

ORIGINAL

Editora

Andreza Barbosa

Disponibilidade de dados

Nenhum dado novo foi criado ou analisado neste estudo.

Uso de software de IA

Não foram utilizadas ferramentas de IA em nenhuma parte da elaboração deste manuscrito.

Conflito de interesses

Não há conflito de interesses.

Recebido

14 abr. 2025

Aprovado

6 out. 2025

Nós e, então, eu: a fraternidade universal como critério de validade para a práxis pedagógica libertadora

Us and then me: universal fraternity as a criterion of validity for liberating pedagogical praxis

Rebeca Molieri **Barbosa**^{1,2} , Allan da Silva **Coelho**² 

¹ Universidade São Francisco, Curso de Direito. Itatiba, SP, Brasil. Correspondência para: R. M. BARBOSA. E-mail: <rebecamolieri@hotmail.com>.

² Universidade São Francisco, Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Educação. Itatiba, SP, Brasil.

Como citar este artigo: Barbosa, R. M.; Coelho, A. S. Nós e, então, eu: a fraternidade universal como critério de validade para a práxis pedagógica libertadora. *Revista de Educação PUC-Campinas*, v. 31, e15423, 2026. Doi: <https://doi.org/10.24220/2318-0870v31a2026e15423>.

Resumo

A práxis pedagógica libertadora é essencial para a libertação do sujeito e dos povos, permitindo uma vida digna na plenitude de suas diferenças. Contudo, é necessário delinear critérios de validade que diferenciem a práxis libertadora de mero reformismo para que ela não seja espelho dos ideais dominantes. A categoria de critérios de validade é amplamente estudada por Enrique Dussel, de modo que há a proposta de diversos elementos que legitimam e validam essa práxis, em caráter intersubjetivo, Dussel de 2000 e intercultural, Dussel de 2016, especialmente no que tange ao diálogo – tema cuja importância é amplamente exposta por Paulo Freire. Objetiva-se contribuir com a reflexão sobre a categoria de critérios de validade a partir da Carta Encíclica *Fratelli Tutti*, que também aborda o diálogo intercultural com vistas à libertação dos povos e sugere duas importantes premissas: valores universais e fraternidade universal. A partir de metodologia teórica inspirada em Goldmann, 1959, e na busca por afinidades eletivas, pretende-se iniciar um diálogo entre a Carta Encíclica e o pensamento latino-americano de Dussel e refletir sobre a categoria e elementos propostos. Conclui-se que é possível elevar as premissas da Encíclica à categoria de critérios de validade para, em caráter complementar, serem incorporadas à práxis pedagógica libertadora.

Palavras-chave: Critério de validade. Diálogo. Fraternidade universal. Práxis pedagógica libertadora.

Abstract

*Liberating pedagogical praxis is essential for the liberation of individuals and peoples, enabling a dignified life in the fullness of their differences. However, it is necessary to outline validity criteria that differentiate liberating praxis from mere reformism, so that it does not mirror dominant ideals. The category of validity criteria is widely studied by Enrique Dussel, who proposes various elements that legitimize and validate this praxis, in an intersubjective, Dussel, 2000, and intercultural, Dussel, 2016, way, especially with regard to dialogue – a theme whose importance is widely exposed by Paulo Freire. The aim is to discuss the category of validity criteria with the Encyclical Letter *Fratelli Tutti*, which also addresses intercultural dialog with a view to the liberation*

of peoples and suggests two important premises: universal values and universal fraternity. Using a theoretical methodology inspired by Goldmann, 1959, and the search for elective affinities, the aim is to dialog the Encyclical Letter with Dussel's Latin American thought and reflect on the category and elements proposed. The conclusion is that it is possible to elevate the Encyclical's premises to the category of validity criteria in order to incorporate liberating pedagogical praxis in a complementary way.

Keywords: *Validity criterion. Dialogue. Universal fraternity. Liberating pedagogical praxis.*

Introdução

A discussão sobre o tema da fraternidade universal, quando não se trata de uma pura abstração, deve ser compreendida em um contexto mundial em que as formas de vida social e a convivência humana estejam em xeque, seja pelo fundamentalismo econômico neoliberal, seja pelas ideologias políticas fascistas em ascensão. Essas formas de pensar exacerbaram o papel do humano como indivíduo, levando ao extremo princípios que colocam em risco a possibilidade da existência do humano como humano, bem como da concepção de valores como solidariedade, reciprocidade e empatia.

O Papa Francisco é foi uma das poucas vozes de lideranças mundiais que insistiu na crítica a toda teoria anti-humanista radical. Porém, no âmbito da educação e do pensamento crítico, autores como Paulo Freire e Enrique Dussel também têm contribuições que permitem refletir sobre o desafio de uma práxis educativa que, sendo libertadora, forme um ser humano com vistas à sua humanização. Trata-se de um desafio teórico de fundo a toda e qualquer nova teoria educacional.

Francisco, em seus textos, cita diretamente Paulo Freire. De certa forma, eles compartilham aspectos dos limites da educação moderna e apontam para a necessidade de superação dos mitos da modernidade (progresso infinito ou tecnologia redentora), bem como para uma concepção mecânica de consciência (Coelho, 2021a).

Pensar a transformação do modo de viver humano em transição para outra sociedade exige deslocar as compreensões da educação (em seu sentido amplo, não reducionista) e das práticas educativas libertadoras. Francisco mobiliza categorias de Freire, pois sua teoria ainda colabora com as respostas necessárias. Enrique Dussel, compreendido como membro da mesma tradição de Freire, ajuda a explicitar o arcabouço teórico dessa reflexão. Para fins de delimitação e viabilidade deste texto, propõe-se limitar a reflexão a três textos específicos: a Encíclica *Fratelli Tutti*, do Papa Francisco (2020); o livro *Pedagogia do Oprimido*, de Paulo Freire, e o livro *Ética da Libertação*, de Enrique Dussel.

