária) (DUSSEL, Para uma ética, v. I, 1997, p. 136).

Na fraternidade da lógica irmão-irmão, o projeto político é fundado na amizade aberta infinitamente ao Outro. Este Outro, sendo livre, será impossível de instrumentalização, e assim desaparece no horizonte. De modo que somente uma ética da justiça, com seus princípios normativos materiais, formais e factíveis, poderá impedir que este movimento se feche como totalidade e impossibilite o novo.

3.1.1 Analética como o método da libertação política

Diante da dialética hegeliana, Dussel propõe pensar um método que supere o pensar dialético ontológico, no qual superar não significa abandonar, mas ir além. Deste modo, o método analético está além do “método dialético que é o caminho que a totalidade realiza em si mesma: dos entes ao fundamento e do fundamento aos entes”, isto é, “trata-se agora de um método (ou domínio explícito das condições de possibilidade) que parte do Outro enquanto livre, como um além do sistema da totalidade” (Método, 1986, p. 196). Tal postura implica um serviço criativo frente ao “Outro” e um diálogo não solitário, por isto está além da dialética desde seu ponto de partida (anadialética, isto é, assume a dialética em seu caminho, mas diferentemente, considera a exterioridade do Outro em seu início. Em outras palavras, “não nega [o movimento dialético] simplesmente o assume, o completa, lhe dá seu justo e real valor” (Filosofia da Libertação, 1977, p. 164)).

Com grande importância para a compreensão da exposição, Dussel explica que

o movimento do método é o seguinte: em primeiro lugar, o discurso filosófico parte da cotidianidade ôntica e dirige-se dialética e ontologicamente para o fundamento. Em segundo lugar, demonstra cientificamente os entes como possibilidades existenciais. É a filosofia como ciência, relação fundante do ontológico sobre o ôntico. Em terceiro lugar, entre os entes há um que é irreduzível a uma dedução ou demonstração a partir do fundamento: o “rosto” ôntico do outro que, em sua visibilidade, permanece presente como trans-ontológico, metafísico, ético. A passagem da totalidade ontológica ao outro como outro é analética: discurso negativo a partir da totalidade, porque pensa a impossibilidade de pensar o outro positivamente partindo da própria totalidade (DUSSEL, Método, 1986, p. 198).

O quarto momento seria a revelação do Outro questionador do nível ontológico e o quinto momento denota o retorno ao nível ôntico - agora fundamentado a partir de um fundamento ético possibilitador da superação da totalidade, pois transpassa a ordem ontológica e clareia o ouvir-ao-Outro. Deste modo, no método dialético positivo aceito pela analética, o momento ético seria fundamento essencial para as possibilidades do nível ôntico. Nesta perspectiva da dialética eticamente formulada, a crítica dusseliana consiste na exaltação do momento formal-teórico que ocorre nas dialéticas ontológicas. Sendo assim, o novo método considera a revelação do Outro e escuta o que ele diz, pensa sua palavra e lhe é obediente (ob: ter algo ou alguém “diante”; audire: ouvir atentamente). A obediência enquanto saber-ouvir é o que constitui o método analético enquanto tal.

Essa analética não leva em conta somente o rosto sensível do outro (a noção hebraica de basar, “carne”, indica adequadamente o ser unitário inteligível do homem, sem dualismo de corpo-alma), do outro antropológico, mas exige igualmente colocar faticamente a “serviço” do outro um trabalho-criador. A analética antropológica é então uma econômica (um por a natureza a serviço do outro), uma erótica e uma política (DUSSEL, Método, 1986, p. 197).

A política que reconhece os direitos dos pobres, dos famintos, que dá direito aos sem-direitos, torna-se possível quando se afirma como finita, quando se nega como totalidade. Para Dussel, essa política possui um momento de ateísmo do fundamento como identidade que permite que o Outro se revele enquanto tal; é a política de real liberdade, que deixa ser às possibilidades. É o momento analético ou da “verdadeira dialética⁶⁴”. Pela analogia *fidei*⁶⁵ o escutar não permite a real interpretação da voz-do-Outro, isto porque o Outro me foge, me é incompreensível, sendo assim, livre. Somente por intermédio da experiência, posso ter uma noção aproximada e confusa do que o Outro se revela e me diz (inadequadamente compreensível).

64 Concorde com Feuerbach (Método, 1986, p. 196) ao dizer que há uma falsa dialética, do “pensador solitário consigo mesmo”.

65 Diz Dussel que “Analogia *verbi* ou analogia *fidei*, não deve ser confundida com a analogia *nomini*, uma vez que esta última é a palavra-expressiva, enquanto a primeira é a palavra que revela ante a totalidade que escuta com confiança (com fé antropológica), na obediência disciplinar”. (Método, 1986, p. 200)

De modo que “a revelação política pode dizer: tenho direito a receber um salário maior’ (um operário ao empresário)” (Método, 1986, p. 204), e, diante disso, cabe-nos confiar em sua interpelação (“Tende piedade de mim!”). A fé, enquanto momento político, constitui o fundamento para a justiça do ponto de vista da coletividade. Esta fé (que é humana), assim, representa a categoria do amor-de-justiça que deverá compor toda a nova ordem desde a palavra analógica. A fé na palavra do Outro, como ato humano bom, faz com que em uma política da libertação a revelação humana tenha mais importância que a sua lei⁶⁶, ainda que ela seja expressão política da vida.

Em sentido estrito e último, uma norma ou máxima não pode ser “boa”, a norma pode ser verdadeira praticamente, válida normativamente ou factível. A norma é “parte” de um todo ao qual corresponde o predicado “bom”. Só o ato humano pode atribuir-se bondade (DUSSEL, *Ética da Libertação*, 2012, p.281).

Esta noção indica um agir que ultrapassa o horizonte ontológico do projeto dado, permite uma nova estrutura com base no amor-ao-Outro, que torna possível ouvir seu apelo de justiça e, assim, constitui a lei como um serviço gratuito da práxis libertadora. Adianta que saber dar até a vida a fim de realizar as exigências deste protesto libertador e se lançar à práxis de libertação da opressão é parte do processo do momento *analético*, reafirmando que não é suficiente a teoria pura e simplesmente, mas um doar-se. Nestes termos, a *analética* significa um método cujo ponto de partida é uma opção ética e uma prática histórica concreta, levando em consideração o próprio conceito de libertação que pressupõe a ideia de movimento e práxis, ou seja, liberta-se de algo que antes prendia e reprimia, liberta-se rumo a algo ou situação ansiada como confortável e justa.

Assim, a *analética* pode ser compreendida como um ato ou procedimento prático graças ao qual o “não-livre” passa a ser um sujeito atuante da liberdade, é o que surge a partir da liberdade incondicionada, revolucionária. Isto é, partir da liberdade do Outro, a partir do reconhecimento

66 Dussel compreende (*Ética Comunitária*, 1984, p. 84) que são as classes dominadoras que promulgam a lei, e por isso, a lei não pode ser critério absoluto de bondade ou justiça. Tampouco a lei natural, ditada por Deus ou deuses poderia ser este critério, já que não há prova da identidade dos homens com o cosmos natural.

de sua exterioridade e alteridade, tendo origem naquele que se apresenta como estranho, diferente, pobre e oprimido. Ele, o método, constitui-se com o momento de rompimento com a totalidade, ou seja, com a transpassagem dos muros da totalidade, tendo em vista que todo homem, classe ou povo se situa sempre além da totalidade (ana – lética = além do logos totalizante). Sendo que a totalidade denota a ausência de novidade, uma vez que nela tudo já está pretensamente presente e, ainda, a totalidade expressa pela razão dominadora, que se assemelha com a razão histórica, é sempre dialética.

Dussel aponta, assim, os limites da *dialética* na medida em que afirma que eles são os limites da totalidade, ela é “um atravessar (dià-) diversos horizontes ônticos para chegar de totalidade em totalidade até a fundamental” (Filosofia da Libertação, p.1977, p. 162). Com a *analética* propõe superar também a totalidade rumo a outro sujeito do que aquele pressuposto pela dialética uma vez que está além deste fundamento da totalidade. Deste modo, a crítica converge no fato de que a *dialética* é um simples raciocínio formal (usado por Aristóteles, Tomás de Aquino, Hobbes ou Hegel). Todavia, para a concretização da libertação se faz necessário o reconhecimento de várias graduações éticas, como a econômica, a erótica, a pedagógica e a política e sua práxis.

Na ciência e na dialética o especulativo é o constitutivo essencial. Na analética, visto que é necessária a aceitação ética da interpretação do oprimido e a mediação da práxis, tal práxis é seu constitutivo primordial, primeiro, condição de possibilidade da compressão e do esclarecimento, que é fruto de ter efetiva e realmente acedido à exterioridade (único âmbito adequado para o exercício da consciência crítica). (DUSSEL, Filosofia da Libertação, 1977, p. 164).

Constata-se, então, que o método analético denota uma opção prática, anterior à existência e reconhecimento das vítimas, por isso é prévia, contudo, histórica. Desse modo, não se constitui somente a negação da negação do sistema, mas é a realização do impossível para o sistema. A filosofia [política], enquanto pensa o método interpretativo desde a consciência crítica do próprio filósofo, não deve ser apenas teoria, pois se assim for

a palavra do outro seria indefectivelmente reduzida ao “já dito” e interpretada equivocadamente a partir do fundamento vigente

da totalidade [...] Isto é, negou o que há de “distinto” nessa palavra; matou o outro; o assassinou. [...] Considerar a palavra do outro como “semelhante” às do meu mundo, conservando a “distinção metafísica” que se apoia nele como outro, é respeitar a analogia da revelação; é dever comprometer-se com humildade e mansidão na aprendizagem pedagógica do caminho que a palavra do outro, como mestra, vai traçando cada dia. (DUSSEL, Método, 1986. p. 209).

Esta passagem nos indica que a analética implica a política, a cultural, a erótica, etc., mas é antes de tudo pedagógica, pois é uma prática na qual o mestre possui sua própria revelação como um grito, um clamor que antecipa o discípulo e mestre futuro. Neste sentido, o mestre, o filósofo, o líder, deve ser também um “servidor”, um “doador” ao projeto de libertação.

Todavia, nas últimas obras escritas por Dussel, como “Ética da Libertação” (1998), “Vinte Teses de Política” (2007), “Política da Libertação” v. I e II (2009), o conceito de *analética* não é abordado de maneira expressa. No entanto, diante da atualização e amadurecimento de tais obras, podemos supor que a *analética* acompanha o conceito de “transmodernidade”, enquanto método de transformação. O vemos, deste modo, na definição do critério da crítica política como sendo justamente a vida. Isto é, a afirmação da vida como método crítico para uma política da libertação.

Por fim, vemos que o método de caráter ético dusseliano concebido na década de setenta ainda é usado por ele, pois o poder de governo se refere à política fetichizada e o poder que emana do povo é aquele que vem da exterioridade (*analética*). É por isso que nesta proposta metodológica há subsunção da política como vocação, de serviço-ao-Outro no qual o político (sujeito ético) é perseguido como inimigo do sistema.

3.1.2 A pedagógica como processo ético-crítico: a ética na formação política do homem

A relação pedagógica se inicia e vai além da relação pais-filhos. Ela estrutura a situação política (irmão-irmão) e de mestre-discípulo (escolas, universidades, etc.) que forma o cidadão, percebido enquanto célula ativa e constitutiva da coletividade povo. Deste modo, a reflexão sobre a pedagógica torna possível a compreensão de uma sociedade, de um estado, de um povo e de uma cultura. Ainda que a ética seja observada desde um nível abstrato e

coletivo, será no campo das relações pedagógicas que a consciência crítica inicia sua formação.

Diante da concretude, esse campo significa um momento ético da libertação, fruto de uma *práxis* efetiva de um sistema pedagógico. Assim, existem diferenças entre “pedagógica” e “pedagogia”: embora ambas dialoguem com interferência no modo de ser, a pedagogia denota um método científico para o processo de ensinamento ou aprendizagem, enquanto a pedagógica consiste na reflexão sobre a relação face-a-face do pai-filho, mestre-discípulo, médico-doente, etc. Ou seja, a pedagógica representa toda questão ideológica e cultural presente na sociedade.

Na pedagógica, portanto, ocorre a convergência da política e da erótica, pois “a criança que nasce no lar é educada para fazer parte da comunidade política; e a criança que nasce numa cultura cresce para formar um lar” (DUSSEL, Para uma ética, v. III, p. 93). A perspectiva aqui retrata a dominação exercida pelos pais ao imporem condutas ao filho, da mesma forma que o estado exerce sobre o cidadão ou, ainda, que a cultura burguesa exerce sobre a cultura periférica. Há o estabelecimento de um ideal (pai-estado-cultura burguesa) frente à exterioridade do oprimido que não possui a mesma identidade (filho-cidadão-cultura periférica).

O filho (nível erótico), que é o novo em relação ao pai, também será o novo na relação com o estado e com a cultura (nível político), este novo será oprimido e negado em sua exterioridade. Uma lógica que em uma perspectiva libertadora teria que ser superada a partir da contestação do pai, enquanto ideal burguês, do estado, da cultura elitista⁶⁷. Assim, são notáveis os pontos em comum com a Pedagogia do Oprimido, de Paulo Freire, segundo a qual as classes opressoras ditam a formação escolar. Para a superação deste sistema, há um ouvir-a-voz-do-Outro e um servir-ao-Outro que indicam uma pedagógica preparadora do adulto-político-erótico-ético⁶⁸. Assim, o processo pedagógico de libertação parte da união entre mestre e discípulo desde um amor pedagógico

67 Uma maneira de constatar como a pedagogia é influenciada pela cultura dominante é observarmos como os projetos educacionais tratam mais sobre a história da América do Norte e da Europa do que sobre a história milenar das culturas latino-americanas (de que o nosso país faz parte).

68 Enrique Dussel entende que “[...] a filosofia não é erótica nem política, mas é pedagógica” (DUSSEL, 1995, p.195).

que incentiva a criação do novo e deseja formar pessoas livres e capazes de atuarem crítica e concretamente no mundo. Dussel explica que

O próprio Aristóteles nos propõe parte desta divisão: “Com efeito, o varão livre governa o escravo [política como dominação], o homem governa a mulher [erótica como dominação], e o pai governa os filhos [pedagógica como dominação]”. (DUSSEL, Para uma ética, v. III, p. 8)

O autor compreende que, nessas relações de domínio, não há prática ética, “mas antes a justificação de uma imoralidade” que deve ser superada pela passagem que ocorre de uma geração à outra; é a responsabilidade da pedagógica presente em todo o ciclo da vida humana, isto é, da fecundidade ao aperfeiçoamento das relações sociais (serviço constante dos pais e da comunidade política). Este ciclo pedagógico formará o que se denomina “tradição” e “cultura”, condicionadoras do cenário político. A política, por sua vez, condiciona a erótica que é inevitável condicionadora da pedagógica.

Esta espiral hermenêutica relaciona o sujeito com o mundo diante de si. É a consequência da dialética na prática cotidiana, o face-a-face das relações de aprendizagem com o Outro na personagem do filho. O filho é o novo, o insurgente. É aquele que irrompe para se libertar da tradição até então inquestionada por seus antecessores. É o povo diante do Estado. Nesta perspectiva, a pedagógica permite a passagem da erótica à política já que “tem uma ampla significação de todo tipo de ‘disciplina’ (o que se recebe do outro) em oposição à ‘invenção’ (o que se descobre por si mesmo).” (Dussel, Para uma ética, v. III, p. 153).

