

**FACULDADE UNIDA DE VITÓRIA – FUV
CURSO DE MESTRADO PROFISSIONAL EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES**

NILTON DA SILVA SANTA CLARA

**A PEDAGÓGICA, A ERÓTICA, A POLÍTICA E ARQUEOLÓGICA COMO PRÁTICA
DE UMA ESPIRITUALIDADE BASEADA NO PENSAMENTO DE ENRIQUE
DUSSEL.**

**VITÓRIA – ES
2013**

NILTON DA SILVA SANTA CLARA

**A PEDAGÓGICA, A ERÓTICA, A POLÍTICA E ARQUEOLÓGICA COMO PRÁTICA
DE UMA ESPIRITUALIDADE BASEADA NO PENSAMENTO DE ENRIQUE
DUSSEL.**

Dissertação de Mestrado para a obtenção do grau de Mestre em Ciências das Religiões na Faculdade Unida de Vitória no programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões. Área de Concentração: Religião e Esfera Pública.

Orientador: Prof. Dnd. Wanderley Pereira da Rosa

VITÓRIA – ES
2013

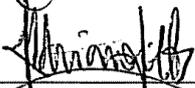
NILTON DA SILVA SANTA CLARA

**A PEDAGÓGICA, A ERÓTICA, A POLÍTICA E ARQUEOLÓGICA COMO PRÁTICA DE
UMA ESPIRITUALIDADE BASEADA NO PENSAMENTO DE ENRIQUE DUSSEL**

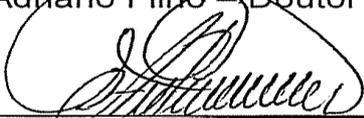
Dissertação de Mestrado para obtenção do grau
de Mestre em Ciências das Religiões na
Faculdade Unida de Vitória no programa de Pós-
Graduação em Ciências das Religiões.
Área de Concentração: Religião e Sociedade.



Wanderley Pereira da Rosa – Doutorando em Teologia – UNIDA (Presidente)



José Adriano Filho – Doutor em Ciências da Religião – UNIDA



Antônio Vidal Nunes – Doutor em Educação – UFES

Santa Clara, Nilton da Silva

A pedagogia, a erótica, a política e arqueológica como prática de uma espiritualidade baseada no pensamento de Enrique Dussel / Nilton da Silva Santa Clara. -Vitória: UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2013.

viii, 107 f. ; 31 cm.

Orientador: Wanderley Pereira da Rosa

Dissertação (mestrado) – UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2013.

Referências bibliográficas: f. 105-107

1. Ciência da religião. 2. Pensamento de Enrique Dussel. 3. Filosofia da libertação. 4. Espiritualidade laica. 5. Pensamento religioso e filosófico. 6. Dialética e analítica. - Tese. I. Nilton da Silva Santa Clara. II. Faculdade Unida de Vitória, 2013. III. Título.

DEDICATÓRIA

À Rosângela, rosa das rosas, uma mulher fascinante de “pura transcendência”. Aos meus pais: Alziro, homem fascinado pelo mundo vindouro; e Maria Lúcia (in memória), mulher de fé. Aos meus irmãos: Milton, Ana e Lucimery. A Guto, Kátia, Karina e Délio. Em especial a Heitor que enche o coração do “tio Nitão” de alegria demonstrando seu futuro glorioso.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Doutorando Wanderley Pereira da Rosa, pela orientação e confiança a mim depositada na confecção desta pesquisa.

Ao corpo docente do Mestrado em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória.

Aos colegas do curso que contribuíram para meu crescimento.

Ao pastor Paulo Rückert pela amizade e ajuda.

Ao amigo Sávio, mesmo longe, porém, sempre presente, pela revisão gramatical da pesquisa.

As prefeituras de Cariacica e Vitória pelas licenças concedidas.

RESUMO

O pensamento religioso de Dussel e o pensamento filosófico são correlatos. Há uma simbiose entre essas duas formas de pensar. Embora sejam áreas distintas há uma forte relação fundamental entre as duas. Ambas são independentes com uma forte dependência da fundamentação teórica que Dussel trouxe dos pensadores judeus. Assim podemos dizer que o filósofo da libertação que procura um novo horizonte linear político é correlato ao profeta que anuncia um novo reino de justiça e denuncia um deus opressor. Um sistema político em-si-mesmo que nega a alteridade fazendo-se absoluto é correlato ao fetiche de um deus que exige sacrifícios humanos para manter seu *status quo*. Ambos têm um olhar distinto para o mesmo fenômeno, porém com o mesmo objetivo. Esse trabalho afirma que a prática do filósofo libertário e do profeta são idênticas, com um único objetivo: a libertação. A dialética é a prática da religião supraestrutural ou do sistema totalitário e a analética será a prática da religião infraestrutural ou do sistema da exterioridade. Nossa contribuição será propor uma espiritualidade laica baseada nas categorias dusselianas.

Palavras-chave: ética, dialética e analética.

ABSTRACT

Dussel's religious thought and philosophical thought are closely related. There is a symbiosis between these two thoughts. Although they belong to distinct areas there is a strong fundamental relation between the two of them. Although they are independent, both are very dependent of the that Dussel brought from Jewish thinkers. Thus we can say that the philosopher of liberation who seeks a new political linear horizon correlates with the prophet who announces a new reign of justice and denounces an oppressor god. A political system in-itself which is absolute and denies alterity is correlative to the fetish of a god who demands human sacrifices to maintain its status quo. Both have a distinct point of view for the same phenomenon, with the same goal. This paper assures that the practice of the libertarian philosopher and the prophet are identical, with a single objective: the liberation. The dialectics is the practice of a superstructural religion or a totalitarian system, and the analectics is the practice of an infrastructural religion or system of exteriority. Our contribution is to propose a secular spirituality based on dusselian categories.

Keywords: Ethical, dialectical e analectical

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPITULO I: A religião supraestrutural	32
1.1 A filosofia da religião de Dussel	32
1.2 A religião para Hegel, Marx e o Marxismo posterior na perspectiva dusseliana.	36
1.3 A religião como ideologia supraestrutural	39
1.4 A religião da totalidade, divinização e fetichismo.	39
1.5 Materialismos acríticos	40
1.6 O culto da religião da totalidade.	40
CAPITULO II: A filosofia da libertação	43
2.1 A categoria proximidade	43
2.2 A categoria totalidade	44
2.3 A categoria exterioridade	45
2.4 A categoria da metafísica da alteridade	47
2.5 Categorias da alienação	48
2.6 Categorias da libertação.	49
CAPITULO III: A Analética e sua concreção	53
3.1 Analética e a poiética.	54
3.2 Analética e econômica	56
3.3 A Analética e a erótica	59
3.4 Os níveis de concreção da analética	63
3.4.1 A pedagógica	63
3.4.2 A política	66
3.4.3 A Arqueológica.	68
Capitulo IV: A transmodernidade.	70
4.1 O conceito de modernidade	70
4.2 O conceito do mito de modernidade segundo Dussel	72
4.3 A modernidade como emancipação	74
4.4 A modernidade como utopia	75
4.5 A crítica ao “mito da modernidade”: A transmodernidade	77
CAPITULO V: A religião infraestrutural	81
5.1 A religião para os profetas de Israel	82
5.2 A religião infraestrutural como crítica.	83
5.3 A religião da exterioridade: ateísmo e antifetichismo.	84
5.4 Criação e materialismo crítico.	85
5.5 O culto da religião da exterioridade.	86
5.6 A teologia metafórica de Marx.	87
CONCLUSÃO: A espiritualidade de uma religião infraestrutural.	90
REFERÊNCIAS	105

INTRODUÇÃO

O objetivo desta pesquisa é contribuir com o debate acadêmico nas questões religiosas e filosóficas que englobam a América Latina. Por ser um filósofo latino americano Enrique Dussel analisa a situação de exploração que se realiza no seu continente. Focaremos no pensamento filosófico Dusseliano e sua aplicabilidade na religião.

O principal motivo que nos levou a elaborar tal pesquisa é a nossa identificação com o pensamento latino americano, e por ser o Brasil situado na América latina o pensamento brasileiro é também um pensamento propício para inserção da filosofia da libertação e sua prática religiosa. Outra coisa que nos motivou é uma tentativa de entender o *ethos* brasileiro através de uma libertação de um olhar europeu sobre nós mesmos, e por nós mesmos, é que podemos formular uma teoria do *ethos* tupiniquim. O método de Dussel propõe uma libertação do pensar totalizante europeu, viável ao Brasil e seu forte sentimento pelo povo brasileiro e por nossa cultura, embora encoberta pelo estrangeiro, é que nos fez pensar e escolher o tema e o filósofo. Dussel, também teólogo, historiador e católico formado no Instituto Católico de Paris e seu *ethos* é a religião cristã. Porém, os princípios libertários de sua filosofia são aplicados em qualquer religião que se mostre em si mesmo e qualquer pessoa que se sinta oprimida. Os princípios de opressão, dominação e libertação, do ponto de vista da antropologia filosófica, são universais. Exemplo disso foi Rubem Alves (2005,14), quando reeditou seu livro Protestantismo e Repressão mudou seu nome para Religião e Repressão alegando que suas conclusões transbordavam os limites do protestantismo e podem ser aplicadas em qualquer religião.

Para desenvolver a pesquisa presente usaremos a pesquisa bibliográfica como principal metodologia nas nossas investigações. Faremos uma reflexão teórica a partir da análise da bibliografia selecionada de Enrique Dussel e descreveremos seu pensamento filosófico que é necessário para entender seu pensamento religioso. Saber de sua trajetória biográfica, as influências que recebeu e causou, é necessário para situarmos-nos na sinfonia do seu pensar. A escassez de material publicado em português diante da imensidão de sua obra nos faz elaborar um trabalho que sintetize sua filosofia e pensamento religioso.

Os capítulos que trazem seu pensamento filosófico estão fundamentados nos livros: *Filosofia da libertação* (1982); Roque Zimmermann: *Uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976) – América latina o não ser*, publicada pela editora vozes em 1987; *1942: O encobrimento do Outro* publicado pela Vozes em 1992; usaremos também a síntese do pensar de Dussel que é a *Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão* publicado pela editora vozes no ano 2000. Os capítulos um e quatro, que descrevem seu pensamento sobre religião, foram baseados em sua obra *La Religion* publicado em 1977 no México pela editora Edicol.

Breve resenha biográfica.

Enrique Dussel¹ nasceu em 1934 numa pequena e pobre aldeia. Cresceu entre as estepes quase desérticas da província de Mendoza na Argentina, próximo aos Andes. Matos (2008,23) afirma que ele era filho de médico positivista conservador e de uma dona de casa engajada em causas sociais, isso o colocava numa situação privilegiada em relação ao seu povo. Segundo Zimmermann (1987,28), a pobreza deles jamais foi esquecida e o rosto enrugado das mulheres e homens do campo entristecia a infância do filósofo. Mais tarde, ao percorrer o mundo árabe e o palestino irá constatar que a pobreza é uma forma de opressão universal.

Matos (2008,23) afirma que em 1940, nosso filósofo, mudou para a capital Buenos Aires porque seu pai foi despedido do hospital. Foi uma experiência difícil para Dussel e seus pais, a vida na cidade grande era muito difícil, mas nosso filósofo concluiu o primário. Voltaram a Mendonza. Seu pai fazia oposição a Perón que foi levado ao poder através da revolução de 1943. Dussel começou a perceber a dependência que tinha a sua província em relação a capital. Foi líder estudantil e militante da Democracia Católica. Essa militância irá marcar sua trajetória tendo uma

¹ A biografia de Dussel está baseada na obra de Zimmermann Zimmermann: *Uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976) A América latina o não ser*, publicada pela editora vozes em 1987, 2ª Ed. Ver, por exemplo, Alves (2005, p. 5-26), Dal'Pupo (2005, p. 17-21), Pedroso (2006, p. 7-25) e principalmente a cuidadosa apresentação biográfica intelectual feita por Stermieri (2003, p. 17-74).

juventude muito fértil, praticava esporte escalando os Andes, ganhando um grande concurso chamado São Bernardo, que consistia numa prova de 4.800 metros de altura. Com quinze anos de idade dedicava tempo às causas sociais, visitava crianças com problemas mentais e lia os livros de São Bernardo, Tereza d'Ávila e João da Cruz. Cursou o colégio numa escola técnica agrícola e assistiu aulas na Escola de Belas Artes, ambas na Universidade Nacional do Cuyo.

Sua graduação em filosofia foi na Universidade Nacional de Cuyo obtendo uma formação clássica e tendo contato com algumas correntes filosóficas: a racionalista, a marxista e a neotomista. Teve uma vida estudantil engajada militando em grêmios e movimentos políticos, fundando a Federação Universitária do Oeste (FUO) e sendo presidente do Centro de Filosofia e Letras (CEFYL), sendo preso em 1954 por causa de sua oposição a Perón. Cursou filosofia tradicional (5 anos), sobretudo a terceira escolástica. A educação era muito rígida e era obrigado a ler grego, latim e alemão. Leu os clássicos nos textos originais (Platão e Aristóteles em grego, Agostinho e Tomás em latim, Descartes e Leibniz em Francês, Scheler e Heidegger em alemão). O que mais fascinava Dussel era a temática sobre a ética e a militância política. Era um excelente e aplicado aluno não se preocupando com notas e avaliações, apesar de nunca ter sido reprovado. Formou-se aos 23 anos (1957) e foi para a Espanha com uma bolsa de estudos impulsionado por uma mentalidade colonial latino – americana que o impelia à experiência europeia. Segundo Matos (2003,24) a viagem durou 24 dias e foi em um barco, com passagem mais barata que pudera comprar. Estava com um espírito aventureiro e a viagem passou por Buenos Aires, Montevidéu, Santos, Recife, Dakar, Marrocos. Atracando no porto de Barcelona pegou um expresso para Madri rumo ao colégio de Guadalupe onde moravam duzentos estudantes latinos americanos.

No exterior começa a descobrir a América Latina como “a Pátria Grande” e nasce em si a consciência do não-europeu, não-espanhol e de que era Latino-americano, distinto do europeu. No seu doutorado (1959) tem um rápido contato com a Itália, Grécia e Oriente Médio trazendo uma forte influência sobre sua latinidade descobrindo a América Latina como o não-ser. Sua peregrinação foi uma aventura, pede dinheiro para comer e dorme no chão. Em Israel conhece um sacerdote Francês chamado Paul Gauthier que lhe possibilitou trabalhar um mês numa cooperativa árabe de carpintaria. O padre convidou Dussel a voltar quando terminasse seu doutorado. Segundo Zimmermann (1987,28), em Madrid vai receber

forte influência de Julián Marias e Xavier Zubiri que serão aliados da universidade pelo sistema fascista totalitário.

Na confecção de sua tese homenageia o povo judeu citando o trecho bíblico de Mateus 5.3: “Bem aventurado os pobres”. E o tema do pobre será sua preocupação teológica e conseqüentemente sua investigação filosófica. A experiência em Israel trará um saudosismo, sua teoria nascerá da experiência de pobreza de seu povo e sua estada entre os trabalhadores árabes. Matos (2008,25) comenta que a tese de doutorado de Dussel versou sobre a problemática do bem comum, defendendo a posição de Jacques Maritain que explana uma filosofia política propondo a democracia e a primazia da pessoa na sociedade corporativista que estava se estabelecendo.

Dussel passa dois anos em Israel (1960-1961) e essa experiência será um marco em sua vida. Através de um projeto de peregrinação das fontes, estudará hebraico e a cultura judaica e nunca perderá de vista a América Latina. Foi lá ao Oriente, nas montanhas de Damasco, que começa a escrever *O Humanismo Semita* (1964) e sua peregrinação a tal lugar é para descobrir o *ethos* ancestral do povo latino americano. É daí que surge o descobrimento do pobre, do outro, do oprimido e a antropologia judaica será um marco na elaboração de seu pensamento. Em 1961 irá escrever a temática do pobre num dos seus primeiros artigos. A partir daí, não irá importar qual a via percorrida pelo autor, filosofia, história ou teologia, sempre partirá do excluído para suas elucubrações. Seu amigo Gauthier era simplesmente apaixonado pelo tema e Dussel compulsivamente assumiu mais esta responsabilidade categorial em sua filosofia, agora não trataria apenas da América Latina pobre, mas também do pobre na América Latina (MATOS, 2008,25)

Também estudará vários meses na Grécia manuseando os filósofos helênicos a partir do seu original. Houve uma desmitificação da imagem do grego na sua estada na Grécia. Ele, que tinha lido os clássicos em grego, aprendido a língua, estava no berço da “liberdade” e descobriu uma nação estranha e sem sentido. Descobriu que para falar dos pobres da América Latina, deveria partir do oriente e não da Grécia (MATOS, 2008,25). Matos relata que a *filosofia* de Jerusalém apregoava a possibilidade de revolução dos pobres, dignidade do trabalho. A cidade de Athenas falava da liberdade dos homens livres, e da impossibilidade de emancipação dos escravos.

Na França, escreve a obra *O Humanismo Helênico*². Segundo Matos (2008,25) essa obra visa apontar as contradições insuperáveis refletidas na filosofia clássica grega. Uma das concepções que Dussel tenta superar é o dualismo ontológico, no qual há separação entre corpo e alma. Em 1964 termina de escrever *O Humanismo Semita*³ que trata das experiências dos povos semitas. São três os princípios fundantes da antropologia judaica: a possibilidade do ser corporal como realidade criadora a partir do *nada*; O conceito de *basar* que significa carne e o ser humano na sua integridade sem dualidade corpo e alma (MATOS, 2008.25). Para Dussel, a ética atinge sua perfeição na ação política dos profetas para com os pobres, arriscando a própria vida.

Zimmermann (1987,29) relata que Dussel licenciou-se em Teologia no Instituto Católico de Paris conhecendo Claude Tresmontant que facilitou seus estudos no pensamento hebraico e cristão primitivo. Nessa época iniciou a redação de *El dualismo em la antropologia de la cristiandad*⁴ com objetivo de fundamentar a nossa raiz mediterrânea tricultural: semita, helênica e cristã. Enquanto trabalhava como bibliotecário universitário na Sorbone fez um curso com Paul Ricoeur ocasião em que leu a obra de Merleau Ponty que faleceu no mesmo período juntamente com Husserl. Teve contato com a obra de Leopoldo Zea e sofreu uma mudança categorial e geográfica a partir da fenomenologia em seu pensamento. Leopoldo Zea propunha que era preciso reescrever a história e incluir a América Latina nela. Foi nesse período que conheceu sua esposa Johana tendo um casal de filhos (MATOS, 2008,26). Zimmermann (1987,30) relata que Dussel doutorou-se em história pela Sorbonne com a tese: *L'épiscopat hispanoaméricain défenseur de l'indien (1505-1620)*, cujo estudo o fez penetrar profundamente no *ethos* histórico cultural latino-americano. A partir daí com leituras de Paul Ricoeur assume a barbárie de sua gente, ou seja, assume a América latina excluída como não-ser, dando início a recuperação do eixo ético-mítico da América Latina. A religião passa a ter destaque no pensamento dusseliano fazendo parte da autenticidade do ser latino. Ao incorporar tal categoria em seu discurso, será criticado por racionalistas e marxistas.

Na Europa, Dussel sofrerá influências da fenomenologia de Husserl e do existencialismo de Heidegger (ZIMMERMANN, 1987,31), sendo esse período

² Obra escrita em 1961 e publicada na Argentina em 1976 pela Editora universitária de Buenos Aires.

³ Publicado pela Editora Universitária de Buenos Aires, em 1969.

⁴ Publicado pela Editora Guadalupe, 1974.

chamado de fase ontológica. A partir daí tenta desconstruir o discurso totalitário da filosofia ocidental afirmando a exterioridade latina americana, negando a afirmação ontológica ocidental que só considera a Europa como ser. Consequentemente quem estiver fora do arco europeu será considerado como não-ser.

Voltando à Argentina, Matos (2008,26) registra que Dussel assume a cátedra de ética na Universidade Nacional de Cuyo, e militava teologicamente baseado na Segunda Conferência do Conselho Episcopal Latino-americano⁵ fomentando objetivamente o combate às injustiças e denunciava a violência institucionalizada que se estabelecera na América Latina com a implantação de ditaduras militares. Sua atitude filosófica passiva, no entanto, rendeu muitas críticas frente à dependência da América Latina dos países eurocêntricos. Nosso filósofo objetiva o pensamento de uma filosofia da libertação que acabasse com tal dependência do pensar latino no campo filosófico. Em resposta a tal crítica escreveu *Para uma Destruição da História da Ética*⁶ respondendo a seus alunos e colegas de cátedra.

Dussel é filho de sua época, e de seu meio e a Argentina é a mais “européia” nação da América latina, voltada sempre para Europa. Sua população de cútis branca é a majoritária, resultando o domínio dos rio-platenses sobre os demais habitantes do país. Ocasionalmente uma dependência da periferia diante do centro, onde os barões latifundiários sempre impuseram uma dominação política e econômica.

Segundo Zimmermann (1987,33) a crise da bolsa de valores de Nova York (1929) provocou um processo de industrialização que acarretou em um êxodo rural. Em meio a crescente massa proletária na cidade surge o populismo de Perón (1946). Esse movimento marcará a América Latina através de uma neutralidade disfarçada que fortalece o governo peronista e a Argentina no cenário internacional. Em setembro de 1955 o governo de Perón cai e seguem-se diversos governos democráticos e ditaduras de matiz conservadora, sendo os militares as verdadeiras forças no poder governamental. Em 28 de junho de 1966 as forças armadas, após mais um golpe militar, empossam o general Juan Carlos Onganía e consequentemente a exuberante industrialização da Argentina entra em colapso voltando a importar quase tudo e exportar produtos agrícolas. A classe média perde poder aquisitivo, a classe pobre é empurrada para a miséria e a dívida externa sobe

⁵ O CELAM é um conselho que reflete a ação da Igreja Católica na América Latina e Caribe.

⁶ Editado em 1969 pela editora Ser e Tempo.

rapidamente. A Argentina torna-se um caldeirão de conflitos sociais. É neste contexto que Dussel está na Argentina em 1966 pensando em libertação de seu povo e repensando a sua filosofia.

Essa reavaliação de seu pensar dá origem à segunda fase de Dussel influenciada por Lévinas e Ricoeur, a qual é a chamada de fase metafísica, partindo de pressupostos da categoria da alteridade. Ele descobre a metafísica como parte fundante das relações humanas, é o homem diante do homem, tentando superar a dialética da ontologia da totalidade: opressor *versus* oprimido. Nosso filósofo propõe a recuperação de ambos, do opressor, através da sua autoconsciência. Esta conscientização significa tomar ciência que a opressão ao oprimido é também se oprimir. É imperativo que seja a libertação de ambos: opressor e oprimido numa relação de alteridade.

Matos (2008,26) relata que a vida de um judeu nascido na Lituânia e naturalizado francês chamou atenção de Dussel. Emmanuel Lévinas viveu cerca de cinco anos num campo de concentração nazista e dedicou a refletir sobre como um ser humano é capaz de matar o outro, escrevendo *Totalidade e Infinito*⁷. Inspirado por esta obra, o nosso filósofo formula uma filosofia da alteridade que superava o pensar ontológico de Hegel e Heidegger, surgindo: *Para uma ética da Libertação latino-americana*⁸

Neste mesmo período, conforme afirma Zimmermann (1986,34), com o fim de melhorar sua dialética, se debruça sobre a filosofia de Hegel e os pós-hegelianos, sobretudo Marx. Sem maiores novidades, por já ser militante, Marx era uma leitura habitual. Dussel era nostálgico, ainda dependia do pensamento europeu e fundamentava sua filosofia numa hermenêutica cultural de Paul Ricoeur. Faltava uma política e uma econômica elaborada no seu pensamento. Porém, mediante a ditadura militar surgia nas universidades os protestos contra o regime. A geração dos filósofos da época erguia a voz contra o regime e o acontecimento importante que dá um tom novo ao discurso latino-americano é Medellín. Essa conferência começa a erguer as vozes críticas contra as ditaduras de direita da América Latina.

Inspirados pela revolução cubana (1959) os pensadores revolucionários colocavam lenha na fogueira da subversão ao sistema capitalista, segundo

⁷ Publicado em 2011 pela editora Edições 70

⁸ Transcrição de seis conferências de Dussel em resposta as críticas recebidas. Em 1977 foi publicado a transcrição das conferências de Dussel e nasce *Introducción a una Filosofía de la Liberación Latinoamericana*..

Zimmermann (1986,34), começando a percepção que era possível a libertação latina americana através de uma *práxis* de concreção libertária. Iniciava uma fase de conscientização entre o povo através da igreja católica que antes fazia parte daqueles que apoiavam a opressão, agora se torna um dos únicos meios de resistência contra as ditaduras. As ditaduras não poderiam intervir na ordenação de padres ou nas paróquias eclesiais e isso dava legitimidade para que diversos críticos do sistema pudessem, através da igreja, divulgar seus pensamentos libertários. A igreja se tornou um ponto de apoio forte contra o regime e foi onde se catalisaram as vozes contra o regime militar.

É nesse contexto que Dussel se engaja, é notoriamente homem de igreja, sempre católico, professor no IPLA⁹, diretor do CEHILA¹⁰, perito em Medellín¹¹ e competente teólogo. Zimmermann (1986,35), descreve, que nosso filósofo é agora professor de filosofia em contato com um mundo concreto, tendo suas ideias criticadas por usar uma filosofia clássica. Refletindo sobre essas críticas, Dussel concebe a ideia de uma filosofia da libertação que partia do *ethos* latino e começava a rascunhar a tal filosofia escrevendo tais obras: *Para uma de-STRUCCIÓN la história de la ética* (1969) e *Para uma ética de la liberación latino americana* (1973). Nesta época aconteceram encontros com os pensadores e intelectuais da América Latina, os mais destacados são: Rubem Alves, Juan Luis Segundo, Gustavo Gutiérrez, Lúcio Gera, Leopoldo Zea, Hugo Assmann, entre outros tantos. Ele era participativo e assíduo a esses encontros os quais contribuíam para as trocas de ideias e produção dos melhores textos da literatura filosófica latina americana que surgiram desses encontros.

Matos (2008,27) registra que em 1973 na Argentina Perón é reconduzido ao poder e a situação política tinha mudado e o populismo havia perdido seu esplendor e Dussel aproveita o momento para entrar na luta para conscientizar o povo. A filosofia política tinha ganhado status de filosofia primeira e a categoria “povo” foi ressuscitada, porém, os intelectuais criticavam Dussel por suas contrariedades. Os da esquerda preferiam a categoria “classe” e os da direita preferiam a categoria “nação”. Nosso filósofo viu uma grande vantagem nesse debate: não haveria libertação nacional de fato sem a libertação das classes oprimidas. A partir deste

⁹ Instituto de Pesquisa Latino Americano.

¹⁰ Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina.

¹¹ A 2ª Conferência Geral do CELAM realizada em 1968.

episódio é que ele vai elucidar a ideia de libertação. A primeira ideia é a superação da ontologia europeia e a segunda é superar o populismo ingênuo para clarificar as categorias que permitem as nações e classes dominadas libertar-se da opressão.