Ao longo da Carta Encíclica *Fratelli Tutti*³(FT), afirma-se a necessidade de diálogo entre culturas com vistas à libertação e à valorização integral do outro (FT, n. 135), na medida em que a cultura, enquanto elemento de identidade do sujeito e diretamente relacionada ao sentimento de pertencimento, deve ser valorizada e respeitada, permitindo que o outro tenha uma vida digna, podendo expressar a sua real identidade e ser mais.

Sem ignorar o contexto histórico de dominação e exploração, Papa Francisco sugere que o valor inerente a todo ser humano seja reconhecido, pois o valor único de cada sujeito está em suas diferenças, mas o valor geral está no elemento comum a todos: somos todos irmãos. Essa relação dialética entre parte e todo permitiria que todos, igualmente, vivam dignamente na plenitude de suas diferenças. Para tanto, ele vê o diálogo como elemento essencial para um “coração aberto ao

³ Para as citações da Carta Encíclica *Fratelli Tutti* de Francisco, Papa será utilizada a sigla FT.

mundo inteiro” (FT, cap. IV), mas propõe dois elementos fundamentais para a verdadeira libertação: valores universais e fraternidade universal.

A categoria do diálogo, um elemento essencial nessa encíclica, possui similaridades com aquela delineada por Freire ao longo da *Pedagogia do Oprimido* (Freire, 1987), âmbito em que o diálogo é igualmente essencial à libertação. Já os valores e a fraternidade universal se assemelham à categoria de critérios de validade intersubjetiva, proposta e explorada por Enrique Dussel – especialmente na obra *Ética da Libertação* de 2000. Nessa obra, Dussel (2000) delineia seus próprios critérios, de modo que o objetivo deste artigo é propor uma leitura dos elementos apresentados pela Carta Encíclica *Fratelli Tutti* tomando como referência Paulo Freire e Enrique Dussel e como eixo articulador a noção de práxis.

Para Paulo Freire, práxis supõe uma relação entre reflexão e ação, na medida em que reflexão sem prática é mero verbalismo e prática sem reflexão é mero ativismo. Assim, reflexão e ação, em dialogicidade, são práxis, e a práxis transforma (Freire, 1987). A práxis implica na teoria como um conjunto de ideias capazes de interpretar um dado fenômeno ou um momento histórico que, num segundo momento, leva a um novo enunciado, em que o sujeito diz a sua palavra sobre o mundo e passa a agir para transformar essa mesma realidade. Idealmente, é reflexão-ação, mas pode ser ação-reflexão se a situação assim demandar.

Para Enrique Dussel, “a práxis de libertação é a ação possível que transforma a realidade (subjetiva e social) tendo como última referência sempre alguma vítima ou comunidade de vítimas” (Dussel, 2000, p. 558).

Para tanto, os objetivos específicos deste artigo serão refletir sobre a práxis de libertação, sobre a categoria do diálogo e relacionar as categorias da Carta Encíclica e o pensamento latino-americano de Dussel, com vistas a aprofundar os critérios de validade para uma práxis educacional libertadora em suas perspectivas intersubjetiva (Dussel, 2000) e intercultural (Dussel, 2016).

A metodologia se aproxima da tradição de Goldmann (1959), como incorporada por Michael Löwy (2019). Nessa perspectiva, os elementos são compreendidos inseridos em uma determinada visão social de mundo. Para o caso em questão, trata-se do cristianismo de libertação, movimento social e político que nos anos 1960 se conforma desde a América Latina e se mobiliza, a partir de uma certa experiência espiritual, para o compromisso utópico de transformação da sociedade opressora em vistas da libertação (Coelho, 2021b).

O uso dessa perspectiva metodológica não é nova e é defendida por Malafatti e Coelho (2021) como uma maneira de compreender de forma inovadora a teoria de Freire. A afinidade eletiva (conceito de Weber mobilizado pelo marxista Michael Löwy) no caso do cristianismo da libertação foi citada por Sofiati, Camilo e Coelho (2018) como um bom exemplar prático-teórico dessa metodologia.

Desse modo, comparam-se três distintas obras teóricas, a Encíclica *Fratelli Tutti*, a *Pedagogia do Oprimido* e a *Ética da Libertação*, procurando elementos de afinidade entre elas que permitam coerência com a visão social de mundo de um grupo ou classe social – nesse caso, o cristianismo de libertação – desde a América Latina.

Libertação: interseções entre a *Fratelli Tutti*, Freire e Dussel

A Carta Encíclica apresenta a preocupação de Francisco com a libertação das pessoas e com a amizade social possível e declara “adotar a cultura do diálogo como caminho; a colaboração

comum como conduta; o conhecimento mútuo como método e critério” (FT, n. 285). O diálogo expressa sempre uma relação entre pessoas humanas e, como verdadeiro, supõe a relação de reciprocidade mútua.

Por sua vez, em *Ética da Libertação*, Dussel (2000) versa sobre, entre outros elementos, critérios de validade para uma práxis da libertação. Nessa seara, traz Paulo Freire como paradigma para estudar uma comunidade intersubjetiva de vítimas, cuja validade crítica é alcançada dialogicamente. A práxis para a libertação proposta por Dussel, em caráter intersubjetivo, inicia sua jornada com o surgimento da consciência ético-crítica, análoga à tomada de consciência de Freire, com caráter negativo, na medida em que se toma consciência da opressão, dos meios articulados para tanto e das falácias legitimadoras (a “negação originária” ou a “denúncia” de Freire). A partir de então, as vítimas iniciam o exercício da razão crítico-discursiva, com caráter positivo, na medida em que, sabendo que sua existência não cabe no sistema hegemônico, articulam seu potencial criativo para pensar uma utopia possível; ou seja, um futuro no qual sua existência digna é possível. A vítima se autoliberta a partir da práxis educativa.

Para Freire (1987), o diálogo é um elemento essencial da práxis libertadora, na medida em que a libertação se dá somente em comunhão, de maneira que o diálogo pressupõe a fé nos homens. Sem prever figuras messiânicas, o diálogo freiriano não pode surgir apenas após os oprimidos “conquistarem” os opressores, na medida em que:

A conquista crescente do oprimido pelo opressor aparece, pois, como um traço marcante da ação antidialógica. Por isto é que, sendo a ação libertadora dialógica em si, não pode ser o diálogo um a *posteriori* seu, mas um concomitante dela. Mas, como os homens estarão sempre libertando-se, o diálogo se torna uma permanente da ação libertadora (Freire, 1987, p. 78).