Diante disso, o processo de libertação pedagógica passa a ser analisado pela bipolaridade do fenômeno educativo, que é indicada como pedagógica-erótica (educação desde o âmbito familiar/doméstico) e pedagógica-política (educação desde as instituições). Ou seja, segundo José Luiz Ames,

o sistema pedagógico doméstico é a relação casal-filhos ou mestre-discípulo, que pode ser vivida na justiça (quando os pais ou mestres deixam que o filho ou o discípulo seja o Outro, com a sua história) ou na injustiça (onde os pais ou mestres querem que o filho ou discípulo seja o mesmo que eles já foram) (AMES, 1992, p. 99).

Esta pedagógica simbólica reconhece na figura do pai uma falocracia que resulta na morte do filho pelo pai⁶⁹. Este filicídio é o prolongamento da existência paterna e, por isso, é o “mesmo”. Apesar de no terceiro volume da obra “Para uma ética da libertação latino-americana”, 1977, Dussel afirmar (p. 160) que tal dominação pedagógica se iniciou com os métodos doutrinários da conquista da América Latina e, com isto, o fenômeno da aculturação teria ocorrido, podemos questioná-lo se na Europa pré-conquista ou se nas demais culturas globais não existiam relações domésticas ou políticas que possuíam um sistema pedagógico injusto e opressor. Podemos pensar que no Novo Mundo a ontologia pedagógica teve início com a conquista e suas consequências podem ser constatadas com a orfandade indígena, no mestiço de mães violentadas e na evangelização como método educacional imposto. Mas será que esse fenômeno não existia em outras culturas? Ou ainda: será inexistente a dominação doméstica (pedagógica-erótica) na própria cultura pré-hispânica latino-americana?

O mesmo se pode observar da pedagógica no âmbito político, o qual as relações são ampliadas e que o filho, agora cidadão, reproduz o modo de ser apreendido desde os pais na pedagógica-erótica. Daniel Pansarelli (2009, p.4) explica que, neste campo, além da pedagógica abrir um leque maior de relações, os sujeitos envolvidos não são categorizados, visto que “permanecem sendo sujeitos com seus rostos”. A cultura, então, se torna reflexo do processo pedagógico, e através dele se afirmará uma cultura libertadora ou opressora. Diante disso, a possibilidade de uma nova geração consiste na possibilidade da transformação tendo em vista que o filho será o criador da nova cultura. Nas palavras de Dussel “cultura que se ignora a si mesma como distinta, já que ainda não foi descoberta” (Para uma ética, v. III, 1977, p. 161).

Essa nova cultura criada pelo filho, o Outro do pai, para ser libertadora não poderá ser individualista já que isto seria a continuação do mesmo e não a sua superação. O novo não é se tornar novo opressor, isto é, nas palavras de Paulo Freire, hospedar o opressor em si, mas superar a contradição opressor-oprimido, ir além desta totalidade.

69 Se de um lado o pai está para o Estado, Dussel entende (Para uma ética, 1977, v. III, p. 155) que a mãe está para a cultura.

A pedagógica da dominação do estilo grego compreende o processo de aprendizagem como a reminiscência, como recordação do vivido pelos pais ou pelo mestre. Esta recordação é continuidade do anterior e, por isso, é o mesmo. Assim, a filosofia de Platão é de dominação, pois “como poderia haver esquecimento ou recordação do novo que o discípulo é, se nunca foi, e sim será?” (Dussel, Para uma ética, v. III, 1977, p. 168).

Com a pedagógica moderna, surgia uma nova geração e, em função dessa nova situação, exigia-se um novo “filho-criança-povo”. Para tanto, pretendeu-se negar a tradição anterior, que era medieval e negava as liberdades. Surgiram teorias da “tábula rasa” que justificavam a passagem de um momento a outro e, com elas, a formação de um novo sujeito libertário: o burguês. Com isto “a criança-povo sem oposições, sem família que o predetermine, sem cultura popular que o informe, sem mãe negada nem pai opressor, é um órfão” (Dussel, Para uma ética, 1977, v. III, p. 173), isto significa que o preceptor substituto do pai-Estado exerce sua influência pedagógica (e manipuladora) sobre este ente orfantal que se cria. Com o exemplo da pedagógica moderna nosso autor segue dizendo que:

O Estado, o Leviatã de Hobbes, diante do qual o cidadão não tem direitos porque renunciou a eles em benefício da vontade feral, esse Estado burguês se arroga agora a educação do filho, diante do qual a família e a cultura popular nada terão a dizer nem a ensinar. O preceptor (mascaramento do pai-Estado por intermédio da burocracia magistral) tem em seu poder “para sempre” o filho-povo. O preceptor, o mestre ocupa assim o lugar dos pais, porque “a natureza provê tudo pela presença do pai e da mãe; mas essa presença pode comportar excessos, defeitos, abusos”, e por isso o preceptor vem suprir suas debilidades. Assim nasce a “instituição pedagógica” moderna, a escola do Estado burguês primeiro, imperial depois, colonial simultaneamente, que nega o anterior (a cultura feudal) e oprime o popular. (DUSSEL, Para uma ética, v. III, 1977, p. 177).

Esse educando, órfão, passa a ser visto como um objeto que sem experiências e memórias; é um depósito de argumentos com objetivo de introjetar o pré-projeto do educador em sua subjetividade, que é objetivada. Não somente o pai-mestre amplia seu projeto ao filho-discípulo, mas as instituições educativas e os meios de comunicação também são formas de projeto pedagógico dominador. O ameríndio, bárbaro, era uma tábula rasa

educável. Este modelo é muito parecido com a concepção bancária de educação freireana “em que a única margem de ação que se oferecesse aos educandos é a de receberem os depósitos, guardá-los e arquivá-los (...); os grandes arquivados são os homens” (Freire, 1983, p. 58) que acabam por se adaptar ao mundo e não questioná-lo.

O verticalismo da relação educador-educandos, somado ao caráter mecânico da transmissão e memorização dos conteúdos, faz tal concepção de educação ter característica idênticas das relações que ocorrem em agências bancárias. O educador faz “depósitos” de conteúdos que devem ser arquivados pelos educandos. O educador será tanto melhor educador quanto mais conseguir “depositar” nos educandos. Os educandos, quanto mais conseguirem arquivar os “depósitos” feitos. (BOUFLEUER, 1991, p. 45).

Na educação bancária, a sonoridade da palavra possui primazia em relação à força transformadora. Para Dussel, a pedagogia de Paulo Freire não se restringe a uma ciência do ensinamento ou aprendizagem, moldurada e restrita; ao contrário, ela exerce uma função crítica de tal maneira que pode ser considerada ampliação prática da Filosofia da Libertação. Deste modo, a proposta dusseliana que se fundamenta na inconclusão humana, na possibilidade de autoconsciência e na solidariedade, relaciona-se de maneira direta com uma concepção problematizadora da educação. A solidariedade entre os homens permite uma educação dialógica, na qual, segundo o pedagogo brasileiro “só existe saber na invenção, na reinvenção, impaciente, permanente, que os homens fazem no mundo, com o mundo e com os outros” (Freire, 1983, p. 58). Realiza-se o desvelar da realidade mediante a emersão das consciências. José Pedro Bouffleur (1991), ao refletir sobre a pedagogia latino-americana ensina que

A problematização que os educandos fazem de si, como seres no mundo e com o mundo, os coloca diante de desafios que exigem respostas. Como esses desafios são compreendidos dentro de uma realidade global em processo de transformação, sem dicotomização de homens e mundo, nem de pensamento e ação, o engajamento resultante constitui autêntico compromisso de libertação. (BOUFLEUER, 1991, p. 53).

Essa concepção dialógica-problematizadora é uma alternativa alterativa que possui como horizonte teleológico intencional a libertação do oprimido. De modo que a “vontade de libertação deve coincidir com a vontade pedagógica de diálogo a fim de que sejam simultaneamente resguardadas, de um lado o caráter pedagógico da revolução e de outro o caráter revolucionário da pedagogia” (COSTA, 1992, p. 42).

O homem, diferente dos outros animais, é histórico, tem consciência, pode transformar sua realidade⁷⁰. E diante disso o ouvir analéticamente o Outro consiste na abertura ao diálogo com o qual o próprio oprimido se libertará. Para Dussel

na pedagógica, a voz do Outro significa o conteúdo que se revela, e é somente a partir da revelação do Outro que se realiza a ação educativa. O discípulo se revela ao mestre; o mestre se revela ao discípulo. Se a voz da criança, da juventude e do povo não é ouvida pelo pai, o mestre e o Estado, a educação libertadora é impossível (DUSSEL, Para uma ética, 1977, v. III, p. 231).

Por isso, a bipolaridade “palavra-ouvido” consiste na dialética fundamental para uma pedagógica ética; é o reconhecer a alteridade para servir o Outro como outro, isto é, não como igual, nem como diferente, mas como distinto. Este servir pedagogicamente ao Outro realiza a abertura do sujeito ao mundo. Quando isto não acontece, a educação se torna um instrumento alienante e ideologizante, na qual o objetivo não é transformar a condição de opressão, mas adequar a mentalidade dos oprimidos e facilitar a dominação.

A libertação pedagógica que ocorre por intermédio da *analética*, que possui a máxima de que “ninguém educa ninguém, como tão pouco ninguém educa a si mesmo: os homens se educam em comunhão, mediatizados pelo mundo” (Freire, 1983, p.79). É a crença na via da mão-dupla que o filho-povo e o pai-Estado são libertados e libertam ao mesmo tempo, são as redes que se comunicam e aumentam o potencial de transformação. Luís Carlos Dalla Rosa (2011) enfatiza que

70 João Pedro Boufleuer acrescenta que: “Não é possível ao animal sobrepassar os limites impostos pelo aqui, pelo agora ou pelo ali. Sem decisão, sem objetivos, imerso no ‘mundo’ e no tempo, o animal se caracteriza como um ser ahistórico” (1991, p. 21)

O ensino que se abre no rosto do outro é sua própria exterioridade, a alteridade que aponta para a condição de abertura, de acolhida. Trata-se do ensinamento ético que não tem a pretensão de retorno. É êxodo. Movimento do eu que sai de si mesmo para ir ao encontro do outro. Entende-se, assim, que a manifestação do outro possibilita um processo de humanização e de libertação. E acolher o outro significa acolher um mestre que possibilita abrir-me ao diálogo, à relação, à hospitalidade. (2011, p. 141)

Esta hospitalidade exige o amor-de-justiça, que significa escutar com paciência e denota a esperança do “Outro”. Significa descobrir a exterioridade do filho, em uma metafísica, uma vez que os progenitores vão além do seu ser, “vão até outro mundo, até à constituição real de alguém ‘outro’” (Dussel, Para uma ética, 1977, v. III, p. 185). Esta constituição é nova, única e criadora. Futura geração que anuncia uma história ainda não repetida.

O filho, que “é realidade além do ‘ser’ da Ontologia. O filho é o outro que não os progenitores; desde sempre ‘outro’” (Ames, 1992, p. 98), da criança, do jovem, a ação pedagógica efetua o diálogo horizontal com o oprimido, o analfabeto, o adulto, a comunidade. Procura transformar a realidade contextual desde as estruturas basilares da “Totalidade Ontológica”, que permite a opressão. É uma ação geradora, que tal como os progenitores “geram alguém ‘diante’ [...] abrem-se diante do futuro histórico propriamente dito, diante daquilo que advém como o impossível, como aquilo que não é possibilidade a partir de mim e de nosso projeto” (Dussel, Para uma ética, 1977, v. III, p. 195). O impossível para o “si-mesmo” é a possibilidade para o distinto, de tal modo que se justifica a crença no sujeito histórico de uma consciência ético-crítica.

A desumanização como realidade histórica é considerada por Freire a causa do posicionamento contra o diálogo, contra as trocas e mútua aprendizagem, tendo em vista que é o homem no mundo que confere a humanidade ao homem e por isso a história é uma construção e não uma fatalidade.

A própria humanização do homem constitui um desafio mediante a consciência de sua incompletude e, por isso, da necessidade da construção contínua de si. É em busca do “Ser-mais” que esse ato de liberdade, humanizar-se, envolve uma tarefa coletiva, em comunhão.

Por outro lado, a desumanização é uma possibilidade histórica de negação do homem, é o “Ser-menos”. Ocorre quanto são negados as dimensões fundamentais que constituem sua humanidade. Dessa forma, a luta pela libertação significa a luta pela recuperação da humanidade. O início do reconhecimento da humanidade do sujeito ético-crítico exige uma pedagogia da autonomia, na qual o processo pedagógico é compreendido como uma via de mão dupla que estabelece um momento em que o discípulo escuta o mestre, buscando aprender o legado que ele tem a transmitir. E há, também, um momento (ainda que simultâneo) em que o mestre escuta o discípulo, respeitando-o no que ele tem de novo e distinto. Nas palavras de Dussel, “nenhum discípulo é puramente discípulo; nenhum mestre é puramente mestre” (Para uma ética, V. III, 1977, p. 133), e no mesmo sentido, nas palavras de Freire: “ensinar inexiste sem aprender e vice-versa [...] aprender precedeu ensinar ou, em outras palavras, ensinar se diluía na experiência realmente fundante de aprender.” (Freire, 1996, p. 12)

A realização da humanização, dessa forma, não se dá de forma isolada, mas possui a dialogicidade como base fundamental; além de que denota uma vocação ontológica e histórica do homem. A consciência de incompletude e a coragem (ausência de medo) diante da liberdade são momentos decisivos para a prática da transformação, que nasce do próprio filho-discípulo-povo, guiados pela tradição inevitável e importante do pai-mestre-estado. Porém, em que momento nasce a consciência crítica do filho oprimido? É do processo pedagógico dependente de um pai-mestre libertador e de um método problematizador? É a dependência de um ativismo espontâneo e milagroso? Em que momento o sujeito político (povo-filho-discípulo) descobre sua opressão, sua desumanização e se compreende enquanto sujeito de transformação?

3.1.3 O lugar do sujeito na crítica ética ao sistema

O sujeito cresce e se desenvolve no âmbito de uma pedagógica, que pode prepará-lo para servir-ao-Outro ou para a práxis de dominação. É no tempo da pedagógica que se formam os operadores da dominação, os dominados e os libertadores. Além dos métodos pedagógicos, o projeto de um

sistema pedagógico deve considerar a grande tarefa humanista e histórica dos oprimidos que não é outra senão libertar-se a si e aos opressores.

No entanto, dentre estes oprimidos, poderiam se destacar “o libertador” ou “o herói” como aponta a história de figuras como Emiliano Zapata e Che Guevara? Devemos considerar uma massa homogênea que segue no mesmo ritmo de reivindicações? O “libertador” seria o mestre da pedagógica? E qual a possibilidade do povo enquanto massa crítica se orientar sem um líder?

Estas perguntas são importantes para compreender a factibilidade da transformação justa, sem que haja tendências manipuladoras e opressoras. Com a pedagógica da libertação, há a possibilidade do desenvolvimento da consciência crítica do sujeito ético-político. Esse raciocínio implica em analisar a linha tênue entre a tomada desta consciência de ser oprimido e a luta do processo libertador. Em palavras freireanas, uma análise do sujeito que está responsável pela passagem do “Ser menos” ao “Ser mais”.

A metodologia para a conscientização ocorre por intermédio do diálogo e da problematização da existência concreta, uma vez que

para pedagogia do oprimido conscientização é um processo pedagógico de leitura vital da própria vida, permitindo que a vida interpele a consciência para o discernimento da marginalidade e para a construção da criticidade, condição de passagem da possibilidade de libertação para a libertação efetiva, onde os homens do mundo reencontram a sua vocação de construtores da própria história. (COSTA, 1992, p. 20).