A Argentina estava em plena efervescência política e a direita peronista começava governar em meio a um banho de sangue. No dia 20 de junho de 1973 grupos paramilitares sob as ordens de López Rega (futuro participante do governo de Perón) mataram vários jovens peronistas e Dussel, nesse ínterim, continuava a ensinar filosofia a seus alunos, tanto na universidade como na rua. Essa atitude incomodou o poder. No dia 2 de outubro de 1973 sua casa foi dinamitada a mando da direita peronista, sem vítimas fatais. Matos (2008,27) afirma que o nosso pensador logo aprendeu existencialmente como é perigoso ser filósofo crítico, porque a crítica ao poder pode levar as pessoas à morte, como Sócrates. Dussel foi expulso da Universidade de Cuyo acusado de ser marxista e condenado à morte por grupos paramilitares. Porém, o sofrimento de Dussel se aplica em outras direções: o primeiro é ver colegas e alunos sendo assassinados pelo regime totalitário; segundo é ver o povo sendo massacrado por aqueles que prometeram libertação e o terceiro é o seu exílio, tendo que deixar para trás toda luta política e um povo oprimido. Disso tudo ele tira uma grande lição. Ele aprende que filosofia não se faz somente a partir dos livros, mas também através da realidade de um povo oprimido. Esses acontecimentos vão influenciar, sobremaneira, o pensamento dusseliano.

Zimmermann (1986,39) escreve que em 1976 começa a fase mexicana de Dussel, também chamada de fase concreta. Nosso filósofo foi exilado de sua pátria. Estava longe de sua biblioteca e escreve de cor em dois meses a sua obra fundamental *Filosofia da Libertação* (1982). Esta obra contém as categorias básicas para entender a sua filosofia. É no México que começa a levar o marxismo a sério e acha em Marx uma fundamentação de sua *econômica* e de sua *política*. Usando o método analítico descobre como o “Marxismo” de sua época tinha se afastado de Marx, descobrindo um Marx que não mais agradava nem ao capitalismo e nem ao stalinismo. Dussel relata que sua matriz europeia heideggeriana e fenomenologista não era entendida pelos seus alunos da Universidade Autônoma do México, esse foi um dos fatores que o levaram a estudar Marx. Esse momento político faz seu contato com a América Latina crescer tomando conhecimento de perto do imperialismo norte americano.

Em sua estada no México continuou a lecionar em vários institutos de cultura latino-americana sendo conhecido na Europa onde já tinha recebido o título de *Doutor Honoris Causa* pela Universidade de Friburgo, Suíça. Rodou o mundo e passou na África, Ásia e toda América, continuando a escrever. Sua obra é bem vasta e grande e seus livros já foram traduzidos para diversos idiomas. A fase mexicana ou marxista irá culminar na elaboração de sua filosofia, sendo que para Dussel, a filosofia é ética.

Já na década de 90, depois de passados mais de vinte anos da filosofia da libertação, Dussel começou um programa de debates na América Latina direcionado aos filósofos de fama reconhecida. Alguns deles são, a saber, Paul Ricoeur, Karl-Otto Apel, Charles Taylor, Richard Rorty e Habermas, principalmente com a escola de Frankfurt. As escolas filosóficas que Dussel dialoga na atualidade são: os representantes da tradição francesa hermenêutica; da tradição da ética alemã do discurso; da linha ética comunitária e a tradição da Analítica da linguagem. Dussel mantém constantes diálogos com essas escolas através da filosofia da libertação para o aprimoramento de sua filosofia. Continua a morar no México, ministrando aulas de Ética e Filosofia Política em cursos de graduação e pós-graduação na Universidade Autônoma Metropolitana (UAM) e na Universidade Autônoma do México (UNAM). Foi condecorado *Doutor Honoris Causa* pelas universidades de Friburgo e de San Andrés (La Paz). É fundador e presidente da Associação de Filosofia e Libertação (AFYL) e possui significativa produção intelectual no campo da história da igreja.

A partir do homem latino americano.

O homem é um ser situado (Dussel, 1982,08). A partir dessa situação que o filósofo latino americano Enrique Dussel formulará as suas elucubrações filosóficas e analisará a situação do homem latino, partindo de seu *ethos* situacional. Ele dirá que esse homem é oprimido por forças externas de seu *ethos* e partirá da seguinte análise: sendo os povos da América Latina originários da Ásia e situados em tal continente, a chegada dos povos ibéricos encobrirá o rosto latino através da dominação. O ser situado na América Latina, na voz de Dussel, ganhará força como

ser explorado por um povo estranho, a saber, o indo-europeu. A partir de tal análise será descoberto o oprimido da América Latina e irá propor a filosofia da libertação (Dussel, 1982,71). Essa filosofia terá um método que é chamado de momento analético que será uma proposta de libertação, um método a ser praticado. A compreensão da analética e a sua *práxis* é um dos objetivos desse trabalho e a prática histórica da analética será chamada de transmodernidade. Somente depois destas compressões iremos concluir com nossa reflexão sobre uma espiritualidade laica.

Como ser situado, o homem se relaciona com o Cosmo em sua volta formulando a interpretação de um mundo expresso pelo uso da linguagem, criando a sua cultura que é o cultivo de seu modo de ser. A interpretação desse mundo pode ser totalitária, negadora de qualquer outra forma de interpretação. Para Dussel (1982,58) o ser latino será encoberto pela visão totalitária europeia. A visão dominante é negadora de outras formas semióticas de compreender o real. Por isso, Dussel fala da exterioridade. Essa categoria, que está no método analético, proclama outras formas existentes de compreensão de mundo. Enrique Dussel (1982,75) afirma a exterioridade do ser latino diante da totalidade europeia. Apresenta o método analético que busca a distinção da exterioridade dentro do sistema absoluto. A voz expressada pelo oprimido será ouvida pela analética e consequentemente será a sua porta-voz.

A relação do homem e natureza será analisada pela analética através da poética (Dussel, 1982,113). O homem é um ser de desejo e sente a falta de algo que é objeto de seu desejo. O corpo é a morada do desejo. É na natureza que ele busca saciar a necessidade de seu corpo. Por exemplo, a sede é necessidade do corpo. A água é natureza. Quando o homem bebe da água está bebendo da natureza. Para satisfazer seus desejos do corpo o homem transforma a natureza pelo seu trabalho. Dussel afirma que o ser latino americano foi reprimido na satisfação do seu desejo e o fruto de seu trabalho foi apropriado pelo europeu ocasionando a alienação que é a supressão do direito do trabalhador. A consequência dessa alienação foi a miséria e pobreza na América Latina. Foi instalada uma situação de injustiça através do extermínio de milhões. A analética na sua proposta libertária irá propor um novo mundo sem alienação do homem do fruto de seu trabalho.

Dussel afirma (1982,136) que o homem é um ser com o outro no mundo e não consegue produzir sozinho o seu sustento, ele precisa do outro, nasce na dependência do seio materno para sobreviver. Como o homem depende de outro homem para sobreviver, o fruto de seu trabalho será a moeda de troca para adquirir uma mercadoria necessária para a sua sobrevivência. A mercadoria irá ganhar valor de uso e de troca conforme a sua utilidade e a troca de mercadorias produzidas pelo trabalho, isto é, o escambo.

Dussel (1982,147) irá analisar a forma que o trabalho é dividido através do método analético, essa parte que analisa a relação do homem com o homem, mediado pela poietica, que é chamada de econômica. Na econômica são analisadas as formas de opressão econômica produzida pelo sistema totalitário que é o sistema tributário e a apropriação do ser e do trabalho do outro. Para o filósofo, a América Latina teve sua economia apropriada pelos europeus através da tributação, da apropriação do trabalho, e do ser latino americano, o que levou a América Latina ao seu estado de alienação atual. Sabe-se que foi através do aperfeiçoamento da arte de caça que houve um aprimoramento tecnológico da guerra e os povos que dominavam as técnicas de guerrear dominavam outros povos e exigiam tributos, ou se apropriavam pela força do trabalho e do ser do povo dominado.

O momento analético (Dussel, 1982,163) será uma proposta de libertação e a mulher será a principal personalidade na filosofia da libertação de Dussel, pois a mulher dita como não-ser pelos gregos será um dos símbolos da luta da filosofia da libertação. A libertação da mulher, para Dussel (1982,99), é a libertação de todo sistema de opressão, porque ela acaba sendo progenitora do lar e será responsável junto com o homem pelo novo horizonte do momento analético. A libertação da mulher será uma libertação erótica que é o reconhecimento do seu ser que foi apropriado como objeto pelo falo masculino, e também será uma libertação econômica. Ela não será mais a serva gratuita do homem e sim uma companheira corresponsável pela edificação do seu lar que produzirá e colherá os frutos de seu trabalho sem alienação. É também uma libertação política, criando os seus filhos como iguais e distintos e proclamadores da justiça porque a libertação da mulher será por igual à libertação de toda a opressão.

O método analético (Dussel, 1982,252) não privilegiará uma área em específico e prega a interação das áreas que necessitam de libertação, a saber: a economia, a política e a erótica. Por isso a mulher é um símbolo da libertação Latino

Americana, por ser oprimida nas três áreas principais da sociedade. A libertação da mulher é a prova que os meios da sociedade estão produzindo um novo horizonte sem dominação.

O homem é um ser de transcendência (Dussel, 1982,53) e esta é a principal ferramenta do oprimido. Quando um povo dominador impõe a sua visão de mundo para outro povo, essa visão torna-se absoluta, negadora das formas de compreensão de mundo de outros povos. Para Dussel (1982,102) essa forma absolutizada torna-se um fetiche que é a divinização das coisas humanas e nele não há criação, sendo sempre o eterno retorno do mesmo. Não há possibilidade de libertação a partir do horizonte do fetiche, por isso, a transcendência é uma categoria necessária para o oprimido. É necessário transcender o fetiche, ser ateu do deus da dominação (Dussel, 1982,104). O oprimido busca um novo horizonte de libertação através de uma transcendência rumo à libertação do sistema totalitário vigente. O oprimido afirma um deus criador (Dussel, 1982,107) que é a afirmação do ser totalmente outro do sistema opressor.

Dussel (1982,143) escreve que para que haja uma real libertação será necessário reconhecer-se na face do irmão, ou seja, a exterioridade do sistema. O deus totalmente outro se revela na face de cada irmão. É o deus da exterioridade e da distinção. A distinção da face do irmão é o ato de transcendência por excelência. O reconhecimento do rosto encoberto pelo sistema totalitário será a negação do deus vigente. A proposta da analética é a negação do deus vigente através da afirmação do deus criador. A criação de um novo horizonte libertário é vital para transcender o sistema totalitário. A filosofia de Dussel (1982,72) tem como pivô central o homem como liberdade. Por isso será também uma antropologia filosófica. A análise do homem será mediante toda a sua interação com o meio e com o seu outro.

Uma visão panorâmica das filosofias totalizadoras da modernidade e as críticas que Dussel realizou.

Faremos um breve panorama dos diálogos de Dussel com as diversas correntes filosóficas dentro do horizonte europeu, sem detalhes. A nossa principal preocupação é situarmos o discurso Dusseliano dentro da sinfônica universal do pensamento. Selecionamos alguns pensadores que, entre tantos, o nosso filósofo

dialoga em sua corrente filosófica. Ele se ocupará em estudar as críticas feitas de dentro da Europa à Modernidade, irá rechaçar todo aspecto reacionário dessas críticas e recolherá a contribuição libertária dessas filosofias.

Dussel (1993,15) aponta René Descartes como filósofo que inicia o pensar totalitário na modernidade com sua máxima: “Penso, logo existo”, iniciando toda a caminhada da Filosofia Moderna na absolutização do sujeito subjetivo. Essa forma de pensar é oriunda de suas obras, *Meditações* e *Discurso do método*. Descartes é o começo radical da modernidade.

Nosso filósofo (1993,17) apontará Hegel como o idealizador final de um sistema totalizante da modernidade, e através do método dialético irá cunhar o ‘Espírito objetivo’ na forma do Estado. É o encobrimento do humano. A obra que Hegel afirmará de forma dialética e totalizadora a absolutização da subjetividade moderna é a *Fenomenologia do Espírito*. Nas obras de Hegel a subjetividade absoluta campeia sempre como o último horizonte de compreensão da totalidade e o ser se identifica com a razão que é o Espírito Absoluto.

Segundo Dussel (2000,316) outra contribuição é a de Schelling que escreve uma crítica a Hegel em sua obra *Para Uma História de Filosofia Moderna*. A crítica de Schelling a Hegel está na ideia de Deus contida no sistema Hegeliano. Para Schelling é necessário caminhar por uma “investigação histórica” na qual a realidade se mostra através da manifestação da positividade de seu ser em seus símbolos e mitologia. Para Schelling a filosofia de Hegel não pode alcançar o real, pois se ocupa somente com a essência ou o conceito. Schelling faz uma crítica ao pensamento de Descartes que unificou o ser com a razão. Também, segundo Schelling, Spinoza funde o ser com o conceito afirmando como a única substância, que é Deus, ser sem liberdade, sem personalidade, e não possui radical distinção em relação ao próprio ser. Schelling fará uma afirmação ontológica dizendo que Deus é o senhor do ser, que é livre em relação em si mesmo e por isso é libertador de todos os outros. Dussel vê com bons olhos a questão da transcendência de Deus em relação ao ser e a afirmação da independência de Deus em relação ao ser. A conclusão de Schelling é de que o racionalismo ao identificar o ser com a razão, e a razão com Deus, caiu no panteísmo ou no “purismo teísta”. Somente a afirmação de um Deus criador do ser, a partir do nada, permite superar o próprio fundamento da ontologia moderna. Schelling se levanta contra toda ideologia ou dogmatismo, contra todo sistema racional fechado que se funde numa ontologia da sabedoria como teoria ou

contemplação. É na crítica de Schelling que Dussel irá encontrar a gênese do que ele chamará de analética.

Outra crítica ao idealismo de Hegel emerge de Feuerbach (Dussel, 1974b, 128) em sua obra *A Essência do Cristianismo*. Esse filósofo volta-se contra a totalidade pensada por Hegel. Feuerbach desdiviniza e profana o sistema Hegeliano. Declara-se ateu de tal ídolo. Para ele o Cristianismo é a negação de fetiches e é afirmação do homem através da encarnação. Segundo Dussel o equívoco de Feuerbach é colocar o “Deus” de Hegel e da cristandade como único “Deus” possível.

Já Kierkegaard (DUSSEL, 2000,317) mostrará que o Deus da Cristandade não é o Deus do Cristianismo. Feuerbach faz da teologia uma antropologia. Para Feuerbach a realidade é corporal e pode ser medida por um empirismo antropológico através da sensibilidade. Ele fala da filosofia do futuro que deixa de ser metafísica e passa a pensar a realidade. Esta filosofia é a partir da cotidianidade corpórea e sensível. Feuerbach afirma que a filosofia de Hegel coloca como verdade somente o racional. Para ele somente o humano é verdadeiro. Mas a principal crítica que Dussel assume de Feuerbach contra Hegel é a sua exclusão do “tu”. A filosofia não é um monólogo, e sim um diálogo que envolve um “Eu” e um “Tu”. Na filosofia de Hegel há um solipsismo que exclui a alteridade. Para Dussel o outro está além das formas encobridoras totalitárias que excluem o “tu”.

Dussel (1974b, 137) afirma que outro filósofo que faz uma crítica ao sistema hegeliano é Marx, apesar de criticar Hegel, ainda mantém o método dialético e fala de seu método dialético na obra *Elementos Fundamentais para a Crítica da Economia Política*, e esse método aparece em outra obra sua *O Capital*. O método constitui em ascender do abstrato ao concreto e o pensar deve ser correlato à realidade visando o processo histórico real. Marx direciona algumas de suas críticas a Feuerbach que disse que a realidade está na sensibilidade na relação “eu - tu”. Para Ele a verdade está no trabalho, no produzido. A verdade não está na relação abstrata do “eu-tu”, e sim na relação do explorado e do explorador, ou seja, do senhor e do escravo. Marx irá basear-se no real concreto histórico. Para ele os filósofos pensaram somente em interpretar o mundo e agora cabe transformá-lo. O real é produto do trabalho e do seu horizonte ontológico de compreensão, é a laboriosidade. Para Dussel a falha fundamental de todo o materialismo reside no fato de ter apenas captado o objeto. Marx privilegia a economicidade, ou seja, a relação

homem e natureza pelo trabalho. O dominador é dono dos meios de produção e o dominado dono da mão-de-obra. A venda da mão-de-obra do proletariado para a burguesia, que é detentora dos meios de produção, ocasiona a mais-valia que é justamente a parte apropriada pela burguesia que provoca a alienação do proletariado. Aqui surge uma encruzilhada que o filósofo tem que decidir. A filosofia pode tornar-se uma ideologia encobrindo a justiça, ou ela pode ser uma crítica a um sistema encobridor da alteridade. Dussel vai abraçar a segunda proposta, como filósofo-profeta irá denunciar as estruturas de dominação encobridoras da alteridade.

Outro pensador que recebe uma crítica de Dussel (2000,356) é Freud. Para Freud, segundo nosso filósofo, o homem é certo mecanismo que se move necessariamente dentro da lógica do desejo, intrinsecamente cego e adequadamente expresso no sonho, e no sonho não há liberdade. Para Dussel o pensamento de Freud está inserido na metafísica da Totalidade porque o homem é o já dado. O homem é um prisioneiro daquilo que é. Não há espaço para a liberdade e para salvar a liberdade do homem é necessário afirmar a transcendência do homem postulando um horizonte para além da totalidade. Freud também legitima o domínio do homem sobre a mulher, dizendo que a mulher tem inveja do pênis do homem. Esse tipo de abordagem do real irá legitimar o homem como “dono” da mulher. É necessário reconhecer o ser encoberto da mulher. A libertação da mulher é vital ao exercício da filosofia da libertação. Para o nosso filósofo só haverá inclusão do outro mediante o surgimento de uma nova metafísica. Só há possibilidade de uma nova metafísica mediante o exercício da liberdade. Segundo Dussel o erro de Freud é um determinismo que legitima a dialética de senhor e escravo. O domínio do homem sobre a mulher é uma exclusão total da alteridade.

Kierkegaard é um dos primeiros filósofos a fazer uma crítica a Hegel. O livro usado por Dussel (2000,317) em sua análise do pensamento Kierkegaardiano é *Post-scriptum as migalhas filosóficas*. Kierkegaard faz uma síntese dos “três estágios” que são o estético, o ético e o religioso. O primeiro estágio é dos sistemas fechados em si mesmo. Para Kierkegaard a cristandade retrocedeu ao paganismo. O sistema hegeliano é panteísta, então pagão. O estágio estético é do pensamento, da pura reflexão, é onde o pensamento pensa a si mesmo. Para Kierkegaard o estágio estético deve ser superado. A totalidade hegeliana especulativa e sistemática deve ser superada por um novo horizonte que se abre formando uma nova atitude. Esse novo horizonte é o estágio ético. A ética é aquilo que o homem tem que ser

diante dos outros no mundo. Aqui há uma passagem do espírito objetivo para uma subjetividade. Mas o estágio ético diz respeito à totalidade objetiva. O indivíduo escolhe dentro de contexto histórico universal. Só poderá haver uma escolha entre o bem e o mal quando este estiver livre do espírito objetivo totalitário. Para tal liberdade é preciso superar o estágio ético. A tarefa do estágio ético é despojar-se de seu caráter individual e moldar-se pela generalidade. A superação do estágio ético, que é a relação obrigatória do indivíduo no geral ou na totalidade, é feita através da reflexão da totalidade não pensada, que é a vida subjetiva. O estágio ético é superado pelo religioso. Dussel afirma que Kierkegaard relata que essa superação é feita através de uma existência única e pessoal numa absoluta individualidade subjetiva. Essa subjetividade transcende a totalidade trágica do ético obrigado pelo dever universal. A nova atitude é a fé. Kierkegaard analisa o caso de Abraão. Abraão quando decide sacrificar o seu filho Isaac ele rompe com a ética coletiva firmando-se na fé. Isso faz com que ele deixe o genérico para se tornar indivíduo. Abraão tem uma relação absoluta com o absoluto. Abraão não precisa da mediação ética que se efetua a partir do geral. A fé é opinião fora da totalidade. Ela é paradoxo. O objetivo da fé é afirmar a realidade de Deus e sua existência como homem individual. Nesse sentido Kierkegaard aponta para o verbo encarnado: Cristo. Para Dussel, Kierkegaard aponta para uma alteridade teológica. Para ele Deus é o totalmente outro. Ele afirma uma exterioridade divina. Ele rompe com a metafísica da totalidade afirmando a alteridade. Porém, Dussel dirá que essa não é uma autêntica alteridade antropológica. A verdadeira alteridade é o excluído. Dussel ficará com a superação da metafísica da totalidade de cunho antropológico nos moldes de Marx e Feuerbach.

O pensador europeu que vai inspirar Dussel (2000,363) para uma metafísica da exterioridade é Lévinas. Ele faz uma crítica a Hegel na sua obra, *Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade*, a partir do levantamento de uma hipótese onde ele pergunta: que é o homem para o próprio homem? A antropologia de Lévinas irá influenciar Dussel em toda a sua obra. Para o filósofo, as críticas feitas à modernidade são feitas de dentro da Europa com uma visão que ele chama de *Ontologia da Totalidade*. Essa Ontologia ainda conserva o pensamento grego deixando de fora aquilo que não é racional. Para Dussel as críticas feitas por Marx, Freud, Hegel, Lévinas e tantos outros, ainda estão nesta ontologia por não conseguirem superar a modernidade. Essas filosofias excluem o periférico,

especificamente a América Latina. Para Dussel a modernidade só poderá ser superada por uma Metafísica da Alteridade. Se a metafísica da totalidade é negadora do outro, a metafísica da alteridade o inclui. É na tradição judaica que Dussel irá encontrar bases para essa metafísica. É através do estudo de Emmanuel Lévinas que Dussel terá base para propor uma nova metafísica em substituição a metafísica da totalidade. Para Dussel a inclusão do outro é fundamental importância para uma nova metafísica. A inclusão da alteridade é o ponto primordial para a superação da modernidade. Por isso ele propõe a analética que inclui o diferente, sem que haja dominador e dominado. Na metafísica da totalidade o que domina é a dialética. Na dialética sempre haverá o domínio de um vencedor, aniquilando a força vencida. Para Dussel foi essa metafísica que os europeus implantaram na América Latina provocando o extermínio das civilizações que moravam no continente ameríndio. Os europeus são as forças dominadoras e os ameríndios os dominados.

A influência de Dussel entre pensadores em terras brasileiras.

É em Nietzsche¹² que o significado do eterno retorno do mesmo torna-se definitivamente uma categoria filosófica. A filosofia clássica sempre procurou ser uma filosofia em-si-mesma procurando eternizar seu presente sem espaço para a criação ou uma alteridade que traga o novo. O futuro não existe e qualquer tentativa de pensamento linear é rechaçado e colocado na periferia. Neste caso a filosofia da libertação é uma filosofia criativa que procura a distinção do rosto excluído.

O Brasil foi inserido na tradição filosófica como o não-ser periférico diante do pensar europeu. Nossos pensadores foram reprodutores sempre do mesmo e não afirmavam a distinção brasileira diante da totalidade filosófica europeia. Uma obra contemporânea que analisa esse fato é a de Antônio Joaquim Severino¹³ (1999) que afirma que a produção nacional em filosofia é pouco crítica e quase nada criativa. É um pensar de reprodução do filosofar europeu reafirmando o eterno retorno do mesmo com pouca distinção e quase nenhuma reflexão de si

¹² *Gaia Ciência (1882)*

¹³ Professor titular, aposentado, de Filosofia da Educação na Faculdade de Educação da USP

mesmo. A reprodução tupiniquim não traz uma definição de filosofia que explica seu próprio existir sem falar do sentido filosófico de *ethos*.

As tentativas de um filosofar próprio são pontuais e refletem o atual cenário filosófico nacional. É nesse contexto que se insere a produção filosófica de Enrique Dussel que motiva vários pensadores brasileiros a buscar um pensar autêntico. É neste contexto que se insere a atual dissertação que visa um pensar criativo e distinto ao contrário do pensar totalizador que apregoa o eterno retorno do mesmo. Buscaremos retratar um panorama Dusseliano em terra brasileira. Citaremos as principais teses e dissertações conseguidas através da pesquisa no site do CAPES¹⁴ e Google Acadêmico¹⁵.

Um trabalho que é um marco na produção Dusseliana é a dissertação de mestrado de Alípio Casali, defendida em 1978 na PUC de São Paulo, sob o título *A pedagógica de Enrique Dussel*. Um grande referencial é o livro de Roque Zimmermann, *América Latina – o não ser: uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel*, que teve sua primeira edição datada de 1986. Ainda na década de oitenta (1988) foi defendida a tese de doutorado *O projeto utópico da filosofia da libertação*, por Antonio Rufino Vieira junto à Universidade Federal do Rio de Janeiro.

A obra madura de Dussel é a *Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão* que foi publicada no ano de 2000. Essa obra torna-se um marco referencial para o pensamento Dusseliano e demonstra que o pensar libertário está se desenvolvendo de forma progressiva. É na primeira década do milênio que o pensamento do nosso filósofo se multiplica no mundo. A obra citada trás um rigor acadêmico e o acúmulo de décadas de um filosofar erudito. Há uma lacuna muito grande na produção Dusseliana na década de 90 no Brasil. No ano de 2001, uma tese foi defendida em Valladolid por Gildardo Díaz Novoa que retrata uma introdução a diversas obras de Dussel consideradas centrais por ele.

Em 2003, outra de caráter cronológico é a tese de Marcella Stermieri desenvolvida em Bolonha, em que a vida e a obra filosófica de Dussel são apresentadas de forma temporal e evolutiva.

¹⁴ Coordenação de Pessoal de Nível Superior.

¹⁵ O **GoogleScholar** (*Google Acadêmico* em português) é uma ferramenta de pesquisa do Google que permite pesquisar em trabalhos acadêmicos, literatura escolar, jornais de universidades e artigos variados. Lançado em Novembro de 2004 passou a oferecer buscas em língua Portuguesa em 10 de janeiro de 2006.

O ano de maior produção é 2005 tendo pelo menos cinco dissertações de mestrado e uma tese doutorado. A primeira tem o título de “Enrique Dussel: o professor à luz do conceito de mestre em uma práxis pedagógica libertadora” defendida por Carmem Hickert na Escola Superior de Teologia; Outra dissertação é a de Claudemir Módolo Alves (2005), que pesquisou o conceito de *vítima* no pensamento maduro Dusseliano, especialmente a partir da obra *Ética da libertação*; A dissertação de Eli Carlos Dal’Pupo (2005), que empenhou-se a um estudo analítico e comparativo do conceito de *pedagógica* nas obras de Enrique Dussel e Paulo Freire; outra mestra foi Andrea Aguiá Agudelo (2005) em sua tese de doutorado defendida em Roma na qual procurou demonstrar como a noção Dusseliana de *alteridade* supera, em exterioridade, a mesma noção adotada por Lévinas que foi concomitante ao tema da dissertação de mestrado de Arivaldo José Sezyshta (2005), na Universidade Federal da Paraíba, na qual foi abordado as relações Dussel-Lévinas e Dussel-Marx, procurando compreender as influências que Dussel recebeu deles. Por último a dissertação de mestrado de Luiz Meirelles que trata sobre a ideia de justiça em Dussel defendida na PUC de São Paulo.