Em verdade, “conquistar” jamais pode ser o objetivo daqueles que têm a libertação como fim último, pois a “conquista” é um instrumento próprio da opressão, ao lado da manipulação, da divisão e da invasão cultural. Sendo instrumentos necessariamente opressores, a libertação jamais pode valer-se deles, sob risco de tornar-se, também, opressora. Libertação não guarda relação com a conquista daqueles que causam o sofrimento, pois, a partir da premissa de que a libertação se dá em comunhão, significa dizer que até o sujeito opressor deve libertar-se.

Portanto, para Freire (1987), “só existe saber na invenção, reinvenção, na busca inquieta, impaciente, permanente, que os homens fazem no mundo, com o mundo e com os outros” (Freire, 1987, p. 34), e a única maneira de realizar a práxis libertadora é através do diálogo (denominando-se “teoria da ação dialógica”). Freire (1987) aborda aspectos materiais – ao abordar os temas geradores e o universo temático – e formais – a própria práxis dialógica – referentes ao diálogo libertador. Sobre o aspecto formal, Dussel (2000) complementa ao refletir sobre critérios de validade que partem da premissa de que é necessário conceituar o diálogo verdadeiro e libertador para possibilitar a identificação de falsos diálogos e manipulações das massas. É nessa seara que identifica critérios de validade necessários ao diálogo para que esse atue em prol da libertação e da tomada de consciência, ruindo com a conquista opressora ao invés de fortalecê-la.

Não apenas o diálogo é um elemento comum aos autores, mas também as utopias. A Encíclica afirma que “reconhecer todo o ser humano como um irmão ou uma irmã e procurar uma amizade social que integre a todos não são meras utopias” (FT, n. 180), de modo que, sem se ater aos aspectos conceituais do termo, assemelha a utopia a um lampejo de esperança. Como o Papa Francisco afirma: “porque o outro nunca há de ser circunscrito àquilo que pôde ter dito ou feito, mas deve ser considerado pela promessa que traz em si mesmo, uma promessa que deixa sempre um

lampejo de esperança” (FT, n. 228). Em Freire, há o inédito viável como fruto do potencial criativo dos sujeitos ao longo do anúncio. O autor expressa a ideia de “inédito, porque ainda não aconteceu; viável, porque pode acontecer e já está presente na realidade concreta” (Wanderley, 2013, p. 119).

A utopia inédita viável de Paulo Freire resulta da articulação dos conceitos de “soluções praticáveis despercebidas” de André Nicolai e de “consciência possível” de Lucien Goldman (Wanderlei, Rodrigues; Coelho, 2021) no processo de elaboração da categoria de práxis na teoria de Paulo Freire, como ensina Nita Freire (A. M. A. Freire, 2008, p. 231).

Em Dussel (2000, p. 476), tem-se a utopia possível, também fruto do momento de afirmação na medida em que:

A comunidade, a intersubjetividade crítica das vítimas começa a imaginar a utopia. É urna imaginação transcendental ao sistema: se o “atual” não permite que se viva, é preciso imaginar um “mundo onde seja possível viver”. A “esperança” como motivação (instinto de vida, do prazer, o dionísio de Nietzsche, corrigido como “desejo metafísico” de Lévinas, etc.) diante do futuro possível. É a “utopia” possível. Deve-se então explicitar um projeto; posteriormente um programa pormenorizado uma utopia alternativa que ilumina o caminho [...]. É uma utopia que passou pela prova da factibilidade a partir do horizonte das exigências ético-materiais e moral-formais.

Não se trata, pois, de encontrar soluções fantasiosas para problemas reais, mas de permitir ao sujeito despertar para a possibilidade de uma vida melhor: a utopia pode ou não se tornar um programa empírico, mas sempre pode potencializar o senso crítico – assim como sempre será esperança, virtude que permite ao sujeito integrar a práxis e que revela diversos horizontes alternativos. A “utopia possível” utilizada por Dussel ao abordar os critérios de validade é apenas uma espécie utópica, de modo que o autor também se preocupa em definir critérios de factibilidade referentes ao gênero utópico, baseado na possibilidade econômica, técnica, ética e sustentável. Desse modo, o autor não supera, mas refina o conceito utilizado. Diante dessas intersecções, é possível refletir sobre o diálogo que, através de critérios de validade, orienta-se à libertação dos homens em comunhão, individual e coletivamente.

O diálogo em Paulo Freire

Em *Pedagogia do Oprimido* (1987), Freire apresenta a prática educativa tomando como base a premissa de que a educação é fundamental à libertação e que o processo pedagógico possui importante influência para que o sujeito tome consciência de si e do mundo. Para tanto, denuncia a “educação bancária”, revelando a violência que coisifica os sujeitos e anula seu saber e propõe (anuncia) uma ruptura com esse modelo através de práticas libertadoras, demonstrando que outro mundo é possível – o “inédito viável”. A libertação, por sua vez, não é tida como um destino, um ponto de chegada, mas como um processo contínuo e incompleto, tanto quanto o é o próprio indivíduo. Nesse sentido:

A pedagogia do oprimido, como pedagogia humanista e libertadora, terá dois momentos distintos. O primeiro, em que os oprimidos vão desvelando o mundo da opressão e vão comprometendo-se na práxis, com a sua transformação; o segundo, em que, transformada a realidade opressora, esta pedagogia deixa de ser do oprimido e passa a ser a pedagogia dos homens em processo de permanente libertação (Freire, 1987, p. 23).

A práxis freiriana pode ser ilustrada através da estrutura denúncia-anúncio, sempre tendo como pauta a libertação do sujeito. Desse modo, Freire inaugura sua práxis com um ato de denúncia,

segundo a qual o sujeito deve, ao tomar consciência, codificar (entender) e decodificar (entender criticamente) a realidade opressora e os meios através dos quais essa opressão é “legitimada”. Após, o anúncio é o momento em que o sujeito rejeita a realidade opressora (já decodificada) e anuncia, vislumbra, um ideal utópico no qual sua existência é possível.