Ao construir sua própria história, o sujeito político, que agora possui consciência de seu estado de opressão, toma rédeas de seu futuro e surge a possibilidade efetiva de libertação. Isto porque não basta os oprimidos saberem-se como tais para que a realidade se transforme. É necessário um engajamento objetivo na luta pela sua libertação. Os opressores que exploram e violentam, não possuem a força da libertação de si e dos oprimidos, por isso “só o poder que nasça da debilidade dos oprimidos será suficientemente forte para libertar a ambos” (Freire, 1983, p. 30). Nesse sentido, Enrique Dussel compreende que “são as vítimas, quando irrompem na história, que criam o novo” (Ética da Libertação, 2012, p. 501), que vão além do sistema, que propõe uma metafísica libertadora.

Diante disso, pensar a factibilidade crítico-prática do horizonte da vida se relaciona necessariamente com o sujeito da transformação. Um passo a frente da questão pedagógica como compreensão da irrupção do novo está a vítima neste processo. De modo que

A consciência desperta, acolhe o clamor do “outro” (alteridade) rompendo com o sistema. E num ato de legítima e autêntica libertação, rompe com a Interioridade Pedagógica do sistema e fazendo-se discípulo da voz que clama na exterioridade, caminha do pólo reprodutor da “mesmidade” (o mesmo em movimento) para o pólo gerador, criador e inventor do novo – lugar da alteridade interpelativa, da consciência, da libertação e da alternância dos papéis de discípulo e mestre. (COSTA, 1992, p. 50)

Além disso, a consciência crítica pode ser compreendida como o conhecer-se alienado e instrumentalizado por uma classe dominante, por um exercício reprodutivo do poder. Tendo em vista a incompletude do sujeito, o movimento é permanente e, assim, se de um lado o estado de alienação pode ser alterado mediante a interpelação e conscientização, não há garantias da permanência neste estado de conscientização, indicando uma provisoriedade do pedagógico processo de libertação. Por isso, a passagem da totalidade para a exterioridade metafísica exige continuidade em progressão, isto é, estado de vigilância contínuo por sua comunidade comunicativa.

Diante disso, a figura do líder assume significativa importância, uma vez que a liderança é inequívoca, já que a comunidade atribui um papel ao indivíduo para benefício do grupo. Este é o poder delegado necessário para o andamento da coletividade⁷¹, no entanto, poderá ser fetichizado quando o líder se equivoca e realiza uma autoatribuição em benefício próprio. É o liame estreito da subjetividade na liderança e no poder. A liderança é um papel atribuído a alguém, já o poder permanece nas mãos da comunidade política⁷².

71 No primeiro volume da obra “Política de la liberación: historia mundial y crítica” (2007), Dussel já mostra que a divisão de tarefas contribuiu para o desenvolvimento das proto-cidades.

72 O popular agrupado em movimento pode formar múltiplas relações de liderança e de poder, em diferentes modalidades organizativas.

O mestre é temido pelo sistema, pois pode despertar o povo, indicar os rumos da libertação e incitar consciências oprimidas⁷³. Ele denuncia as injustiças na tentativa de colocar em questão a hegemonia de uma dominação ideológica, anuncia a possibilidade da nova ordem, um sistema futuro de justiça, destrói o consenso e tira o fundamento da moral vigente. Entende-se que o líder tem a função de organizar o povo oprimido para o processo que inclui luta, já que, segundo Dussel (Ética Comunitária, 1994, p.106), a virtude da coragem heroica auxilia na vitória frente ao poderoso inimigo (Totalidade Opressora e suas manifestações), ensinando a prudência política. A figura do líder, assim, faz parte da razão estratégica no âmbito da política da libertação.

Dussel salienta que em Karl Marx já existia o princípio da *autoemancipação* do proletariado, que aparece como um sujeito social com consciência própria e força histórica alheia à burguesia liberal⁷⁴. Os militantes ou intelectuais de vanguarda⁷⁵ possuem o papel de conduzir as vítimas organizadas em grupos, partidos e movimentos para o seio das vítimas não organizadas. É como Joana d’Arc na França ou Lumumba no Zaire que orientam no sentido de instaurar novas ordens éticas.

Nestes termos, Dussel (Ética da Libertação, 2012, p. 513) acompanha a posição de Rosa Luxemburg segundo a qual este sistema “de cima para baixo” não deve ser compreendido como o tipo único, ideal e absoluto de organização, já que as circunstâncias estratégico-críticas devem ser observadas⁷⁶. A criatividade espontânea das massas não pode ser ignorada, visto que o sujeito da ação estratégico-libertadora está principiologicamente definido: o povo.

73 No Evangelho, o profeta já era condenado pelo sistema: “Encontramos este homem subvertendo a nação” (Lc, 23,2).

74 Ao indicar a factibilidade e a normatividade de tal ato, cita o filósofo alemão: “o proletariado pode e deve libertar-se a si mesmo (*sich selbst befreien*). Mas não pode libertar-se a si mesmo sem abolir suas próprias condições de vida.” (Marx *apud* Dussel in Ética da Libertação, 2012, p. 507)

75 Dussel define a vanguarda como “comunidade de militantes peritos responsáveis pelos órgãos centrais do partido ou do Estado” (Ética da Libertação, p. 516).

76 É a crítica a Lenin (Ética da Libertação, 2012, p. 515) que, mesmo após a Revolução de 1905, mantém uma subvalorização da subjetividade das massas, compreendendo que a organização tática-democrática da revolução se constitui em uma divisão exata dos afazeres de cada um, isto é, enquanto os intelectuais possuem a capacidade de raciocinar sobre os princípios teóricos da sociedade (por isso ditando o que é bem e mal), aos operários restam realizar tais teorias entendidas como verdades na prática cotidiana.

Diante disso, a organização metódica deve unir a importância tática de um comitê central e a capacidade autolibertadora das próprias massas, uma vez que o vanguardismo por si só “pode derivar num autoritarismo ou numa autêntica repressão interna”, num burocratismo injustificável e, por outro lado, as massas sem orientação pode resultar em um “espontaneísmo ou auto-organização irracional” (Ética da Libertação, 2012, p. 514). Não deve ser reduzido, portanto, a questão da organização dos sujeitos do projeto de libertação somente à massa (primeiro momento amorfa e logo crítica), tampouco à espera de uma vanguarda revolucionária.

A união correta destes dois elementos seria o princípio de uma organização democrática necessária para a transformação, tendo sempre em vista a crítica criativa das vítimas diante da vanguarda revolucionária. Por isso, ao considerar esta vanguarda orgânica quanto aos mestres ou líderes, Enrique Dussel, esclarece que

o projeto pedagógico de libertação, não é formulado pelos mestres já está na consciência do povo; é o a priori metafísico do processo e ao qual se tende a partir de uma longa luta popular, o próprio projeto da “excelente cultura antiga popular”, diria Mao Tse Tung. (DUSSEL, Filosofia da Libertação na América Latina, 1997, p. 101)

Assim, o autor realiza uma separação teórico-prática da participação do cientista crítico (líder, mestre, vanguarda), mediante a comunidade de vítimas, que também é crítica. Os instrumentos científicos apresentados devem servir somente para esclarecer ou “ilustrar” a comunidade, dando-lhes oportunidade de uma educação política organizada. Confrontado este conhecimento com a realidade instituída pelo sistema dominador, o povo deverá realizar sua própria síntese, isto é, autocrítica.

Dito de outro modo, depois de ouvir o líder-mestre-profeta restará ao povo a responsabilidade da decisão prática, a partir de uma análise objetiva da realidade econômica-política se referir à própria consciência ética, pois ninguém pode decidir pelo povo e tampouco suprir sua práxis política, já que isto seria a substituição do sujeito político. De modo que “é a própria comunidade que toma-a-cargo (responde ante) sua própria existência, tendo

sempre em conta o serviço aos ‘mais pobres’” (Ética Comunitária, 1994, p. 236), neste instante, este ato de prudência (frónesis) é insubstituível.

Ao abordar o Outro como rosto da pedagógica, José Pedro Bouffleur (1991, p. 86) diz que “é mister, porém, que [este Outro, criança, povo] seja auxiliado no seu empreendimento existencial. Por isso deve ser conduzido pela mão para o seu próprio projeto”. Essa última expressão utilizada por Dussel (Para uma ética, v. I, 1977, p. 129) deve ser cautelosamente observada, já que nas suas obras mais recentes a autonomia do sujeito do processo libertador indica que ele próprio escolha o caminho da libertação a ser percorrido, se aproximando novamente de uma máxima freireana: “ninguém educa ninguém, ninguém educa a si mesmo, os homens se educam entre si, mediatizados pelo mundo” (Freire, 1983, p. 79).

Sendo assim, os intelectuais da vanguarda não podem considerar a comunidade somente como um critério de legitimidade do conteúdo expresso em sua fórmula cognitiva ou como meros instrumentos de ação, sem vontade. Este conteúdo denota a verdade que espera das vítimas autorização para que tenha validade. Há, neste projeto de libertação, somente uma relação formamateria e não se faz presente uma real articulação da comunidade com os líderes. Pode-se perceber, nesta atuação, aproximação com o poder fetichizado, visto que este representa um problema ético da razão estratégico-crítica (aqui com pouca ou nenhuma divergência da razão instrumental compreendida como o atuar mecânico em relação aos fins) sobre a qual se nota que o método de centralização das diretivas se confunde com a substituição do sujeito político de “povo” para “vanguarda”.

Diante disso, quando Paulo Freire diz que a grande tarefa humanista e histórica dos oprimidos é “libertar-se a si e aos opressores. Estes, que oprimem, exploram e violentam, em razão de seu poder, não podem ter, neste poder, a força de libertação dos oprimidos nem de si mesmos.” (1983, p.30), além de apresentar uma pedagógica com fundamentos na autolibertação, no sentido de Marx, Luxemburg, Gramsci, Dussel e tantos outros, também há uma exigência principiológica de reconhecer as condições de possibilidade ética no nível da organização estratégica. Ou seja, os princípios de uma ética crítica devem limitar os fins, os meios e os modos de luta pela transformação, de tal forma que a prática não atue distante da teoria. Para Dussel (Ética da

Libertação, 2012, p. 513), “esta ‘independência’ do atuar ‘maquiavélico’ – em seu sentido vulgar: ‘qualquer meio é adequado para o fim’ é exatamente a ‘separação de um sistema formal de seu conteúdo material” que não pode ocorrer, justificando a tarefa humanista das vítimas que se referia Paulo Freire em também libertar os opressores.

3.2 O ato ético e o critério de factibilidade na conjuntura política

Passados os momentos materiais e formais, a Ética da Libertação, enquanto ética crítica da vida exige o momento da factibilidade. Sem este critério de factibilidade ético-crítica, a transformação da realidade é impossibilitada, pois não bastam os fundamentos formais e materiais para que ela ocorra. Diante disso, Dussel nos apresenta o princípio-Libertação, que é fundado nesta exigência prática e possibilidade efetiva de libertação das vítimas.

Este princípio apresenta a exigência "dever-ser" da obrigação ética de libertar o pobre, de modo que é obrigação para todo ser humano intervir na desconstrução da sociedade injusta e nova construção positiva. O autor argentino explica que “trata-se da questão da factibilidade crítica da práxis, do ‘poder’ transformar a realidade contando com a ‘possibilidade’ fática ou empírica, com as condições (técnicas, econômicas, políticas, culturais, etc.) para efetuar tal mudança”. (Dussel, Ética da Libertação, 2012, p. 559).

De fato, uma práxis crítica e anti-hegemônica se relaciona com um projeto de transformações factíveis que pode envolver diversos agentes ético-políticos como partidos políticos progressistas, equipe de cientistas políticos, economistas, pedagogos, médicos, ambientalistas, associações de bairro, entre outros, que carregam teses e projetos concretos a curto, médio e longo prazo.

Por isso se faz importante indicar ao menos dois instrumentos com inúmeras possibilidades de transformação efetiva, isto é, mecanismos que permitem transitar da teoria à prática no desenrolar histórico da sociedade política. Visualizamos mais uma vez a ética exigindo da política postura urgente quanto a ineficácia sistêmica de transformação. Poderemos ver que a democracia, enquanto uma forma de governo, poderá ser a base para aplicação deste critério crítico-factível e ela ensinará outro mecanismo que não

pode ser esquecido quando a *Potentia* é compreendida como a legitimidade do poder: falamos das relações comunicativas que tendem a orientar as condições técnicas, econômicas, políticas, culturais, dentre outras que são exigidas para a transformação.

3.2.1 Democracia e cidadania

Nas determinações da conjuntura histórico-social, o “civil” frequentemente se contrapõe ao “político”, como campo distinto. Porém, ao considerar que o campo político pode obedecer a graus de sistematicidade institucional, o “civil” é colocado como um subcampo político que se expressa na figura do cidadão. Como os níveis de complexidade são diversos, o comportamento de um não será igual ao comportamento do outro, isto é, respondem intersubjetivamente e estruturalmente de maneira peculiares.

O privado-civil está interligado com o público-político, de modo que as ações de um possuem reflexos na conduta do outro. Diante disso, por exemplo, “o cidadão (o civil) deve cumprir a lei ditada pelos deputados (o político) no exercício delegado do poder político legislativo. De maneira semelhante, o cidadão (o civil) deve obedecer a polícia (servidor público) quando decide multá-lo” (DUSSEL, *Política da Libertação*, v. II, 2009, p.196) no cumprimento de tarefas obedienciais.

Não obstante, sua atuação poderá ser passiva e alienada ou ativa e libertadora, sendo que esta última ocorre quando surge a consciência crítica dos oprimidos por intermédio do processo de libertação. De modo que, segundo Elias Dallabrida, “a resistência cidadã se torna uma estratégia importante e significativa para promover vida digna de milhões de seres humanos que aspiram aos direitos fundamentais da cidadania em vista à alteridade” (2013, p. 113).

A participação cidadã se situa como elemento fundamental para uma possível transformação política e social que se fundamenta no reconhecimento do consenso intersubjetivo como critério de igualdade. Esta condição expressa o princípio democrático (no nível C da arquitetura política) da seguinte maneira

Agimos sempre de tal maneira que toda norma ou máxima de toda ação, de toda organização ou das estruturas de uma instituição (micro ou macro), no nível material ou no do sistema formal do direito (como o ditado de uma lei) ou em sua aplicação judicial, isto é, do exercício do poder comunicativo, seja fruto de um processo de acordo por consenso no qual podem da forma mais plena participar os afetados dos que se tenha consciência; tal entendimento deve se levar a cabo a partir de razões (sem violência) com o maior grau de simetria possível, de maneira pública e segundo a institucionalidade combinada de antemão. A decisão assim eleita se impõe como um dever político, que normativamente ou com exigência prática (que inclua como político ao princípio moral formal) obriga legitimamente o cidadão. (DUSSEL, Política da Libertação, v. II, 2009, p.405)

A democracia indica, desde então, um modelo político que possibilita as condições de igualdade. Seu princípio estabelece critérios de simetria que movem a engrenagem do projeto de libertação. Por outro lado, na história da ciência política a democracia também pode ser analisada como uma alternativa plausível de governo que pretende evitar a insurgência popular e manter a ordem política, que será formalmente democrática, isto é, a possibilidade contraditória da democracia ser remanejada a fim de manter a ordem (como alguns casos de governos populistas, por exemplo).