No ano de 2006 a dissertação de mestrado defendida junto à Pontifícia Universidade Católica de São Paulo por Edson Adriano Pedroso versa sobre as noções de sujeito e de alteridade e são tomadas como chave para um embate provocativo entre a filosofia de Dussel e as filosofias eurocêntricas. Esse mesmo tema é perseguido por Alejandro Moreno Lax em 2007 desenvolvida para obtenção de diploma de estudos avançados na Universidade Murcia. Neste mesmo ano Lourenço Stelio Rega defende sua tese na PUC de São Paulo com o seguinte título: A “outra” História da Igreja na América Latina escrita a partir do Outro, pobre e o oprimido – a Alter-História construída por Enrique Dussel. Por último no ano de 2007 a dissertação de Omar Lucas Perroux Fortes de Sales sobre *Ética da Libertação de Enrique Dussel: implicações sobre a globalização atual e a fé cristã*, defendida na Faculdade Jesuíta de Teologia e Filosofia de Belo Horizonte tendo o conceituado teólogo da libertação Prof. Dr. João Batista Libanio como orientador.

Finalizamos esse tópico que cita somente algumas obras referenciais no Brasil apontando a tese de Daniel Pansarelli (2010) que tem como título: *Filosofia e práxis na América Latina: Contribuições à filosofia contemporânea a partir de Enrique Dussel*. Tese apresentada à Faculdade de Educação da Universidade de

São Paulo para obtenção do título de Doutor em Educação tendo como orientador o Prof. Dr. Antônio Joaquim Severino.

A necessidade de uma filosofia liberta.

Para que possa haver uma Ética da libertação, é condição fundamental haver uma libertação da filosofia e o filósofo da libertação tem que partir do seu estado “geográfico” que é a periferia e dialogar com o centro. Desde os gregos a filosofia tem se atado ao poder e somente uma pequena parcela dos filósofos fizeram uma crítica à dominação. Dussel (1982,247) se inscreve nesta minoria anti-hegemônica que se opõe ao etnocentrismo e coloca Bartolomeu de Las Casas como o primeiro crítico latino a fazer a denúncia do sistema opressor. A filosofia tradicional ocupava-se em descobrir as categorias universais e estes universais eram impostos aos dominados como verdades absolutas. Para Dussel europeísmo e universais são a mesma coisa provocando um reducionismo do humano no etnocentrismo europeu. Pois, toda a periferia é colocada em segundo plano por não ser europeia.

A exclusão do outro é feita pelo eurocentrismo excluindo o não europeu, ocasionando à exclusão de toda a periferia e principalmente a América Latina. Por isso, é necessária a libertação da filosofia. De que a filosofia precisa libertar-se? Da falácia reducionista que reduz o ser à Europa, e não reconhece no outro o humano, para a Europa o não europeu é bárbaro, é não-ser. É através da analética que Dussel propõe a libertação da filosofia e a periferia, então excluída, deve apresentar o seu *ethos* sem europerizar-se. A libertação da filosofia é reconhecer o não europeu como humano e também suas diferenças culturais. A filosofia precisa liberta-se do eurocentrismo.

Dussel (1982,174) propõe a analética no lugar da dialética, ou seja, em vez de uma tese ser a vencedora, há uma mutualidade, que é reconhecimento da dignidade de ser humano de ambas as partes. Com isso Dussel faz uma crítica ao marxismo tradicional que vê a tomada do poder somente pela força. Dussel apresenta um projeto em substituição ao projeto moderno. É o projeto Transmoderno que inclui a Alteridade negada e nega a premissa maior do projeto, a saber, o eurocentrico. É a superação da razão emancipadora pela razão libertadora. É

preciso descobrir as vítimas da irracionalidade da Modernidade, descobri-lo na sua dignidade de ser. Isso implica destruir a visão eurocêntrica e a falácia desenvolvimentista e descobrir a dignidade da alteridade.

CAPITULO I: A RELIGIÃO SUPRAESTRUTURAL

1. 1 A filosofia da religião de Dussel.

Enzo Solari¹⁶ (2004,1) numa conferência¹⁷ lida na Universidade Centro-americana afirmou que tempo atrás defendeu que a filosofia da religião na América de língua espanhola tinha dois problemas sérios: primeiro, era tentativa fragmentária que faltava precisão, sistematicidade e exaustabilidade; segundo, era uma filosofia dependente da fenomenologia de Xavier Zubiri. Ele retoma sua reflexão tentando avançar em suas elucubrações.

A religião na Filosofia da Libertação passa a ter mais rigor acadêmico nas décadas de 60 e 70, com ênfase no viés ético-cultural e numa leitura de Marx. A partir deste momento, a base do pensar libertário está lançada e o filosofar encontra solidez fértil entre pensadores latinos, usando um instrumental hermenêutico através dos símbolos e da sabedoria cultural, e da vertente marxista voltado para a política e economia.

Nesta conferência Solari faz um panorama da atual situação do pensar filosófico latino libertário. Ele reflete sobre a produção de Dussel, Rodolfo Kusch e Juan Carlos Scannone, e dentro do mosaico do pensamento libertário latino. Nosso objetivo é focar somente sua reflexão sobre Dussel que segundo ele tem um referencial fundamentado em Marx e Lévinas.

Dussel (1977,11) ministrou uma série de conferências na universidade de Dubrovnik (antiga Iugoslávia) sobre “O futuro da religião: Fim ou Renascimento?”. Foi direcionado a militantes revolucionários socialistas e culminou com a produção do livro *La religião*¹⁸. Esse trabalho é uma breve introdução a uma série de textos sobre religião como supraestrutura e como infraestrutura. Houve a participação de vários pensadores de fama internacional como Jürgen Habermas, Jürgen Moltmann, Johannes B. Metz, Rubem Alves, Gregório Baum, Johan Galtung, Trutz Rendtorff e outros. Apesar das palestras serem em solo socialista Dussel afirma que a questão

¹⁶ Professor da Universidade Católica do Norte, no Chile.

¹⁷ Palestra proferida em 29 de Setembro de 2004, na Universidade Centro-americana "José Simeón Cañas", San Salvador. Texto publicado com o título: *Sobre la filosofía de la religión en América latina*.

¹⁸ Publicado em 1977 no México pela editora Edicol.

era importante em todo território latino. A América Latina é cristã na sua maioria, porém, o grau de opressão através de uma religião supraestrutural condiz com seus apontamentos políticos filosóficos. Nesta palestra ele aponta os certames e os limites da ação religiosa. Dussel (1977,12) analisa os extremos e os limites destas duas formas que a religião aparece. Entre a religião supraestrutural e infraestrutural se abre um complexo campo de conflitos e ele procura apontar uma definição essencial das duas formas que a religião aparece.

Na produção desta obra, afirma Solari (2004,2), Dussel apresenta os textos que são os apêndices do livro. A singela leitura dos textos direciona e revela sua pesquisa sobre religião. Sobre a religião supraestrutural suas afirmações estão baseadas nas leituras de Hegel, Feuerbach, Marx, Engels, Luxemburgo, Lênin e Gramsci, fazem menção da doutrina da segurança nacional e até mesmo a religião na declaração da junta militar chilena (1974). O pensar Dusseliano afirma que a religião supraestrutural é:

A religião como superestrutura é determinada por estruturas sócio-culturais de dominação política (sobre as classes oprimidas, internamente, e as minorias; e os povos periféricos) e econômica.¹⁹ (1977,35).

Quanto à religião infraestrutural os textos estudados por Dussel são os do Antigo e do Novo Testamento, a obra de Fernando Belo sobre o evangelho de Marcos, Bartolomé de Las Casas, Miguel Hidalgo e Costilla, Camilo Torres e Fidel Castro, faz menção da declaração "cristãos para o socialismo" (1972), a Declaração de Teólogos do Terceiro Mundo (1976) e da declaração do Comitê Central do Partido Socialista Unido de Catalunha (1976). Para Solari é visível no pensamento Dusseliano o uso do marxismo como método e sua leitura e aplicação da Teologia da Libertação. Nosso filósofo afirma que a religião é:

Religião pode, então, ser a expressão de "protesto contra a miséria real" (ver 2.1.5). Mas, como protesto superestrutural não seria uma mera re-ligião em seu verdadeiro sentido. Somente quando o protesto é práxis, é serviço eficaz ao irmão oprimido, quando é nova política e nova economia (e, portanto, nova ideologia e simbolismo), só então é autêntica religião, responsabilidade, culto do Infinito.²⁰ (DUSSEL, 1977,58)

¹⁹“La religión como supraestructura socio-cultural determinada por estructuras de dominación política (sobre las clases oprimidas, internamente, y sobre las minorías; y sobre los pueblos periféricos extranjeros) y económica”(Dussel,1977,35)

²⁰ La religión puede entonces ser la expresión de la “protesta contra la miseria real” (véase 2.1.5). Pero como mera protesta supraestructural no sería todavía re-ligión en su sentido real. Sólo cuando además de protesta es praxis, es efectivo servicio al hermano oprimido, cuando es nueva política y

Um dos pensadores no cenário nacional que estuda Dussel é Jorge Pinheiro dos Santos, no seu livro *Teologia e política: Paul Tillich, Enrique Dussel e a experiência brasileira*²¹ faz o seguinte comentário sobre o pensamento de Dussel sobre religião:

Para Dussel uma das razões da discussão da religião como infraestrutura e superestrutura é superar a visão de que as lutas de libertação na América Latina tiveram origem nos movimentos milenaristas, que se adaptaram e organizaram movimentos políticos ou retrocederam convertendo-se em religiões alienantes no sentido mais limitado do termo. (PINHEIRO, 2006, 117)

Segundo Solari (2004,2), Dussel se concentra definitivamente no pensamento de Marx, em especial nas quatro redações do *Capital*, (1857 a 1880) recorridas e editadas no capítulo II das Obras Completas de Marx e Engels. Assume um pensar teológico baseado na teologia de Gustavo Gutierrez²² que produziu em 1971 o livro *Teologia da Libertação*²³: uma reflexão crítica sobre a práxis histórica à luz da fé na palavra revelada. Assim Dussel lançou mão do uso da original analítica marxista (científica, social e econômica) como fizeram os teólogos da libertação.

Nosso filósofo argentino delimita que há um paradoxo essencial entre religião fetichista e religião libertadora. Ele escreve que há uma função da religião que foge da explicação marxista tradicional:

O ego europeu, conseguintemente, é o centro de tudo, é uma totalidade divinizada, um fetiche, que requer o sacrifício do oprimido e da periferia (e de todos que se encontram dentro da "ordem" divinizada: a criança, a mulher e o trabalhador), prestando a ele um culto obrigatório. Ser ateu desta divindade é condição que possibilita adorar o Outro absolutamente absoluto, cumprindo uma práxis de libertação. ²⁴(DUSSEL, 1980,35)

A religião não pode ser reduzida a pura alienação e é situação *sine que non* para uma religião libertária ser ateu do deus do fetiche. É uma abertura a uma fé totalmente diferente, uma fé prática, real, transformadora dos desmandos culturais e

nueva economía (y por ello nueva ideología y simbología), sólo entonces es auténtica religión, responsabilidad, culto al Infinito.

²¹ Publicado pela Fonte Editorial em 2006.

²² Gustavo Gutiérrez Merino é um [teólogo peruano](#) e sacerdote [dominicano](#), considerado por muitos como o fundador da [Teologia da Libertação](#).

²³ Publicado no Brasil por Editora Vozes, 1979.

²⁴ "el ego europeo, y posteriormente de todo el centro, constituye una Totalidad divinizada, fetichizada, la cual divinidad exige a los oprimidos de la periferia (y a los que se encuentran dentro del 'orden' divinizado: al niño, a la mujer y al trabajador), que le rindan un culto obligatorio. Ser ateos de una tal divinidad es la condición de posibilidad de rendir culto al Otro absolutamente absoluto, de cumplir una praxis de liberación"

materiais deste mundo. Dussel faz referência ao ateísmo dos profetas e de Marx, afirmando que todos aqueles que se levantam contra o fetiche, contra a idolatria e os pagãos, se levantam contra o capital:

"A filosofia latino americana, então, só pode ser ateu do "Deus-fetiche" da modernidade, de Descartes a Hegel ou Heidegger. (...) A forma como tentamos delinear (...) é ortopraxia e não ortodoxia: é uma forma de meta-física para acessar a outra realidade absolutamente absoluta, sem via ontológica para demonstrar sua existência. O Discurso Ortoprático fundamenta e direciona o sentido da práxis libertadora revolucionária: é um argumento real "²⁵(DUSSEL, 1980,59)

Solari (2004,3) continua seu artigo afirmando que Lévinas tem uma influência maciça sobre Dussel que demonstra na sua definição de religião. O conceito sobre religião está no seu posicionamento contra Hegel que descreve a religião como elevação do finito ao infinito como ato representativo (DUSSEL, 1980,52). Para nosso filósofo, a "re-ligião" é a "ex-posição" "res-ponsável" pelo Outro em face do Outro absolutamente absoluto, ou seja, é um face-a-face. Religião não é a ideia de um objeto sagrado numa epifania diante da consciência e nem a primitiva concepção totêmica do sagrado descrito pelo clã. Não é uma abertura ontológica do ente ao divino, e antes de tudo, é uma abertura *a priori* como ligação obrigatória sem provocação ou questionamento, é uma necessidade, súplica e sofrimento.

Afirma ainda nosso filósofo, que religião (Dussel, 1980,55) como "re-ligação" metafísica é tensão anacrônica, imemorial, (anterior a toda história) e revela o testemunho e a "res-ponsabilidade" pelo outro, o pobre, e o outro absolutamente outro, que se define como refém no sistema de glorificação ao infinito, formando o homem religioso.

Solari diz (2006,4) que para Dussel a fenomenologia ética é uma filosofia primeira fundamentada em Lévinas. O fenômeno do face-a-face é evidente e empírico, dispensando qualquer filosofia especulativa e explicativa. Isso supõe que na perspectiva teológica deve haver uma participação crente e obrigatória para quem quer argumentar dentro das margens da filosofia da libertação. É necessário crer no outro, na epifania, na alteridade, no rosto distinto que se encontra diante de

²⁵ "la filosofía latinoamericana, entonces, no puede más que ser atea del 'dios- fetiche' de La modernidad, desde Descartes a Hegel o Heidegger [...]. El camino que hemos pretendido bosquejar [...] es de ortopraxia y no de ortodoxia: se trata de una vía meta-física para acceder a la realidad del Otro absolutamente absoluto, y no de una vía ontológica para de-mostrar su existencia. El discurso ortoprático se apoya e indica el sentido de la praxis liberadora revolucionaria: es un argumento de realidad"

outra face. É uma fé no outro que se abre mediante o diálogo fundamentando o pensar teológico de Dussel, influenciado pela teologia da libertação. Essa concepção Dusseliana advinda de Lévinas é rica em seu significado e através dela irá cunhar sua categoria mais valiosa dentro de seu pensar: a exterioridade.

Solari depois de relatar a influência da teologia da libertação, do marxismo e de Levinás, afirma que Dussel construiu sua crítica filosófica historiando os numerosos exemplos de religiões místicas e proféticas que mostra o contrário da afirmação marxista leninista: religião podem ser um fator de libertação, revolução e questionamentos às estruturas sociais, sendo uma ampliação da função social da religião.

1.2 A religião para Hegel, Marx e o marxismo posterior na perspectiva dusseliana.

Enrique Dussel afirma (1977,17) que em Hegel a religião é o fundamento do Estado e vice-versa. Estado e religião são idênticos e deve-se considerar a conexão entre ambos como tema adequado para uma história da filosofia universal. O percurso que o Espírito faz mediante sua manifestação, é uma autêntica teodicéia trazendo em seu bojo a justificação histórica de Deus. A história dos costumes, da filosofia e da religião é a mesma manifestação do Espírito. Em Hegel, Deus só é Deus quando conhece a si mesmo, formando uma autoconsciência sua no homem e do homem em Deus. Deus e o homem são os mesmos. Esse ato de autoconsciência é anterior ao Conhecimento Absoluto e chama-se fé. A religião é a elevação da vida finita à vida infinita atingindo sua perfeição na fé que é a representação crida como Ideia absoluta. É o culto do Espírito para o Espírito através do homem. Essa representação é a verdade absoluta. Para Dussel (1977,18) essa concepção do Espírito *em-si-mesmo* foi determinante no encontro do homem com o novo mundo, negando qualquer manifestação religiosa fora da concepção teofânica europeia. Foi à negação do diferente. Tudo que estava fora do sistema, a religião, a política e a cultura foram alijados pelos europeus fundamentos pelo Estado Absoluto que tinha no seu fundamento a religião, justificando a dominação. Para Dussel a concepção de religião em Hegel é opressora.

Nosso filósofo comenta (1977,19) que Feuerbach fez a genial descoberta que esse Deus e essa religião eram a negatividade humana invertida ao infinito. O homem afirma em Deus o que nega em si. Esse Deus era o homem europeu divinizado. Sua crítica não foi suficiente radical, porém trouxe uma compreensão antropológica da religião, o ato de beber e comer são atos divinos, especificamente fome e sede. A religião é a primeira consciência que o homem tem de si mesmo. As relações morais, familiares, com os amigos, com o diferente são em síntese, autênticas relações religiosas. Dussel irá se apropriar dessa concepção do sagrado em seu pensamento.

Segundo Dussel (1977,20) Marx faz uma crítica filosófica, econômica e política à religião. A crítica econômica é a mais importante. A crítica filosófica depende crucialmente de Feuerbach e Bauer e não é nada original, por isso Dussel não investe tempo nela. Segundo o pensamento alemão da época, a crítica à religião é a premissa de toda a crítica. Dussel só vai ater-se ao aspecto político quando Marx afirma que a religião justifica os interesses políticos. A miséria religiosa é a expressão do perigo real que protesta contra a miséria real. A abolição da religião enquanto felicidade ilusória das pessoas é necessária para a felicidade real. Segundo Marx, via Dussel, a crítica do céu se torna crítica da terra, a crítica da religião se torna crítica do direito e a crítica da teologia se torna crítica da política, sendo assim a religião tem um estatuto político ideológico supraestrutural.

Somente depois da *A questão judaica*²⁶ é que começa a crítica econômica da religião. Não é uma crítica direcionada para as igrejas porque para Marx religião é uma expressão de miséria anterior, mesmo que seja um passo necessário a tal crítica. Segundo Dussel (1977,21), Marx fará uma crítica frontal à religião na sua obra *O Capital* falando sobre o *Fetichismo da mercadoria*. O filósofo alemão afirma que a religião é um reflexo de um mundo real que somente poderá desaparecer quando as condições de vida diária e trabalho representem relações racionais e claras entre o outro e a natureza. Para Marx o problema do homem é o rompimento com a natureza e a religião é um sintoma de tal fato. O fetichismo da mercadoria consiste em ocultar o caráter social do trabalho como se fosse próprio da mercadoria o labor. O fetichismo consiste na personificação da mercadoria e na coisificação do homem. Dussel afirma que a religião será uma ideologia

²⁶ Escrito de Marx redigido no final 1843 sobre a questão judaica de Bruno Bauer.

supraestrutural fetichista. Para ele Hegel afirmou que o cristianismo é a forma mais adequada de religião através do culto do homem abstrato, especialmente em sua forma burguesa que é o estágio atual do fetiche da mercadoria.

Dussel (1977,22) irá distinguir dois pensamentos de Marx sobre religião. O primeiro é o mesmo que Hegel entendia de religião. Em segundo lugar Marx não aplicou a sua dialética do universal e particular na religião, como fez com a filosofia, isso poderia ter ajudado a definir a contradição da essência da religião como uma utopia de reconciliação universal e sua *práxis* histórica concreta da sociedade burguesa. A leitura dialética da religião poderia mostrar a ilegitimidade ideológica da sociedade cristã burguesa. Segundo nosso filósofo argentino seu erro foi identificar a essência do cristianismo com a sua forma concreta, negando ambas. Na América latina essa distinção será feita, a separação entre a forma concreta do cristianismo da sua essência. Isso resultará num pensamento teológico crítico, será tirada a ideologia burguesa da cristandade e será recuperada a essência libertadora do cristianismo, culminando na Teologia da Libertação.

Dussel analisa a crítica dos marxistas que ele chama de heterodoxos práticos. São todos políticos, e Rosa Luxemburgo é um bom exemplo para ele. Para ela o partido revolucionário não deve lutar contra a igreja e nem contra a religião. Mesmo sendo perseguida pela igreja, mostrando uma aparente contradição, ela afirma que o socialismo busca a efetivação do espírito do cristianismo primitivo. A crítica de Rosa é uma crítica política e não filosófica. A essência da religião não é criticada, permitindo ao partido socialista uma maior flexibilidade política e tática. Segundo Dussel (1977,23) essa abertura irá proporcionar ao Partido Político Comunista Catalão emitir uma declaração, em setembro de 1976, relatando a superação da questão ateísta porque muitos dos seus militantes eram cristãos.

Outro grupo marxista são os teóricos críticos que mantêm a posição de Lênin que pregava uma luta frontal contra a religião. O maior representante leninista é Antônio Gramsci que por sua própria experiência, numa Itália onde a religião é fundamentalista e conservadora, demonstrou a ideologia religiosa entre o povo que mantinha o *status* burguês. Lênin atacou a religião burguesa dos czaristas e isso o levou a defender muitas teses do movimento revolucionário contra a religião. Segundo ele, muito do fundamento do materialismo burguês tinha base na religião. No mundo ideológico a religião era o principal inimigo. Todos os representantes desse grupo denunciam o estatuto ideológico supraestrutural da religião.

1.3 A religião como ideologia supraestrutural.

A definição de religião como supraestrutura começa com Lênin em sua tática política. Do ponto de vista filosófico este tema está situado nas tradições históricas do materialismo do século XVIII na França e com Feuerbach na Alemanha formando um materialismo totalmente ateu e hostil a qualquer religião, atesta Dussel (1977,24). O conceito que Lênin tinha da teoria do conhecimento e da matéria leva a crer que o protesto contra o materialismo burguês é também o protesto contra o império ideológico da religião e do mundo sacralizado. Esse protesto era o reflexo da matéria inerte de toda construção histórica que visa à religião como ideologia política religiosa supraestrutural. Enquanto supraestrutura, a religião não é um problema religioso e sim político, conjuntural, objeto de determinadas táticas. Numa visão mais radical, Dussel (1977,25) afirma que a religião seria um problema infraestrutural, ou seja, econômico para Lênin. Sendo assim não caberia uma luta entre operários ateus e crentes. O inimigo não é a religião, e sim, o capitalismo. A religião desapareceria com a revolução do proletariado.

1.4 A religião da totalidade, divinização e fetichismo.

Dussel (1977,26) afirma que todo sistema, desde sua formação mais primitiva até a formação mais civilizada, totaliza-se e passa ter uma estrutura autossuficiente. A religião como conjunto de mediações simbólicas e ritualísticas, como interpretação do mundo, fazendo referência ao Absoluto, é um momento de fechamento em si mesmo juntamente com o sistema supraestrutural. A totalização do sistema é um processo de divinização. Como por exemplo, no animismo, o sagrado está em tudo com seu manto que tudo consagra. Neste caso, a religião é o horizonte último de consagração do sistema. É ela que legitima e bendiz o Estado, justificando o poder dominador.

Outra forma de absolutização, segundo Dussel (1977,27), aconteceu na modernidade com Spinoza que interpretou o *ego cogito* cartesiano como uma “única substância de Deus mesmo”. Em Hegel o *cogito* é Deus e a religião como

supraestrutura ideológica tem a função de ocultamento da opressão do sistema. A divinização do sistema ou sua absolutização significa um desistoricização da totalidade social e desdialectização de um processo que tem origem, crescimento, plenitude e fim histórico. É a negação da história, com pretensão de eternidade, tentando identificar sua estrutura fazendo analogia à natureza.

1.5 Materialismo acrítico.

Para Dussel (1977,27) o materialismo burguês do século XVIII tinha como forças antagônicas a nobreza e seu conservadorismo religioso, protestante ou católico, que visava poder fundamentar filosoficamente o modo de produção capitalista. Essa postura irá se infiltrar sigilosamente na ideologia de alguns revolucionários do século XIX que tinha como finalidade organizar o modo de produção socialista. Nosso filósofo cita Engels (Dussel, 1977,28), como exemplo, afirmando que a matéria é uma massa infinita, eterna, retornando sem fim sobre si mesmo, provendo tudo e fundamentando o homem e a história.

Dussel (1977,28) afirma que o panteísmo da matéria tem a mesma lógica da ideia, ambos são idênticos fundamentando toda a diferença. A matéria é o princípio necessário de tudo o que acontece. Esta posição não é atéia. É a realidade do novo fetichismo. É ateu do deísmo. É uma realidade panteísta da totalidade material.

Podemos relatar que Dussel descreve que a conclusão política desse tipo de materialismo é uma legitimação e justificação do Estado que exerce o poder em seu nome. O Estado ao negar a religião burguesa e esta à religião feudal, absolutizou-se com uma aparência antirreligiosa, porém exerce uma função que tinha as religiões anteriores. O Estado agora é a nova divindade que justifica e consagra tudo.

1.6 O culto da religião da totalidade

Dussel (1977,29) afirma que o sistema é legitimado pelo culto. Este ato é prestação de adoração ao absoluto que invoca a manifestação de Deus na história,

numa visão hegeliana. Na perspectiva da religião supraestrutural o culto é convicção do cumprimento dos desígnios divinos. Isso trás uma consciência tranquila num cumprimento do dever trazendo paz com os homens e com a divindade, sendo cumpridor da lei, legitimado e honesto. Quando a religião legitima o sistema ela é o ópio do povo. Isso se dá através de uma ideologia que justifica o sistema produzindo uma consistência absoluta capaz de afastar qualquer tipo de crítica. Toda crítica contra o sistema é elevada às categorias de ateísmo, irreligiosos e ilegítimos. O grande exemplo foi Sócrates²⁷ que teve que beber cicuta e foi acusado de ateísmo por sua crítica ao sistema.

Nosso filósofo relata (1977,30) que o culto das classes dominantes tem um conteúdo prático, político econômico, forjando uma ideologia doutrinária. Esse culto é como um conjunto de teses e práticas religiosas paralelas à vida política com doutrinas explicativas fundamentando a realidade do sistema. Um exemplo é a revolução francesa que através de um conteúdo doutrinário, “igualdade, fraternidade e liberdade”, traz em seu bojo um projeto de libertação para a mesma classe trabalhadora emergente. Essa mesma classe também foi oprimida e passiva e absorveu a religião do dominador e sua ideologia através da cultura. Dussel (1977,30) descreve que essa ideologia ludibria os oprimidos com promessa de igualdade prometendo satisfazer suas necessidades. Essa opressão produz resignação passiva, paciência derrotista e aparente humildade, como relata Nietzsche²⁸ que quando os oprimidos tomam o poder começa outra vez o ciclo do eterno retorno, os dominadores, antes dominados, vingam seu ressentimento através de uma nova ideologia.