Para isso, Freire (1987) coloca como condição indispensável o diálogo: nessa pedagogia, educadores e educandos compreendem um movimento no qual os sujeitos transitam entre as posições, de modo que ambos ensinam e aprendem ao mesmo tempo. Significa dizer que educador e educando possuem conhecimentos diferentes, mas ambos valiosos, e, em uma relação humana e social de humildade, podem se complementar. O diferencial é que o educador revolucionário tem como missão, também, ser o profissional responsável nesse processo, mas sempre de forma dialógica.

Em um ato de denúncia, Freire (1987) identifica quatro instrumentos necessários à manutenção da educação bancária: (1) conquista: uma relação na qual há um sujeito que conquista e um objeto conquistado, resultando na coisificação dos sujeitos em detrimento da criticidade; (2) divisão: trata-se de criar e alimentar cisões entre os sujeitos de modo que o outro se torna seu inimigo e não seu irmão; (3) manipulação: forma das elites convencerem o povo a apoiar suas ações, como se essas fossem benéficas a todos e não apenas a eles – trata-se de anestesiar as massas; (4) invasão cultural: apagar e inviabilizar a cultura popular, impondo a cultura hegemônica através da inferiorização da cultura, dos saberes e das expressões.

Nesse sentido, Freire afirma que “o antidialógico, dominador, nas suas relações com o seu contrário, o que pretende é conquistá-lo, cada vez mais, através de mil formas. Das mais duras às mais sutis. Das mais repressivas às mais adocicadas, como o paternalismo” (Freire, 1987, p. 78). Em seguida, diz que “na medida em que as minorias, submetendo as majorias a seu domínio, as oprimem, dividi-las e mantê-las divididas são condição indispensável à continuidade de seu poder” (Freire, 1987, p. 79). O terceiro instrumento pode ser exemplificado quando o autor diz que “através da manipulação, as elites dominadoras vão tentando conformar as massas populares a seus objetivos” (Freire, 1987, p. 83). Por fim, como exemplo de reflexão sobre o quarto instrumento, buscou-se onde Freire (1987, p. 86) defende que:

[...] desrespeitando as potencialidades do ser a que condiciona, a invasão cultural é a penetração que fazem os invasores no contexto cultural dos invadidos, impondo a estes sua visão de mundo, enquanto lhes freiam a criatividade, ao inibirem sua expansão.

A dialogicidade da práxis educativa de Freire tem início na seleção do conteúdo programático: enquanto na educação bancária o conteúdo é imposto ao educando e, muitas vezes, absolutamente alheio à realidade dele; na educação libertadora o conteúdo é fruto da análise da realidade social dos sujeitos e das contradições nela existentes. Freire propõe, antes de tudo, que o educador conviva com os sujeitos-educandos, com vistas a observar sua vivência e, a partir disso, entenda o contexto cultural e social daquele sujeito e suas contradições.

Essas contradições são mobilizadas como temas geradores (aspecto material) que constituem o universo temático daquele grupo, e é identificando e valorizando a bagagem desses sujeitos que o diálogo se torna possível. Busca resgatar o sentido de unidade e síntese entre conhecimento e vida, procurando temas geradores no universo da comunidade; ou seja, “lugares” repletos de sentidos de experiências nucleares para a existência que emanam sentidos cotidianos às vivências. Nas palavras de Freire (1987, p. 56), “[...] é importante reenfatizar que o ‘tema gerador’ não se encontra nos homens isolados da realidade, nem tampouco na realidade separada dos homens”. Só pode ser compreendido nas relações homens-mundo.

A partir do tema gerador, a denúncia da realidade opressora. Freire coloca o diálogo e a dialogicidade como elementos diretamente opostos às articulações da educação bancária, propriamente dominadora – razão pela qual condiciona a práxis libertadora ao diálogo.

A própria obra de Freire segue a estrutura de sua práxis: também é denúncia e anúncio. O primeiro capítulo – *Justificativa para a pedagogia do oprimido* – versa sobre a contradição oprimido-opressor, abordando, especialmente, o opressor-hospedeiro e a consequente dualidade que vive cada oprimido. O capítulo dois – *A concepção bancária da educação como instrumento da opressão* – versa sobre a estruturação e a prática da educação bancária baseada no depósito de informações nas mentes dos educandos e neles como agentes passivos, aos quais cabem somente a memorização, sem qualquer criticidade. Versa, ainda, sobre a forma como essa estrutura atende aos interesses dominantes e fortalece o sistema opressor ao alienar e desumanizar o sujeito. Ambos os capítulos decodificam a realidade opressora e seus artifícios, sendo perfeitas expressões da “denúncia”.

Já o terceiro capítulo – *Dialogicidade: essência da educação como prática da liberdade* – versa sobre a práxis educativa pautada no diálogo, na identificação dos temas geradores e em sua significação conscientizadora. Por fim, o capítulo quatro – *A teoria da ação antidialógica* – é uma resposta às críticas feitas à sua obra. É que esse é fruto de um movimento dialógico realizado pelo autor: ao escrever os três capítulos, guarda-os por sugestão e retorna a eles alguns meses depois. Reescreve seu texto adicionando o quarto capítulo e, antes de mandar para a edição, envia-o a colegas para que façam críticas (Gadotti; Romão, 2018). A obra não apenas prega o diálogo e a educação dialógica, mas também foi constituída através do diálogo e é, essencialmente, dialógica. Ambos os capítulos representam o anúncio (alternativas à realidade opressora) ao apresentarem uma proposta de educação dialógica, antagônica à bancária, como alternativa para a superação da opressão.