Nesta perspectiva, devemos atentar para a resistência que demonstra Dussel em utilizar o conceito "cidadão". A opção pelo termo "povo" em seu lugar pode decorrer da tradição liberal ter inaugurado a concepção de cidadania, ligando-a de forma incisiva aos direitos subjetivos do indivíduo. Essa é uma proposta que uma filosofia com inspiração marxiana de postulados de solidariedade, como a Filosofia da Libertação, tende a se afastar.

Para Dussel, o regime democrático tem, dentre outras características a “eleição dos representantes por todo o povo, divisão dos poderes executivo, legislativo e judiciário, igualdade dos cidadãos diante da lei, liberdade de opinião, religião, raça” (Para uma ética, IV, 1977, p. 161). Consiste na forma de governo em que o exercício é do povo (povo enquanto maioria oprimida). Para tanto, algumas ramificações do conceito de “democracia” foram criadas para encontrar a melhor maneira de governar a comunidade política, tais como democracia participativa (movimento fiscalizador de baixo para cima) e democracia representativa (em geral movimento de cima para baixo).

A primeira consiste na *Potentia* exercendo seu poder em ato propositivo e fiscalizador; como essência do exercício do poder possui anterioridade absoluta. A segunda se concentra na delegação do poder enquanto *Potestas*. Contudo, para Dussel, não há uma antinomia real entre ambos os sistemas democráticos, visto que

ambos os termos tomados como posições isoladas, se não inadequados por insuficiência, sendo a aparente oposição uma falsa contradição, porque se trata de termos de uma relação que se coodetermina e que, por isso, cada uma exige da outra. [São] dois momentos que se necessitam mutuamente para uma definição mínima e suficiente de democracia. (DUSSEL, 2013, p. 137).

Essa significa uma proposta de política que não se resume em escolher entre um modelo e outro, que ora pode cair no anarquismo extremo (resultado do fomento de uma democracia participativa radical) ou em um totalitarismo (resultado do fomento de uma democracia representativa extremista). Ainda que ambos cumpram os princípios materiais éticos-políticos, um peca por infactibilidade o outro peca por ilegitimidade.

Para o autor argentino, a ditadura do proletariado e o centralismo democrático, por exemplo, não são efetivamente democráticos, pois não articulam dialeticamente as duas categorias democráticas. Este momento da teoria política, portanto, é inovador ao passo que propõe uma civilização transmoderna e transliberal através da vitalização de novos pressupostos políticos (nova descrição de poder, de ética, de democracia, de povo, etc.) resultantes em uma democracia participativo-representativa.

O modelo representativo se faz necessário quando a participação direta não dá conta de alcançar consenso nas decisões, inviabilizando a governabilidade. Essa impossibilidade de se governar sem representação pode se dar devido tanto ao número de cidadãos da comunidade como também pode ser devido à sua heterogeneidade, contudo “esta solução não impede que a política tenha uma clara consciência da representação não ser tão transparente e adequada como a participação do membro singular de maneira direta, porém se é aceita assumindo os riscos que supõe a não identidade do representado e o representante” (Dussel, 2013, p. 139).

Enrique Dussel reconhece a dificuldade em se estabelecer o modelo ideal⁷⁷, por isso a importância da comunidade política participar da criação de novas propostas de governo. Os projetos, assim, ainda que no âmbito da democracia representativa, devem vir de uma pluralidade de pensamentos unida à necessária eleição dos representantes (o que não ocorria no socialismo real, por exemplo). Esse momento necessário é determinado pela razão instrumental situada na ordem fenomênica fundada.

A participação, por sua vez, advém da constatação do homem como um ser social, comunitário, que está a todo o momento interagindo e se comunicando com o seu redor. O homem sem participar do mundo se isola, fazendo com que ele e, conseqüentemente, a comunidade política desapareçam. Nas palavras de Dussel, “o ser comunitário é a participação mesma; isto é, é o ser atualmente parte do todo, que a parte sempre o pressupõe e sem a qual não pode viver. Repetindo: ser parte efetiva do todo é participar, momento substantivo do ser humano como humano, como comunitário e histórico, cultural, político”.(DUSSEL, 2013, p. 141).

Neste momento, o modelo participativo ganha corpo na teoria dusseliana, tomando espaço fundamental para realização do aspecto positivo da política. Consiste não somente em uma forma de governo, mas, além de tudo, no *ser-político* enquanto “Vontade-de-vida”, já que não participar é uma ação suicida pelo isolamento. Quando um cidadão se agrega à pauta política a nova ordem se aproxima, pois ocorre a potenciação (ou empoderamento) do poder da comunidade. Há dois caminhos possíveis:

A participação se transforma em *plus-poder*, é o hiper-poder do povo que “entra” como fonte criadora e que pelo “estado de rebelião” consegue começar a transformação inovadora da ordem política vigente. Pelo contrário, o fato de um cidadão abandonar a participação na comunidade política [...] se debilita o poder da comunidade política e o poder aparente do feitiço da violência dominadora se impõe sobre o povo. A não participação é perda do poder político. (DUSSEL, 2013, p. 142)

77 Mesmo nos casos de eleição dos representantes por todo o povo, Dussel (Para uma ética, IV, 177, p. 161) compreende que “se deveria levar muito em consideração que as possibilidades efetivas de tornar-se candidato ao poder ficaram sempre reduzidas ao pequeno grupo de pessoas que têm poder econômico, e, por isso, o Estado de fato serviu sempre, desde sua fundação, aos poderosos interesses econômicos”.

Enquanto o poder representativo pode enfeitiçar-se, burocratizar-se, divinizar-se, o poder participativo pode se alienar, perdendo o sentido de “cidadão”. Como princípio normativo, este consiste em um dever do cidadão (animosidade subjetiva) em participar das decisões políticas. Contudo, tal como ocorre com as instituições, todo sistema de legitimidade ou democrático não pode ser perfeito, visto que exigiria uma inteligência e vontade infinitas, sobre-humanas, o que faz toda decisão, ainda que legítima, cometer não-intencionalmente algum efeito negativo. Parece que Dussel assume certa insuficiência dos momentos políticos, inclusive na esfera formal, que cumpre com os critérios de legitimação da ação e instituição política. Se mesmo respeitando a razão consensual, ouvindo as minorias através da simetria comunitária, não se pode garantir a perfeição da decisão e evitar que ela seja isenta de possível corrupção, quais serão seus fins?

O autor argentino se defende afirmando que “na solução dos efeitos negativos está o futuro, a transformação, o progresso qualitativo da vida” (Dussel, *Vinte teses*, 2007, p. 83), sendo que esta renovação (ou resistência do cidadão, estado de rebelião) frente aos efeitos da assimetria, afasta o fetiche dos sistemas políticos totalitários (posição radical da *Potestas*).

Constata-se, porém, que o sufrágio universal não é suficiente para o estabelecimento do governo do povo. Falar do populismo, por exemplo, mostra-nos que a mobilização de massas pode resultar em uma desmobilização popular. Este modelo implica em uma burocracia política eleita que provém da pequena burguesia (industrialista ou agrária) obrigada a realizar um “pacto” com a classe operária a fim de enfraquecer os concorrentes internacionais, gerando forte “nacionalismo”⁷⁸. A experiência latino-americana demonstrou, contudo, que

o poder executivo anula praticamente os poderes Legislativo e Judicial, e tende sempre para a 'ditadura' (que é legal, não como tirania do fascismo atual militarista) patriótica. [...] Todavia, a curto prazo o populismo chega seus limites; por fim trai o processo popular. A libertação anunciada não se produz.

78“Sou um pai, mas com muitos filhos e sem recursos. Sou um pai sem ter o que dar. Um pai que não tem nada que dar nem por testamento, nem por ato entre vivos, mas que tem um coração para amar a Pátria”, dizia o discurso populista de José Maria Velasco Ibarra, no ano de 1960, em Quito, citado por Dussel (*Para uma ética*, v. IV, p. 180).

O caminho termina num endurecimento; em procedimentos anti-populares. A própria burguesia nacional não alcança as suas finalidades. (DUSSEL, Para uma ética, v. IV, 1977, p. 168).

Como, então, a crescente classe marginalizada aceita o “pacto” com a burguesia nacional elegendo amplamente um líder populista? O discurso populista é alvo de atenção para responder esta pergunta, já que ele atende a um estatuto ideológico, dentro de um modelo possível, por intermédio de um herói-doador mítico, “objeto de confiança, lealdade e reconhecimento por parte dos sujeitos, massas camponesas ou marginalizadas, ou inicialmente trabalhadores industriais” (Para uma ética, v. IV, 1977, p. 179), que espera a passividade do povo que confia⁷⁹ e que medeia um projeto (não como ator principal).

O término do populismo latino-americano, que teria perdurado aproximadamente de 1924 até meados de 1960, provoca abertura para sistemas mais rígidos como o militarismo neofascista ou o experimental socialismo. De acordo com Dussel, apesar de ser capitalista, o estado de periferia distingue o populismo dos regimes totalitários como o fascismo, (já que as características do líder fascista Adolf Hitler, por exemplo, estão muito próximas dos líderes populistas, pois ainda que de maneira distintas, envolvem a manipulação ideológica); e o sistema econômico capitalista o distingue dos modelos com base no socialismo. A categoria da “luta de classes” de Karl Marx é habilmente conduzida dentro do projeto capitalista nacional para indicar uma “aliança de classes”. Ao contrário do que ocorre nos regimes totalitários, nos quais a luta de classes é reprimida (e não ignorada ou remanejada).

Nestes momentos, a estratégia e a teoria se voltam para a coerção do povo através dos aparatos do governo que destroem o político mediante uma violência aparentemente legítima. Dussel explica que “o totalitarismo é um tipo de exercício da força por meios não políticos, policiais ou quase-militares, que não pode despertar nos cidadãos a adesão consensual forte de vontades movidas por razões livres, que constitui propriamente o poder político” (Dussel, Vinte teses, p.29), isto é, ocorre quando predomina o fetiche político.

79 “Pela fidelidade, lealdade e fé no líder se alcançará o 'objeto' desejado (concreto: trabalho; utópico: justiça social). É necessário confiança. Ele trabalhará por nós!” (Para uma ética, v. IV, 1977, p. 187).

Em observância à cisão originária, o totalitarismo se localiza na posição extremada da *Potestas* (oposição entre conservadores e anarquistas), constituindo um desequilíbrio na função de representação do poder,

o que se manifestará em uma série de possíveis desajustes, como por exemplo, que o representante tente não transmitir a decisão da vontade dos membros singulares no órgão coletivo criado para que o conjunto dos representantes possa anular as posições contrárias que se apresentem no exercício delegado do poder. A representação é sempre entendida como uma mediação ambígua que pode terminar no fetichismo do poder, na burocratização. (DUSSEL, 2013, p. 139).

Não obstante, essa prática fere os princípios éticos de preservação de uma alteridade distinta do eu-mesmo e constituem sistemas políticos-econômicos que negam a exterioridade do Outro e, por isso, assassina aquele que quer-viver, aquele que clama. Por ser totalitário, impede toda nova ordem, toda criação, toda indignação e toda mudança em nome de uma unidade ontológica violenta. Desse modo, qualquer sistema político-econômico fetichizado, totalizado (fascismo, capitalismo, ditadura, socialismo, etc.) decorre a necessidade de libertação, de transformação⁸⁰.

Podemos verificar, novamente, o princípio formal democrático como instrumento de factibilidade para o exercício do poder. Este exercício, ao contrário do que ocorre nas ocasiões em que a representação é total (totalitarismo), compõe-se da participação livre dos cidadãos nos assuntos públicos. Baseia-se na razão política-discursiva que atenta para os critérios de igualdade desde uma perspectiva da “outridade”.

Todavia, se percebe que grande parte das exigências democráticas são cumpridas em sua formalidade pelos governos atuais (ao menos os ocidentais). Tratamos sobre a possibilidade de revogar mandatos dos representantes, a transparência de seus gastos e ganhos⁸¹, a utilização de plebiscitos populares,

80 Daniel Pansarelli (2010, p. 196-199) demonstra em sua tese doutoral a dinâmica da leitura, do discurso, como mecanismos libertadores e de formação de cidadãos libertos (a pedagógica como campo de libertação). Considerando que o sujeito é em relação ao mundo que vive, destaca a importância da formação profunda dos cidadãos para melhor escolherem a realidade que vivem. Denota a crítica reflexiva possibilitando a autodeterminação desde a “ampliação do universo vocabular”, mas não somente.

81 No caso do Brasil, os sítios eletrônicos dos próprios parlamentos ou organizações políticas divulgam dados como salários, reuniões, publicações, projetos, consultas, etc.

dentre outros, unidos com constituições pluralistas e democráticas. Apesar disso, permanece uma crescente onda de corrupção (fetiche político), descaso e consequentemente insatisfação popular (vislumbrada no aumento quantitativo-qualitativo dos movimentos sociais pela América), levando à crença de que o foco das injustiças está além do modelo de governo. Dussel menciona a “cultura democrática” como algo necessário para o estabelecimento da democracia. Talvez seja este hábito de intervenção da comunidade política e de interesses por assuntos públicos que precisa ser reforçado dentro de uma pedagogia da libertação, postulando-se que “a sociedade civil organizada deveria participar da formação do *Poder cidadão* e do *Poder eleitoral*, e, por suas associações profissionais específicas, na eleição dos membros do Poder judiciário” (Dussel, Vinte teses, p. 161).

Justo porque estas divisões dos poderes do Estado constituem as instituições das esferas da legitimidade democrática a fim viabilizar a governabilidade. O poder instituído (representante das vontades gerais) comporá uma constituição positivando os direitos humanos e, assim, o princípio da dignidade da pessoa humana. A partir disso, cria-se o *Poder Legislativo* para estabelecer leis e manter atualizado o sistema de direito; o *Poder Judiciário*⁸² que irá aplicar e interpretar o sistema de direito, logrando a resolução de conflitos sociais e o *Poder Executivo* que, apesar de compor as instituições da factibilidade e governabilidade, também atua no âmbito do sistema de direito, administrativamente. O *Poder Eleitoral*, que reúne e organiza os dados sobre os demais poderes e instituições, pode ser composto por representantes ou cidadãos no exercício de fiscalização. Por fim, o *Poder Cidadão*, que deve atuar como procedimento de participação da comunidade política por excelência. Este último ainda não está devidamente desenvolvido, mas certamente é na práxis cotidiana que devem vir novas ideias, novas atuações e criações.

Estes seriam aparatos do governo para compor o Estado e factibilizar uma ordem possível dentro da racionalidade democrática. Os três primeiros (legislativo, judiciário e executivo) fazem parte de uma “representação que governa”, enquanto os dois últimos (eleitoral e cidadão) fazem parte de uma

82 Dussel explica que “o Poder judicial será observado pelo Poder cidadão: a função fiscalizadora é superior à função judiciária” (2013, p. 148).

“participação que controla”. Neste ensejo, os partidos políticos possuem exigências diferentes dos poderes políticos, embora possam atuar em todos eles. Isto porque “os partidos políticos são mediações institucionais religadas à representação; a participação se origina no bom juízo do senso comum cidadão e não se identifica com os partidos (é anterior a eles e muito mais que eles)” (DUSSEL, 2013, p. 136). Eles são necessários, em sua pluralidade, para evitar o espontaneísmo burocrático, assim como para o exercício da opinião política de estabelecimento de projetos (materiais e administrativos).