Conclusão

Dentro do pensamento exposto não tem nenhuma afirmação de eliminação do opositor. Sempre o ato libertário será mediante a análise da opressão e suas formas de dominação. Saber como a religião legitima a ideologia dominante e fundamenta as ações do Estado é condição *sine qua non* da ação profética. Ter consciência de como a religião opera nos meandros da política, economia e se fundamenta em uma

²⁷ PLATÃO. Apologia de Sócrates. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

²⁸ Genealogia da Moral - Uma Polêmica, companhia das letras.

filosofia totalitária deve ser fruto de estudo dos pensadores que lutam pela libertação ou por uma sociedade sem opressão. Não há dentro desse pensamento o tratamento ressentido de um opressor para com o oprimido ou vice-versa. Dentro desta concepção libertária há uma conversão antropológica de ambos. O opressor converso ao oprimido e o oprimido converso ao opressor. Juntos celebrando na assembleia dos iguais. Essa é a maior distinção do pensamento Dusseliano em relação aos outros pensamentos. Opressor é vítima de si mesmo quando oprime porque não vê na alteridade oprimida seu irmão. Estudar os limites da religião é o que nosso filósofo argentino faz para lançar bases de uma utopia possível: uma sociedade justa.

CAPITULO II: A FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO

Há na sociedade ocidental um encontro mal resolvido entre cultura helênica e cultura semita (CINTRA, 1998,03). Principalmente na esfera política. Na Grécia o cidadão é somente o varão homem. Sendo um sistema totalitário opressor que nomeiam todos aqueles que não são homens e helênicos, chamando-os de bárbaros. Em Jerusalém, no advento do Cristo, a alteridade tem valor universal: todos somos filhos de Deus. Esse problema ainda tem que ser superado. Hora divagamos em uma concepção grega de cidadania ou no conceito cristão. Dussel em sua obra *El humanismo helênico*²⁹ afirma a inconsistência teórica do bem comum entre os helênicos. Há uma tentativa implícita na obra do nosso filósofo em sintetizar os dois conceitos. Ele tenta alargar o conceito de cidadania grega aplicando o universalismo semita do homem de Nazaré, a saber, Cristo. Por isso sua filosofia sairá das categorias helênicas de compreensão da realidade e voltará seus estudos para a concepção de alteridade advinda do judaísmo. A sua filosofia é uma ética. Ética que terá o judeu Emmanuel Lévinas como o grande mentor. As categorias filosóficas do pensamento de Dussel estão baseadas numa espiritualidade ética semita. Por isso entender seu pensamento filosófico é também entender sua concepção religiosa do fenômeno religioso.

2.1 A categoria proximidade

A filosofia indo-européia vê o diferente como o não ser, e isso começou com os gregos que afirmavam que quem não era Grego era bárbaro. Entende-se por bárbaro aquele que não domina a língua helênica e que pronunciava palavras inteligíveis que são: bábábábá. Essa foi a fonte de origem da palavra bárbaro e o início do encobrimento filosófico do outro. Na cultura helênica somente o grego era ser, e o bárbaro o não ser, dando origem à ontologia da totalidade, a qual nega tudo que é exterior a ela. A proximidade é o que está além desta ontologia da totalidade.

²⁹ Publicada pela Editorial Universitária de Buenos Aires em 1975.

A epifania é o começo da libertação real (DUSSEL, 1982,22), é a ética do face a face, do filho que se aproxima da mãe para amamentação, do homem e mulher no relacionamento amoroso e na relação justa dos irmãos. Nosso filósofo afirma que a proximidade é a essência do homem que é plenificado como alteridade na proximidade do excluído, do encoberto, do alienado e da mulher oprimida pelo falo masculino. Na proximidade, o outro tem que ser respeitado como outro, distinto e diferente, e essa é a categoria que considera o homem como aquele que não se resolve só, mas interage com o outro realizando-se na sua construção humana do mundo.

Dussel afirma (1982,24) que o homem quando nasce é acolhido por alguém e depende de um útero a ser gerado, de um colo para ser acolhido, um peito para ser alimentado, uma companhia para desenvolver-se e realizar-se como humano. A existência do homem compreende a dependência do outro próximo.

No bojo da filosofia européia, a América Latina será o não-ser. A proximidade da América Latina com a Europa será o objetivo da filosofia Dusseliana. Será o reconhecimento do ser daquele que foi dito como o não-ser:

Encurtar distância é a práxis. É um agir para o outro como outro; é uma ação ou atualidade que se dirige à proximidade. A proxemia é um dirigir-se às coisas. Mas é muito diferente tocar alguma coisa, e acariciar ou beijar alguém. É muito diferente compreender o ser, neutro, e abraçar no amor a realidade desejanse de alguém, próxima. (Dussel, 1982,23).

2.2 A categoria da totalidade

Segundo Dussel (1982,28) a totalidade é o sentido que o homem encontra em sua existência e é derivado do cultivo que o homem tem de suas tradições que é transformado em cultura. Esse sentido que o homem coloca a sua existência é denominado de mundo que é todo o processo cultural produzido pelo homem. Não se pode confundir mundo com cosmo que é a totalidade espacial onde o homem habita por sua presença com os demais entes. Cosmo, então, é anterior ao homem que está situado no cosmo buscando sentido, que é a interpretação do cosmo resultando na cultura, que será a compreensão humana do cosmo.

Mundo, então será a compreensão do sentido de limites que o homem tem das coisas que estão a sua volta (Dussel, 1982,29), relacionando-se com as coisas através do sentido dado ao cosmo, e produzindo a totalidade que será o homem habitando no contexto de 'coisa-sentido'. Isso o fará tornar uma subjetividade na relação do cosmo mediante o sentido.

A definição e a distinção de mundo e de cosmo levará Dussel (1982,35) analisar esse mundo compreendido mediante a sua totalidade. Consequentemente essa compreensão de mundo irá culminar no sistema totalitário que irá excluir tudo o que sair da alçada de sua compreensão. O sistema totalitário chamará a tudo que não se enquadrar no horizonte de sua compreensão como não-ser.

Somente no horizonte de compreensão da totalidade é que se afirma o ser e a exterioridade será negada como não-ser. Dentro desta compreensão a cultura indo-européia será o ser que reconhecerá somente seu horizonte de interpretação como o único legítimo. As culturas periféricas que não se enquadram no horizonte indo-europeu irão ser escravizadas e denominadas de não-ser. A relação do europeu para com o latino americano é a relação do ser para o não-ser, ou seja, de senhor e escravo. Então, totalidade é a absolutização da compreensão de mundo imposta pela cultura indo-européia, numa relação de senhor e escravos com a periferia.

As coisas-sentido, entes, não nos cercam caoticamente. Fazem parte de um mundo. Quando falamos de mundo nos referimos ao horizonte diário dentro do qual vivemos. O mundo de meu lar. De meu bairro, da classe operária. Mundo é então uma totalidade instrumental, de sentido. (Dussel, 1982, 28).

2.3 A categoria da exterioridade

Outro conceito do pensamento de Enrique Dussel (1982,45) é a categoria da exterioridade que é a realidade física e corpórea do outro que está à minha frente; a "face-a-face" que irrompe, muitas vezes, como a própria estranheza. O mundo é o mundo do sentido e quase sempre o rosto das pessoas irrompe não revelando o sentido. O outro é estranho despersonalizado e não parece como outro, como por exemplo, o motorista do coletivo que é confundido com o próprio ônibus. O outro

aqui é coisificado como máquina e o sentido que é dado ao mundo é totalitário, ao ponto de não reconhecer o rosto do próximo.

Quando o outro se revela como outro, como pessoa, como humano-igual, independentemente das diferenças sociais que existem entre ele e a outra face que se revela, como por exemplo, quando o motorista do coletivo diz: “Bom dia! Meu nome é João Pereira, vou levá-los a tal destino. Estou à disposição de vocês”. Ele está saindo totalidade e se posicionando como rosto livre, igual diante dos outros rostos.

Na filosofia da libertação (Dussel, 1982,47) esse fenômeno dá-se quando a exterioridade se posiciona diante de outra exterioridade, sem que a concepção totalitária de mundo de qualquer um encubra a do outro. Na exterioridade há um grito de liberdade contra o sistema-mundo que exclui. É aquele rosto encoberto pela totalidade gritando pela sua participação como ser na compreensão de mundo vigente. É o grito do pobre oprimido que quer ser reconhecido e liberto das formas opressoras da totalidade. A lógica da exterioridade é a organização do discurso a partir da liberdade do outro e o seu direito funda-se na constituição da dignidade humana. Dussel procura organizar um discurso a partir do reconhecimento do outro em sua situação: pobre, oprimido, ignorado, repellido e excluído, ou seja, negado como ser.

Aqui abordamos a categoria mais importante, enquanto tal, da filosofia da libertação, em minha interpretação. Somente agora se poderá contar com o instrumental interpretativo suficiente para começar um discurso filosófico a partir da periferia, a partir dos oprimidos. Até este momento, o nosso discurso foi como que um resumo do já sabido. A partir de agora começa um novo discurso, que quando for implantado em seu nível político correspondente e com as mediações necessárias, que faltam nos filósofos do centro que usam estas mesmas categorias, poderemos, agora sim, dizer que é um novo discurso na história da filosofia mundial. Isso não se deve a nossa pouca ou muita inteligência; deve-se simplesmente ao fato de que, quando nos voltamos para a realidade, como exterioridade, pelo simples fato de ser uma realidade histórica nova, a filosofia que dela se desprende, se é autêntica, não poderá deixar de ser igualmente nova. É a novidade dos nossos povos o que se deve refletir como novidade filosófica, e não ao contrário. (Dussel, 1982,45)

2.4 A categoria da metafísica da alteridade

O último conceito é a metafísica da alteridade. A tradição filosófica ocidental sempre foi, e é, a ontologia da totalidade. Nessa perspectiva tudo que não é ocidental é excluído. Ela é encobridora do outro. Negadora do ser da exterioridade. Dussel parte das Sagradas Escrituras para falar da metafísica da alteridade. Do livro de Êxodo, situado no conjunto de livros chamado de Pentateuco, Dussel (ZIMMERMANN, 1987,183) irá extrair a base de sua metafísica. Pois o texto diz: “Falava o Senhor a Moises face a face, como qualquer fala a seu amigo” (33.11). Javé fala ao homem como a qualquer pessoa que é íntima. O face-a-face é uma das categorias mais importantes do pensar de Dussel. Isto significa a proximidade, mediação, o aceitar o outro como outro, expor-se frente a frente com o outro numa relação de autenticidade. A metafísica da alteridade é um postar-se frente a frente com o outro, uma “totalidade aberta” à alteridade que se revela nesta relação. Isto quer dizer que no face-a-face estão frente a frente, um eu e um tu, igualmente pessoais, sendo a distinção e não a totalidade do mesmo o ponto de partida. O reconhecimento do rosto da alteridade é o reconhecimento de sua distinção é a escuta da sua voz.

Por não ser parte de meu mundo o outro é distinto. Essa distinção também é do mundo das coisas, o outro não é algo. O outro não será objeto, mas sempre sujeito que escapa da minha forma racional de ver o mundo. Por ser originalmente distinto, o outro se relacionará na abertura, irrompendo na totalidade. Proclamando seu rosto e sua distinção através de sua liberdade, esse irromper trará a revelação do outro que não será mais encoberto.

Quando se reconhece o outro como alguém, um além da totalidade, é possível uma “práxis de libertação” que procura reconstituir a alteridade, a liberdade de quem vive oprimido na totalidade. Essa práxis é essencialmente anti-fetichista, porquanto nega a falsa divindade da totalidade (o “fetiche”), no serviço ao “pobre” erótico, pedagógico e político. (Dussel, 1980, 85)

2.5 Categoria da alienação

Uma das principais categorias de Dussel (1982,55) é a alienação. Quando um sistema se totaliza ele se torna um fetiche canibalesco que passa a devorar todos de expressão de exterioridade. O rosto alheio é devorado. O dominador do sistema é favorecido com tal prática, e o oprimido é cada dia desfavorecido e assassinado. O sistema totalizado é a repetição do mesmo. Nenhum rosto é diferente. Qualquer tentativa de fazer emergir o novo é reprimida e banida. É a repetição ontológica do mesmo. Sempre haverá senhor *versus* escravo, sem possibilidade de libertação do escravo. Então a injustiça é fruto da manifestação do mesmo. Os escravos são cativos por causa da manifestação do ser totalitário. Ninguém é responsável pela injustiça. A situação do senhor e escravo representa uma manifestação determinante do ser.

Qualquer ser diferente ao sistema é um mal, é o rosto que se manifesta expressando exterioridade. Para a sobrevivência do sistema é necessário o assassinato do diferente, descansando quando o diferente é expurgado e eliminado (DUSSEL, 1982,56-57). O herói do sistema é aquele que mata para manter o status dos dominadores totalitários. Tudo aquilo que está fora do ser do sistema é o não-ser, é o falso, a falha, e o pecado. A cultura produzida pelo sistema totalitário é imposta a todos e quem se levanta em movimento contrário é o bandido do sistema. Quem ousa desafiar o sistema é morto. Morre como bandido, como o mal encarnado.

A filosofia europeia desde os pré-socráticos até os nossos dias justifica o sistema. Dussel (1982,62) denuncia o filosofar europeu com legitimador da opressão. O sistema sempre tem os seus sábios que produz *gnósis* para legitimar a dominação. A filosofia sempre contemplou uma metafísica que justifica a dominação, a saber, ser e não-ser, o eterno retorno do mesmo, vontade de poder, *dasein* (ser-áí), democracia, liberdade, civilização. Com tal justificativa o herói do sistema mata em nome da ideologia do sistema. O herói ao acreditar nas justificativas do sistema torna-se um fanático. O sistema totalitário tendo sua justificação teórica de dominação parte para *práxis* que é a dominação da exterioridade através de seus heróis. A dominação do sistema totalitário é o eterno retorno do mesmo que é a autoafirmação social, a saber, o centro totalitário como senhor e a periferia como

escrava. A Europa é a senhora. África, Ásia e América Latina são periferias, servos da Europa.

Na dominação da Europa no mundo, não houve respeito ao ser do dominado. Segundo Dussel, (1982,63) os oprimidos foram incorporados ao sistema, totalizar a exterioridade é a alienação e o não reconhecimento da alteridade e a apropriação de seu ser é uma forma de alienação. Ao comprar algo o comprador está alienando o objeto ao seu mundo. Alienar é incorporar a parte à totalidade. A América Latina, África e Ásia foram alienadas quando foram incorporados pelo mundo europeu. Esses povos foram incorporados como algo pelo centro.

O ser periférico foi coisificado ocasionando uma coisificação do rosto do oprimido. Na erótica, a mulher passou a ser objeto do macho. Na pedagógica houve encobrimento da tradição cultural dos dominados. Na econômica houve apropriação do fruto do trabalho do oprimido. É no trabalho que a alienação se realiza plenamente. Quando os dominadores apropriam-se do trabalho de um povo, é tirada qualquer forma de dignidade. Pois o trabalhador não pode desfrutar do trabalho que produziu. Quando a apropriação do trabalho de um povo torna-se histórica, efetiva, é formado um ciclo de produção injusto. É o eterno retorno do mesmo. A propriedade e o direito de posse daquilo que é produzido pelo outro é a confirmação efetiva da dominação. Toda alienação política, erótica, pedagógica se consumará na formação social. A alienação permeia por toda a cultura dominada. A antítese da alienação é a libertação:

É quando o fruto do trabalho não é recuperado por um povo, pelo trabalhador, pela mulher, pelo filho que seu ser fica alienado. Quando o fruto do trabalho do outro dominado, totalizado, é tirado sistematicamente pelo dominador; quando tal apropriação se torna habitual, institucional, histórica, nesse momento a alienação é real, certa, efetiva; é um modo de produção injusto. (Dussel, 1982,59).

2.6 Categorias da libertação.

Dussel (1982,70) escreve que a liberdade só é possível mediante ao reconhecimento da exterioridade. No sistema totalitário a exterioridade é tratada como coisa e é incorporada como parte da totalidade. O contrário de liberdade é a

alienação. A alienação é a negação da liberdade. Não há liberdade se o homem não pode escolher de forma autêntica a possibilidade que surge mediante o seu labor. A alienação torna o homem inautêntico e a escravidão torna a possibilidade de ser autêntico inviável.

Nosso filósofo afirma que a libertação vem da possibilidade de construção de um projeto histórico sem alienação (Dussel, 1982,71). A liberdade é poder escolher de forma autêntica o seu vir-a-ser. A libertação é a reconstituição da exterioridade do outro, a sua distinção. Somente como ser distinto é que o homem pode escolher a sua possibilidade autêntica. Autenticidade é o homem poder ser aquilo que ele é sem nada para massificá-lo. Ser autêntico é ser distinto. É ter seu próprio projeto histórico. Ser autêntico é ser livre para escolher sua possibilidade ôntica. O projeto de libertação funda-se numa *práxis* de abertura ao outro. É o reconhecimento do outro como sempre exterior.

O movimento interno do sistema totalitário é circular como afirma Dussel (1982,73). Os dominadores estão em “cima” da pirâmide social e os dominados em baixo da pirâmide. Dentro da totalidade, a tomada do poder pelos que estão “embaixo”, representa uma nova reorganização da pirâmide. Quem estava “embaixo” passa para cima e quem estava em “cima” passa para “baixo”. Os novos senhores totalizam o novo sistema de forma circular e é garantido o eterno retorno do mesmo. Os escravos sempre serão da esfera “debaixo”. A luta sempre será para tomar o controle do sistema totalitário.

Para Dussel (1982,104) a única forma de libertação é negar o deus desse fetiche. A totalização do sistema é a sua divinização. A divinização totalitária é um fetiche. O fetiche é a divinização da interpretação que o homem faz de seu mundo. Para negar o fetiche é preciso ser ateu do deus do sistema. Para isso é necessário transcender o sistema. Transcender é quebrar o movimento circular da totalidade, é ser linear, é ser autêntico, é ter uma identidade que transcenda a totalidade. Para Dussel somente afirmando um Deus Criador que poderemos transcender a totalidade. Esse Deus criador é exterior ao sistema, ou seja, é absolutamente outro. Somente tendo como base um Deus fora do sistema totalitário que poderemos falar de libertação. A libertação será a transcendência da totalidade mediante a criação de um novo mundo. Esse mundo não será uma pirâmide que divide o mundo entre vencedores e vencidos. O novo mundo é constituído por irmãos que participaram

ombro a ombro da assembleia dos iguais. Cada um com sua dignidade e alteridade distintas.

A libertação não é uma ação fenomênica, intra-sistêmica; a libertação é a *práxis* que subverte a ordem fenomenológica e a transpassa numa transcendência metafísica que é a crítica total ao estabelecimento, fixo normalizado, cristalizado, morto. (Dussel, 1982,64).

Conclusão

Há uma forte adesão de Dussel, no bojo de seu pensar, ao universalismo. Em sua obra *El humanismo semita*³⁰ ele afirma que o cristianismo trouxe tanto para o judaísmo quanto para a cultura grego-romana a concepção que todas as pessoas são iguais. Em todas as categorias do pensamento Dusseliano a concepção da alteridade é absoluta. A pessoa não é um ser em si mesmo. Ela só se completa mediante o outro, absolutamente outro, que se manifesta. Sempre será um face a face. A distinção é necessária para a total libertação. O reconhecimento do rosto oprimido e a recuperação do opressor é a busca do pensamento do nosso filósofo argentino.

Esse universalismo está implícito em todas as categorias de Dussel. Vejamos a transcrição, como conclusão, de partes já descritas até agora:

A) A categoria da proximidade o outro tem que ser respeitado como outro, distinto e diferente, e essa é a categoria que considera o homem como aquele que não se resolve só, mas interage com o outro realizando-se na sua construção humana do mundo;

B) A categoria da totalidade é o sentido que o homem encontra em sua existência e é derivado do cultivo que o homem tem de suas tradições que é transformado em cultura;

C) A categoria da exterioridade a realidade física e corpórea do outro que está à minha frente; a “face-a-face”.

D) A categoria metafísica da alteridade é um postar-se frente a frente com o outro, uma “totalidade aberta” à alteridade que se revela

³⁰ Publicada pela editora Eudeba em 1969.

nesta relação. Isto quer dizer que no face-a-face estão frente a frente, um eu e um tu, igualmente pessoais, sendo a distinção e não a totalidade do mesmo o ponto de partida, o reconhecimento do rosto da alteridade é o reconhecimento de sua distinção é a escuta da sua voz;

E) A categoria da liberdade é poder escolher de forma autêntica o seu vir-a-ser. A libertação é a reconstituição da exterioridade do outro, a sua distinção. Somente como ser distinto é que o homem pode escolher a sua possibilidade autêntica. Autenticidade é o homem poder ser aquilo que ele é sem nada para massificá-lo. Ser autêntico é ser distinto. É ter seu próprio projeto histórico. Ser autêntico é ser livre para escolher sua possibilidade ôntica. O projeto de libertação funda-se numa *práxis* de abertura ao outro. É o reconhecimento do outro como sempre exterior

CAPITULO III: A ANALÉTICA E SUA CONCREÇÃO

A analética é um dos grandes diferenciais do pensamento Dusseliano, por se tratar de uma síntese teológico-filosófico do seu pensamento. Nela se encontra toda a influência do pensamento judaico, seus estudos filosóficos, teológicos e históricos. Podemos afirmar que como historiador que é, colocou suas expectativas históricas na formulação do seu pensar. Entender esse método é entender seu propósito. É na analética que Dussel se destaca como pensador distinto. A maioria dos pensadores se concentra num pensar dialético, entretanto, ele criou suas próprias categorias.

Enrique Dussel (1982,163) tem como ponto de apoio de seu pensamento filosófico o momento analético que é um momento de aceitação ética. É a aceitação da alteridade, do rosto do outro, num compromisso de um *ethos* libertário. Esse método encara o outro em sua real história e a partir de seu contexto sócio-político, ouvindo sua voz que clama como aflito, oprimido e excluído. A analética dá oportunidade à voz da reivindicação da consciência ética e a construção de um diálogo entre iguais, onde o outro fica face-a-face com os poderosos que sempre exerceram o domínio. Esse momento analético (-ana o que se encaminha para adiante, além), é mesmo o método da filosofia da libertação que se pretende:

Histórico - filosoficamente, superar o fisiologismo grego, o teologismo medieval e o concencionalismo moderno do centro, para discernir uma antropologia, uma filosofia que tenha pivô central o homem, como liberdade, como exterioridade, como pessoa, como oprimido. (Dussel, 1982, 176)

O momento analético é o método dialético por excelência (Dussel, 1982,164), é o contrário do método hegeliano, que é o caminho que a totalidade realiza em si mesmo, é o pensamento pensando de si e para si mesmo. Por isso, Dussel vai chamar de um método falso e o verdadeiro método dialético é aquele que parte, não do pensador solitário, e sim do diálogo. O pensamento que pensa a si mesmo é um pensamento totalitário que chamaremos de pensamento europeu. Para Dussel (1982,65-68) o momento analético é o reconhecimento da alteridade numa exterioridade da totalidade.

Neste caso, a América Latina é a exterioridade. A alteridade é o povo latino pobre e oprimido, e essa opressão é oriunda das oligarquias dominadoras que submetem o rosto do excluído à dominação. Entretanto, colocar em diálogo o pensamento europeu com o pensamento latino é a proposta de Dussel. O pensamento europeu sendo totalizante é encobridor e opressor do ser latino, e a proposta do momento analético é fazer que a face do ser latino americano seja contemplada como “pessoa” pela Europa. Num diálogo face-a-face sem opressor e oprimido, numa relação de iguais. A libertação da América latina é condição obrigatória para tal diálogo que foi encoberta pela totalidade do pensamento europeu no seu descobrimento. O momento analético proclama a exterioridade da totalidade, ou seja, a face encoberta da América Latina e o pensamento Dusseliano também propõe um tipo de recuperação para a própria Europa, Estados Unidos e outros, como veremos quando tratarmos do projeto transmoderno. Para Dussel, o método falso da dialética só será superado quando, na práxis, o verdadeiro método dialético for efetivado, ou seja, somente na prática libertária do momento analético:

“A passagem da totalidade a um novo momento de si mesma é sempre dialética...” a verdadeira dialética “(há, pois, uma falsa) parte do diálogo do outro e não do “pensador solitário consigo”. A verdadeira dia-lética tem um ponto de apoio ana-lético (é um movimento ana-lético); enquanto a falsa, a dominadora e imoral dialética é simplesmente um movimento conquistador : dia-lético. (Dussel,1982,36)

3.1 Analética e a poiética.

Dussel (1982,167) afirma que a analética não leva somente em conta o rosto sensível do outro, mas também leva em consideração a poiética que é a relação homem e natureza, na transformação que o homem faz dos entes do cosmo. Na antiguidade o artesão e o artista trabalhavam conforme certas regras produtivo-rationais (*orthós logos poietikós*), que é o *logos* usado em comum. Foi no Renascimento que essas regras começam a se diversificarem, colocando distinção entre o artista e artesão. O artista aparece como o homem das belas artes que exprimia a totalidade do mundo. Por outro lado aparece o técnico, o artesão que sabe fabricar artefato. A Revolução Industrial da Inglaterra transforma lentamente o

artesão num operário especializado do mundo ocidental. O artesão empírico aos poucos dá lugar ao tecnólogo. Para Dussel (1982,134), a Revolução Industrial transforma a técnica em tecnologia e esse passa a ser o novo *logos* que deixou de ser um *logos* artesanal de um saber empírico de artesão para se tornar um *logos* científico. A tecnologia passa ser a ciência aplicada empiricamente à produção.

O homem é ser que sente necessidade pela falta das coisas que desgastaram com o labutar da existência, segundo Dussel (1982,136), essa *falta-de* é negativa e produz a necessidade e a vontade de saciar o desejo que é a origem de todo ato produtivo. O trabalho é a ação de satisfazer a necessidade ocasionada pela ausência do bem desejado. A necessidade é negativa e o homem tem consciência de qual ente pode saciá-lo. Sabendo de sua necessidade o homem transforma a natureza para produzir o objeto de seu desejo.

Para Dussel (1982,138), esse labutar do homem transformando a natureza em objeto de satisfação de sua necessidade é o ato poético por excelência, e o objeto transformado em artefato ganha '*valor do uso*' por sua serventia e funcionalidade. Esse '*valor do uso*' faz parte de uma totalidade cultural que ganha significado conotativo ou denotativo dentro de uma estrutura semiótica e econômica. O objeto produzido pelo homem faz parte de uma totalidade que está a serviço do dominador do sistema e é quem domina que dará o '*verdadeiro*' valor ao trabalho empregado na produção do artefato. É dentro dessa totalidade que está inserido a necessidade, a matéria prima para produzir o artefato que satisfará o desejo e o produto final da labuta do homem.

Nosso filósofo (Dussel, 1982,142) afirma que o trabalho será o meio de transcender a totalidade. Essa transcendentalidade chamaremos de exterioridade. A totalidade do sistema reprime todos os que não se encaixam no sistema. A consciência dessa exclusão faz emergir uma classe com uma subjetividade histórica a fim de exteriorizar a totalidade. A exterioridade do sistema é uma luta por um sistema novo. O pobre, o oprimido, o povo excluído é o objeto de libertação durante o movimento de transcendência que é a libertação da totalidade opressora. É a verdadeira consciência de um rosto que emerge e exige um sistema novo. O movimento de transcender a totalidade buscando um momento de libertação é o movimento analético por excelência.