Sinteticamente, o diálogo freiriano significa: amor, fé, humildade, criticidade e esperança, de modo que “ao fundar-se no amor, na humildade, na fé nos homens, o diálogo se faz uma relação horizontal, em que a confiança de um polo no outro é consequência óbvia” (Freire, 1987, p. 46). Esses elementos não são dicotomizados: Freire (1987) diz que a libertação somente é possível se houver amor e fé nos homens. Assim, afirma que a práxis jamais poderá ser inaugurada por um opressor, pois esse não crê nos homens, e também não comporta figuras messiânicas. Freire (1987) afirma que a tomada de consciência é um ato realizado pelo próprio sujeito. A consciência não pode ser induzida ou depositada, pois, se assim for, será falsa, oprimindo e dominando tanto quanto a educação bancária, em que “a adição de ideias racionais corretas leva à transformação da consciência e, desse modo, à transformação do mundo” (Coelho, 2024⁴). Essa noção não apenas reproduz os pressupostos de um idealismo ingênuo e uma concepção de consciência mecânica, pouco dialética. Afinal, Freire trata da tomada de consciência de si (“eu”) e do mundo (“nós”).

Paulo Freire ensinou que, partindo da realidade concreta da vida, o engajamento nas formas de solidariedade e no combate à desumanização do outro são aspectos de uma mediação necessária para a modificação da consciência ao mesmo tempo em que gestamos outro modo de viver como modificação das apostas vitais de cada ser humano em um grupo ou classe social específicos.

A consciência, então, deve ser tomada pelo próprio sujeito e somente é possível exercer a práxis libertadora se houver amor e fé nos homens, se esses acreditarem que cada um dos homens é tão capaz de ser mais quanto qualquer outro – ato que requer humildade. Desse modo, a libertação

⁴ Do original: “La suma de ideas racionales correctas conlleva a la transformación de la conciencia y, de ese modo, a la transformación del mundo” (Coelho, 2024).

também é um ato coletivo: Freire (1987) afirma que a libertação somente é possível na comunhão dos homens, pois não haverá libertação enquanto houver outro sujeito que sofre e é oprimido. É por isso que a libertação é necessariamente um processo contínuo e inacabado. Também não é destino, mas caminho – e esse só é possível através de passos dialógicos.

Critérios de validade em Enrique Dussel

Enrique Dussel considera Paulo Freire o grande educador da práxis da libertação. Dussel se preocupa em delinear essa práxis de modo a assegurar que ela não será mera emancipação (ou reformismo), mas sim, verdadeira libertação (ou transformação). É nesse momento que os critérios de validade passam a surgir, sendo que “a validade de uma práxis de libertação tem seu fundamento então no momento prévio” (Dussel, 2000, p. 415).

Para o momento negativo, Dussel (2000) traz que as condições mínimas para um diálogo válido são a sobrevivência da comunidade real de comunicação e a participação simétrica de todos os atingidos possíveis. A esse último, aponta duas objeções: o *principium exclusionis* – ou seja, a impossibilidade empírica (“não poder convidar a todos”) de não excluir alguém do discurso (Dussel, 2000), e, também, de, por vezes, identificar a existência de alguns atingidos “possíveis”, pois não é factível que haja a consciência atual de todos os outros excluídos no presente, já que alguns afetados ainda estão em relações de dominação invisíveis e serão identificados apenas no futuro.

Ele ressalta que nem mesmo a melhor consciência crítica poderia diagnosticar cabalmente todos os afetados, de modo que essa condição remete a uma utopia não-factível e, paradoxalmente, excludente (ainda que não intencional, seria inevitável) (Dussel, 2000).

Ainda, a impossibilidade de que um diálogo simétrico seja estabelecido entre sujeitos assimétricos – ou seja, as vítimas não estão em situação de simetria com os sujeitos inseridos no sistema hegemônico, o que obsta o diálogo válido. Para tanto, o autor sugere que as vítimas constituam uma comunidade de comunicação entre si, na qual serão sujeitos assimétricos em relação ao sistema hegemônico, mas simétricos entre si, possibilitando o diálogo. Nesse sentido:

Com efeito, para a Ética do Discurso, as condições mínimas reais para a possibilidade de uma discussão válida são: a sobrevivência da comunidade real de comunicação e a participação simétrica de todos os atingidos possíveis [...] a diferença essencial nesta questão entre a Ética do Discurso e a Ética da Libertação situa-se precisamente no seu ponto de partida. A primeira parte da própria comunidade de comunicação; a segunda, dos afetados excluídos dessa comunidade: as vítimas da não-comunicação (Dussel, 2000, p. 417).

Paralelamente, ao tratar sobre o diálogo intercultural, Dussel (2016) sugere que o diálogo inicialmente seja realizado entre culturas periféricas (semelhantemente à comunidade de comunicação entre vítimas) para que então haja o momento negativo (precedido da afirmação de autovalorização) que revela os traços da dominação, permitindo o exercício de uma autocritica baseada em seus próprios valores para, depois, dialogar com elementos de outra cultura (inclusive a dominante) em caráter complementar.

Nesse sentido, tem-se no texto do Papa Francisco as ideias de uma incompletude individual-existencial e cultural que nega os limites da condição humana: “Nenhum povo, nenhuma cultura, nenhum indivíduo podem obter tudo de si mesmo [...] A consciência do limite ou da exiguidade, longe de ser uma ameaça, torna-se a chave segundo a qual sonhar e elaborar um projeto comum” (FT, n. 150).

As culturas periféricas (comumente dominadas), em geral, ao introjetarem a imposição de sua inferioridade⁵, não acessam a consciência de seu próprio valor, sendo que esse artifício tem vistas a ser superado na afirmação que precede a negação e na negação que identifica e rejeita a dominação - ambos aspectos da noção de práxis em Dussel. Já a cultura dominante (hegemônica) não possui a consciência de incompletude, pois, ao pretender tornar-se universal, não considera que pode não ser autossuficiente.

O fato de a cultura ser periférica, dominada, não exclui a possibilidade de também não possuir consciência de incompletude - afinal, mesmo uma cultura não-dominante pode ter em vista ser completa em si mesma e absolutamente fechada à exterioridade. O que se espera com essa passagem é delinear que, em linhas gerais, o elemento que mais falta (que é roubado) das culturas periféricas é a autovalorização, que é substituída pela falsa consciência de ser inferior, irrelevante - território em que a "incompletude" pode ser percebida, mas em outro sentido: com a mentalidade de ser insuficiente para existir.