Como poder representativo, portanto, os partidos também podem se corromper e se tornar mero mecanismo eleitoral com vistas ao pagamento⁸³, quando deveria cumprir o exercício obediencial, de serviço público com ideologias efetivadas em ações sociais e políticas. De acordo com Dussel (Vinte teses, 2007, p. 122) este fetiche partidário ocorre com a perda da claridade ideológica, inexistência de projetos e falta de coerência ética, ao passo em que “o partido maquinaria eleitoral está podre; é inútil para a crítica, para a transformação ou a libertação dos movimentos populares, para o povo dos oprimidos e excluídos”. Logo, no interior dos partidos não-corrompidos, existe a oportunidade de concretizar os projetos esboçados de acordo com a teoria política e a estratégia libertadora e popular. São eles, em união com os movimentos sociais, que têm capacidade para compreender as reivindicações de todos os setores da sociedade, potencializando-as a fim de torná-las factíveis.

Neste processo, o confronto com o Estado fetichizado e com as classes dominantes pode ser inevitável e ao mesmo tempo enriquecedor. No entanto, como atuar sem que a situação seja violentamente injusta? Aliás, considerando o ato ético primordial (“Dê a outra face”), a violência pode ser considerada como um meio/instrumento neste eminente conflito (“luta de classes” diria Marx)?

83 Neste caso, mais uma vez, se visualiza a diferença entre político por vocação e político por profissão. O primeiro, segundo Dussel, obedece um chamado e atua por amor-de-justiça; já o segundo exerce função mecanicista e vangloria-se com as benesses que o poder pode oferecer.

3.2.2 O problema da violência: violência como bem?

"Um mundo onde caibam todos os mundos!" é o postulado ético-político para uma nova ordem hegemônica baseada nas pluralidades e nas reivindicações da *hiperpotentia* (poder construído desde baixo). Este novo mundo é o lugar para onde todos os ramos críticos rumam (o direito alternativo, a pedagogia da libertação, economia solidária, ecologia sustentável, dentre outros). A proposta não é eliminar o Outro, mas reconhecê-lo, respeitá-lo em sua diferença, em sua criação e novidade diante do eu-mesmo.

A alteridade política, nesta perspectiva, é condição de possibilidade metafísica do futuro autêntico, criador, novo. Negar a alteridade significa permitir o seu oposto que é a totalidade opressora. Com efeito, desde uma ética da libertação o reconhecimento do Outro deve ser primeiro, isto é, pré-ontológico de tal sorte que a razão ética seja pré-originária a toda intersubjetividade argumentativa, norteando todas as ações políticas futuras.

Todavia, é certo que, para o estabelecimento de uma nova ordem, a antiga ordem deve ser destruída, eliminada. Até mesmo na transformação parcial devem ocorrer alterações, ainda que segmentárias, para que não se inviabilize as mudanças sociais pela via reformista. Com a destruição da antiga ordem (total ou parcial), devem ser aniquilados os sistemas e subsistemas que faziam a dominação prevalecer, que davam vida aos mecanismos de negação ética e ocasionavam a morte das vítimas, dos pobres, dos oprimidos. Ocorre que na afirmação do ser de um sistema há a negação do sistema anterior e, nestes casos, o opressor não passaria da condição de dominante para a condição de dominado? Quais enunciados limitariam a mera inversão de sujeitos na condição dominante?

Dussel explica que

O assassinato do irmão (o político) é o totalitarismo, mas é ao mesmo tempo o assassinato que comete o pai contra o filho (o pedagógico) como dominação, o homem contra a mulher (a casa) como patriarcalismo, e mesmo contra o absolutamente Outro (o teológico alterativo) como ateísmo. (DUSSEL, Para uma ética, v. IV, 1977, p. 22).

De fato, o não-ao-Outro é a injustiça, pois, no momento em que se nega o "Outro", existe uma afirmação de si-mesmo como seu Senhor, ou seja,

totaliza-se. Como fundamento para todas as ações e decisões humanas, é indispensável ouvir a voz-do-Outro, que resultará no mandamento "não matarás", ou seja, "ver um rosto já é escutar: Não matarás!, é escutar: justiça social!" (DUSSEL, Para uma ética, v. IV, 1977, p. 42). O problema que pode surgir da consideração dos postulados éticos e políticos da filosofia dusseliana poderia ser: como tornar possível um "mundo onde caibam todos os mundos" se necessariamente o opressor deve ser destruído? Qual o fundamento ético que permite a violência do sistema político, ainda que o fim seja a "justiça social"? O que implica a consideração de que posso matar se o fim for "justo" e "bom"? A Filosofia da Libertação, na perspectiva dusseliana, estaria diante da tese maquiavélica na qual "os fins justificam os meios"? Ou seja, há alguma exceção para o mandamento ético expresso na máxima "não matarás"?

Primeiramente, o autor defende que "renegar a violência como meio de acordos é o próprio da legitimidade democrática" (Dussel, Vinte teses, 2007, p. 148) é o que deve ser feito, o que suscita à dúvida: qual atitude tomar quando o consenso e o acordo se tornam impossíveis e insustentáveis? A manutenção das instituições exige certa coerção dos indivíduos para que não prevaleça o caos e a desordem institucionalizada, de modo que "as instituições não podem existir se cada sujeito pretende atuar em cada ação como um agente absolutamente livre de toda coação" (Dussel, Política da Libertação, v. II, 2009, p. 190). Essa coação da *Potestas* deve respeitar algum limite?

Dois momentos devem ser considerados: a fetichização inevitável das instituições políticas e a morte do povo, justo porque, ao mesmo tempo em que a defesa do povo deve vir antes de sua fome e sua morte, percebe-se que o estado de necessidade, urgência e calamidade é o que provoca coragem (ou vontade como exigência intersubjetiva em uma utopia possível) no povo para lutar e se impor. De modo que quando o contexto histórico não for favorável para as vítimas, como existência de um governo ditador, miséria, condições degradantes de trabalho, dentre outros, utilizam meios legítimos⁸⁴ para se defender, inclusive a coação, desde que seja a última alternativa. A utilização de armas é um meio perverso, no entanto, nestes casos, segundo Dussel (Ética da Libertação, 2012, p. 546) não se trata de violência pura e simples,

84 Meios legítimos ou adequados são aqueles utilizados na "justa defesa" ou "guerra defensiva" como indica o autor.

mas consiste em permitir que as vítimas se defendam através de meios adequados e factíveis para o momento que se encontram.

A justiça não pode ser realizada se as vítimas estiverem sofrendo em uma ordem política considerada injusta frente ao processo libertador. Justiça, por assim ser, consistiria em defender o povo do Estado fetichizado e construir um novo momento político. Há a justiça da ordem vigente que se torna injusta perante as vítimas oprimidas (sistema válido, porém injusto porque causa a morte material) e há, também, a justiça das vítimas que é ilegal perante o sistema vigente (temos os exemplos éticos de Jesus Cristo e Hidalgo, que foram condenados à morte pelas leis imperantes, por exigirem a justiça de uma ordem futura). Na mesma linha hermenêutica, duas espécies de violência podem ser constatadas.

A primeira espécie de violência é considerada injusta em uma perspectiva dos oprimidos do sistema vigente que lutam pela libertação. É a denominada violência institucionalizada que

é a violência mais invisível e diária do pecado, institucional, da produção de armas, da obrigação do pobre a vender seu trabalho, etc. [...] é exercida frequentemente com o consenso do oprimido pela hegemonia: dominação ideológica através da qual os pobres aceitam o sistema de dominação como natural, óbvio, eterno. Quando os oprimidos se põem de pé, se rebelam, se opõem à dominação, então a violência hegemônica se torna violência coativa: repressão. Toda repressão é perversa, nunca pode haver repressão "legítima". (DUSSEL, Ética comunitária, 1994, p. 194).

Esta violência velada, que se explicita no rosto da vítima, impera predominantemente e, por isso, é institucionalizada. Ocorre com o fetiche do poder, com as burocracias governamentais que deveriam servir o povo, com a corrupção política, falta de ideologia partidária e tantas outras formas de violência que agredem o povo. Essa violência institucionalizada, calada e mascarada gera a violência marginal, que provoca um medo generalizado contemporâneo como alto índice de assaltos, homicídios, desempregos, etc.⁸⁵ que afetam cada vez mais uma sociedade, vitimizada política e eticamente.

85 Esta violência que aqui chamamos de "marginal", tem sido combatida pelo Estado através de um sistema penal sucateado e voltado para aqueles que não tem condição de pagar um tratamento de defesa igualitário. Vemos as prisões com altas porcentagens de negros, pobres, favelados.

Alguns indivíduos preferem lutar contra esta generalização do mal e contra a repressão estatal adotando a posição da não-violência (exemplos de Mahatma Gandhi, Martin Luther King e Miguel D'Escoto). Dussel compreende que, embora valiosa esta posição, “não pode ser elevada a princípio teórico absoluto nem estrategicamente nem em todos os casos” (Ética comunitária, 1994, p. 194), pois esta seria a função da religião e não da política.

Por outro lado, há a violência considerada justa, que consiste na defesa e no direito do povo à vida. De acordo com Dussel, para ser reconhecida como justa a defesa precisa de: a) “causa justa” que consiste na situação fática de opressão e morte das vítimas, de fetiche político e mal ético; b) uma “intenção reta” que denota o critério subjetivo mínimo para evitar a corrupção futura e persistir na causa inicial; c) meios adequados que evitam a desproporção de uma conduta tornando-a abusiva, excessiva. Este princípio de proporcionalidade faz com que as armas possam ser usadas, desde que este seja o último recurso eficaz: “propaganda contra propaganda, luta de punhos contra punhos, luta desarmada não violenta contra as armas do sistema repressor... e, em casos extremos e quando se esgotaram todos os outros meios, armas contra armas” (Dussel, Ética da Libertação, 2012, p. 555); d) fins concretos que sejam factíveis e fiéis à causa inicial⁸⁶. Segundo Dussel, ainda (Ética comunitária, 1994, p. 195), estes requisitos “para que o uso da força em defesa do inocente, do pobre, do oprimido seja justo, legítimo” já estão presentes na tradição filosófica, desde São Tomás de Aquino⁸⁷.

De maneira que “uma instituição sempre necessária (até que o postulado da paz perpétua seja empiricamente realizado) é a que permite a defesa da comunidade política ante outras que podem agredir-lhe, e em quanto defende a sobrevivência da comunidade política de maneira imediata; nos referimos a instituição do exército” (Política da Libertação, v. II, 2009, p. 266). É a instituição necessária, ainda que a prioridade seja a guerra defensiva, por respeitar os critérios de proporcionalidade para a proteção da vida do povo e

86 Vê-se que guerra defensiva não significa ausência de ataque, pois se assim fosse, o dominado jamais poderia se insurgir.

87 Na visão teológica Dussel interpela que “considerar pecado a revolução dos pobres e, pelo contrário, considerar como a natureza das coisas a violência institucional da coação ou da repressão dos dominadores, é constituir uma moral demoníaca e pretender que se trata do próprio Evangelho” (Ética comunitária, 1994, p. 198).

evitar a fome, tendo em vista que, para Dussel, “não pode justificar-se politicamente nunca uma guerra ofensiva” (Política da Libertação, v. II, 2009, p. 266).

A guerra ofensiva, segundo o autor, não constitui momento político ao contrário da guerra defensiva que não há inimigo absoluto a ser destruído. Nesta, a vitória consiste na manutenção da vida comunitária, compreendendo que deste modo maiores danos são evitados. Além de que a constatação de uma tática de defesa ocorre pelos elementos que ela expressa (tais como as armas utilizadas, a disciplina e os métodos), Dussel lança mão da astúcia maquiaveliana em compreender a necessidade da aproximação do exército com o povo, visualizando os riscos que uma separação entre as entidades pode ocasionar. Ele explica que

Hoje, por exemplo, um exército defensivo deve ter numerosíssimos mísseis terra-ar mais que aviões; bombas anti-tanques mais que tanques; organização disseminada em um povo em armas para defender seu território (na montanha, no campo, na aldeia, na cidade) mais que batalhões e esquadras para ocupar outras regiões. Uma racional e tecnológica organização da guerra defensiva popular face a um povo, ainda que seja débil, muito mais forte que se tentar enfrentar ao inimigo em “encontros” de exército estabelecidos. (DUSSEL, Política da Libertação, v.II, 2009, p. 267).

Com isso, o autor parece pactuar da tese de apoio ao treinamento militar para cada cidadão. O desarmamento, nesta perspectiva, seria oportunidade de domínio dos governantes imperialistas⁸⁸e, com isto, a totalização da *Potestas*. Entende-se que é mais fácil o domínio se o povo não obtiver conhecimentos militares, pois o alienado não tem como se defender, por esse raciocínio, o povo armado possui potencial para derrubar qualquer ditador (interno) ou ameaças estrangeiras. Ainda assim, Dussel defende que “a ordem vigente tem direito (legalidade) ao exercício monopólico legítimo da coação, em virtude do público (desde Kant) não poder ser deixado nas mãos da decisão subjetiva meramente individual” (Ética da libertação, 2012, p. 553).

88 Dussel indica: “O povo suíço é um povo em armas. Cada cidadão durante toda sua vida segue recebendo treinamento militar” e logo em seguida: “o exército colombiano-norteamericano nunca poderá derrotar os guerrilheiros unidos a um povo”. (Política da Libertação, v. II, 2009, p. 268).

Há diferença entre as ações do exército e da polícia: enquanto o primeiro se opõe aos agressores externos, o segundo contra os agressores internos. Não obstante, as duas formas institucionais (exército e polícia) compõem momentos da *Potestas*, ainda que devam servir a *Potentia*. Portanto, em casos de corrupção, o povo deve se opor às duas organizações, ocasionando um terceiro elemento armado⁸⁹. Contudo, por somente ter indicado alguns aspectos da relação entre a sociedade e o uso da violência, podemos questionar como se daria a militarização da comunidade (armamento coletivo, ensinamentos de guerras), sem que isso causasse uma tensão constante de conflito ou ainda, sem que a *Potestas* se confundisse com a *Potentia*. Além de que, a exemplo do plebiscito sobre o desarmamento que ocorreu no Brasil no ano de 2005, armar um povo com a consciência política alienada e dominada não teria os efeitos esperados, que seria preparar o povo para a revolução. O efeito poderia ser contrário: armar o povo contra o próprio povo.

Mesmo as guerras defensivas, consideradas justas e necessárias pelo autor, não deixam de ser violentas, já que ocasionam inexoravelmente a morte. Há que se destacar, no entanto, que elas fazem parte da razão instrumental como mediação-limite da tática e, portanto, não possuem fim em si mesmas. O autor explica que “uma teoria sobre estas questões não é necessariamente uma justificação da violência, embora freqüentemente tenha sido, mas muito pelo contrário, deve estar orientada para mostrar como a coação se transforma em violência quando perde legitimidade” (*Ética da Libertação*, 2012, p. 545)⁹⁰. A legitimidade de uma coação, por sua vez, está em cumprir com as exigências éticas dos princípios material, formal e de factibilidade, tendo o consenso como ponto elementar para que a “violência justa” possa deixar de ser denominada

89 Podemos observar, em diversas manifestações, como a que ocorreu no Brasil em junho de 2013, que a polícia e exército se opuseram às forças populares. Também se tornou cotidiano os noticiários brasileiros divulgarem a violência policial frente a moradores das favelas, gerando inclusive várias mortes (como nos casos de Douglas Rafael da Silva Pereira e de Amarildo Dias de Souza, que são símbolos de abuso de autoridade e violência policial contra o povo).