Dussel (1982,144) relata que o encobrimento da exterioridade pela totalidade traz uma alienação produtiva que é a alienação da tecnologia do pequeno produtor

sendo encoberta pelas tecnologias de ponta, isso caracteriza encobrimento do seu *ethos* na negação de sua cultura. Ele produz bens que não consegue competir com a tecnologia totalizadora. Ele tem que produzir muito em troca de pouco. Para ter a mesma tecnologia produtiva totalizante ele tem que substituir a sua técnica pela tecnologia totalizadora que encobre a sua cultura. Essa troca caracteriza o encobrimento de si mesmo, quando para a sua sobrevivência, ele troca a sua técnica pela técnica do outro totalizador. É nesse nível que a analética se faz presente, através da valorização da técnica do encoberto. Trata-se de uma libertação produtora (Dussel, 1982,145). É a valorização da produção autóctone mediante a libertação política e econômica de um povo. É valorização da técnica e da produção cultural do povo encoberto. A analética no seu nível poético propõe a garantia absoluta do homem ao seu trabalho. É pelo trabalho que o homem ganha direito à vida plena. Esta é proposta da analética: o homem deve gozar do fruto de seu trabalho sem alienação daquilo que é seu por direito.

3.2 Analética e econômica

No bojo de sua proposta, a analética de Dussel dará atenção à econômica que é a relação do homem com o homem mediado pela poética. Essa é uma relação baseada na prática, tendo a natureza como mediadora das relações humanas. É um face a face baseado na justiça. A produção de um povo é produzida por alguém e consumida por outro. É no corpo a corpo que se dá às relações de produção e consumo. Dussel (1982,147) parte do real, de um concreto, para afirmar um momento prático-metafísico da produção, distribuição, intercâmbio ou consumo que se realiza no face a face.

A econômica nasce da relação da alteridade, tendo em comum à produção extraída da natureza numa relação de âmbito prático. A econômica que esquece o momento prático-produtivo cai no economismo tornando-se ideologia totalitária encobridora da alteridade. Para Dussel (1982,148) somente uma metafísica que leva em conta a relação prático-produtivo pode superar as ideologias fetichistas totalitárias sobre as relações de mercado.

Desde que o homem é homem ele procura na natureza elementos que satisfaça a sua necessidade. O homem nunca esteve sozinho nessa relação. A primeira mamada já é uma experiência originária da dupla relação prático-poética com sua mãe. Essa relação de amamentar dará origem ao *ethos* tribal que juntamente com a tribo produzirá seu alimento. O homem produzirá para a tribo numa relação prático-produtiva que visará alimentar o rosto do seu irmão. Somente numa relação de tribo para tribo que o homem descobrirá o valor de troca, que é a capacidade de câmbio do produto. A inteligência humana logo saberá o valor de uso, o 'para-quê' do produto.

O crescimento do intercâmbio humano (Dussel, 1982,149) deu-se de maneira gradativa. Essa sistematização das relações econômicas derivou na hegemonia ou dominação de uma tribo sobre a outra. A analética estuda a formação dos modos de produção e sua forma de dominação sobre o outro. O homem juntamente com as diferentes formas de produção irá melhorar as técnicas de caça transformando-as em métodos guerreiros (Dussel, 1982,149). Outras tribos e povos irão melhorar as técnicas de pastoreio começando assim a formar as totalidades prático-produtivas. O domínio da técnica da guerra irá culminar na dominação do homem pelo homem. Essa dominação será também prática. O homem ficará alienado do fruto de seu trabalho mediante dominação e apropriação do seu labor. Essa dominação se deu de duas maneiras: uma pela coisificação do ser do homem fazendo dele escravo, tomando posse de sua vida, de seu trabalho e do fruto de seu trabalho. A outra exigindo parte de sua produção ocasionado um sistema de tributação. Essas duas formas de dominação será hegemônica até o século XV. Assim começaram a formação dos sistemas totalitários de dominação econômica que é o encobrimento do outro pela apropriação de seu trabalho. A partir do século XV, surgirá um novo sistema totalitário, o capitalismo.

Na economia capitalista, a mercadoria é o ente que tem valor de troca (Dussel,1982,150). A realização desse sistema totalitário está no seu projeto de acúmulo de riqueza. Nem a mercadoria ou o valor de troca são absolutos no sistema capitalista. O ápice de sua absolutização é o lucro. O capitalismo é o sistema hegemônico que atualmente se faz totalitário. O que fundamenta o sistema capitalista é o trabalho. O modo de produção capitalista é determinante na configuração de seu sistema. Os países periféricos, especificamente a América Latina, irão ter a divisão do trabalho pautado numa cristalização da alienação do

trabalho produtivo. Por isso, é necessário fazer uma análise histórica das formações sociais que formaram os modos de produção e as divisões do trabalho.

A analética se propõe analisar metodicamente as formas de produção dos sistemas totalitários. O método será dialético, analisando das partes para o todo. Um dos sistemas que irá ser analisado é o erótico-pedagógico e sua alienação (DUSSEL, 1982,153). A família é um sistema econômico-pedagógico. O pai é o principal provedor da família saindo pela porta de casa para com o seu trabalho para ganhar o sustento da casa. A mulher explorada no sistema machista é serva gratuita do macho que causa a alienação da mulher. A mulher é o principal veículo do sistema capitalista que visa, através da exploração da mulher, aumentar o conforto e o consumo. A alienação da mulher gera a alienação da família. Da mesma forma que o sistema da família é alienado, há subsistemas econômico-eróticos que são reprodutores do sistema capitalista alienante. Esses subsistemas são: Escolas, serviço social, médico e outros que contribuem para eliminar as tradições seculares de um povo. A eliminação do sistema tradicional de um povo pela substituição de outro que propaga os princípios de dominação, contribui para analfabetização e alienação desse povo. Negar a cultura popular de um povo é contribuir para sua alienação mediante sistemas burocráticos do modo capitalista.

A alienação da família e do povo irá culminar na alienação da nação (DUSSEL, 1982,154). A nação irá participar das relações comerciais numa dinâmica do centro para a periferia. Os centros são países dominadores formando um sistema imperial. As nações da periferia são dominadas por esse sistema imperial. A alienação dos países periféricos acontece através da apropriação de pagamento de patentes, juros altíssimos de empréstimos, tecnologia inadequada, faturamento falso da venda de produto das multinacionais nos países periféricos através das sucursais. A periferia é toda nação que foi dominada por uma cultura machista que impõe suas crenças através da violência. Exemplo é a América Latina explorada e dominada pelos países ibéricos da Europa. Esse sistema dominador perdura desde o século XV até os dias de hoje (DUSSEL, 1982,155). Os centros dizem que o problema da pobreza é a falta de desenvolvimento. Então dizem para os países periféricos imitem as economias dos países do centro através da introdução de capitais e tecnologias. Porém a pobreza é fruto do roubo, da injustiça estrutural internacional, que se arrasta há cinco séculos. Essa pobreza é contemplada por

meio da exploração dos países periféricos através do baixo preço pago nas mercadorias exportadas.

A libertação dos países (DUSSEL, 1982,156) periféricos somente virá através da ruptura econômica, numa transformação social para mudança do modo de produção que não aliena o trabalhador do seu trabalho. Essa ruptura não é só internacional, é também nacional. Os sistemas empresariais locais terão que deixar as formas injustas de produção que gera classes sociais diferentes: ricos e pobres. A libertação econômica é um novo sistema econômico, onde a mulher é liberta numa relação erótica, sem precisar ser uma serva do homem. Onde o homem, chefe de família, saia para trabalhar e volte com o fruto de seu trabalho sem alienação. Onde não exista classe social alienada de seu trabalho. Onde as nações da periferia recebam um preço justo por aquilo que produziram. A libertação que a analética propõe é a libertação da injustiça. A valorização do trabalho do trabalhador sem alienação será o desvelar do seu rosto encoberto pela exploração capitalista. É um construir solidário sem apropriação da vida do outro pelo trabalho. A analética como método libertário é à volta ao amor *ágape* dos primeiros cristãos que repartiam o pão em plena comunhão.

3.3 A Analética e a erótica

Dentro do método analético, Dussel trabalha a erótica que é a relação homem e mulher. A erótica é um capítulo da metafísica de Dussel (1982,85). O filósofo analisa o fratricídio, que é a morte do irmão. Na política, surge o rosto da mulher, que é o não-ser encoberto pelas ideologias totalitárias da Europa. A mulher é explicada pela Grécia antiga com o mito de andrógino³¹, que é um ser estranho

³¹ Aqui cabe uma nota sobre a concepção de Dussel sobre sexualidade opressora segundo seu interprete Roque Zimmermann (1987,161). Como se justifica a dominação da mulher pelo homem? Através da milenar crença da superioridade do varão sobre a mulher. Na América Latina essa crença se manifesta através do machismo, mesmo com o avanço dos grupos feministas. Essa crença é justificada através da ontologia clássica. Na mitologia grega encontramos o mito de andróginos (*Hybris* entre varões e mulheres). Eram varões especiais. A Afrodite celeste faz com que os varões amem os varões, que é a forma mais sublime de amar, porque se ama o mesmo. A Afrodite terrestre faz com que os varões amem as mulheres, que é uma forma desprezível de amar. Porém mesmo dessa forma desprezível de amar nasce o mesmo, que é o filho. O filho é retorno do macho. O amor de homem e mulher só é justificado através do eterno retorno do mesmo, ou seja, o homem. A mulher

formado pela mulher varão. Ela é uma forma inferior de amar. Como forma inferior de amar, o verdadeiro amor só será de homem para homem. Só será permitido amar uma mulher na medida em que o homem volte ao 'retorno do mesmo', ou seja, a relação homem e mulher só são permitidas quando a mulher gere outro homem. A única finalidade da mulher é trazer 'o eterno retorno do mesmo' de uma espécie eterna com o objetivo de imortalidade (DUSSEL, 1982,86). A única serventia da mulher é proporcionar que a espécie dominante alcance a sua glória, que é a imortalidade. Com isso, os gregos desprezaram o corpo e a sexualidade. Para Dussel, o coito é a forma mais pura da manifestação da analética. É no coito homem-mulher que o verdadeiro amor se manifesta. Dussel irá desenvolver uma filosofia que redescobre a sexualidade e a sensibilidade do corpo. Desde os gregos até meados do século XIX esta visão totalitária irá ser hegemônica, atualmente ela é passível de crítica.

A visão dominante totalitária nega a alteridade encoberta. O mundo indo-europeu machista privilegia a atividade do macho e nega o amor vindo de uma fêmea. Para Dussel, "*a erótica normal humana começa por aquele que me beija com os beijos de sua boca*" (Dussel, 1982,87). A proximidade homem mulher no coito é a superação da totalidade europeia. A proximidade política no coito através do beijo face a face irá revelar o verdadeiro *Eros* que a analética irá desvelar. A proximidade na nudez, sem encobrimento de si mesmo, demonstra abertura para a alteridade e celebração da inclusão da exterioridade negada. O entrelaçamento dos corpos nus é a verdadeira relação analética na erótica. É o desvelar do amor homem-mulher que se fazem iguais sem encobrir a face do outro. É o reconhecimento da face da mulher negada pelo sistema totalitário indo-europeu como mero objeto sexual. Para Dussel o coito homem e mulher é a "*capacidade da plenitude do Eros, a gratuidade, a entrega, a liberdade e a justiça.*" (DUSSEL, 1982,87).

Dussel procura desenvolver uma metafísica do *Eros*. A intenção do toque demonstrado na carícia é o início de sua metafísica erótica. A proximidade do toque demonstrando carícia irá revelar a intenção de quem se aproxima: "é a progressão contida pelo pudor e que tenta a profanação; é um crescente e voluptuoso 'tateio' em

era a paridora do macho. A sexualidade dos gregos é a auto sexualidade justificando ontologicamente a opressão a sexualidade diferente. Com o trato da mulher como o não-ser, Dussel dirá que na Grécia antiga a homossexualidade é a justificação da dominação ontológica do homem sobre a mulher.

que se avança no cuidado, no avanço e retrocesso, perguntando um ao outro com o outro deseja a proposta”. (Dussel, 1982,87). No coito, se dá numa relação ontológica quando se descobre o ser do outro. E também numa relação fenomenológica sem entificar o ser do outro procurando algum valor. O ser do outro se dá na gratuidade. A liberdade do outro será o limite do desvelamento do ser do outro.

“O coito é, por tudo isso, uma das experiências metafísicas privilegiadas do ser humano. É um acesso ao ânimo da realidade além do horizonte do mundo. É um além da razão até onde o desejo nos leva como satisfação do desejo do outro. Já não é sequer um mero desejo ou pulsão alternativa, mas a própria realização de tal desejo na proximidade. O órgão sexual é no ser humano a presença na totalidade da ausência do outro: é um chamado à realização do outro em sua negatividade.” (Dussel,1982,88)

Para Dussel, o assassinato da mulher é uxoricídio (DUSSEL, 1982,88). A ideologia machista é o motor que move o assassinato da mulher. Conseqüentemente, esse uxoricídio também é o assassinato político do irmão denominando um fratricídio. Na sexualidade totalitária europeia o macho é a totalidade do ato sexual. A mulher é objeto passivo do ato fálico masculino que, como se sabe, é o órgão masculino de reprodução. Parte daí a seguinte ontologia totalitária e opressora europeia: o falo masculino é, e a vagina não é. A mulher é o não-ser na oposição do ser do homem. Não havendo distinção na relação com a mulher haverá um relacionamento incestuoso. Isso porque não há distinção entre amante, mãe e irmã. O mito de Édipo Rei é base filosófica para tal ato. Esse desejo gerado pela vontade de possuir a mulher objeto gerará posições neuróticas, perversas e patológicas. Esse esquema totalitário gera a alienação da mulher. O homem torna-se um solipsista, amante de si mesmo.

A dominação política feita pela erótica é denominada de falocracia que é o império do falo. Nesse império a mulher é a escrava, um objeto a ser dominado. Na dominação europeia na América Latina houve a dominação do índio e a apropriação sexual da índia como objeto do falo. Isso caracteriza a dominação “de uma nação sobre a outra, de uma classe sobre outra classe. A sexualidade é assim uma dominação política, econômica, cultural” (Dussel, 1982,89). Sendo assim, a mulher sofre duas opressões: a de ser mulher parte de uma cultural dominada, e por ser mulher numa cultural machista. Outro sofrimento é de ser mãe do macho opressor.

A analética propõe uma libertação da mulher. Não há filosofia da libertação sem libertação da mulher. É obrigatória a libertação erótica. É necessário começar

de novo em busca de uma “*libertação do antigo patriarcalismo (que já os indo-europeus e semitas transmitiam milenarmente), libertação da mulher definida desde sempre como castrada, como não-falo*” (Dussel,1982,90). A libertação da mulher tem a ver com a sua distinção diante da família. A relação homem mulher não é mais incestuosa. A mulher deixa de ser objeto para ganhar rosto como mãe e esposa. Como esposa, mulher que afirma sua vagina diante do falo do homem. Como mãe, mulher que afirma o seu seio diante a sucção bucal do filho. A mulher tem de volta a exterioridade de seu ser: esposa, mãe. Mediante tal libertação, o coito é a liturgia da libertação da mulher na proximidade de seu corpo reconhecido como ser pelo homem. O homem já não é masturbador solipsista. O amor é de alteridade para alteridade, de exterioridade para exterioridade. Não é um amor fálico em si mesmo, e sim um amor livre e distinto no reconhecimento do ser de um e do outro. Assim “*o orgasmo pode ser um ato humano que plenifica a política e a pedagógica*”. (Dussel,1982,91). Somente assim que a relação erótica pode deixar de ser patológica.

A libertação da mulher é também libertação do lar. O novo lar é fundamentado pela plenificação do orgasmo da relação humana homem e mulher. Esse novo lar tem na sua essência o fogo do *Eros*. Esse fogo está no seu centro. Ele aquece, protege, ilumina, cozinha os alimentos. O novo lar “é uma habitação em torno do fogo e da proximidade homem-mulher.” (Dussel, 1982, 91). Esse novo lar deve sempre manter a distinção de seus componentes evitando a totalização para que não haja outro assassinato. O cuidado na relação pedagógica casal-filho é essencial para não haver totalização. O casal se abre pela fecundidade de seu amor e gera o filho. Na casa há três relações varão-mulher erótica, pais-filhos pedagógicas e irmãos-irmãs política. Todos juntos diante do fogo erótico que constitui a casa. A relação erótica totalitária deriva a alienação da mulher. A pedagógica totalitária é a deformação do filho e a política totalitária é o assassinato do irmão causando injustiça. É à volta novamente da família fálica. Somente com a morte da família fálica e o nascimento da família analética juntamente com a libertação da mulher surgirá de fato à libertação real do sistema totalitário. Não será mais o eterno retorno do mesmo, onde o falo tem uma relação incestuosa consigo mesmo, mas será o ato criativo de uma nova sexualidade aberta ao rosto encoberto pelo falo. A cultura fálica está na cultura dominada, nas classes dominadas, em todo o sistema que

serve e oprime o outro. A analética propõe um projeto erótico de libertação mundial que é a práxis de libertação erótica (DUSSEL, 1982,90).

3.4 Os níveis de concreção da analética

Há quatro níveis de aplicação da analética, a saber: a erótica, a pedagógica, a política e a arqueológica. Iremos dispensar qualquer comentário sobre a erótica porque já fizemos quando expomos os conceitos do método analético. A erótica tanto é método como nível de concreção da analética. Então partiremos para a pedagógica e sua correlação com a analética.

3.4.1 A pedagógica

O filho é distinto dos progenitores (DUSSEL,1982,96). Quando os pais geram um filho eles estão abrindo a possibilidade do futuro. O filho é projeto do futuro. É o novo se abrindo numa criação de uma nova compreensão de mundo. Os pais libertos da totalidade reconhecendo a distinção do filho projetam um horizonte de exterioridade, ou seja, reconhecem que o filho é algo novo que irrompe o mundo da cultura. Esse novo projeto é histórico. Baseado numa família onde *Eros* é fogo que aquece, que cuida, que alimenta, que protege. O filho não é coisificado, e sim reconhecido como um rosto diante dos seus pais (DUSSEL,1982,100). A analética na pedagógica é essencialmente uma metafísica bipolar do face-a-face daquele que é anterior ao outro (o pai) diante daquele que lhe é posterior sempre (o filho). A família analética não repete a opressão da totalidade, mas abre para uma nova criação do filho. O filho não será repetidor das palavras de seu pai. Ele será um novo ser que recria, inventa, formando uma nova compreensão do mundo sem correr o perigo de totalizar-se. A exterioridade do filho fala de uma nova ontologia. O filho reconhecido como ser, também reconhecerá a distinção dos pais. A mãe será a principal distinção do filho. Ele reconhecerá na mãe a sua progenitora, a mulher de sua amamentação. Não haverá as patologias da família indo-européia. A mãe não é

mais objeto de desejo. Não haverá mais incesto. O filho saberá distinguir entre mulher e mãe. Para que seja assim os pais terão que cuidar do filho e ensiná-lo a sair do caminho do mal. Esse mal é sistema-mundo totalitário que escraviza o diferente. Na nova família haverá a celebração da liberdade através do reconhecimento da exterioridade. O filho não mais repetirá o mundo da compreensão dos outros, e sim mediante a sua compreensão criará outro mundo que será sempre distinto(DUSSEL,1993,101-102). Não haverá o “eterno retorno do mesmo” e sim uma nova criação ontológica da exterioridade. A mulher não será mera reprodutora da raça superior masculina. No reconhecimento da mulher como ser pelo homem, ela será a portadora da nova esperança. Do novo horizonte ontológico que é o nascimento de seu filho anunciando a chegada de um novo ser.

Para Dussel, o face-a-face pedagógico é o respeito pelo outro. O respeito na distinção, pai e filho, mestre e discípulo. Para o progenitor o filho está na esfera do sagrado. Para o filho-discipulo o progenitor é a epifania criadora originaria a que se deve a gratuidade do ser de uma gratidão eterna. Porém, essa relação pedagógica pode ser vivida na injustiça. No assassinato do irmão. Quando não respeita-se a distinção e apropria-se do ser do outro. A injustiça provém do eterno retorno do mesmo, quando um irmão impõe a compreensão de seu mundo a outro sem reconhecer sua alteridade. A conquista da América Latina foi à imposição do mesmo. Não houve reconhecimento da exterioridade Latina. Houve um fratricídio que é a matança do irmão sem reconhecer a sua distinção. Foi à imposição de uma pedagogia totalitária. Os dominadores se apropriaram do ser latino impondo uma ontologia totalitária. A compreensão de mundo do homem latino foi dita como não-ser. Essa relação pedagógica não compreende só dimensão pai-filho, mestre-discípulo. Ela transcende e vai além permeando toda a cultura: médico-paciente, advogado-cliente, sacerdote-comunidade, e outros.

Existem dois sistemas pedagógicos (DUSSEL,1993,94). Um é doméstico e o outro é político. O sistema pedagógico doméstico é a relação casal-filho ou mestre-discípulo que pode ser vivido na justiça através do reconhecimento da alteridade de ambas as partes. O sistema pedagógico político é a relação da cultura popular com a cultura dominante. A analética analisa o papel pedagógico das instituições sociais. Os meios da pedagogia política são: mídias, partidos, sindicatos, associações, entidades religiosas, etc. Ambos são passíveis de totalidade e exterioridade. No sistema pedagógico doméstico a análise é direcionada para relação pai-filho. No

sistema político é refletido a relação povo e cultura dominante. Em ambos os casos a analética irá se preocupar com a alienação e libertação na ontologia da totalidade.

A analética se preocupa em analisar o fundamento da ontologia da totalidade política é preciso ir ao fundamento (DUSSEL,1982,96). A América Latina é dependente de tal análise. Pois a sua libertação é libertação do fundamento ontológico europeu. Na ontologia grega, a aprendizagem é reminiscência. O educando deve reproduzir o esquecido. Deve se apropriar dos conceitos do mestre e repeti-los. Sempre será o retorno do mesmo, sem abertura para qualquer criação. A Maiêutica leva o discípulo a lembrar aquilo que se pergunta e lhe faz crer que são ideias divinas. Ou seja, diviniza a cultura grega. O discípulo só recorda o ser do mestre, que já é.

Para Dussel (1982,97), é necessário negar os sistemas pedagógicos desde os gregos até a concepção do Estado Burguês. Para que a analética seja praticada na pedagógica é necessário uma nova concepção de educação. Já falamos um pouco da libertação no lar. A família analética é composta de pessoas distintas que reconhecem a alteridade de cada rosto. Atualmente, com a ascensão da burguesia a educação prepara o discípulo para ser cidadão da sociedade imperial e burocrática. A sociedade burguesa é reprodutora da falocracia, do fratricídio e do uxoricídio. Essa reprodução se dá nos dois sistemas vigentes, o sistema pedagógico doméstico e o político. Vejamos o que diz Dussel:

A pedagógica por isso não só se ocupa da educação da criança, do filho, do discípulo na família erótica; mas também da juventude e do povo nas instituições escolares, universitárias, científicas, tecnológicas, nos meios de comunicação. É a questão ideológica e cultural.(Dussel, 1982, 94).

Na nova pedagógica de Dussel a “pedagogia é a proximidade pai-filhos, mestre- discípulo onde convergem a política e a erótica” (Dussel,1982,93). É uma nova forma de abordagem, onde o que prevalece não é o domínio do mestre que faz o discípulo repetir as coisas da cultura dominante. A nova ordem diz que o mestre também é aluno, numa abertura para a exterioridade do aluno. Aluno e mestre são distintos numa relação de face-a-face. Nessa relação não é repetição do eterno retorno do mesmo, mas uma criação de um novo horizonte utópico, onde a alteridade não é encoberta.

3.4.2 A política

A categoria política nasce da relação irmão face ao irmão (DUSSEL, 1982, 73). Os filhos são frutos da fecundidade do casal que com amor erótico plenificaram a relação com a criação do novo, através dos filhos. Os irmãos são distintos. A coisificação ou a apropriação do ser do irmão pelo outro irmão traz a injustiça. O reconhecimento da distinção e da exterioridade do irmão pelo outro irmão traz justiça. O momento analético da libertação política dá-se quando os irmãos concluem o processo pedagógico: Como filhos adultos que constituem novas famílias; como discípulos que são, agora colegas de seu mestre; como povo libertado forma a assembléia dos iguais, com distinção de seus membros. O face-a-face do irmão diante do irmão, do operário diante do operário, do cidadão diante do cidadão, dos países do 'centro' diante dos países da 'periferia', das 'classes dominantes' diante das 'classes dominadas', é o face-a-face compreendido na política a qual compreende toda relação face-a-face do irmão-irmão.

A morte do irmão pela apropriação do seu ser pelo outro irmão é uma metafísica da totalidade (DUSSEL, 1982,85). A negação da exterioridade do irmão traz a injustiça. Então o sistema é fratricídio que causa a morte do irmão. Na família quando o falo masculino é reprodutor de si mesmo, sem considerar o ser da mulher, constitui na reprodução do sistema totalitário encobridor do outro. No reconhecimento do ser do irmão temos uma filosofia da libertação. No encobrimento do ser do irmão temos uma política de dominação. O face-a-face político está também na relação de classes. Na assembleia dos iguais, no ombro a ombro. Essa relação também é cultural, é o reconhecimento da distinção cultural dos países fora do eixo indo-europeu diante pelos países europeus. A política é a prática da justiça, do direito de ser, sem apropriação do ser do irmão.

A relação política sempre dá-se numa relação estruturada e organizada socialmente. Essa organização sempre vai estar debaixo da tutela do Estado (DUSSEL,1982,156). Quando há um projeto que não leva em conta a relação analética irmão-irmão, há uma política de dominação. Essa política é fruto da totalização dessa totalidade. Não reconhece a exterioridade dentro dela mesmo, ocasionando a coisificação do irmão. Quando uma dada categoria se afirma como única, ela se totaliza totalitariamente. Não se pode criticar esse sistema somente

com as categorias de dentro deste sistema. Somente haverá uma verdadeira crítica, incluindo-se a exterioridade, reconhecendo a distinção daqueles que estão fora do sistema. Para Dussel, somente uma crítica que inclua o excluído, poderá superar a modernidade. Precisa ser uma inclusão de todos os periféricos da Europa. A sua filosofia tem a pretensão de ser a única a fazer tal crítica. Assim diz Dussel:

Aqui abordamos a categoria mais importante, enquanto tal, da filosofia da libertação, em minha interpretação. Somente agora se poderá contar com o instrumental interpretativo suficiente para começar um discurso filosófico a partir da periferia, a partir dos oprimidos. Até este momento, o nosso discurso foi como que um resumo do já sabido. A partir de agora começa um novo discurso, que quando for implantado em seu nível político correspondente e com as mediações necessárias, que faltam nos filósofos do centro que usam estas mesmas categorias, poderemos, agora sim, dizer que é um novo discurso na história da filosofia mundial. Isso não se deve a nossa pouca ou muita inteligência; deve-se simplesmente ao fato de que, quando nos voltamos para a realidade, como exterioridade, pelo simples fato de ser uma realidade, como exterioridade, pelo simples fato de ser uma realidade histórica nova, a filosofia que dela se desprende, se é autêntica, não poderá deixar de ser igualmente nova. É a novidade dos nossos povos o que se deve refletir como novidade filosófica, e não ao contrário. (Dussel, 1982.45)

Para Dussel, a nova política é baseada na justiça, no reconhecimento da exterioridade do irmão. Somente a partir da exterioridade que podemos propor um autêntico projeto de libertação política, destruidor da antiga ordem e construtor da nova ordem. O novo só surgirá mediante a tutela de um projeto de libertação. Do reconhecimento da exterioridade encoberta, somente assim surgirá uma nova ordem baseada na justiça.