As práxis libertadoras intersubjetiva e intercultural, apesar de possuírem contextos e elementos próprios, não são assim tão divisíveis: em verdade, a relação entre elas é articulada, pois estão intrinsecamente conectadas. Isso porque a *Ética da Libertação* toma como ponto de partida as próprias vítimas com vistas a constituir simetria entre elas e, então, possibilitar o diálogo. Ao estabelecer esse ponto de partida, a comunidade de vítimas, formada por sujeitos, "chega a um 'nós' de um povo latino-americano como sujeito" (Dussel, 2000, p. 419,). A "sabedoria popular" torna-se o novo ponto de partida e essa cultura popular passa a ser o "outro oprimido" e como os "afetados-excluídos", possibilitando uma sabedoria para a libertação.

Trata-se de um momento prévio para que a vítima, enquanto "eu" e enquanto "nós", exercite a afirmação plena e positiva da própria cultura. Para tanto, inicia-se o momento negativo, no qual a vítima ("eu") descobre a opressão e exclusão que recai sobre sua cultura (não apenas sobre si, mas sobre "nós") e toma consciência crítica e autorreflexiva sobre o seu próprio valor ("eu" e "nós"). Parece não haver razão para separar ambas as práxis (intersubjetiva e intercultural), uma vez que a identidade do sujeito ("eu") é diretamente influenciada pela identidade cultural ("nós"). Não há "eu" sem que haja "nós". Essa afirmação é a exata síntese da razão ético-originária proposta por Dussel (2000) como critério de validade prévio à práxis libertadora: a consciência da responsabilidade individual pelo coletivo - a *fronesis* aristotélica. O todo deixa de ser a mera soma de partes e torna-se uma entidade única formada por todos enquanto unidade.

Nota-se, portanto, que Dussel (2000) se preocupa com os critérios de validade tanto na práxis de libertação do sujeito quanto dos povos, na medida em que entende que nem toda práxis é realmente libertadora. A categoria de critérios de validade tem em vista, justamente, identificar a verdadeira práxis libertadora. Os critérios supracitados não esgotam a teoria dusseliana, mas norteiam alguns dos principais elementos. A eles, sugere-se realizar o exercício de "consciência de incompletude" para abrir horizontes à complementariedade de outros elementos que podem ser elevados também a critérios de validade.

Libertação: leitura complementar de *Fratelli Tutti*, Freire e Dussel

A encíclica *Fratelli Tutti* é escrita como uma reflexão sobre o contexto de ascensão dos fundamentalismos, da indiferença ao sofrimento humano e à natureza, das fortes ondas migratórias

⁵ Esse tema, designado por Paulo Freire como invasão cultural, tem diversas relações com a educação, conforme discute a tese de doutorado de Amália Fonte Basso (Basso, 2024).

e da ascensão das doutrinas da extrema-direita. Esses fatores, questionando a legitimidade da ação política em si, ameaçam a vida das pessoas e a “casa comum”. Francisco propõe uma reflexão que convida os diferentes a se sentarem à mesa para conversar como irmãos e irmãs, mantendo suas diferenças.

Nesse contexto, “entre a indiferença egoísta e o protesto violento, há uma opção sempre possível: o diálogo” (FT, n. 199). A Carta Encíclica *Fratelli Tutti* também versa sobre a união dos povos, o reconhecimento dos sujeitos e um ideal utópico em que toda vida e todo ser têm sua dignidade garantida, com plenitude para expressar sua identidade. Além disso, também se preocupa com elementos que revistam esse diálogo de autenticidade, pois “[...] o diálogo autêntico pressupõe a capacidade de respeitar o ponto de vista do outro, aceitando como possível que contenha convicções ou interesses legítimos; a partir da própria identidade, o outro tem algo para dar” (FT, n. 203).

Além disso, trata-se de um tema presente também nas reflexões de Dussel, como visto logo acima, como a razão ético-originária se fundamenta, também, na medida em que: “Não me encontro com o outro, se não possuo um substrato onde estou firme e enraizado [...] só posso acolher quem é diferente e perceber a sua contribuição original, se estiver firmemente ancorado ao meu povo com sua cultura” (FT, n. 143).

Apesar de recepcionar a consciência de incompletude e o coração aberto para entender o que o outro diz/faz (ainda que sem assumir como convicção própria), o Papa afirma que o relativismo⁶ não é a solução. Ou seja, rejeita-se a possibilidade de interpretar valores morais de acordo com as conveniências do momento e do sujeito-emissor. Caso contrário, esse “diálogo” (pois falso) seria manipulado e refém de um mero consenso, o que geraria apenas um espelho das ideias dominantes e não um diálogo em si.

Sugere-se, portanto, que sejam reconhecidos os valores universais que servirão como de base para o diálogo e para qualquer programa de ação (seja através das utopias possíveis ou de políticas), pois “a inteligência humana pode ir além das conveniências do momento atual e captar algumas verdades que não mudam [...] indagando sobre a natureza humana, a razão descobre valores que são universais, porque derivam dela” (FT, n. 208).

Esses valores universais devem ser identificados como aqueles que estão além das necessidades momentâneas; que transcendem aos contextos e que são inegociáveis. Sugere-se, por exemplo, valores universais como: que todos os sujeitos possuam igual dignidade inviolável. Não se trata de uma idealização da dignidade, mas de assumi-la a partir de seus critérios ético-materiais concretos como condições de vida⁷. Toda cultura tem também, em seu conjunto, algum valor inviolável. Todo diálogo – intersubjetivo ou intercultural – e toda práxis da libertação como um todo devem observância a essas premissas basilares (valores universais) de modo que se diferencie o diálogo inerente à práxis libertadora do mero consenso. Esse é manipulável pelos interesses dominantes, enquanto aquele sempre observará valores que englobam todos os sujeitos (sejam “eu” ou “nós”) – em outro contexto, Dussel (2000) denominará esses valores de elemento ético.