90 Sobre a questão da violência percebemos uma alteração de posicionamento do autor se comparado sua obra “Para uma ética da Libertação” (1977), e sua mais recente “Ética da Libertação” (2012), que passa de uma não aceitação para admissão de algumas possibilidades.

“violência” enquanto sentido negativo e perverso, uma vez que o uso da força foi decidido livre, simétrica e validamente. Ao contrário disto,

Todo uso da força contra os novos direitos, que se vão manifestando histórico-progressivamente aos próprios olhos das vítimas, agora já não será para eles “coação legítima” mas estritamente violência: uso da força contra o direito do outro, sem validade nem consistência objetiva (será a força destrutora da “exclusiva reprodução” do sistema vigente, mas não a reprodução e desenvolvimento da vida humana). [...] Talvez nenhum meio ou instrumento seja mais duro, frio, impiedoso do que a “arma”. [...] O que nasceu como meio para a vida (a caça) terminou como um enorme fetiche, um sistema autorreferente militarista que se autonomiza e, agora mais do que nunca, põe em risco não só a vida humana, mas simplesmente a “vida” sobre o planeta Terra. A razão instrumental chegou à sua totalização: a feitura (feitiço, em português), de nossas mãos tornou-se um poder autônomo e volta-se contra a própria humanidade para destruir a vida totalmente. (DUSSEL, *Ética da Libertação*, 2012, p. 547).

Com a perda da legitimidade do sistema, a coação, que antes era legítima, passa a ser violência. Diante de tal violência, a guerra será somente defensiva, de modo que os instrumentos utilizados devem ser os menos destruidores da vida humana quanto possível. A guerra defensiva, assim sendo, é o único meio eficaz quando a violência frente aos novos direitos é iminente. Parecem existir dois momentos: a guerra empreitada dos cidadãos contra um governo despótico, cuja coação é legal, mas crescentemente ilegítima (como o governo de Augusto Pinochet) e a guerra entre as nações (como o exército inglês do século XVIII contra a Nova Inglaterra, o espanhol do século XIX contra a Nova Espanha e os governos latino-americanos atuais contra os imperialistas - Estados Unidos e Europa).

Dussel afirma (*Ética da Libertação*, 2012, p. 555) que, como um mero exercício estratégico da razão instrumental, por si, a guerra não é justa nem injusta, é somente o campo de enfrentamento militar. Contudo, as causas da guerra, seus instrumentos e seu objetivo (início, meio e fim) podem ser passíveis de juízo valorativo se não cumprirem os requisitos antes mencionados. Além de que, para o autor “as 'causas' dos exércitos são diversas; num caso, é a dominação a longo prazo (b); noutros, a defesa de sua dominação sobre outros povos (c); por último, encontramos (a) a defesa

propriamente dita de sua soberania. As duas primeiras 'causas' não podem ser plenamente legítimas, a terceira, sim.” (Ética da Libertação, 2012, p. 555).

Ainda assim, podemos perguntar: o que faz “meu bem” ser melhor que o “bem do outro” a ponto dele ser legitimamente destruído? O fundamento para esta resposta do oprimido não poderia ser o mesmo fundamento para a resposta do agressor? Será possível um “mundo onde caibam todos os mundos” conforme postula Dussel (Vinte teses, 2007, p. 129) por meio do uso da coação, ainda que legítima? Para o autor (Ética da Libertação, 2012, p. 465), a resposta é positiva, uma vez que, pelo desenvolvimento da vida de cada sujeito ético em comunidade, também ocorre o desenvolvimento e libertação do opressor, pois ele comete suicídio ao assassinar a vítima. Nessa perspectiva o povo (*plebs*) libertará toda a comunidade política (*populus*), ainda que seja contra a vontade dos dominadores, de modo que o processo pedagógico de libertação envolve também a libertação do opressor desde a construção de uma consciência ético-crítica⁹¹. Por fim, poderíamos questionar, ainda, se a guerra defensiva (único modelo legítimo segundo nosso autor) seria suficiente para desconstruir o sistema vigente e a partir disso, construir a nova ordem?

3.2.3 O poder comunicativo: o consenso na comunidade política como validade intersubjetiva

Neste tópico, pretendemos abordar os problemas na intersubjetividade comunicativa para o estabelecimento da ordem, considerando que não é legítimo o decidido sem a participação de toda a comunidade argumentativa. O subitem trata das consequências da prática de exclusão na exterioridade, enquanto contraponto da categoria de totalidade. Para que a democracia seja um governo legítimo efetivamente e a violência seja considerada justa, todos os âmbitos devem contar com a participação simétrica e geral dos membros da comunidade. Com efeito, Dussel (2013, p. 141) esclarece que “a participação é uma praxe comunicativa, é um colocar-se em comunicação com os outros”.

91 A proposta de desconstrução ou eliminação não tem por objetivo findar as formas de vida, não se baseia em uma missão “suicida”, mas pretende ir além do “logos totalizante”, no qual o opressor também faz parte. Mencionado processo, contudo, se inicia com uma formação da consciência crítica dos oprimidos: “Meu nome é Rigoberta Menchú, e assim 'nasceu em mim a consciência” (Ética da libertação, 2012, p. 416).

Certo de que a ocorrência deste “colocar-se em” está condicionada ao reconhecimento ético do Outro, *a posteriori* podemos perguntar: como chegar ao consenso? Quais seus limites? Quais seus benefícios e riscos de uma possível homogeneização?

A compreensão desta temática no âmbito da Filosofia da Libertação coaduna aos fundamentos da responsabilidade ética pré-originária, que funda a razão discursiva, sendo sua fonte primeira e anterior a todo argumento, por isso, pré-discursiva. Enrique Dussel nos esclarece que

A razão ética pré-originária é o momento racional primeiro, anterior a todo outro exercício da razão, pela qual temos a experiência (empírica e material do fato, e por isso, é a própria 'razão prático-material') como reconhecimento, simultaneamente da responsabilidade-pelo-Outro, antes de toda decisão, compromisso, expressão lingüística ou comunicação a seu respeito. É aquela que nos permite receber o 'impacto' de uma 'obsessão' ou 'responsabilidade pelo outro' a priori e como pressuposto já sempre dado em toda expressão lingüística proposicional ou argumentativa, em toda comunicação, em todo consenso ou acordo, em toda práxis. (DUSSEL, Ética da libertação, 2012, p. 423).

Este consenso se refere à aceitabilidade de todos os participantes da comunidade de vida sobre o que é considerado verdadeiro e bom; neste aspecto, o conceito de validade se correlaciona diretamente com a noção de intersubjetividade coletiva. E para que ele seja possível, toda sociedade deve ter um convencimento subjetivo do consenso objetivo, o que denota a democracia na essência. Entende-se que este ponto não é complementar, mas constitutivo ao poder.

O consenso racional impede que as vontades dos membros da comunidade se dispersem para direções distintas, criando uma situação de impotência. A razão prático-discursiva teria a função de reunir estas forças a fim de alcançar acordos simétricos. O poder político, deste modo, está estritamente relacionado ao poder comunicativo de uma comunidade política que reconhece “vontades-de-viver-comum”. Este poder comunicativo está assim descrito: “quanto mais participação os membros singulares na comunidade de vida têm, mais se cumprem as reivindicações particulares e comuns; por convicção racionada, o poder da comunidade, o poder do povo,

transforma-se em uma muralha que protege e em um motor que produz e inova” (DUSSEL, Vinte teses, 2007, p. 27).

Mas como construir um consenso entre todos os participantes? Como seria a intervenção retórica de cada sujeito particular? O poder eleitoral não realizaria este papel, tendo em vista que cada eleitor escolhe pessoalmente a ideologia que acredita para si e para a comunidade? O consenso para Dussel significa unanimidade?

Na obra “1492: o encobrimento do Outro” (p. 82), o autor esclarece que o debate não se estabelece necessariamente sobre a “necessidade da argumentação em si na comunidade de argumentação, sobre o que todos estão de acordo, mas no ‘modo’ da entrada, da participação inicial do Outro na comunidade de argumentação”. Com isto, Dussel indica o problema da violência exercida desde os mundos colonizados que, de maneira decisiva, foi o molde para a relação intersubjetiva de constituir acordos que vemos justificados pelas teorias modernas. Ou seja, a participação ativa da *Potentia* não deve ocorrer pela imposição de uma força sobre as demais vontades, anulando forças distintas ou se autoaniquilando. Por isso, “quando falta esta unidade o Poder da Vontade se torna impotente; o poder se auto-aniquila; a vida humana ainda quer-viver, ainda quer ser uma vontade, se torna uma vontade sem vontade política” (Dussel, Política da Libertação, v. II, 2009, p. 58).

O papel da política discursiva, portanto, é fundamental para a manutenção de uma dialética positiva entre a *Potentia* e a *Potestas*, uma vez que a vontade sem consenso se anula. Contudo, a política somente como consenso discursivo cai na falácia redutivista apontada por Enrique Dussel de unilateralidade formal. Quanto à ética discursiva de filósofos como Apel e Habermas, salienta-se que “tendo somente critério e princípios formais aceita a realidade material (os sistemas vigentes nos campos ecológicos, econômico, cultural e ainda político) sem poder reorientá-los ou transformá-los criticamente” (Política da Libertação, v. II, 2009, p.78), o mesmo acontece nesta perspectiva política, na qual a discussão não pode ser orientada em seu conteúdo.

O consenso racional prático-político inicial será denominado por vários autores da teoria política como “pacto”, “contrato” ou “constituição” e denota

acordo tácito que será revisto pela comunidade argumentativa em cada período da história, de modo parcial (cotidiano/ordinário) ou total (revolução/extraordinário). Não obstante, na teoria apresentada pela política de libertação não se preza pelo consenso e sim pelo dissenso, tendo em vista que o consenso não se caracteriza pela unanimidade, uma vez que a oposição é salutar para o reconhecimento do outro enquanto Outro. O autor explica que

“Organizar” as vontades dos múltiplos membros da comunidade daquela primitiva vida humana era condição de permanência e aumento da vida, ou enfrentar inevitável morte. A capacidade inteligente prática da nova espécie, pela que poderia “dar razões”, o desenvolvimento da possibilidade lingüística como meio de comunicação, permitiu chegar a “acordos” para dirigir as vontades, com funções heterogêneas buscavam um mesmo objetivo, sem contradições. O poder “por” se fez mais potente, poderoso, forte. Reunir as vontades, não como simples soma de identidades, senão como organização funcional heterogênea, disciplinada, hierarquizada. (DUSSEL, Política da Libertação, v. II, 2009, p. 57).

Deste modo, a reunião de vontades não pode ser vista como uma homogeneização das diferenças, mas como medida formal necessária de um reconhecimento ético *a priori* da alteridade, que possibilita o desenvolvimento do bem comum e da vida humana em seu critério material. A ausência de acordos mediante a oposição de vontades resulta na morte das vítimas do sistema, que sofrerão sua exclusão da relação intersubjetiva de vontades. O modelo hierárquico resgatado por Enrique Dussel, assim, não se confunde com o autoritarismo unilateral, mas como um método de distribuição de funções necessário para a vida em comunidade.

A articulação política das vontades de todos os membros da comunidade não consiste em uma tarefa fácil. Ela poderia ser vislumbrada por meio do poder eleitoral como um segmento da participação cidadã, ainda que esteja além destes instrumentos democráticos já que indica outras possibilidades. Ainda no sentido de negar uma perspectiva política reducionista, o filósofo argentino esclarece que

O poder da vontade é um momento material, de conteúdo; é a força do poder político. A razão discursiva como acordo intersubjetivo é o momento formal; é a maneira de dar

realidade na coesão das vontades como força do poder. O primeiro aspecto é o Poder da Vontade, o segundo é o Poder deliberativo da razão prático-política. As duas determinações do poder são necessárias para fundamentar adequadamente a essência do poder. (DUSSEL, Política da Libertação, v. II, 2009, p. 58)

Essa “essência de poder” deve ser analisada em vários aspectos para que não se caia em um reduativismo falacioso. A articulação da razão discursiva com a vontade permite a elaboração da ação estratégica enquanto ação prático-política, que está além da mera razão instrumental (técnica de meios-fins) para o cumprimento da pretensão de justiça. Além de que esta perspectiva permite que se afirme a *Potentia* como motor da vontade e que a reconheça, isto é, para saber educar, formar e institucionalizar as vontades é necessário situar a comunidade de comunicação em uma simetria pré-originária que não ignore o caráter material do consenso racional.

A vontade precisa ser unida para que não haja um solipsismo político de um único interesse próprio. Para isso, é necessário que a relação composta pela *Potentia* e pela *Potestas*, origem do poder político, consiga “unificar as vontades a partir do consenso em torno de uma decisão possível, é constituir uma Vontade geral e uma razão comum” (Dussel, Política da Libertação, v. II, 2009, p. 133). Não consiste em uma reunião de vontades homogêneas somente, mas as vontades são plúrimas desde um reconhecimento ético, isto é, permanecem autodeterminadas, livres.

Para Dussel, a simetria, neste momento discursivo-racional, é fundamental tendo em vista que as decisões são tomadas não somente pelo voto, mas por intermédio dos argumentos (momento prático-racional) apresentados na deliberação intersubjetiva. Mas como avaliar se estas vontades são justas ou tendem a exclusão do Outro? Tais pretensões devem partir de um momento comum, de igualdade argumentativa e, então, “devem tentar honestamente integrar os momentos materiais, formais e de factibilidade prática da ação e instituições políticas” (Política da Libertação, v. II, 2009, p. 133). Tal como o autor propõe, o postulado rousseauiano de “Vontade geral” (que não poderia errar, uma vez que segue a vontade comum), caso delibere erroneamente, estaria seguindo a vontade de todos enquanto interesses

privados. Deste mesmo modo, a ideia regulativa do poder consensual presente desde a obra moderna “O Contrato Social” afirma que

A vontade geral (*volonté générale*) é a única que pode dirigir (diriger) as forças do Estado segundo o fim de sua instituição, que é bem comum; pois, se a oposição aos interesses particulares exigiu o estabelecer as sociedades, é o acordo (*accord*) dos mesmos interesses o que as fez possíveis. Isto é o que há de comum entre os diferentes interesses que formam a ligação social [...] Digo então que a soberania (*souveraineté*) não é se não o exercício da vontade geral, e nunca pode alienar-se [...] sendo um ser coletivo. O poder pode delegar-se, mas não a vontade. A soberania é inalienável, indivisível, pois a vontade é geral. (ROUSSEAU, livro II, 2002, p. 36).

Esta vontade geral rousseauiana, voltada para o interesse comum, indica o tema da vontade como horizonte último do político, como vontade originária e indeterminada e, por isso, também indica o princípio democrático postulado por Dussel e que segundo ele está presente em todos os filósofos modernos (Vinte teses, 2007, p. 81). No entanto, para o autor argentino, Rousseau não formula o conteúdo necessário para a prática política, já que carece das devidas mediações e mantém o autointeresse (defesa de interesses particulares de cada cidadão e não da comunidade histórica), como anuncia a obra *Emílio*. Ao contrário disso, as mediações propostas por Enrique Dussel, no campo material, consistirá o que ele denomina de "validade anti-hegemônica da comunidade das vítimas" (Ética da Libertação, 2012, p. 415) que terá a solidariedade como ordem jurídica e não a fraternidade presente nas teorias iluministas burguesas⁹².