3.4.3 A arqueológica (antifetichismo)

Os três níveis fundamentais de concreção da liberdade são: erótica, pedagógica e política. Esses três são níveis antropológicos da face-a-face da libertação. O último nível é o da arqueológica ou antifetichismo. É preciso saber desde onde o projeto de libertação será executado. É saber o espaço a ser usado para destotalização da totalização dominadora. Arqueológica é um horizonte além, desde onde os projetos históricos possam ser criticados; é o pensamento filosófico que acede não só ao fundamento da totalidade, mas também ao de onde a

totalidade procede (DUSSEL, 1982, 102). O antifetichismo é a negação do deus da totalidade opressora. Quando aquilo que o homem produz se torna absoluto negando qualquer forma de ser diferente do sistema totalitário, nega-se qualquer tipo de criação. A negação do Deus-criador tem como consequência prática a fetichização e divinização de totalidade: a erótica, a pedagógica e política. Negando o outro absolutamente outro, radicalmente exterior às totalidades históricas, acaba-se divinizando as totalidades parciais (DUSSEL, 1982, 104). Presta-se culto ao: Falo (erótica); à cultura imperial (pedagógica), ao dinheiro e aos totalitarismos (política). Quando um projeto se torna totalitário, ele se reveste de aparência divina. Diante de tal idolatria é necessário o ateísmo do deus vigente.

A analética propõe um antifetichismo que é práxis ateísta do sistema vigente (DUSSEL, 1982, 106). Somente afirmando a radical exterioridade do sagrado, dizendo que ele é totalmente outro, que poderemos relativizar as totalidades históricas. A única via de acesso ao outro totalmente outro é via da práxis da libertação. Quando se reconhece na exterioridade do rosto encoberto que ele é distinto, ou seja, totalmente outro. Todo projeto analético é antifetichista.

Quando a religião e o fundamento do estado são as mesmas coisas legitima a injustiça do sistema totalitário. A práxis da libertação só é possível mediante o ateísmo de tal sistema. Para que a nova concepção seja revolucionária é preciso afirmar a total exterioridade do outro do sistema. Essa é a única maneira de afirmar a transitoriedade do sistema fetichista. A única via para derrubar o sistema injusto é afirmar o rosto do pobre oprimido. A afirmação de outro totalmente outro, criador do cosmo e de tudo, é o ponto de partida da filosofia da libertação. É o lugar de onde partiremos. É o fundamento que dará condições de recriação do sistema vigente. A práxis transformadora da realidade vigente é serviço ao oprimido como outro. Por ser o oprimido a manifestação do sagrado, o culto que prestamos é libertação do oprimido através da justiça.

O antifetichismo, noção negativa que quer velar intencionalmente sua infinita afirmação metafísica, é a garantia da perene dialética da história, da destotalização que a libertação produz em todo sistema fossilizado. O ateísmo do sistema vigente é a condição da práxis inovadora, procriadora, libertadora. (Dussel, 1982, 103).

Conclusão

Vimos até agora que no método analético há três conceitos básicos no bojo de sua concepção. Uma delas é a poiética que se ocupa com a relação homem e natureza, a outra é a econômica que se ocupa com a relação do homem com o homem mediado pela poiética e a última é a erótica que se ocupa com a relação homem e mulher. Todas elas interagem no método analético formando a sua plenitude. Não há analética sem nenhum desses conceitos. Para a total libertação proposta pela analética deverá aplicar ao três conceitos em forma de práxis. Qualquer das três áreas não poderá ser independente, todas elas são dependente entre si. A libertação de uma é a libertação da outra. E a escravidão de uma é a escravidão da outra. Nenhuma delas pode ser privilegiada e nem a analética pode ser propagada sem elas. Esses três conceitos e a analética formam um só método que interagem entre si.

Finalizamos dizendo que a erótica tem um sentido em extensão, é o cuidado. O Eros é fogo que cuida (DUSSEL 1982,91). Esse fogo está no centro do novo horizonte. O fogo do Eros não esta somente no centro do lar analético. Ele transcende do lar, se estende para a cultura a para a natureza. O Eros é fogo que cuida da natureza e da cultura. Para Dussel o limite da modernidade é a destruição da própria humanidade. A vida é a condição absoluta para existência de qualquer sistema. O uso indiscriminado da natureza através da tecnologia pode causar extermínio da vida planetária. A vida está em perigo de extinção através dos atos insanos dos dominadores. O projeto de Dussel embarca não só o homem, também a natureza que vem sofrendo efeitos devastadores que pode exterminá-la. Há uma crise terminal no processo modernizador que é o extermínio ecológico da vida do planeta e a extinção da própria vida humana na miséria e na fome da maioria da humanidade.

CAPITULO IV: A TRANSMODERNIDADE

O caráter do pensamento religioso de Dussel está em todo o seu pensar. A analética é fundamentada através de análise de textos religiosos e pensadores de tradição religiosa. Por isso, não podemos separar sua filosofia do seu pensamento religioso. Este capítulo mostrará como Dussel aplica a práxis de sua filosofia.

A Transmodernidade é a analética na história (DUSSEL.1992,187). É a práxis do método analético a partir do ethos de cada povo. A luta pela liberdade implica numa realidade prática: assumir e lutar pela mudança, libertando-se da alienação e insurgindo-se contra o sistema que o oprime e o exclui. Fomos encobertos pelo mundo indo-europeu que impuseram pela força a sua totalidade de mundo. A partir da consciência de quem fomos e somos devemos procurar mudar a realidade econômica, social e política que nos oprime. Hoje, a realidade quase que não mudou. O fetiche afirma que o mercado é soberano e que nós devemos ser meros consumidores desse mercado.

A partir de agora iremos fazer um panorama da modernidade e transmodernidade, baseado nas palestras que Dussel ministrou na Europa e Estados Unidos da América, como professor da Universidade Autônoma do México. A pesquisa foi feita em relação às conferências ministradas pelo nosso filósofo argentino na Universidade de Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt, na Alemanha, nos meados de outubro a dezembro de 1992. Por ocasião dos quinhentos anos do descobrimento da América, Enrique Dussel ministrou essas conferências em várias Universidades, consolidando com a publicação do livro que é o texto base de parte de nossa reflexão: *1492, o encobrimento do outro – a origem do mito da modernidade*.

4.1 O conceito de modernidade

O objetivo do presente tópico é falar da Modernidade e da transmodernidade do ponto de vista do filósofo latino-americano Enrique Dussel. Vejamos em primeira instância o conceito de Modernidade e sua origem no ambiente europeu. A

concepção primeira de Modernidade é oriunda da Europa. O projeto europeu racionalista tem como base de excluir tudo aquilo que não é racional (DUSSEL,1993a,185). É a partir de tal proposta que podemos falar sobre a inclusão-exclusão da América latina no projeto europeu. Mas, antes de falarmos sobre América Latina, é necessário ambientarmos historicamente o surgimento da Modernidade no velho continente.

Alguns fatos históricos serão de vital importância para o esclarecimento do surgimento da Modernidade. Poderíamos descrevê-los de maneira detalhada, entretanto, nosso objetivo não é o fenômeno moderno em si, mas a reflexão desse fenômeno na América latina. Com isso, iremos só citar os fatos históricos que deram origem a Modernidade.

A tomada de Constantinopla pelos turcos foi um dos principais marcos do início da Modernidade. Isso vai impulsionar as navegações marítimas de Portugal e Espanha procurando novas rotas de navegação para chegar às Índias. Outro fato imprevisível para o surgimento da Modernidade é a descoberta da imprensa por Gutenberg e a publicação das Sagradas Escrituras, consolidando a reforma protestante do século XVI. A Reforma Protestante, o Humanismo Renascentista, Revolução Científica do século XVII, O Iluminismo e a Revolução Francesa foram os grandes fatores que deram origem à Modernidade. O declínio do feudalismo e o surgimento de uma classe chamada burguesia possibilitaram que muito burguês financiasse muitos pensadores de índole moderna. Esses pensadores eram oriundos do Iluminismo. O projeto iluminista era de semear o conhecimento da razão em face da ignorância. Para os iluministas somente a razão poderia falar sobre a verdade, e a ignorância era proveniente da ausência de razão. A palavra iluminismo traz a metáfora da luz que decepta as trevas, ou seja, a razão deceptaria a ignorância. Mas, entre tantos fatos apontados como responsáveis pelo surgimento da Modernidade, há um que dará a consistência ao fenômeno moderno. Esse fato é a chegada de Cristóvão Colombo à América em 1492, incluindo a América ao universo europeu (DUSSEL,1993a,08). A partir do que foi descrito, podemos dizer que a Modernidade é um fenômeno típico europeu.

Até aqui falamos sobre Modernidade, sem uma definição de tal palavra. Mas, então, o que é Modernidade? Segundo o dicionário de Hilton Japiassú e Marcondes, a Modernidade tem a ver com a inauguração do novo, deixando para trás o velho. Numa clara relação de desenvolvimento. É deixar a velha tradição e inaugurar um

novo pensamento. Porém, não é essa definição que nos interessa, pois iremos trabalhar com a definição de Enrique Dussel, que é o filósofo alvo de nosso estudo. Para Enrique Dussel a Modernidade é a emancipação da razão como saída da imaturidade, abrindo a história para o novo desenvolvimento histórico. Também para Dussel a Modernidade é a justificativa de uma prática irracional da violência. Vejamos uma citação sua:

Por seu conteúdo primário e positivo conceitua, a 'Modernidade' é emancipação racional (...) por seu conteúdo secundário e negativo mítico, a 'Modernidade' é justificação de uma práxis irracional de violência (1993a , 185).

Encerramos a primeira parte deste tópico com outra citação de Enrique Dussel dizendo que a Modernidade é um fenômeno a partir da relação do não europeu: *"A Modernidade é realmente um fato europeu, mas em relação dialética com o não-europeu como conteúdo último de tal fenômeno"*. (1993a,7).

4.2 O conceito do mito de modernidade segundo Dussel

No pensamento de Enrique Dussel (1993a,185) a Modernidade tem dois sentidos. O primeiro tem por referência o pensamento kantiano. O que Kant dizia é que apesar de viver no iluminismo, ainda não se vivia numa época esclarecida. Para Kant ser livre é exercer a razão; os homens ainda estavam na menoridade, situação onde não pensam por si mesmo, mas deixam seus tutores a pensarem por eles. A postergação do uso da razão para outro no ponto de vista de Kant era menoridade. Os homens só adquirem maioridade quando exerce as faculdades da razão, ser livre é: exercer a razão.

O segundo sentido de Modernidade para Dussel (1993a,186) tem um sentido secundário, negativo, mítico de justificação de uma práxis irracional de violência. É essa concepção de Modernidade é que nos interessa, pois é nela que está a crítica de nosso filósofo. A Modernidade traz em seu bojo reformador, enrustido, uma concepção irracional quando nega a presença de ser, no encontro com o outro. A Modernidade não é um fenômeno exclusivamente europeu. Para Dussel (1993,8) a

data de 1492 é a data de nascimento da Modernidade. Quando a Europa encontrou com o seu outro, houve o encobrimento da América, Ásia e África. A Modernidade se construiu numa relação dialética entre o europeu e o não-europeu. A Modernidade começa quando a Europa se afirma como centro do mundo, colocando os demais continentes como periferia. Quando houve o encobrimento do não-europeu, houve um sacrifício de uma possibilidade de ser que a Europa negou no encontro com sua periferia. Fez isso, justificando o irracional uso da violência. Surge o mito da modernidade que dizima tudo aquilo que não pensa segundo a razão. O mito consiste na dita superioridade da cultura europeia. O outro é visto como bárbaro e tem que passar para a maioria como a Europa. Essa modernização e civilização do bárbaro têm que ser feita a qualquer custo, implicando nos sacrifícios possíveis. Vejamos uma colocação do filósofo:

É um momento constitutivo da Modernidade: a invisibilidade da crueldade, da barbárie, da violência irracional da escravidão como 'instituição' aceita e justificada pela 'razão emancipadora' moderna nos mostra a vigência do 'mito sacrificial' do qual falamos em todas as conferências. (Dussel, 1993a, 175)

Baseado neste aspecto, Enrique Dussel, vai reconhecer a face oculta do mito da Modernidade. Que são os excluídos e dominados violentamente pela Europa: O índio, o africano, os mestiços, os crioulos e toda periferia dita "irracional". Para Dussel, o excluído pela Europa vai tornar-se mercadoria. Numa clara citação de Karl Marx comenta o fetiche que é a apropriação das pessoas como mercadoria, ou seja, há uma coisificação das pessoas e uma personificação das coisas. Vejamos sua citação de Karl Marx:

Nem o escravismo romano tratou o escravo tão universal e objetivamente como 'mercadoria' (como coisa vendível: é uma absoluta 'versachigung' da pessoa, um fetichismo próprio da Modernidade, expresso com clareza inigualável até hoje por Karl Marx). (1993a , 175).

4.3 A modernidade como emancipação

O primeiro argumento na V conferência, para justificar a conquista dos povos pela Europa, é a emancipação da Razão. Segundo o humanista espanhol Ginès de Sepúlveda citado por Dussel o viver bárbaro e inculto dos povos indígenas da América é voluntário e espontâneo. Isso significa que se pode observar, nesses povos, uma determinação interna de servidão; eles não têm posse privada, nem contrato de herança individual, nem mesmo têm liberdade para se opor à vontade dos senhores. Neste ponto de vista, a dominação se torna libertação da “imaturidade” e da barbárie (DUSSEL, 1993a,77). Neste momento o conceito de Modernidade apresenta a sua principal característica, a Modernidade passa a ser emancipação da barbárie rumo à Razão. É a Europa o modelo de nação desenvolvida para os menos desenvolvidos, ou seja, para a barbárie não racional. Isto quer dizer que para os povos na ‘escuridão’ a razão traria a luz (o desenvolvimento), estes povos se emancipariam aceitando o projeto europeu. Mas esse conceito oculta a violência e a dominação e justifica o sofrimento pela intenção de salvar inocentes e vítimas dessas culturas tidas como inferiores. Essa proposição trazida pela Razão é emancipadora e traz alguns conceitos corolários: 1) a dominação europeia é uma ação pedagógica ou violência necessária para se civilizar ou modernizar; 2) o dominador é inocente e sua ação é digna de mérito; 3) os dominados são culpados da violência e da conquista que sofrem, pois podiam ter voluntariamente saído de sua condição (DUSSEL, 1993a,78). Esses povos quando se rebelam contra a ação conquistadora se tornam duplamente culpados. O mito da Modernidade se opera numa inversão. Onde a vítima (povos dominados) torna-se culpados, e os culpados (Europeus) tornam-se vítimas. O raciocínio de Sepúlveda, segundo Dussel, cai no irracionalismo, pois, não inclui a alteridade e aprova o uso da violência. Esse irracionalismo é fruto do não reconhecimento do ser do índio. Ao admitir o uso da violência num possível processo “modernizador”, os europeus revelam o lado irracional do projeto moderno. Em nome da civilização e da salvação do índio, mediante ao seu estado de barbárie, e de seu estado de ignorância, foi justificado a violência, o massacre. A irracionalidade da modernidade é justamente o assassinato do índio em nome da razão. Essa é a leitura que Dussel faz da chegada

dos europeus na América Latina. O mito da modernidade encobre o assassinato de milhares de índios:

Nisto consiste o “mito da Modernidade”, em vitimar o inocente (O outro) declarando-o causa culpável de sua própria vitimação e atribuindo-se ao sujeito moderno plena inocência com respeito ao ato sacrificial. (Dussel, 1996,75).

O mito da modernidade culpa o índio por sua situação bárbara. Segundo a modernidade o europeu para salvar o índio da sua ignorância poderia usar de violência. Se o índio recusa-se a ouvir qualquer preleção ou aprender o que os espanhóis ensinavam, poderia receber um castigo ou até mesmo a morte. No mito da modernidade os espanhóis são as vítimas por quererem “ensinar” os índios. Há uma inversão dos fatos. No projeto transmoderno Dussel recupera o fato histórico. E diz que a vítima é o índio e que os europeus são os culpados. Esse reconhecimento é base para a transmodernidade. Tanto o europeu como os Latinos devem levar em consideração o passado, para que no novo horizonte analético as mesmas atrocidades não se repitam. A alteridade do ser europeu deve se abrir para o ser latino e mutuamente celebrarem a irmandade. A recuperação é mútua.

4.4 Modernidades como utopia

Os povos astecas foram comparados com o povo de Israel no Egito, e a chegada dos europeus, trazendo “libertação” do paganismo e a idolatria foi comparada à chegada de Moisés no Egito. Essa comparação foi feita pelo franciscano Gerônimo de Mendieta. (Dussel, 1993a ,80). Segundo Mendieta se os indígenas se opusessem à evangelização, deveria haver uma “guerra justa” e após a conquista deveria haver um trabalho argumentativo. Segundo Mendieta o fim do mundo estava próximo, o apóstolo Mateus diz no seu evangelho, que o fim viria quando o evangelho fosse anunciado a todos os povos. Para Mendieta os índios não possuíam a consciência do pecado original. Sem a consciência desse pecado poderia haver a possibilidade de fazer uma igreja perfeita. Assim os franciscanos conservaram algumas tradições dos indígenas, aquelas tradições que não eram

pagãos. Essa prática pelos franciscanos demonstrava um respeito pela exterioridade cultural indígena. Esse projeto modernizador franciscano, a partir do qual se introduzia o cristianismo juntamente com as tecnologias européias, partia da alteridade do índio com controle paternal dos franciscanos. Com a tomada do poder pelos colonos espanhóis esse projeto utópico fracassou. Vejamos uma citação de Dussel:

Era em sua essência um 'projeto modernizador' utópico. Quer dizer, partindo da alteridade do índio se introduz o cristianismo, a tecnologia europeia (...) e os modos de "polícia" (políticos) "urbana" (...) sob o controle paternal dos franciscanos (...) constituía um mundo "utópico" que era profundamente criticado pelos europeus, hispânicos. (Dussel, 1993a, 81)

A modernidade como utopia consiste na pregação de que os índios viviam presos pelo demônio. Há uma analogia com o povo judeu quando foi escravo no Egito. O "Moises" dos índios seria o europeu. Se os índios recusassem a "libertação" deveria em nome de Deus fazer uma "guerra santa". Para os religiosos da época o evangelho deveria ser pregado a toda criatura para que o fim pudesse chegar. Se os índios se opusessem a ouvir o evangelho estariam em oposição a Bíblia. O texto que se baseavam para usar a força na evangelização está no livro do evangelista Lucas na parábola da grande ceia (Lc 14, 15-24). Onde um Rei enfurecido por ter seu convite recusado pelos seus súditos, obrigou trazer os convidados para festa a fim de encher o salão. A Europa era os primeiros convidados que se recusaram ir à festa. Os índios são os convidados obrigados a ir à festa. Por isso que se justificava a catequização dos índios de forma obrigatória. A utopia franciscana é que os índios que não conheciam o pecado original poderiam formar uma igreja ideal e perfeita. Essa concepção deu início a uma forma de respeito à alteridade dos índios. Os franciscanos respeitavam a pureza indígena diante da barbárie do povo europeu. Para os franciscanos os índios eram mais puros (sem pecado) e os europeus se distanciaram do evangelho (pecadores devassos). O paternalismo dos franciscanos pelos índios teve fim com a tomada do controle das comunidades indígenas pelos espanhóis. A utopia modernizadora que respeitava parte da alteridade do índio foi destruída.

4.5 A crítica ao mito da modernidade.

O terceiro argumento é a crítica ao mito da Modernidade. Enrique Dussel (1993a,82) cita Las Casas, o qual faz uma dura crítica ao modelo de violência, ele exige o diálogo com o outro e exige o diálogo com o outro sem destruir a sua alteridade. Bartolomeu de Las Casas assume o melhor do sentido emancipador moderno, mas descobre a irracionalidade encoberta no mito da Modernidade. Para Dussel, Bartolomeu chegou ao máximo de consciência crítica possível, ao colocar-se ao lado do Outro. Ele nega o argumento da emancipação moderna através da violência. Ele exige o diálogo com o Outro pela argumentação racional. Deve-se procurar “modernizar” o índio sem destruir sua alteridade e assumir a Modernidade sem legitimar o seu mito (DUSSEL, 1993a,83). A guerra para Bartolomeu é fruto da defesa de um povo que sofre ofensa. Quem é atacado são os indígenas e, por isso, não há argumento que legitime a guerra contra os povos ditos bárbaros. Bartolomeu se levanta contra o mito da Modernidade, ele diz que a violência não se justifica por nenhuma culpa dos indígenas. A razão crítica de Bartolomeu foi sepultada pela razão estratégica. Por Felipe II e seu realismo cínico e toda a Modernidade posterior.

Bartolomeu de Las Casas é o primeiro grande pensador a fazer uma crítica consistente contra a modernidade (DUSSEL,1993a,85). Ele recusa a ideia de guerra contra os índios mediante a não aceitação do “evangelho”. Para Las Casas os índios deveriam ter direito de escolher. Ser ou não ser cristão. Ele derruba o argumento da modernidade mostrando a sua irracionalidade mediante o uso da violência. Para Las Casas a antiga ordem dos índios era como o paraíso perdido de liberdade e dignidade. Ele afirma que entre os nativos havia um senso de racionalidade baseado na justiça. Os espanhóis roubaram e tiraram deles toda forma de dignidade. A liberdade entre os nativos foi usurpada pela escravidão imposta. O ser indígena foi coisificado pelos ibéricos. Tiveram que negar os seus deuses para se tornarem católicos mediante a força. O Frei conta à exploração e o massacre dos índios em uma de suas obras: *O paraíso destruído: brevíssima relação da destruição das Índias*. Selecionamos um capítulo que é um parágrafo sobre os avanços dos espanhóis cometendo grandes e notáveis crueldades.

Os espanhóis passaram à ilha de São João e à de Jamaica (que eram como jardins e colméias de abelhas) no ano de mil quinhentos e nove, com o mesmo propósito e o mesmo fim que haviam tido na ilha espanhola, perpetrando e cometendo banditismo e todos os pecados acima enumerados e acrescentando-lhes, com excesso, grandes e notáveis crueldades, matando. Incendiando, queimando, torrando índios e lançando-os aos cães: assim oprimiram, atormentaram, vexaram nas minas, até consumir e extirpar todos esses pobres inocentes que eram nessas duas ilhas até seiscentas mil almas e creio eu que até mais de um milhão e hoje creio que não há cem pessoas nessas ilhas, tendo morrido todas sem Fé e sem Sacramentos (Las Casas, 1996,38).

Las Casas usa um método que podemos chamar de racionalismo da libertação. Como exemplo disso ele escreveu vinte razões contra o trato dado pelos espanhóis aos índios. Essas razões foram levadas diante do Imperador em Valladolid na Espanha. Das vinte razões sobraram apenas dez extratos que atualmente são expostas no seu livro. Essas razões são denunciais formais e racionais contra a barbárie que os espanhóis fizeram contra os índios. Em suas razões ele descreve a vida dos índios antes dos espanhóis e a “racionalidade” dos indígenas através da justiça e da dignidade humana. Ao negar as tradições indígenas é feito o maior mal. O paraíso é substituído pelo inferno. O mito da racionalidade se encontrava na negação da cultura indígena e na imposição da cultura hispânica através da violência. Las Casas crítica todo argumento de guerra justa contra os índios. Sua coragem é invejável. Ele denuncia o imperador, os bispos, os capitães e os soldados como os culpados do massacre. Podemos perceber sua intrepidez através de tal citação escrita para o Rei:

Porque Sua Majestade permitir aos espanhóis todos os diabólicos processos referidos e as tiranias, quaisquer que sejam as leis e os estatutos que se queiram fazer, todas as índias em pouco estarão despovoadas e desertas, como deserta está agora ilha Espanhola, outrora mui feliz e mui fértil, assim como ela, no mesmo estado jazem as outras ilhas e os países de mais de três mil léguas, além da ilha Espanhola e dos países que lhes são distantes ou próximos. E por todos esses pecados (como bem sei pela Santa Escritura) Deus castigará horrivelmente e é possível mesmo que destrua inteiramente a Espanha. (LAS CASAS, 1996,150)

O mito da Modernidade ainda é vigente, assim Dussel diz: *“aplicou fora de suas estreitas fronteiras uma práxis irracional e violenta(...) até hoje, no final do século XX...”* (1993a,85). O discurso de Las Casas é pertinente e aproveitável para a nossa época. A violência que Las Casas denuncia ainda está em vigor por sistemas

totalitários que não respeitam a exterioridade. Há uma irracionalidade vigente encobridora do rosto do outro. É por isso que há afinidade do discurso de Las casas feito há quinhentos anos com o discurso atual de Dussel. O nosso filósofo irá propor um novo paradigma a partir de sua obra, a saber, a transmodernidade

Dussel apresenta um projeto em substituição ao projeto moderno. É o projeto transmoderno que inclui a Alteridade negada e nega a premissa maior do projeto eurocêntrico. É a superação da razão emancipadora pela razão libertadora. É preciso descobrir as vítimas da irracionalidade da Modernidade, descobri-los na sua dignidade de ser. Isso implica destruir a visão eurocêntrica e a falácia desenvolvimentista e descobrir a dignidade da alteridade. O mito da modernidade ganha nova versão através da falácia desenvolvimentista. Enquanto no mito da modernidade pregava que o índio era bárbaro e não possuía cultura, e tinha que ser salvo através da catequização violenta. Na falácia desenvolvimentista os países ditos subdesenvolvidos para atingir o desenvolvimento são obrigados a repetir as mesmas coisas dos países ditos do primeiro mundo. É uma forma de dominação sem qualquer motivação criadora. A salvação dos países ditos periféricos é repetir as mesmas coisas ditas pelos países de centro. Assim como índio tinha que repetir as coisas ditas pelo espanhol. Este projeto totalitário é o eterno retorno do mesmo e através dele sempre seremos dependentes. Não há meios de mudança. O mundo sempre será dividido entre duas classes: senhor-escravo, mestre-aluno. Ser-e-não-ser. Essa é a falácia desenvolvimentista que nos obriga a sermos sempre dependentes do estrangeiro e nunca criarmos o nosso próprio destino. Por isso o projeto transmoderno propõe mudança. A criação do novo. Deixemos o próprio Dussel falar:

Trata-se de uma 'Transmodernidade' como projeto mundial de libertação onde a alteridade, que era coessencial da Modernidade, se realize igualmente. A 'realização' da Modernidade não se faz numa passagem da potência da Modernidade para a atualidade da referida Modernidade européia. A 'realização' seria agora a passagem transcendente, onde a Modernidade e sua alteridade negada (as vítimas) se realizarão por mútua fecundidade criadora. O projeto transmoderno é uma moralização do impossível para a única Modernidade; isto é, é co-realização de solidariedade que chamamos de analética. (Dussel,1993a,187)

Dussel (1982,163) propõe a analética no lugar da dialética, ou seja, em vez de uma tese ser a vencedora, há uma mutualidade, que é reconhecimento da

dignidade de ser humano de ambas as partes. A proposta de Dussel prevê a recuperação da Europa e os países de cultura totalitária. A totalidade daria lugar à exterioridade. O europeu veria os outros com um olhar de um irmão. Não seriam mais os “professores” do mundo, mas se abririam para aprender com a exterioridade. Não seriam propaladores de uma cultura fálica, mas aprenderiam o amor ágape. Não alienariam os trabalhadores de outros povos, mas repartiriam o pão numa confraternização universal. Deixariam de ser totalitários para serem “totalmente outros” em suas exterioridades. O projeto analético não concebe a dualidade senhor e escravo. Ele prevê a mutualidade e irmandade entre os povos. Filhos da mesma mãe. Pertencentes à mesma família. Juntos na assembleia dos iguais no ombro a ombro. Repartindo o pão numa celebração do amor ágape.