Adotando a sistemática de valores universais, as “justificativas” para qualquer violência ou sofrimento caem por terra, um reflexo importante na medida em que uma das formas de opressão é

⁶ É possível identificar diferentes usos para o termo “relativismo”: Michael Löwy (1987), também referencial desta pesquisa na seara metodológica, utiliza o termo ao se referir ao historicismo no sentido de que determinado objeto social somente pode ser corretamente interpretado a partir de seu próprio contexto, considerando época, local, convicções e outros – o uso tem a finalidade de evitar anacronismos; ou seja, que objetos pretéritos sejam interpretados com base em valores atuais. Já na Encíclica *Fratelli Tutti*, nota-se que o relativismo se refere ao ato de relativizar todas as premissas de modo que tudo pode ser válido desde que manipulado para tanto.

⁷ Sobre o tema nessa tradição, veja Malafatti (2022).

através do sofrimento social - conceito concebido por Veena Das e que se refere ao sofrimento que é imposto aos sujeitos enquanto sociedade. Nesse estudo, Das (2008) identifica eventos críticos que servem como promotores do sofrimento social; contudo, de forma mascarada, esse sofrimento é cotidiano e não casuístico. À população impõe-se a mentalidade de que esse sofrimento é necessário para o bem comum e/ou é elevado ao patamar de sagrado, de modo que aqueles sujeitos “precisam” sofrer em prol da máxima felicidade⁸. Com a adoção de valores universais, especialmente aqueles sobre a inviolabilidade da dignidade humana, escancara-se que todas essas “justificativas” não legitimam o sofrimento, demonstrando que não passam de falácias articuladas conforme o interesse dominante. A consciência de que há sofrimento socialmente imposto e de que nenhum sofrimento é legítimo (Coelho, 2020) contribui para a tomada de consciência – para a “denúncia” de Freire, de modo que:

[...] revela-nos uma característica essencial do ser humano, frequentemente esquecida: fomos criados para a plenitude, que só se alcança no amor. Viver indiferentes à dor não é uma opção possível; não podemos deixar ninguém caído “nas margens da vida”. Isto deve indignar-nos de tal maneira que nos faça descer da nossa serenidade alterando-nos com o sofrimento humano. Isto é dignidade” (FT, n. 68).

Cumulativamente, outra premissa seria a fraternidade universal. Significa, na mais profunda e humana interpretação, que o “nós” não é a mera soma de “eus”. Se assim fosse, novamente se estaria sob o terreno do consenso, pois apenas aqueles com interesses em comum uniriam forças – e, consequentemente, novamente se estaria sob o terreno do mero espelho de ideais dominantes, pois o discurso seria relativizado para que vítima e agressor aparentassem ter interesses comuns, mas tão somente em detrimento daqueles e privilégio desses. A fraternidade universal é a mentalidade que permite a consciência dos valores universais e sua observância, pois significa ter em mente que o outro possui dignidade não porque é igual, mas porque, simplesmente, é um sujeito – diferente, mas tão sujeito e tão digno quanto “eu”. A fraternidade universal seria, portanto, a porta de entrada para o coração aberto ao mundo que permitiria a libertação para que todos os sujeitos tenham sua vida digna e sua identidade plena garantidas, na medida em que:

Para se caminhar rumo à amizade social e à fraternidade universal, há que fazer um reconhecimento basilar e essencial: dar-se conta de quanto vale um ser humano, de quanto vale uma pessoa, sempre e em qualquer circunstância. Se cada um vale assim tanto, temos de dizer clara e firmemente que “o simples facto de ter nascido num lugar com menores recursos ou menor desenvolvimento não justifica que algumas pessoas vivam menos dignamente”. Trata-se de um princípio elementar da vida social que é, habitualmente e de várias maneiras, ignorado por quantos sentem que não convém à sua visão do mundo ou não serve os seus objetivos (FT, n. 106).

A consciência de que todos são igualmente dignos simplesmente por serem pessoas permite que interesses comuns sejam deixados de lado (caindo por terra o “critério central de eficiência formal”), pois a proteção se dá independentemente da previsão de uma contrapartida.

Dussel (2000) discute o critério central de eficiência formal afirmando que o valor absoluto de cada sistema (como, por exemplo, a lucratividade no sistema neoliberal) é tido como aquele que orienta toda e qualquer ação. Quando os interesses (coisas, meios) são tidos como orientadores da

⁸ Referência à teoria da justiça de Jeremy Bentham. Contudo, aqui, o argumento utilitarista também é deturpado: de fato, o sofrimento é “justificado” pela máxima felicidade, contudo o sofrimento de muitos enseja o bem-estar de poucos, que é o exato oposto da fórmula proposta pelo filósofo (que seria o sofrimento de poucos pela felicidade de muitos). Nesta pesquisa, o argumento utilitarista é rejeitado em qualquer uma de suas facetas, especialmente porque, quando se tem valores universais, nenhum sofrimento é justificado.

ação, observa-se a inversão fetichista, através da qual o sujeito deixa de ser fim (finalidade) e passa a ser meio (coisa). O fetichismo é fator predominante nas lógicas de justificação do sofrimento das vítimas.

Trata-se de internalizar a premissa de que o sofrimento do outro é também o meu sofrimento, pois se o outro não pode existir na expressão de suas diferenças, tampouco eu posso. A existência passa a ser condicionada à adaptação do ser à hegemonia, que causa a total perda de identidade e, conseqüentemente, aprisiona e oprime o ser. Nesse ideal de mundo, não existe “nós”, mas tampouco existe “eu”.

Considerações Finais

Propõe-se, portanto, a leitura da Carta Encíclica *Fratelli Tutti* orientada à reflexão de que os valores universais e a fraternidade universal são premissas complementares que visam a validação do diálogo com vistas à libertação. Por essa razão, pode ser elevada à categoria de critérios de validade que Dussel adota em sua práxis da libertação, especialmente na etapa da razão ético-crítica, pois a consciência da responsabilidade individual pelo coletivo, para ser válida, deve ser revestida de valores universais e fraternidade universal – isso porque a razão ético-crítica é aquela que dará sustento a todas as demais razões (ou etapas dessa práxis). Logo, a internalização desses critérios permite que todas as etapas (que inclui o diálogo em todas as suas facetas) sejam igualmente guiados por eles.