Já em Rousseau a pluralidade de vontades não poderia ser alienada, a fim de que a vida humana se mantivesse em um estado político. Mas como criar essa unidade, tanto entre a comunidade que apresenta múltiplos interesses particulares quanto entre a comunidade (*Potentia*) e as instituições (*Potestas*)? O poder consensual se expressa na ação verbal que deve ter como postulado (horizonte de atuação) uma comunidade política simétrica na qual o Outro, sujeito intersubjetivo deve ser compreendido como igual. Assim, “a

92 Dussel explica que “[os] postulados da Revolução burguesa que se enunciavam com a proclamação de ‘Igualdade, Fraternidade, Liberdade!’; devemos transformá-los, na rebelião dos povos oprimidos e excluídos da periferia em suas lutas pela Segunda Emancipação, no novo postulado: ‘Alteridade, Solidariedade, Libertação!’” (Vinte Teses, 2007, p. 164).

última instância é uma *Vontade geral plural unida* discursivamente na qual, todos juntos, constroem um ator político intersubjetivo cujo poder consiste, fundamentalmente, na potência de sua unitária articulação”. (Dussel, *Política da Libertação*, v. II, 2009, p. 138).

Como dito, não se pretende homogeneizar as vontades, mas conseguir uma articulação que, ainda distintas, efetivem a força que sempre fora da *Potentia*. De modo que “a outra posição não será simplesmente envolvida na explicação da própria, mas será reconhecida como instância, a partir e diante da qual a própria posição deverá ser renegociada” (FORNET-BETANCOURT, 1994, p. 15). Para Enrique Dussel, o poder de uma comunidade será tanto maior quanto maior for a capacidade de articulação dos sujeitos de comunicação. Para que o consenso prático seja possível deve-se ir além do âmbito individualista e egocêntrico e compreender a vida enquanto comunidade. Será a continuação do consenso originário que determinará a atuação da *Potentia* enquanto política da razão discursiva.

Este poder consensual presente na constituição da *Potentia* está também presente no momento fundacional da *Potestas*. A decisão aceita pelas vontades terá pretensão de validade prática, mas como articular esta pretensão da razão discursiva desde um momento formal para sua esfera material? Não é difícil imaginar que a *Potentia* pode estar alienada (por exemplo, como resultado de uma pedagogia fetichizada), e, por isso, decidir (consenso da maioria) pelo mal. O poder como originário do povo não pode ser alienado e, por isso, o representante deve estar sempre a serviço, mas o que fazer quando o povo exige medidas de exclusão? Que decisão deve tomar um líder ético frente à exigência de um povo fascista? Poder-se-ia dizer que este consenso racional não é válido? Se o poder da *Potentia* é inalienável, como, nestes casos, o líder teria permissão legítima para lutar contra a vontade do povo, enquanto maioria?

Entende-se que consenso não significa “maioria” ou “unanimidade”, por isso o critério da eleição nem sempre é o justo, o bom⁹³. Para que haja

93 O consenso está relacionado à validade da norma, instituição, ato, etc.; e a validade por si só não demonstra a justiça, na mesma medida que uma votação não significa que as pessoas desejam o igual, o mesmo. Por exemplo, se três pessoas escolhem pedir pizza e uma pede pastel, não significa que a pizza é o melhor alimento. Mas se cria a validade, e validade não tem haver com verdade. O válido

consenso é necessário que todos os sujeitos da comunidade de comunicação estejam em simetria, que participem de igual forma do discurso político-formador. Entretanto, ressaltamos que "a participação dos não-participantes não se efetua pela simples 'inclusão' na mesma comunidade, senão pela criação de uma nova, onde os antigos 'afetados-dominados-excluídos' são agora parte plena" (DUSSEL, 1994, p. 163). Assim, quando alguns tiverem maior poder comunicativo que outros (alemães perante judeus), não se realiza o postulado político, enquanto ideia reguladora, da vontade geral. De maneira que Dallabrida (2013, p. 122) enuncia que "a única possibilidade real de exercer o poder de maneira não defectiva se encontra precisamente no consenso."

Para a organicidade ideal do poder político, vê-se a importância da vontade enquanto critério material da comunidade articulada com a razão política promotora da legitimidade necessária para a manutenção do poder. O consenso pode ser compreendido como uma forma procedimental para que as decisões tomadas não sejam excludentes para um setor do povo⁹⁴. Em tempos, o princípio de justiça realizado na categoria do consenso também permite que o povo não constitua uma massa passiva, mas que a comunidade política desde baixo mova as decisões políticas em seu exercício delegado.

A razão comunicativa, por assim ser, apresenta o problema da unidade que ignora a multiplicidade e, assim, ignora o distinto. A totalidade, como unidade, contrapõe-se a exterioridade e evita tudo o que é novo, todo o não-ser do sistema. Diante de tal questão, como avaliar a proposta filosófica da razão comunicativa mediante os desafios de um pensar que pretende romper com a

significa que existe um acordo na comunidade de comunicação, mas não significa verdade. Do mesmo modo, consenso não significa a maioria, tendo em vista que se pode exercer uma "ditadura da maioria". Muitas tribos indígenas não adotam a votação como critério de decisão, mas o diálogo e acordo comum entre todos membros da tribo. Neste momento, cabe uma reflexão sobre o próprio conceito de democracia. Ela se restringiu ao voto como instrumento de justiça, a eleição como definição do bem e do bom. Será que ainda poderia ser considerada democracia? Se sim, seria essa democracia a melhor forma de governo?

⁹⁴ Pansarelli (2013, p. 179) explica que na relação entre libertação e discurso, a palavra exerce tanto a função mobilizadora quanto de ampliar o universo vocabular do sujeito em formação, abrindo-lhe novos horizontes interpretativos, e permitindo-lhe sua afirmação como Outro.

lógica da totalidade? Qual a diferença da proposta de consenso presente na ética da libertação com a ética do discurso contemporânea?

O diálogo que Dussel estabelece com Habermas e Apel, nesse quesito, é produtivo, tanto que, no ano de 1993, em São Leopoldo (RS), realizaram o debate entre Ética do discurso e Filosofia da Libertação. Do encontro, resultou a publicação da obra dusseliana “Filosofia da Libertação: crítica à ideologia da exclusão” (2005), na qual Dussel não nega que as formulações filosóficas dos autores alemães logram superar a subjetividade moderna. No entanto, explica (p. 48) que, apesar do solipsismo moderno estar superado pela passagem do “eu” ao “nós”, há a possibilidade de o “nós” se fechar, totalizar-se. O “nós” presente na ética do discurso, ao mesmo tempo em que supera a subjetividade moderna-cartesiana, totalizada-se também, torna-se excludente em uma comunidade de comunicação; tem, dessa forma, o potencial de se tornar a repetição do mesmo na medida em que o exterior ao “nós” não possui sua argumentação reconhecida.

Por isso, em movimento de resgate à fenomenologia levinasiana, a ética da libertação demonstra a realidade do “tu” (ao invés do “nós” ou do “eu”, isto é, a exterioridade do “Outro”). A categoria de exterioridade deve ser tomada como ponto de partida em uma comunidade de comunicação, que deve ir além do “nós” (que é necessário, mas não suficiente). De modo que a exterioridade constitui condição de possibilidade da argumentação como tal, na argumentação justa é preciso supor que o Outro tem uma nova razão, criadora, uma razão diferente ou distinta e que pode colocar em questão o consenso já alcançado, é nesse passo que se distinguem as duas éticas: ética do discurso e ética da alteridade. Ainda sobre a diferença entre as posições no que tange a validade do discurso e a constituição do consenso, o autor argentino (Dussel, 1994, p. 150) diz que sua ética parte dos afetados-excluídos da comunidade de comunicação, enquanto a ética apeliana parte da comunidade de comunicação em si mesma, e este seria o seu limite.

Em sua defesa, Karl Otto-Apel explica que sua ética não possui somente um critério formalista, como aponta o filósofo da libertação, visto que não pretende somente validar o discurso filosófico, mas constitui “a ética de uma comunhão de comunicação ideal, que consiste de formas básicas estreitamente entrelaçadas no sentido da igualdade de direitos e da mesma

corresponsabilidade, portanto, da solidariedade, de toda sorte de parceiros de discurso - em diferença nítida, por exemplo, da defesa amoral do interesse próprio num discurso de negociação estratégico (inclusive num contrato *à la* HOBBS)" (Apel, 1994, p. 24). Tal posicionamento afasta o caráter egoístico do discurso, contudo não se percebe um comprometimento com os excluídos da comunicação real.

Apel crê na razão discursiva como meio para construção de verdades consensuais, válidas para toda a comunidade de sujeitos envolvidos, Dussel lembra que estes sujeitos, ou parte deles, não dominam com precisão as próprias palavras, menos ainda as palavras alheias, de tal modo que as limitações da comunidade de comunicação podem ser tão grandes a ponto de lhe comprometer a validade. (PANSARELLI, 2013, p. 180)

Há a indicação aqui, da importância tanto da forma como os sujeitos são incluídos no processo discursivo, como também a sua manutenção neste processo. Raúl Fornet-Betancourt (1994, p. 11) esclarece que a questão da racionalidade exposta pelo diálogo entre a “Ética do Discurso” e a “Filosofia da Libertação” está além da delimitação entre o racional e o irracional, mas diz respeito “a complexa questão da diferenciação dialogal e interdiscursiva entre diferentes formações da razão humana e, precisamente sob a hipótese de que nisso nenhuma dessas formações possa a priori pretender para si um privilegiado acesso à ‘razão’”. Pois, quando isso ocorre, há prevalência de um “eu” (ego-conquistador). É o que ocorreu historicamente em todo processo de colonização do mundo não-europeu, onde o bárbaro era a cultura, a razão, distinta do homem moderno.⁹⁵

Fala-se do Outro que, *a posteriori*, sofre os efeitos de um consenso que não foi parte. Por isso, o Outro, silenciado e excluído, que está além da comunidade de comunicação, deve ser o ponto de partida de uma ética da libertação que, como fundamento, não aceita assimetria no campo político. A participação simétrica, desde uma razão comunicativa e enquanto momento formal do poder político constitui a legitimidade das ações e instituições, visto que elas são modos de participação. Dussel esclarece que

95 Como Dussel relata em sua obra *1492: o encobrimento do Outro* (1993). Também podemos observar essa questão em vários outros trabalhos, como o de Tzvetan Todorov “A conquista da América: a questão do Outro”.

Sem participação não há legitimidade, já que não é legítimo o decidido sem a essência, sem a participação daqueles que deviam dar as razões que permitem acordos acerca das necessidades dos afetados. Por isso, o acordado seria ilegítimo em ausência do afetado, pela sua não participação. Pode se entender então que o fundamento da legitimidade é a essência ativa (como vontade de participação, com razões que mostram seus requerimentos) do afetado. A essência ativa na comunidade dos que podem apresentar retoricamente argumentações políticas só se cumpre empiricamente pela participação, que não é outra coisa senão essa presença efetiva como parte (o cidadão) do todo (a comunidade). A simetria da qual se fala é o modo devido da participação; se não se permitisse a participação, mal poderia se falar de simetria. Os afetados são tais porque estão sofrendo os efeitos negativos de não ter podido participar em anteriores debates para defender seus direitos e receber os benefícios que lhe permitiriam não ser afetados. Observa-se assim como o conceito de participação é a substância da definição de legítimo. (DUSSEL, 2013, p. 143).

A exclusão social e a carência de direitos, segundo tal postura, são consequências práticas da assimetria participativa, que está em um momento anterior à fundamentação das normas situacionais na razão discursiva. Quando o reconhecimento do Outro não ocorre em um momento *a priori* do discurso, a *Potentia* deve exigí-lo com todos os mecanismos possíveis para que ocorra uma “Revolução comunicativa” (Dussel, 2013, 152). Esta revolução, segundo o filósofo argentino, consiste na tomada dos meios de comunicação pelo povo que implica não somente em uma “revolução eletrônica comunicativa”, mas que “toca as relações humanas mesmas e seu âmbito de onde se tomam as decisões econômicas, que em última instância são também políticas” (Dussel, 2013, p. 152). Esta denominada “revolução comunicativa” consiste em uma aposta dusseliana para desconstruir o poder político fetichizado, ainda que seja por meio da institucionalização da participação.

A partir de então dois momentos podem ser notados no discurso racional pelo sujeito intersubjetivo de comunicação. O primeiro está ainda enquanto *Potentia* e exige o reconhecimento do Outro como distinto para que as decisões da razão comunicativa sejam legítimas (é o acordo não enquanto unanimidade). O segundo está no âmbito da ordem fenomênica fundada, e por isso permite ao povo exigir instrumentalmente a simetria argumentativa (o que

continua não sendo homogeneidade, mas um participar ativamente das decisões políticas).

Entende-se que a validade do acordo não depende somente dos afetados como participantes, mas dos afetados-excluídos de toda comunidade de comunicação real possível, de modo que a representação não é suficiente para a participação real de todos os afetados (*principium exclusionis*). Ou seja, Dussel compreende que é impossível empiricamente que não haja afetados-excluídos e esta não-participação fática na validade intersubjetiva é um tipo de exclusão. Ao passo que "todo 'acordo' não é somente provisório e falseável, mas é eticamente excludente de afetados (é dizer, tem uma 'finitude' constitutiva). 'Procedimentalmente' a primeira pergunta que devem fazer aos 'participantes' em uma comunidade de comunicação hegemônica real é: quem deixamos 'fora' - sem reconhecimento portanto-, 'excluído'?" (Ética da Libertação, 2012, p. 417).

Ao ser reconhecido na comunidade de comunicação, este "excluído" é visto como um novo Outro, permitido pela possibilidade de dissenso e de um novo discurso. O respeito ao discurso distinto dos demais afetados na argumentação constitui um ato ético originário racional e prático, já que é "dar lugar ao Outro para que intervenha na argumentação não somente como igual, com direitos vigentes, senão como livre, como Outro, como sujeito de novo direito" (Dussel, 1994, p. 149). A liberdade, como deixar ser às possibilidades, reflete diretamente na alteridade metafísica do discurso inovador. Além de que o princípio concreto de libertação visto enquanto "faça participar o afetado-excluído!" não pode ser compreendido como uma lógica meramente discursiva, pois será da razão ética-discursiva que originará o projeto de libertação desde a consciência da negatividade e da organização dos afetados-excluídos argumentativamente.

Por fim, salientamos que a ausência de simetria exclui participantes da comunidade de comunicação. Estes participantes ficam em silêncio enquanto partes da comunidade dialogam e decidem. Cabe aqui uma crítica à máxima: "quem cala consente", como se o sujeito teria igualdade ao espaço comunitário, abrindo mão de exercer seu direito, isto é, de verbalizar igualitariamente no debate. É como um "outorgar razão aos que tem feito prevalecer um ponto de vista, e ainda, como uma obrigação de adesão para com este" (Velasco, 1991,

p. 191). À Filosofia da Libertação cabe primeiramente interpretar esse silêncio, compreendendo nele uma exigência de justiça e, imediatamente, desconstruir essa máxima, no sentido de que essa pretensa igualdade na comunidade de comunicação jamais existiu para as mulheres, para os indígenas da América Latina ou para os negros da África do Sul.

São os afetados-excluídos do discurso sistêmico que nunca tiveram seu discurso ouvido e, por isso, irromperam o silêncio. A desconstrução dessa máxima falaciosa resulta na exigência real de simetria, plena igualdade entre todos os participantes da comunidade de comunicação. Resulta, também, na desconstrução e na criação de uma nova comunidade (nova ordem), uma vez que o excluído pode optar pelo silêncio e pela abstenção na antiga ordem já que não se identifica com ela, “este silêncio é uma opção que ‘comunica’ recusando a ‘comunicação’ com uma comunidade, a branca” (Velasco, 1991, p. 195). Esta significa uma postura comunicativa que deve ser ouvida pela práxis libertadora, pelo servir-ao-Outro.