A transmodernidade é a libertação dos oprimidos pelo sistema totalitário. Mais do que isso é a libertação do sistema totalitário de si mesmo. São as vítimas da violência totalitária reconhecendo a sua exterioridade. É o sistema totalitário admitindo o seu culpa através das vítimas que massacrou. Porém não haverá revanche. Juntos unidos através do perdão celebraram a vida e o novo horizonte que chega. A transmodernidade é a afirmação da dignidade de ambas as partes. É o face-a-face, do ex-opressor e ex-oprimido. São duas alteridades, ombro a ombro na assembleia dos iguais, celebrando a justiça. É um projeto mundial com uma ética comunitária. É a universalização da solidariedade que celebra o pão nossa de cada dia.

Na sua caminhada Dussel começou com um projeto pós-moderno. No livro *Filosofia da Libertação* sua crítica é antirracionalista. Porém ao transcender o caminho, o filósofo descobriu que não podemos cair num irracionalismo niilista. Ele deixa de ser pós-moderno para ser transmoderno. Segundo ele a modernidade começou em 1492 no encobrimento do outro. A proposta de Dussel é que a transmodernidade comece agora na libertação da face do oprimido. É um novo projeto de libertação político, econômico, ecológico, erótico, pedagógico, religioso e etc...

Em nossa filosofia da libertação, escrita 1982, no prólogo, dizíamos que a filosofia da libertação é “pós-moderna”. Escrita essa obra naqueles anos, antes do movimento da pós-modernidade. Indicávamos só o movimento de superar à modernidade. Agora devemos distinguir-nos dos pós-modernos e por isso propomos uma “Trans-modernidade”. (Dussel, 1993a, 86)

CAPITULO V: A RELIGIÃO INFRAESTRUTURAL

Jorge Pinheiro comentando a palestra que Dussel ministrou na Universidade Dubrovnik sobre os limites da prática religiosa relata que a “expressão religião infraestrutural indica uma anterioridade da responsabilidade prática que se tem com o oprimido dentro do sistema (2006,120)”. Essa anterioridade fala das duas formas de religião abordada por Dussel. O religioso supera o sistema vigente de dominação transcendendo-o e se responsabilizando pelo serviço ao excluído. Essa nova práxis instaura uma religião a serviço da alteridade. Ele ainda afirma que toda religião infraestrutural corre o risco de torna-se supraestrutural, por isso, sempre haverá a voz profética rompendo na história denunciando a opressão e anunciando a libertação. Esse clamor profético mostra a vigência de responsabilidade social pelo excluído funcionando e agindo contra as pressões alienantes e supraestruturais. Essa religião da alteridade se situa longe da instância ideológica e nem como crítica anti-ideológica. Pinheiro (2006,121) irá afirmar que a religião infraestrutural é “antes um fazer, uma atitude práxis, que logicamente tem seu momento ideológico, político, cultural”. É a totalidade da criatividade humana rompendo com o sistema de forma linear posicionando criticamente contra a formação e produção social opressora. Esse posicionamento vislumbra uma ação libertária onde homens são livres e iguais entre si construindo um futuro sem opressão.

Dussel (1977,48) situa o nascimento da religião infraestrutural na conversão que um posicionamento metafísico anárquico do profeta diante do novo. Ele coloca Bartolomeu de Las Casas como exemplo de profeta que se converte e anuncia libertação e denuncia o sistema opressor. Essa conversão é “religiosidade em sentido metafísico, real, último, pois é anterioridade a todo a priori. A obsessão pelo excluído que clama é, então, anterioridade anterior a toda opção” (Pinheiro, 2006,121). Essa irrupção da subjetividade é pré-original, é subversiva e real fazendo-se anárquica (*An aqué*: está fora do sistema) porque se situa além do ser. Nosso filósofo argentino distancia-se de dois extremos marxistas interpretados através do ateísmo e da religião superestrutural. Ele relata que a militância dos cristãos dentro das comunidades religiosas é motivada por vários pontos de vistas da história. Um ponto de vista é a razão legitimadora da dominação derivando uma religião superestrutural. Outro ponto de vista é a razão como crítica da dominação

derivando uma religião infraestrutural. Ele irá procurar um caminho alternativo que afirmará que a religião precisa tanto do organizador como do profeta.

Pinheiro (2006,122) afirma que o ser humano constrói sua essencialidade através de sua produção material no trabalho. O ateísmo nega essa necessidade de essência do homem fechando a possibilidade de um aliado que é a religião infraestrutural. A militância religiosa faz parte de uma luta mais ampla. A religião infraestrutural é uma aliada estratégica. O militante se compromete a assumir atividades políticas e econômicas, numa práxis libertária, assumindo uma responsabilidade diante do excluído, buscando sempre a justiça e um novo Kairós.

5.1 A religião para os profetas de Israel.

Dussel (1977,37) afirmará que no Israel Antigo haverá uma extraordinária vivência da religião infraestrutural. O Egito com seu modo de produção tributária que oprimia os camponeses do Nilo imponha um modo escravagista de dominação. Os pais do povo de Israel estavam entre os escravos no Egito e a tradição profética vivenciará uma experiência originária que marcará toda posteridade. O Absoluto, que é o Outro por excelência, irá falar ao profeta dizendo:

De fato tenho visto a opressão sobre o meu povo no Egito, tenho escutado o seu clamor, por causa dos seus feitores, e sei quanto eles estão sofrendo. Por isso desci para livrá-los das mãos dos egípcios e tirá-los daqui para uma terra boa e vasta, onde há leite e mel com fartura: a terra dos cananeus, dos hititas, dos amorreus, dos ferezeus, dos heveus e dos jebuseus. Pois agora o clamor dos israelitas chegou a mim, e tenho visto como os egípcios os oprimem. "Vá, pois, agora; eu o envio ao faraó para tirar do Egito o meu povo, os israelitas" Êxodo 3.7-10.

Nosso filósofo (1977,37) pontuará que a responsabilidade do libertador pelo oprimido se situa em baixo (infra) da estrutura opressora do sistema. Uma organização que os oprimidos criaram. Essa organização terá como objetivo um processo de libertação buscando como utopia uma terra prometida que mana leite e mel.

Outra atuação profética descrita por Dussel (1977,38) é contra o império da Assíria. Houve uma organização de um novo sistema depois da libertação do Egito. Surgiu um modo de produção independente e excedente nas pequenas aldeias. O império impõe tributo sobre a produção e os profetas se levantam para questionar tal atitude: “*visto que pisais no pobre e dele exigis um tributo*” (Amós 5.11)

O culto como práxis profética era a prática da justiça e misericórdia (Dussel, 1977,3): “*pratique a justiça, ame a fidelidade e ande humildemente com o seu Deus*” (Miquéias 6.8). Esta tradição deparou-se com a opressão do império romano. Na Galiléia, que era uma pequena província, surgiu uma voz profética (Jesus) que pertencia a uma classe oprimida de artesões populares. Esse profeta bem aventurou os pobres e predisse juízo para os ricos (Lucas 6.20-25³²).

5.2 A religião infraestrutural como crítica

A noção da religião infraestrutural é apontar a *anterioridade* prática e a responsabilidade que se tem pelo oprimido dentro do sistema totalitário (Dussel, 1977,45). Esta anterioridade não é só em relação ao futuro de um sistema supraestrutural, e sim ao infraestrutural. O sistema opressor é transcendido pelo sujeito religioso que se responsabiliza pelo pobre instaurando nova *práxis*. Dussel (1977,46) relata que essa nova anunciação profética tem uma autonomia relativa, pois o horizonte da religião profética atravessa a história fazendo uma crítica a intuições supraestruturais. A presença do oprimido sempre trará a responsabilidade profética trazendo denúncias de forma dialética, pois as forças do sistema e a religião alienante tentarão calar a voz profética e cuidar para que não se renovem através dos tempos.

Nosso filósofo (Dussel, 1977,47) afirma que o sistema opressor possui uma mediação que legitima a dominação que é a religião supraestrutural. As classes

³²E, levantando ele os olhos para os seus discípulos, dizia: Bem-aventurados vós, os pobres, porque vosso é o reino de Deus. Bem-aventurados vós, que agora tendes fome, porque sereis fartos. Bem-aventurados vós, que agora chorais, porque haveis de rir. Bem-aventurados sereis quando os homens vos odiarem e quando vos separarem, e vos injuriarem, e rejeitarem o vosso nome como mau, por causa do Filho do homem. Folgai nesse dia, exultai; porque eis que é grande o vosso galardão no céu, pois assim faziam os seus pais aos profetas. Mas ai de vós, ricos! porque já tendes a vossa consolação. Ai de vós, os que estais fartos, porque tereis fome. Ai de vós, os que agora rides, porque vos lamentais e chorareis.

oprimidas são dominadas, também, por uma ideologia religiosa. O oprimido enquanto exterior ao sistema questiona afirmando suas necessidades mais básicas negadas pelo opressor. Esse transcende o sistema, através de uma autoconversão e conversão ao irmão oprimido. Isso trará o surgimento do profeta da religião infraestrutural, que transcenderá a estrutura denunciando a opressão e anunciando um tempo libertário. Esse profeta irá se identificar com o oprimido esperando um tempo mais justo. Ele é portador de uma nova escatologia: uma utopia histórica. É sinal do reino de justiça, esperança para o oprimido. Seu culto ao Infinito é o intento de realizar através da práxis a utopia histórica. A religião infraestrutural é anterior às utopias do futuro e guarda sempre um sentido escatológico utópico mediante o aspecto político revolucionário. Ela é posição, atitude e práxis. Também é totalidade carnal humana em oposição antecipadora e criadora, diante do sistema vigente.

5.3 A religião da exterioridade: ateísmo e antifetichismo.

Dussel (1977,48) escreve que a religião que surge como anárquica posição metafísica da subjetividade diante do novo nasce da conversão. Ele coloca Bartolomeu de Las Casas (1564) como exemplo de tal conversão. O padre jesuíta descreve sua conversão em seu testamento fazendo uma dura crítica ao modelo de violência imposta pelos espanhóis, e exige o diálogo com o outro sem destruir a sua alteridade.

Segundo Dussel (1977,49) a responsabilidade que o profeta tem pelo oprimido não é fruto de uma resposta objetiva feita pela razão. É uma resposta diante de um rosto. É um face-a-face fruto de uma conversão. É a metafísica real e última. É estar consciente do oprimido que clama o pobre que aparece em seu rosto sensível, real, enfraquecido por seu sofrimento. É anterioridade a todo *a priori*: anterioridade anterior a toda opção. É situar-se inevitavelmente responsável por alguém em sua miséria, em sua emergência e urgência. É um ato criador que se faz distinção ante ao sistema opressor que o absolutiza o rosto tornando-o coisa e renega o rosto. É a verdadeira exterioridade.

A afirmação (Dussel, 1977,50) da exterioridade da religião infraestrutural é antes de tudo uma negação. É ser ateu do sistema e do seu deus. A clássica

afirmação de Nietzsche³³, exclamando: “Deus está morto!”, é uma práxis natural de todo profeta. É necessário ser ateu do deus do sistema para romper com a opressão. Qual deus que Nietzsche anunciou a sua morte? Não será o deus da Europa divinizada? Não é o Absoluto de Hegel? Não seria o deus do fetiche que diviniza o dinheiro, coisifica as pessoas e personifica as coisas. Não seria o deus que requer sacrifícios através da opressão? Para Dussel (1977,49) o homem moderno negou Deus quando negou a face do oprimido e negando a alteridade afirmou-se como divino. Negar essa divindade é condição *sine qua non* para uma religião infraestrutural. Por isso que Dussel fala da exterioridade que proclama outras formas existentes de compreensão de mundo. É a distinção da exterioridade dentro da totalidade. É sendo ateu do deus do fetiche que o profeta cria outra forma de ver o mundo.

5.4 Criação e materialismo crítico

Segundo nosso filósofo (Dussel, 1977,51) o fetiche é feito para ser eterno, tornar-se absoluto. Desmitificá-lo e destituí-lo de sua deidade é condição *sine qua non* para o início da libertação. Os profetas da religião infraestrutural ressurgem contra o panteísmo fetichista do império afirmando uma metafísica criadora. Essa nova metafísica fala da possibilidade de um novo horizonte do cosmos e da natureza. Uma nova economia e uma nova política. É uma nova possibilidade de novos meios de produção, de novas instituições libertárias de formação social concreta. A doutrina de um novo horizonte criado pelos oprimidos é o suporte necessário para a luta contra a ideologia dominante e o despertar do processo de libertação. A criação é o ateísmo da matéria divinizada e a afirmação que a divindade é sempre outra e não a vigente. A filosofia da libertação sempre será uma filosofia criadora.

Dussel (1977,52) afirma que a matéria não é um mito, ela é simplesmente matéria de trabalho. Deve-se distinguir entre práxis e *poíesis*. O primeiro tem seu

³³ **NIETZSCHE**, Friedrich Wilhelm ASSIM FALAVA ZARATUSTRA: Um livro para todos e para ninguém, Tradução Ciro Mioranza Ed. Escala. São Paulo. SP. Coleção Grandes Obras do Pensamento Universal.

horizonte privilegiado na política. O segundo tem lugar no horizonte da produção técnica. Aristóteles em *Ética a Nicômaco* afirma: “*práxis não é poíesis*” A intencionalidade da poiética é voltada para a relação homem e natureza como matéria de trabalho. A *poíesis* (trabalho) transforma a natureza em artefato ou produto. O materialismo crítico da religião infraestrutura parte da realidade que os atos de trabalhar, beber e comer são sagrados e o trabalho em sua lida, proporciona sacralidade às necessidades humanas.

Dussel (1977,53) relata que a religião infraestrutural começa com uma crítica fundamental no nível da matéria do sistema opressor. A matéria, o objeto do trabalho e o seu fruto são roubados em parte na sua totalidade pelos meios de produção do sistema opressor. Esse roubo produz alienação. O pão é realidade e símbolo do fruto do trabalho e pode ser vida e morte. Ele é pão da vida como diz Mateus 25.35: “Pois eu tive fome, e vocês me deram de comer; tive sede, e vocês me deram de beber; fui estrangeiro, e vocês me acolheram”. Pode ser pão da morte como diz o salmo 14.4: “*Eles devoram o meu povo como quem come pão*”. Vida quando o trabalhador goza do fruto do seu trabalho. Morte quando ele é explorado pelo seu trabalho. Para Dussel o verdadeiro materialismo não é uma interpretação naturalista ou material da história. O autêntico materialismo é uma interpretação histórica da matéria do trabalho e dos modos de produção que formam as sociedades históricas. A religião infraestrutural abre a possibilidade e incrementa a paixão no trabalho poiético produtivo que prática a justa distribuição do pão para o oprimido.

5.5 O culto da religião da exterioridade.

Para Dussel (1977,54) o culto da religião infraestrutural emerge da terra que oferece ao rosto que se manifesta diante de mim o fruto do trabalho. O culto é *poiética* em libação a alteridade. A adoração é *práxis* expressada pela gratuidade diante do face-a-face. É doação do fruto do trabalho do homem para mulher, dos pais aos filhos, do irmão para o irmão, do homem para Deus. É dar pão aos famintos num serviço antropológico de adoração a Deus. Segundo nosso filósofo o termo judaico trabalho (*habodah*) na terra tem o mesmo significado de serviço à *Yahveh* no templo. Servir ao outro é servir a Deus.

Na religião infraestrutural (Dussel, 1977,54) o culto tem um caráter econômico. Dar de comer ao faminto é um ato político libertário e um culto. A economia é uma liturgia de adoração. Essa nova ordem econômica é histórica porque a produção é voltada para a alteridade oprimida. É a verdadeira exterioridade fazendo o descobrimento do rosto antes coberto pela apropriação indevida do pão. Essa religião é radical abertura e condição de possibilidade para a criação política e econômica do trabalho a serviço do oprimido.

5.6 A teologia metafórica de Marx.

DUSSEL (1993b,5) afirma que Marx produzirá um novo fôlego no pensamento teológico e filosófico, pois sua primeira opção o levaria a ser professor adjunto de Bruno Bauer em Bonn, na cadeira de teologia. Nosso filósofo escreveu um volumoso livro em 1993 sobre as *Las metáforas teológicas de Marx*. Ele (DUSSEL, 1993b,13) afirma que essas reflexões bíblicas de Marx estavam em seu horizonte existencial, pois sua cidade natal recebeu uma forte influencia pietista. No segundo grau conheceu o pensamento de Hegel, o idealismo alemão e o iluminismo (Dussel,1993b,13). Havia uma forte ligação das questões filosóficas, éticas, antropológicas e históricas com a teologia e Marx apresenta soluções em seus escritos para questões teológicas.

Uma das questões que Dussel (1993b,170) afirma que Marx respondeu é a questão do Anticristo como a besta do apocalipse. Essa problemática estava em questão nos círculos pietista da época que Marx usa para fazer sua crítica ao estado luterano e ao capital. Nosso filósofo argentino descreve que Marx trabalha com duas premissas baseadas numa passagem do livro de apocalipse³⁴. A primeira premissa é: se um cristão é capitalista. A segunda premissa é: se o capital é a besta do apocalipse, a visualização de satã. Dussel (1993b,14) descreve que Deus no Israel antigo é uma entidade transcendente invisível, e que uma divindade visível é satanás e não pode ser Deus, tornando-se um ídolo. A conclusão das premissas é um cristão não pode ser capitalista porque se encontra em contradição prática.

³⁴ Para que ninguém pudesse comprar nem vender, a não ser quem tivesse a marca, que é o nome da besta ou o número do seu nome. Ap 13.17

Dussel (1993b,15) expõe as maneiras que o cristão pode se encontrar: 1) afirmando Cristo e renunciando ao capitalismo; 2) afirmando o capital e renunciando Cristo; 3) produzindo uma religião fetichista com os mesmos critérios do capital; e, finalizando, 4) dando uma interpretação ao capitalismo que não venha ser diferente do cristianismo profético. Para Dussel as posições um e dois resolvem o paradoxo. É no posicionamento três que existe uma crítica da religião fetichista que Marx não desenvolveu integralmente. Essa crítica foi entendida pela tradição marxista como crítica da religião. É desse posicionamento de Marx que Dussel se inspira para compor seu pensamento de uma religião infraestrutural. Ser ateu dos deuses da dominação é fundamental para negar o fetiche. Ele afirma que esse posicionamento é perfeitamente coerente com uma consciência cristã autêntica. O posicionamento quatro é trabalhado na obra o *Capital* de Marx. Afirmando que a mais-valia gera alienação e que a negação dessa alienação produz outro fetiche. A negação do rosto do oprimido através da apropriação do seu trabalho é a absolutização do capital. A crítica do caráter fetichista é uma tarefa econômico-filosófica.

Dussel (1993b,18) não quer distorcer o pensamento de Marx colocando-o como teólogo. Para ele podemos falar de uma teologia implícita ou uma proto-teologia. Marx usa nos quatros primeiros capítulos do capital as expressões bíblicas: demônio, besta, Moloch, mamom e baal, Dussel chama esse discurso teológico paralelo na obra de Marx de teologia metafórica.

Conclusão

O pensamento religioso de Dussel e o pensamento filosófico são correlatos. Há uma simbiose entre essas duas formas de pensar. Embora seja áreas distintas há uma forte relação fundamental entre as duas. Ambas são independentes com uma forte dependência da fundamentação teórica que Dussel trouxe dos pensadores judeus. Assim podemos dizer que o filósofo da libertação que procura um novo horizonte linear político é correlato ao profeta que anuncia um novo reino de justiça e denuncia um deus opressor. Um sistema político em-si-mesmo que nega a alteridade fazendo-se absoluto é correlato ao fetiche de um deus que exige sacrifícios humanos para manter seu *status quo*. Ambos têm um olhar distinto para

o mesmo fenômeno, porém com o mesmo objetivo. Esse trabalho afirma que a prática do filósofo libertário e do profeta são idênticas, com um único objetivo: a libertação. A dialética é a prática da religião supraestrutural ou do sistema totalitário, e analética será a prática da religião infraestrutural ou do sistema da exterioridade. Nossa contribuição será propor uma espiritualidade laica baseada nas categorias dusselianas.

CONCLUSÃO: A ESPIRITUALIDADE DE UMA RELIGIÃO INFRAESTRUTURAL

A pretensão desse trabalho dissertativo é tonar explícito o que Enrique Dussel afirmou implicitamente. Queremos afirmar que a analética é também prática de uma espiritualidade da religião infraestrutural e que seus níveis de concreção são também aplicáveis na prática religiosa. A erótica, a pedagógica, a política e a arqueológica são áreas essenciais numa cosmovisão religiosa libertária. Aqui colocaremos nossa contribuição ao pensamento de Dussel. Até aqui trabalhamos de forma descritiva e nosso intuito é contribuir para alargar o princípio máximo da Filosofia da Libertação que é mudar o olhar europeu que temos sobre nós e criarmos um novo horizonte de reconhecimento das alteridades encobertas pelo totalitarismo dialético.

Situamos nossa conclusão no debate da Teologia Pública. Dussel tenta em suas elucubrações, sobre religião, delimitar a ação da mesma na esfera pública. Zabatiello (2012,7) afirma que Teologia Pública é um movimento da teologia contemporânea que se ocupa com o caráter público da teologia. Exemplos dessas teologias são: Teologia da Libertação e a Teologia da Missão Integral. Desenvolvidas na América Latina no século passado. Neste caso a religião infraestrutural se enquadra como Teologia que se preocupa com o caráter público da teologia. A espiritualidade adotada nesta conclusão é comprometida com o atual debate em torno da Teologia Pública.

Nossa concepção de espiritualidade não está atrelada a qualquer conceito metafísico. Ela é uma faculdade humana que é capaz de abertura ao outro. É uma exterioridade. Uma ética que engloba todo o princípio da libertação de Dussel. Falar de espiritualidade aqui é falar de antropologia. É uma mudança interior que repercute no exterior. É uma conversão a toda comunidade das vítimas e derrubada de todo ídolo opressor.

Dussel (2000,93) parte de uma verdade prática para fundamentar sua ética. Ele diz que a *Ética da Libertação é uma ética da vida*. A vida humana é o conteúdo da ética. Sua ética não é comportamental ou só de conteúdo. É a afirmação da dignidade negada da vida da vítima, do oprimido ou excluído. A verdade prática consiste em um princípio universal de todas as éticas críticas: *o princípio da obrigação de produzir, reproduzir e desenvolver a vida humana concreta de cada sujeito ético em comunidade*. A concreção do pensar de Dussel está na vítima do

sistema opressor. É uma ética que tem como objetivo o sujeito e se afasta de qualquer metafísica e metáfora do real.

Quem são as vítimas para o nosso filósofo argentino? Segundo ele (2000,529), *as vítimas aparecem em toda a sua clareza nas crises dos sistemas*. É a subjetividade humana que não mais consegue viver e grita de dor:

O sujeito da *práxis* de libertação é o sujeito vivo, necessitado, natural, e por isso cultural, em último termo a vítima, a comunidade das vítimas e os corresponsavelmente articulados a ela. O “lugar” último, então, do discurso, do enunciado crítico, são as vítimas empíricas, cujas vidas estão em risco, descobertas no “diagrama” do poder pela razão estratégica. (2000,530)

A vítima emerge da irracionalidade do sistema quando nega a dignidade dela. Rompe com seu grito de fome, de nudez, sem escolarização, sem assistência a sua saúde... etc. Uma mulher pode ser vítima por ser mulher. Sendo negra, pior. Sendo pobre, potencializa ainda mais seu aparecimento como vítima que rompe o sistema com o seu grito de dor ao ver a fome de seus filhos.

Dussel (2000,564) subjuga todo o seu pensar e sujeita tudo a um princípio universal. Esse princípio é chamado de “*princípio-libertação*”. Trata-se do dever de intervir criativamente no progresso qualitativo da história. É baseado neste princípio que escolheremos os princípios que permearão uma espiritualidade infraestrutural. Partiremos do conceito de uma espiritualidade laica. Uma espiritualidade que permiti a escolha. Sabemos que há diversas formas de expressar uma espiritualidade. Basearemos, em alguns princípios, que condiz com o princípio maior mostrado por Dussel. Limitaremos a descrever, no máximo, dois princípios em cada momento da concreção da analética. Temos certeza que há muito mais princípios para ser abordados e deixaremos para uma pesquisa futura.

Defesa e atualização da produção de Dussel.

Dussel parte da filosofia como estrutura metodológica para tecer seus escritos. A filosofia sempre estará presente através de um rigor categórico apontando as bases epistemológicas de seu pensar. Porém, Dussel coloca a Ética como filosofia primeira (2000,84) capaz de fazer um julgamento crítico da situação

vivida pelas comunidades das vítimas. Por isso, abandona o uso etimológico da expressão *Filosofia da Libertação* para *Ética da Libertação*. Essa é uma das mudanças em relação à evolução de seu pensamento

Nesta pesquisa foi dada ênfase no trabalho de Dussel em duas importantes obras: *Filosofia da Libertação* e *La Religion*. Ambas escritas em 1977 em plena efervescência da guerra fria. Esse é o segundo Dussel que saiu da fase metafísica e abraçou uma filosofia da *práxis*. Porém, ele irá sofrer críticas em relação a sua obra por diversos pensadores. Um deles, já citado neste trabalho, é Enzo Solari que levantará três questões problemáticas da obra de Dussel: falta de rigor acadêmico; fundamentação restrita a Marx, Levínas e Teologia da Libertação; e por último, ausência de crítica à opressão da União Soviética aos seus cidadãos.

Dussel é filho de seu tempo. Ser filósofo marxista em plena guerra fria significava ser um inimigo do estado burguês. Foi exilado da sua pátria. Teve que deixar sua biblioteca na Argentina e ir para o México. Isso coloca a crítica de Solari com um parecer injusto diante das circunstâncias vividas por Dussel. Sua falta de rigor, citações, indicações de bibliografia, revela na verdade uma forte formação acadêmica com muita erudição. Ele escreveu suas obras baseados em sua memória. Temos que lembrar que sua formação deu a ele condição de ler os textos filosóficos e teológicos em seus originais. A suposta falta de rigor acadêmico revela sua coragem. Escrever o que escreveu, no contexto da época, era mais do que mostrar rigor acadêmico, era não temer a morte e crer num horizonte de esperança.