Ao longo deste artigo, buscou-se dialogar sobre elementos essenciais e afinidades eletivas com base nas obras de Enrique Dussel, Paulo Freire e Carta Encíclica *Fratelli Tutti*, além de refletir sobre a validade e autenticidade da práxis para, efetivamente, levar à libertação dos sujeitos e dos povos. Essa reflexão se faz necessária na medida em que os meios de opressão do sistema atual são marcados pela sutileza e pelo enraizamento, de modo que é preciso um verdadeiro exercício mental para identificar esses mecanismos. Assim, todos os esforços empregados na práxis da libertação não podem ser reduzidos a novos moldes de manipulação e opressão, tornando essencial a reflexão sobre as premissas que servem como luz que guia o caminho para a libertação, separando-o das sombras da nova e velha opressão.

O diálogo entre os autores justifica-se na medida em que propostas de novas abordagens para repensar a educação e articular a luta pela transformação social nunca serão excessivas: em um sistema social que se esforça para aparentar ser a única ou a melhor alternativa possível à vida dos sujeitos, apresentar ideias que destroem essa premissa representa esperança.

Por fim, os autores sobre os quais este artigo dialogou são de evidente relevância à área acadêmica e contribuem para que se pense em soluções para os desafios atuais e em alternativas à realidade, com vistas à transformação e à construção de uma outra sociedade. Na intersecção desses autores, evidencia-se o diálogo entre filosofia, educação e religião para esperar a partir da rememoração, da denúncia e, principalmente, do anúncio baseado na crença de que uma realidade outra é possível. Na medida em que “não é, porém, a esperança um cruzar de braços e esperar” (Freire, 1987, p. 47), lampejos de esperança e o cuidado com o processo formativo do ser, para fomentar a fraternidade universal e a comunhão, fazem-se necessários para a permanente busca pelo ser mais e a constante transformação da realidade para que a vida humana seja possível.

Referências

- Basso, A. F. *Da invasão cultural ao reencantamento fetichista: uma crítica da Educação no capitalismo neoliberal*. 2024. 147 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade São Francisco, Itatiba, 2024.
- Coelho, A. S. Conhecer no/pelo sofrer: a vítima como sujeito no testemunho e na transgressão. *Horizontes*, v. 38, n. 1, e020055, 2020. Doi: <https://doi.org/10.24933/horizontes.v38i1.1050>.
- Coelho, A. S. Paulo Freire e Papa Francisco: diálogo sobre discernimento e educação ecológica na *Laudato Si'*. *Revista Pistis & Praxis*, v. 13, n. 2, 2021a. Doi: <https://doi.org/10.7213/2175-1838.13.002.AO03>.
- Coelho, A. S. La guerre des dieux et la lutte pour les droits sociaux au Brésil. L'éducation populaire comme pari du christianisme de la libération. In: Kaennel, L.; Andrade, L. M. (org.). *Religions de la libération: espérance, justice sociale et politique*. Paris: Van Dieren Éditeur, 2021b. p. 120-140.
- Coelho, A. S. Educación para la liberación dentro de la perspectiva de la justicia social y climática. In: McGeoch, G.; Andrade, L. M. (org.). *Teologías, pedagogías y praxis de liberación en América Latina: Indecentes e Indignadas*. Bogotá: Editorial Laboratorio Educativo, 2024. p. 55-68.
- Das, V. *Sufrimientos, teodiceas, práctica disciplinarias y apropiaciones*. In: Das, V. *Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Editor: Francisco A. Ortega. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008. (Lecturas CES).
- Dussel, E. *Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- Dussel, E. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. *Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, p. 51-73, 2016.
- Francisco, Papa. *Carta Encíclica Fratelli Tutti: sobre a fraternidade e a amizade social*. Vaticano, 2020. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html. Acesso em: 27 ago. 2024.
- Freire, A. M. A. Inédito viável. In: Streck, D.; Redin, E.; Zitroski, J. J. (org.). *Dicionário Paulo Freire*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. p. 231-234.
- Freire, P. *Pedagogia do oprimido*. 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- Gadotti, M.; Romão, J. E. História dos manuscritos e de sua obra. In: Freire, P. *Pedagogia do oprimido: o manuscrito*. Projeto editorial: Mafra, J. F.; Gadotti, M.; Romão, J. E. (org.). São Paulo: Uninove, 2018.
- Goldmann, L. *Le Dieu caché*. Paris: Éditions Gallimard, 1959.
- Löwy, M. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento*. São Paulo: Busca Vida, 1987.
- Löwy, M. *La Lutte des dieux: christianisme de la libération et politique en Amérique Latine*. Paris: Van Dieren Éditeur, 2019.
- Malafatti, F. *Educação em direitos humanos na perspectiva da justiça: as vítimas e a reinvenção do mundo*. 2022. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Metodista de Piracicaba, São Paulo, 2022.
- Malafatti, F.; Coelho, A. S. Paulo Freire e o cristianismo da libertação: contribuição do conceito de visão social de mundo. *Praxis Educativa*, v. 16, p. 1-16, 2021. Doi: <https://doi.org/10.5212/PraxEduc.v16.16638.029>.
- Sofiati, F. M.; Camilo, R. A. L.; Coelho, A. S. Afinidades entre marxismo e cristianismo da libertação: uma análise dialético-compreensiva. *Trans/Form/Ação*, v. 41, p. 115-134, 2018.
- Wanderley, L. E. W. Realismo utópico: o público e o intertransdisciplinar. *Estudos Avançados*, v. 27, p. 121-132, 2013.
- Wanderley, L. E. W.; Rodrigues, A. M.; Coelho, A. S. Pensamento utópico: dialética da denúncia e anúncio do inédito viável. In: Wanderley, L. E. W.; Rodrigues, A. M. *Utopia, ética, religião: a construção de um novo mundo*. São Paulo: Editora PUC-SP EDUC, 2021.

Colaboradores

R. M. BARBOSA: Conceitualização, Investigação, Metodologia, Escrita – rascunho original. A. S. COELHO: Conceitualização, Investigação, Metodologia, Administração do projeto, Supervisão, Validação, Escrita – revisão e edição.