Poderíamos perguntar, tomando por base tal percurso reflexivo, se a própria proposta de simetria apresentada por Dussel não estaria relacionada aos ideais burgueses de “igualdade, fraternidade e liberdade”, posto que a importância do distinto é fundamental na teoria dusseliana e que a simetria, enquanto igualdade, pode indicar a homogeneidade que tanto se tem evitado. Além de que, tal simetria já é algo formalmente e constitucionalmente garantido em vários países ocidentais (na Constituição Federal Brasileira, por exemplo, fala-se em igualdade material e igualdade formal), ainda assim, a problemática dos afetados-excluídos não foi efetivamente solucionada. Diante disso, será que a exigência de uma assimetria da “*hiperpotentia*” não deveria ser o ponto de pauta da Filosofia da Libertação para viabilizar a transformação⁹⁶?

⁹⁶ Tal como nos tribunais em que a parcialidade positiva do juiz em favor das vítimas do sistema pode significar maior efetivação da justiça do que a exigência da imparcialidade jurídica.

4 COMENTÁRIOS FINAIS

A importância da filosofia dusseliana é capital para a compreensão dos postulados antigos, modernos e contemporâneos que infringem o direito à vida das vítimas (do latino-americano, da mulher, do índio, do negro, etc.). A partir da desconstrução de paradigmas, podemos vislumbrar a construção de novas realidades – eis o seu principal ganho.

Nestes termos, o entendimento de justiça coincide com o conceito de “bondade” ou “amor-de-justiça” na ética. Na política, ela assume a pretensão do povo em cumprir o momento institucional que afirme a vida em todos os seus níveis. Por isso, em palestra proferida na cidade de Curitiba-PR, Enrique Dussel alerta: “não se torne um povo fetichista, porque senão haverá políticos fetichistas”. E é essa relação direta de ação e consequência que esse trabalho pretendeu abordar, isto é, o limite e as possibilidades da relação indispensável entre *Potentia* e *Potestas*.

O momento ideal pensado por Dussel está entre a facticidade (totalidade) e a transcendência (alteridade pura) e, deste modo, podemos afirmar que seria este, também, o âmbito da libertação enquanto exterioridade e negatividade primeira. Por conseguinte, nas linhas gerais do trabalho, pode ser constatado que libertação resulta em um ato “transontológico”, na medida que questiona a lógica do sistema. Consideramos “libertação” a definição proposta por Sírio Lopes Velasco: “a libertação é inspirada na condição de possibilidade da sobrevivência da humanidade” (Velasco, 1991, p.8). Este deixar ser às possibilidades que inspira o processo de libertação não poderia ser outro senão a própria liberdade, que conforme José Luiz Ames é “a realização do ser do homem que é poder-ser futuro, decide-se na escolha” (AMES, 1991, p.51), ou seja, consiste o “realizar o poder-ser”.

Diante disso, o caminho percorrido neste trabalho se iniciou com uma análise da arquitetônica do poder político. Primeiramente, houve o resgate histórico realizado por Enrique Dussel a partir dos estágios inter-regionais, os quais permitem uma teoria crítica da periodização da história ocidental. O mesmo acontece ao retomar os dois paradigmas da história (o paradigma eurocêntrico e o paradigma mundial). A mudança de paradigmas compreende uma mudança radical da realidade, é como alterar a prática alterando a teoria

que a fundamenta. Estes paradigmas nos permitem visualizar como tem se dado a gestão de todo o período da modernidade até os dias atuais.

Com o “paradigma mundial” se desenvolve a “transmodernidade política”, que significa estar além do sistema imposto pelo “paradigma eurocêntrico”. Este conceito de “transmodernidade” está presente, ainda que de forma indireta, em toda a dissertação. Assim, a partir das relações conceituais nele pautadas podemos pensar sobre a relação estrita do poder em potência com o poder em fenômeno, sobre os sujeitos corporais e materiais que compõe esta relação, sobre o momento de sua corrupção e sobre as formas, métodos e mecanismos que viabilizam ou impeçam que a relação se torne não-ética, fetichizada.

Diante da apresentação da possibilidade não-ética da relação política, o segundo momento do trabalho nos mostra alguns fundamentos e exigências éticas da política. É necessário, assim, estabelecer um método ético pré-originário que prevaleça o reconhecimento do Outro, enquanto outro. É a analética (ou anadialética) que conduz eticamente a pedagógica política além do *modus* sistêmico. A importância da filosofia, enquanto pedagógica, pode ser observada em todos os campos de atuação do sujeito ético, isto é, desde o campo político, erótico, religioso, cultural, ambiental, etc. De modo que a política é determinante das demais esferas.

Em seguida, por meio do conceito de “democracia” como critério de factibilidade, o trabalho seguiu um raciocínio em defesa da participação simétrica dos afetados da comunidade política de comunicação. A simetria está no fato de que a práxis da libertação denota uma irrupção das vítimas contra o sistema dominador, criando novas condições históricas (normas, atos, instituições ou até mesmo outro sistema de eticidade global). Por isto, tratamos de uma prática positiva de autolibertação na qual o sujeito-histórico denota a própria comunidade crítica.

Não basta que algo seja verdadeiro e válido, deve ser também factível para que possa ser admitido como ético, bom e justo. Nesta perspectiva, as possibilidades de violência são questionadas desde o lugar do sujeito no sistema. A atuação do sujeito político referencial e sua formação ética são pontos relevantes para o trabalho. Frisamos que a ética é o elemento

metafísico da política. Esta política, por sua vez, possui na materialidade dos corpos a referência fundamental.

A apresentação dusseliana parece percorrer uma lógica histórica que progride com o decorrer dos acontecimentos, de modo que a fundamentação e estabelecimento da ética permitem a passagem para o momento político, e, conseqüentemente, para o momento econômico, cultural, ecológico, dentre outros. E nisto se presentifica o desenvolvimento teórico de Enrique Dussel, que realiza uma passagem de obras éticas para obras políticas, pois, segundo o próprio autor, até meados do ano 2000, suas obras foram na tentativa de estabelecer conceitualmente sua “Ética da Libertação”, e, nos últimos quinze anos ele tem tratado de política: política africana, chinesa, latino-americana, etc. Frisa-se que os campos não estão desvinculados e ocorrem simultaneamente. Recentemente o filósofo lançou a obra “*16 Tesis de Economía Política*” (2014), sem edição no Brasil, que indica a continuidade da política da libertação por uma economia da libertação. Há ainda, a promessa do lançamento do 3º volume da *Política de la Liberación*, que será a *Crítica*.

Assim, uma melhor forma de compreensão do jogo de definições apresentadas por Dussel que, ora envolve o campo ético, ora o campo político, seria compreender que a sociedade é um “vir-a-ser”, no qual dizer “sim-ao-Outro” significa permitir a revelação do novo, dar “abertura ao ouvido”; ao passo que a voz da totalidade é a voz do uno, do “eu-mesmo” e, diante disto, uma nova proposta ético-política exige negar a ontologia da totalidade que implica na finitude radical e, assim, banhar-se no campo do “poder-ser”, ou seja, das autênticas possibilidades do justo, do bem, da liberdade, que estão sempre em construção.

A Filosofia da Libertação não pretende ser uma filosofia crítica para minorias, nem somente para épocas de conflito ou revolução, todavia, pretende se situar no cotidiano das vítimas da globalização, representadas nas grandes maiorias. E desta exigência ética surge a necessidade da práxis filosófica que possui o intuito de produzir, criar. Em vista disso, esta filosofia descobre e descreve a atividade libertadora da mulher, do filho, do irmão, do pobre, da natureza.

Em decorrência do caminho epistemológico retomado e desenvolvido nesse estudo, verificamos alguns princípios normativos da política que

constituem os elementos éticos de justiça, quais sejam, afirmar a vida de todos os membros/cidadãos; realizar a participação simétrica dos afetados; tornar isto factível; afirmar a vida a partir das transformações. A política da libertação não está concluída, muitos caminhos ainda podem ser abordados e pesquisados: por exemplo, a possibilidade cultural, erótica, jurídica, ambiental e etc., de libertação, até as inúmeras formas de relações que são possíveis em cada uma delas. Como também, alguns momentos aqui trabalhados, se retomados em estudos futuros, poderão ganhar novas conceituações e clareações.

Não obstante, o pensamento dusseliano desenvolve a necessidade de transformação social com propostas para a destruição das causas da “vitimização”, de modo que a mera existência de vítimas demonstra a necessidade de fazer novas (transformadas) normas, atos, microestruturas, que serão possíveis tendo em vista um posicionamento de reconhecimento do Outro. Notemos, ainda, que o contexto da Filosofia da Libertação denuncia certo vício das ciências sociais, o eurocentrismo. Trata-se, então, de um giro descolonizador da filosofia, teologia, história, literatura, economia, dentre outros campos do saber.

Para finalizar, sobre a realização efetiva do mundo sem injustiças, sem vítimas e sem excluídos (relação perfeita entre *Potentia* e *Potestas*), resgatamos o exemplo cristão de imigração para a “Terra Prometida”. O reino seria a garantia de possibilidade para o que é empiricamente impossível”e, ainda assim, os fiéis necessitavam seguir lutando para concretizar essa realidade. De modo que não se termina a caminhada com uma não realização empírica - este é o fator constitutivo da potencialidade da religião. Esse é um caminho próximo ao que Dussel pretende percorrer e que espera dos mestres filósofos, da juventude e do povo: afirmar a potencialidade da política da libertação rumo a uma utopia possível.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Enrique Dussel

DUSSEL, Enrique. **1492: O encobrimento do Outro**. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. **Caminhos da Libertação Latino-americano**. São Paulo: Edições Paulinas, 1984.

_____. **Ética Comunitária**. 3º Ed. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. **Ética da Libertação: na idade da globalização e da exclusão**. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. **Filosofia da Libertação: crítica à ideologia da exclusão**. 3º Ed. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. **Filosofia da Libertação na América Latina**. São Paulo: Loyola, 1977.

_____. **Introducción a la filosofía de la liberación**. 5. ed. Bogotá: Ed. Nueva América, 1995.

_____. **La producción teórica de Marx**. Un comentario a los Grundrisse. México: Siglo XXI, 1985.

_____. **Método para uma filosofia da libertação: superação analítica da dialética hegeliana**. São Paulo: Loyola, 1986.

_____. **Para uma ética da libertação latino-americana**. Acesso ao ponto de partida da ética. Volume I. São Paulo: Loyola, 1977.

_____. **Para uma ética da libertação latino-americana**. Eticidade e Moralidade. Volume II. São Paulo: Loyola, 1977.

_____. **Para uma ética da libertação latino-americana**. Erótica e Pedagógica. Volume III. São Paulo: Loyola, 1977.

_____. **Para uma ética da libertação latino-americana**. Política. Volume IV. São Paulo: Loyola. 1997.

_____. **Política de la Liberación: arquitectónica**. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

_____. **Política de la Liberación: historia mundial y crítica**. Madrid: Editorial Trotta, 2007.

_____. **Vinte Teses de Política**. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

Artigos de Enrique Dussel

_____. **Alguns princípios para uma ética ecológica material de libertação.** *In* Por um mundo diferente: alternativas para o mercado global. Jorge Poxley (coord). Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. **Cinco tesis sobre o “populismo”.** Disponível em <http://enriquedussel.com/txt/Populismo.5%20tesis.pdf>. Acesso em 26/10/2014.

_____. **Democracia participativa e representativa.** *In* Ensaio de Filosofia política: reflexões contemporâneas. Claudio César Andrade (org.). Vinhedo: Horizonte, 2013.

_____. **Ética de La liberación.** *In* Ética do Discurso e Filosofia da Libertação: modelos complementares. Antônio Sidekum (org.). São Leopoldo: Unisinos, 1994.

_____. **De La fraternidad a la solidaridad.** Disponível em <http://enriquedussel.com/txt/Fraternidad%20a%20Solidaridad.pdf>. Acesso em 02/02/2014.

Obras e artigos complementares

AMES, José Luiz. **Liberdade e Libertação na ética de Dussel.** Campo Grande: CEFIL, 1992.

APEL, Karl-Otto. **A ética do discurso em face do desafio da filosofia da libertação latino-americana.** *In* Ética do Discurso e Filosofia da Libertação: modelos complementares. Antônio Sidekum (org.). São Leopoldo: Unisinos, 1994.

BOUFLEUER, José Pedro. **Pedagogia Latino-Americana: Freire e Dussel.** Ijuí: Unijuí, 1991.

CERUTTI, Horácio. **Filosofía de La liberación latinoamericana.** Fondo de cultura econômica. México: 1983.

COSTA, Márcio. **Educação e Libertação na América Latina.** Campo Grande: CEFIL, 1992.

DALLABRIDA, Elias. **Política da Libertação Dusseliana: uma contribuição à cidadania mundial.** *In* Ensaio de Filosofia política: reflexões contemporâneas. Claudio César Andrade (org.). Vinhedo: Horizonte, 2013.

DALLA ROSA, Luís Carlos. **A alteridade e a relação pedagógica no pensamento de Enrique Dussel.** *In* Revista Diálogos. N. 19. p. 131-144. Canoas: Jul-dez-2011.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

_____. **Pedagogia da Autonomia.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

_____. **Conscientização:** teoria e prática de libertação - uma introdução ao pensamento de Paulo Freire. São Paulo: Moraes, 1980.

FORNET-BETANCOURT, Raul. **A ética do discurso:** Racionalidade e Contextualidade. *In* Ética do Discurso e Filosofia da Libertação: modelos complementares. Antônio Sidekum (org.). São Leopoldo: Unisinos, 1994.

HOBBS, Thomas. **Leviatã.** São Paulo: Abril, 1983.

KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas.** São Paulo: Editora Perspectiva, 1998.

MANCE, Euclides A. **Uma introdução conceitual às filosofias de Libertação.** Revista Libertação – Liberación. Ano I, nº1, 2000. pp. 25 – 79.

MARX, K. **O Capital.** Trad. Barbosa, Regis e Kothe, Flávio. São Paulo: Abril Cultural, 1985, Livro I, Vol. 1.

PANSARELLI, Daniel. **Filosofia e práxis na América Latina:** contribuições à filosofia contemporânea a partir de E. Dussel. 2010, 251 p. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo. São Paulo: 2010.

_____. **Filosofia latino-americana a partir de Enrique Dussel.** Santo André: Universidade Federal do ABC, 2013.

_____. **A filosofia como ética e pedagógica no contexto latinoamericano.** Texto disponível em www.uninove.br/PDFs/Mestrados/Educação/Eventos_parceria/.../51.pdf. Acesso 12 de novembro de 2014.

ROUSSEAU, J-J. **O contrato social.** Trad. Rolando Roque da Silva. Ed. RidendoCastigat Mores: 2002. Versão eletrônica: www.jahr.org

SAMPAIO, Murilo Carvalho. **As alternativas jurídicas para uma ética da libertação:** do direito alternativo a uma hermenêutica filosófica crítica. In: Revista Eletrônica do CEJUR, Curitiba-PR, a. 2, v. 1, n. 3, ago./dez. 2008.

VELASCO, Sírío Lopez. **Reflexões sobre a filosofia da libertação.** Campo Grande: CEFIL, 1991.

_____. **Ética de la liberación.** Campo Grande: CEFIL, 1996.