Outro quesito colocado por Solari é que a filosofia Dusseliana tem fundamento curto, ou seja, é essencialmente marxista e dependente de Levínas. O erro de tal afirmação é limitar a produção de Dussel a década de setenta. A obra que sintetiza o pensamento Dusseliano é *Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão*³⁵. Somente uma simples lida no seu sumário evitaria uma crítica sem conteúdo. É fato que Dussel alargou os fundamentos de seu pensamento através do diálogo e apropriação de saberes que somaram ao seu mundo filosófico. Exemplos que encontramos de absolvição de outros pensadores, em sua obra citada, são: o formalismo neocontratualista de John Rawls (p.176); a ética do discurso de Karl-Otto Apel (p.182) e a moral formal em Jurgen Habermas (p.189) e tantos outros. Podemos também citar as aproximações e distanciamentos

³⁵ Publicado pela editora vozes em 2000.

do pragmatismo norte americano. Dussel degusta esses saberes como se estivesse comendo uma moqueca capixaba: separando os “espinhos”.

Outra questão desnecessária que mostra que Solari não leu Dussel é a acusação que ele não fez as críticas às opressões exercidas pela antiga cortina de ferro. Em seu livro *Ética comunitária: liberta o pobre!*³⁶, nosso filósofo, dedica um capítulo conclamando os profetas a denunciar o sistema comunista por não dar liberdade e não permitir uma real democracia, o deixemos falar:

Este é um pecado que o socialismo real deve superar, e afirmamos isto não em nome do capitalismo, como uma volta ao passado, mas como reforma necessária para o futuro do mesmo socialismo. O profetismo cristão tem sua palavra a dizer na construção de uma nova sociedade.(1986,210)

Teologia em Dussel.

Existe uma teologia explícita em Dussel. Ele chama essa teologia de “ética comunitária”. Sales descreve em sua dissertação a perspectiva de Dussel em relação à teologia dentro de seu pensamento:

Nesse sentido, utiliza a expressão “Ética Comunitária” quando se propõe a elaborar um discurso teológico, situando na Teologia da Libertação questões habitualmente tratadas pela teologia tradicional como “Ética Social”. Para a Ética Comunitária, comunidade ou comunitário são termos que indicam uma ordem utópica em que o face-a-face humana é fundada na relação de justiça. A Ética da Libertação, ou Ética Comunitária da Libertação na sua denominação teológica, ou, ainda, simplesmente Ética Comunitária, é fundamento da Teologia da Libertação porque se ergue a partir do pobre e de sua existência concreta. O critério de discernimento é situar-se como pobre para ter fé na sua palavra, ouvir e crer na sua revelação. (2007,52)

Segundo Dussel só podemos falar sobre Deus através da epifania cristológica manifestado no pobre (1986,250). Ele é o caminho que leva a elaboração de pressupostos e estratégias de libertação. Por isso a ética comunitária é a teologia fundamental da Teologia da Libertação. Sua teologia trata exclusivamente do posicionamento eclesiológico diante do pobre. Já sua ética trata da crítica ao sistema a partir do pobre.

³⁶ Publicado pela editora vozes em 1986

Outro crítico de Dussel é Fernet-Betancourt³⁷ que afirma um reducionismo em seu pensar. Segundo ele, o pensamento Dusseliano responsabiliza o pobre como seu principal protagonista na ação libertária e afirma a incapacidade do povo de agir sozinho. Temos que lembrar a denúncia de Nietzsche que diz que a moral vigente é a moral do escravo ressentido. Para Fernet-Betancourt são duas as ponderações sobre Dussel: a raiva e o ódio são mecanismos de competição que os fazem ter as mesmas atitudes dos opressores; não há um espírito voltado para o amor e justiça. O oprimido também tem vontade de poder.

Concordamos com a crítica descrita porque a psicanálise nos mostra que há um ganho sendo vítima. Vejamos dois exemplos: a) dona Maria é lavadeira, analfabeta, negra, pobre, mora no morro. Têm três filhos e marido doente. Batalha para educar seus filhos na escola pública. Na escola, faltam professores. Não tem merenda. Ela luta com outras mães com o poder público para ter professor na escola de seus filhos. Precisa de médico e não encontra. Ela não desiste e vai o ministério público denunciar e exigir seus direitos como cidadã; b) seu João é pedreiro desempregado. Pai de dois filhos que recebe ajuda governamental. Não participa da vida da escola de seus filhos e não sabe que estão perdendo aula com a falta de professores. Sabe que se arranjar emprego perde o incentivo do governo e ajuda de uma pastoral. Prefere ficar em casa porque acha que não existe solução para sua vida. Esses dois exemplos ilustram a realidade do cotidiano. O exemplo (a) releva uma senhora lutadora que é oprimida pelo sistema. O exemplo (b) fala de um senhor que é oprimido duas vezes pelo sistema e por ele mesmo e não quer abrir mão de seus ganhos sociais como pobre. Lembremos que Dussel se inspira em Moisés como libertador no Egito do povo Israelita. Narrativa descrita no livro de Êxodo. Esse mesmo povo quando estava no deserto e teve sua primeira dificuldade lembrou-se do pão e carne que comiam quando eram escravos. Tiveram saudade do ganho como escravo e rejeitavam uma vida livre com dificuldades.

Podemos falar de uma psicanálise libertária? Será que somente a conscientização política e teológica serve para promover a libertação ou devemos agir com mais alargamento da cosmovisão da condição de opressão que se encontra a comunidade das vítimas? É necessário falarmos em autoconhecimento, no domínio dos impulsos animalesco do humano. Não podemos ter uma visão

³⁷ *Problemas atuais da filosofia na hispano-américa*. São Leopoldo: Unisinos, 1993.

romântica do pobre. Ele também pode ser algoz de si mesmo. Temos que aperfeiçoar os horizontes de libertação e usarmos toda ferramenta necessária para entendermos a relação opressora- oprimido.

A pedagógica como princípio de uma espiritualidade.

Dussel (1982,101) cita diretamente Paulo Freire como exemplo de pedagogia libertária. Aproximemo-nos de princípios que nos levem a uma espiritualidade na esfera pedagógica. O livro que contém alguns princípios aplicáveis numa espiritualidade leiga é *Pedagogia do Oprimido*³⁸. Vejamos um trecho desta obra que se aproxima da pedagógica de Dussel:

O necessário é que, subordinado, embora, à prática “bancária”, o educando mantenha vivo em si o gosto da rebeldia que, aguçando sua curiosidade e estimulando sua capacidade de arriscar-se, de aventurar-se, de certa forma o “imuniza” contra o poder apassivador do bancarismo”. Neste caso, é a força criadora do aprender de que fazem parte da comparação, a repetição, a constatação, a dúvida rebelde, a curiosidade não facilmente satisfeita, que supera os efeitos negativos do falso ensinar. Esta é uma das significativas vantagens dos seres humanos – a de se terem tornado capazes de ir mais além de seus condicionantes. (FREIRE, 1996,27).

A questão da criação é um dos princípios que convergem nos escritos dos dois pensadores:

A teoria metafísica da criação é a base teórica da revolução libertadora; é a formulação mais acabada de que nenhum sistema é eterno, porque tudo, mesmo o sol e a terra, é contingente (pode não ser) e possível (em um tempo não existiu). (DUSSEL, 1982,107)

Não há nada mais que se aproxima de uma espiritualidade profética do que anunciar o novo. A Ética da Libertação é uma filosofia criadora. Uma espiritualidade criadora de um novo horizonte é elementar na religião infraestrutural.

De fato o que mais é correlato à questão da autonomia é o tradicional princípio do “*foro íntimo*” da tradição cristã. Luc Ferry refletindo sobre uma espiritualidade que permitiu o laicismo, relata:

³⁸ Publicado pela editora Paz e Terra em 1996.

De fato, ela determina que, no plano moral, o espírito é mais importante que a letra, o “*foro íntimo*” mais decisivo que a observância da lei da cidade, a qual é apenas uma lei externa... glorificando a lei, eles ignoram demais a noção de “*foro íntimo*”, para facilmente admitir a noção de laicismo que ele se alimenta totalmente. O que permite também, eu creio, lançar nova luz sobre a transição do cristianismo para uma ética republicana. (2010, 144-145)

Não há nada mais republicano do que indivíduos autônomos que valorizam mais a sua crítica criadora diante de leis opressoras. Sintetizando o pensamento de Dussel e Freire, sobre uma espiritualidade infraestrutural, afirmamos que ela emana da livre consciência que não se deixa levar pelo simplesmente dado e transcende em buscando criar um novo limiar de liberdade. Essa espiritualidade é laica ou seja escolherá seus princípios em comum ao princípio maior que é a libertação.

A erótica como princípio de uma espiritualidade.

Há basicamente duas temáticas na questão erótica, a saber: o amor e a mulher. Temos que trabalhar em primeiro lugar a temática do amor. Iremos descrever três concepções atuais do amor e propor a que mais aproxima da ética da libertação ou de uma espiritualidade laica.

A primeira concepção de amor é o amor paixão que os Gregos chamaram de Eros. Luc Ferry (2010,88) descreve que esse tipo de amor foi reconstruído historicamente na sociedade capitalista com a invenção do assalariado e do mercado de trabalho. A comunidade foi perdendo a força sobre o jovem que com seu salário irá poder escolher a pessoa que irá se casar. Antes, os casamentos eram feitos por acordos baseados em interesses políticos e econômicos:

Porque o fortalecimento do amor-paixão na passagem do casamento arranjado para a união amorosa livremente escolhida, a sacralização que ele implica da infância e da pessoa humana em geral mudam radicalmente a conjuntura, inclusive na esfera pública e no plano político. (FERRY, 2010,92)

Outra consequência do amor paixão é a laicidade. O distanciamento da aldeia, da família de origem e de sacerdotes vai fazer surgir o individualismo moderno. O indivíduo passa a nascer como ser independente da comunidade e logo

tem o seu direito de escolha. A laicidade não é ateísmo, mas sim direito de escolha (FERRY,2010,97). Assim o capitalismo destrói valores e constrói outros.

Esse tipo de amor é semelhante ao *pathos dos gregos*, onde você não ama, e sim é tomado pela paixão. Esse termo que dá origem ao termo patologia, que é doença, colocando o humano como joguete de forças inconscientes, no caso dos gregos, pelos deuses. Ferry (2010,150) continua relatando que esse tipo de amor trouxe paradoxalmente o divórcio para a sociedade porque ele age de forma dual, ou seja, na perigosa relação amor-ódio. Sócrates em Fedro coloca bem a questão do amor como delírio e uma disposição que emana dos deuses:

Em seguida, classificamos o delírio divino em quatro espécies: um era o sopro profético de Apolo; outro, a inspiração mística de Dionísio; o terceiro, o delírio poético inspirado pelas Musas, e finalmente, a quarta espécie de delírio devia-se à influência de Afrodite e de Eros. Afirmamos que o delírio causado pelo amor é o melhor de todos. Não só como, nós que também somos atingidos pelo sopro do deus do amor, afastando e aproximando-nos da verdade ao fazer um discurso ao qual não faltava sentido - pudemos compor um hino mitológico ao amor, o deus dos jovens, o teu, o meu deus. (PLATÃO, 1966,100)

Neste tipo de amor não há espaço para uma espiritualidade criadora. O ser humano é mero joguete de suas disposições. O amor como falta é egoísta. É o amor em –si- mesmo, eterno retorno do mesmo, insaciável, opressor possessivo, ciumento. Eros não serve de base para uma espiritualidade baseada no amor. André Comte-Sponville faz uma crítica a esse tipo de amor no seu livro *pequeno Tratado das Grandes Virtudes*³⁹:

Eros é seu nome; a carência a sua essência; a paixão amorosa seu auge. Quem diz falta diz sofrimento e possessividade. Eu te amo: eu te quero (sabe-se que em espanhol essas duas expressões idênticas: *e quiero*. É o amor de *concupiscência*, como diziam os escolásticos, é o *mal de amor*, como dizia os trovadores, é o amor que Platão descreve no banquete, como vimos, mas também, mais cruelmente, no Fedro: é o amor ciumento, ávido, possessivo, que longe de sempre se regozijar com a felicidade daquele que ama (como faria um amor generoso) sofre atrozmente com ela, mal essa felicidade se afasta dele ou ameaça a sua... Importuno e ciumento, enquanto ama, infiel e mentiroso, assim que deixa de amar, "o amante, longe de lhe querer bem, ama o filho [ou a mulher ou o homem...] como um prato de que se fartar Os amantes amam o amado "como o lobo ama o cordeiro". (1995,257).

³⁹ Publicado pela editora Martins Fontes.

Outro tipo de amor que devemos comentar e não será parâmetro para a espiritualidade que procuramos é o *Amor Fati* de Nietzsche. Esse amor é a plena aceitação da doutrina do eterno retorno do mesmo. São duas obras que retrata a visão deste filósofo: *Ecce Homo*⁴⁰ e *A Gaia Ciência*⁴¹. Luc Ferry faz uma crítica a essa concepção de amor. Para ele amar o destino sem levar em conta a intencionalidade humana é impossível. Esse pensamento que devemos amar o real como ele é, e aceitá-lo, para Ferry, é ingênuo. Segundo os Nietzscheanos não aceitar o real como ele é, é fuga do real. Ferry contra argumenta que não criticar a opressão é que a fuga do real:

Se devemos amar o real tal como ele é, o real em sua totalidade, qualquer que seja sua cara – é assim que começa a argumentação em questão-, então isso significa que também devemos amar os carrascos que estão inevitavelmente encerrados no real. O que supõe, de fato, que se diga sim à vida, mesmo que se inclua Auschwitz, quando os nazistas levam sua mulher, seus filhos, para a câmara de gás e os assassinam na sua frente. (2010,320)

A espiritualidade que procuramos é crítica de qualquer dominação. Mas, qual concepção de amor que mais se aproxima de uma espiritualidade libertária? É o amor *Ágape* que é baseado na ação e não em disposições subjetivas e no destino. É o amor das primeiras comunidades cristãs do primeiro século. Para Ferry (2010,333) é um amor que está disposto a se retirar para dar espaço para o diferente. É o reconhecimento da alteridade. Que deixa o outro existir afirmando sua exterioridade. É fazer-se menor e mais fraco cedendo espaço ao outro. Privando-nos para o crescimento do outro. Ferry testemunha a existência deste amor na relação pais e filhos. Ele sentiu seu “esvaziamento” para que seus filhos pudessem se “encher”. A ação deste amor é expansiva a todos, incluindo os inimigos. André Comte-Sponville explicita esse tipo de amor:

O amor que Deus tem por nós, segundo o cristianismo, é ao contrário perfeitamente desinteressado, perfeitamente gratuito e livre: Deus nada tem a ganhar com ele, já que nada lhe falta, nem existe mais por causa dele, já que é infinito e perfeito, mas ao contrário se sacrifica por nós, se crucifica por nós e sem outra razão a não ser o amor. (2007,299)

Retomamos a temática da mulher. Já foi descrito nesta pesquisa que a mulher é termômetro de qualquer sociedade livre. Ela sempre será duas vezes

⁴⁰ Publicado em 1996 pela Cia das Letras.

⁴¹ Publicado em 2001 pela Cia das Letras.

penalizada em sua situação de opressão. Sendo negra, é penalizada pela cor e pelo sexo. Assim em qualquer comunidade de vítimas que a mulher fizer parte ela será duplamente descriminalizada. Leonardo Boff em seu livro *O rosto materno de Deus*⁴² descreve com clareza as virtudes do feminino e suas formas de cativo pelo falo masculino. Ele afirma que Cristo afirmou um princípio libertador geral que incidu sobre a dominação feminina mediante o sistema judaico e grego-romano. A mensagem central do Jesus histórico era o reino de Deus que tinha como destinatários os pobres, oprimidos e marginalizados. Segundo Boff as mulheres logo entenderam a mensagem do Cristo:

Contra toda a regra do tempo, há um grupo de mulheres que o segue (Lc 8,1-3; 23,49; 24,6-10). A revolução ética de Jesus consistiu, fundamentalmente, em ter superado a ética da norma pela ética da responsabilidade e do amor que se expressa pelo reconhecimento da pessoa, e pela busca de relações fraternas entre todos os homens. Jesus quebra, em função do seu projeto libertador, vários tabus do tempo concernidos à mulher: mantém uma profunda amizade com Marta e Maria (Lc 10,38); contra o *ethos* do tempo, conversa publicamente e a sós com a samaritana junto ao poço de Jacó, causando admiração até dos discípulos (Jo 4,27); defende a adúltera contra a explícita legislação vigente, discricionária para a mulher (Jo 7,53-8,10); deixa-se tocar e ungir os pés por uma conhecida prostituta, Madalena (Lc 7, 36-50); são várias as mulheres que Jesus curou como a sogra de S. Pedro (Lc 4,38-39), a mãe do jovem de Naim, reanimado por Jesus (Lc 7,11-17), a filhinha morta de Jairo (Mt 9, 18-29), a mulher encurvada (Lc 13,10-17), a pagã sirofenícia e a mulher que sofria há doze anos fluxo de sangue (Mt 9,20-22. (2003, 78)

Boff (2002,205) aponta o Magnificat de Maria como modelo de espiritualidade libertadora.

Disse então Maria: A minha alma engrandece ao Senhor, E o meu espírito se alegra em Deus meu Salvador; Porque atentou na baixeza de sua serva; Pois eis que desde agora todas as gerações me chamarão bem-aventurada, Porque me fez grandes coisas o Poderoso; E santo é seu nome. E a sua misericórdia é de geração em geração Sobre os que o temem. Com o seu braço agiu valorosamente; Dissipou os soberbos no pensamento de seus corações. De pôs dos tronos os poderosos, E elevou os humildes Encheu de bens os famintos, E despediu vazios os ricos. Auxiliou a Israel seu servo, Recordando-se da sua misericórdia; Como falou a nossos pais, Para com Abraão e a sua posteridade, para sempre. (Lucas, 1.46-55).

⁴² Publicado pela Editora Vozes em 2003.

Sem dúvida nenhuma é uma bela oração que condiz com uma espiritualidade libertária. Por seu conteúdo crítico aos poderosos e sua opção pelo oprimido, Maria tornou-se modelo de espiritualidade. Ela é exemplo de amor-ação e luta pela libertação da mulher numa sociedade falocracia.

A política como princípio de uma espiritualidade.

Não há nada mais político, democrático e espiritual a afirmação que todos somos iguais diante de Deus. Ferry (2006,96-107) relata que o advento do cristianismo trouxe uma nova fundamentação para a humanidade baseado na igual dignidade de todas as pessoas. Na Grécia somente o homem era cidadão. Em Jerusalém a lei era superior à pessoa. O Cristo irá propalar três verdades que mudarão a nossa história: Deus é pai de todos e ama, sem discriminação, todas as pessoas; o espírito é mais importante que a letra, afirmando o foro íntimo; e a liberdade de escolha, que é o livre-arbítrio. Essas três premissas irão revolucionar a história do pensamento. Liberdade, igualdade e foro íntimo irão influenciar a Declaração dos Direitos do Homem de 1789. Essa declaração é à base de uma espiritualidade laica. Sobre a questão da igualdade Comte-Sponville afirma:

No entanto, é necessário um critério, ainda que aproximativo, e um princípio, ainda que incerto. O princípio deve estar do lado da igualdade, ou reciprocidade, ou equivalência, entre indivíduos, sem se reduzir a ela. É a origem da palavra *equidade* (de *aequus*, igual), que seria sinônimo de justiça. (2007 ,76)

Nesta citação Comte-Sponville (2007,76) demonstra que a igualdade é essencial à justiça. Todos devem agir segundo tal preceito e quem agir ao contrário a esse preceito é injusto. Dentro das relações humanas existem talentos e interesses diversos. Alguns irão ter mais talento que o outro. Os homens nunca serão iguais, do ponto de vista biológico e cultural. Mais do ponto de vista da moral, da ética e do direito todos são iguais. A espiritualidade que procuramos afirma a igualdade de todas as pessoas e tem a justiça como critério de relação numa comunidade de pessoas livres.

O antifetichismo como princípio de uma espiritualidade.

A necessidade de uma espiritualidade que negue o “Deus” do sistema opressor é fundamental. O ateísmo do sistema vigente é a condição da práxis desta espiritualidade. Ferry (2006,84-85) relata que essa negação de um absoluto opressor deu-se na encarnação do Cristo. Um *logos* divino que se fez homem é uma ação medíocre que contradiz a grandeza do *logos* grego. É escândalo para os gregos. Para os judeus era um paradoxo um Deus fraco, oprimido, pobre, que se deixa ser massacrado, pisoteado e crucificado. Era o reverso de *lahweh*, um Deus todo poderoso cheio de cólera. José Comblin afirma que o Deus do Cristo foi substituído na evolução da cristandade por um ser absoluto em-si-mesmo:

Na época moderna assentou-se o deísmo. Divulgou-se no povo. Ora, o deísmo somente podia gerar uma revolta contra o seu Deus. A pessoa do Deus único perdeu a sua transcendência. Aparece como um Senhor todo-poderoso, imutável, claramente racional porque fundado em argumentos racionais, conhecido mais pela razão do que pela Bíblia, mais como evidência do que pela fé. Este Deus é dono total e absoluto da existência. Exige uma obediência total. A figura de Deus é o poder. Todos os elementos da teologia deísta giram ao redor do poder: Poder do Criador, poder do Cristo, salvador e rei, poder da Igreja reforçado pelo poder do Espírito, poder do Papa e da hierarquia, poder da palavra, poder sacramental, poder do direito canônico. Tanta teologia de poder, mais forte ainda no protestantismo do que no catolicismo, somente pode gerar a rejeição do homem. Diante de tal Deus o homem nada pode fazer, não é permitido ser sujeito, ter espontaneidade. O ser humano está enclausurado na obediência do começo até o fim da vida. (COMBLIN, 1988,61)

Já citamos que em Hegel o estado é fundamentado pela religião. Qualquer enfraquecimento da religião é correlato ao enfraquecimento do estado. Ambos são idênticos porque são em si mesmos absolutos. Luiz Ribeiro aponta a necessidade do enfraquecimento da ideia de Deus e descreve (p.183) que Jesus ao chamar Deus de Deus-Pai fez um esvaziamento de Deus. Ele alerta que não vale chamar Deus-Pai se não desfizemos os títulos do Deus-Senhor, sanguinário. A ideia de Pai também pode ser de Senhor. É necessária a reconstrução da palavra pai. É a reconstrução de nós mesmos. Se Deus for humanizado, seremos humanos. Se Deus continuar absolutizado, seremos absoluto. Um sistema absoluto é a concepção da absolutização de nós mesmos. Lembremos que em Hegel Deus e o homem são os mesmos. Por isso, é necessária uma espiritualidade que levante contra qualquer

absoluto. Precisamos de uma espiritualidade que se coloque a serviço da pessoa como ser digno:

O problema é que a ideia de Deus é a Ideia das Ideias, buraco-negro, poço sem fundo. Tudo quanto pensarmos dele, se voltará contra nós, porque a Ideia vive em nós e de nós, mesmo quando a julgamos a nosso serviço. Eu diria que a Ideia de Deus, conforme nutrida na História, é a razão dos males da História. Não falo da Ideia do Deus Cristão, necessariamente apenas, também ela, mas *da Ideia de Deus*. Ideia forte. Fortíssima. *Blitzkrieg*, pai da pregação, mãe da poesia homilética. Nascida, é eterna, agora. Deve tornar-se fraca, pois. Deve ser enfraquecida. Deve tornar-se inválida. Precisamos de um Deus inválido. Não um deus que cure coxos e cegos. Um deus que se torne coxo e cego. (2013,184)

Podemos sintetizar os princípios apresentados expressando que precisamos ter consciência (pedagógica) da opressão para a criação de um novo horizonte libertário. Que toda ação terá como base o amor-ação (erótica) que é livre de todo ressentimento que propicia a volta do eterno retorno do mesmo. Que Deus é pai (antifetichismo) e justo (política). Que a mulher será termômetro da libertação por causa de seu estado frágil nas comunidades das vítimas. Ela é sempre duplamente oprimida. Esta é uma proposta de espiritualidade contra o deus da modernidade que é mamom.

Retomando alguns apontamentos desta pesquisa sobre a modernidade, podemos afirmar que: a concepção de modernidade, segundo o projeto racionalista, é a emancipação da razão. Para os racionalistas somente um projeto baseado na razão poderia trazer a verdade, e os povos que não tinha tal “esclarecimento” eram bárbaros, desprovidos de verdade. Entretanto, vimos a concepção de Enrique Dussel sobre a Modernidade, para Dussel o discurso da Modernidade escondia uma irracionalidade que legitimava o uso da violência, desde que os povos se recusassem a aceitar o projeto moderno. Exemplo disso foram os jesuítas que pregavam uma guerra santa contra todo e qualquer obstáculo ao projeto moderno de catequização. Outra ênfase nossa foi que qualquer discurso em favor dos indígenas era rechaçado pela metrópole, exemplo disso foi os franciscanos que viram a utopia de uma igreja perfeita formada pelos indígenas que não possuíam uma concepção do pecado original, também, passaram a evangelizar a partir do indígena, respeitando e mantendo aspectos de sua cultura. Logo, os franciscanos foram depostos com a tomada do poder pelos espanhóis. Vimos, também o primeiro crítico

a ter consciência da inconsequência do projeto moderno é Bartolomeu de Las Casas. Tanto a consciência do que é o mito da modernidade e o massacre de milhares indígenas já é o começo para refletirmos sobre uma possível mudança de rumo na nossa história.

Enrique Dussel faz crítica ao projeto moderno e também apresenta uma nova proposta. Para Dussel a modernidade foi à negação da dignidade humana, de uma alteridade que foi vitimada oferecida como holocausto em nome da Razão e de Deus. O massacre a milhões de indígenas para Dussel é prova cabal da irracionalidade da Modernidade. Para Dussel esse projeto está baseado numa perspectiva dialética, onde aquele que apresenta a tese vencedora subjuga o vencido. A Europa como tese vencedora massacrou os indígenas e fez deles seus escravos. Porém, Dussel propõe outra perspectiva em substituição ao modelo vigente. Ele propõe a analética em vez da dialética. A analética não é a luta de duas teses com o objetivo de ter uma vencedora, não! A analética baseasse na mutualidade entre os seres humanos, no reconhecimento da diferença e consequentemente na união fraternal entre as alteridades. Na perspectiva de Dussel não há vencidos e vencedores na analética, e sim povos que celebram a vida mutuamente.

É necessário que nós reflitamos sobre que país que queremos. Um país sem fome? Onde a alteridade é respeitada e aceita em sua diferença? Ou queremos a continuidade de um projeto que tem levado milhares à exclusão social e a fome. Temos que fazer ouvir a nossa fala através da dialogo, temos que rejeitar qualquer projeto que venha trazer exclusão da alteridade. Temos que rejeitar qualquer tipo de violência. Será que somente através do dialogo que resolveremos tal situação? Não sabemos. Só sabemos que há um projeto ambicioso de um filósofo latino americano que se chama Enrique Dussel que propõe a mutualidade entre os povos. Abracemos este projeto e lutemos para alcançarmos a tão sonhada utopia (ainda não) entre os povos. Mas, é nossa responsabilidade lutarmos contra qualquer tipo de imperialismo. Aqui pegamos uma carona com Rubem Alves. Em sua tese de doutorado, "Da esperança", Rubem começa com a seguinte frase: " O homem é um ser histórico"(1987,45), ou seja, o homem é datado e situado no determinado tempo e espaço. Em qualquer parte do mundo para Rubem a filosofia deveria refletir sobre o problema daqueles que sofrem e procurar responder se a vida vale a pena viver. Para Rubem qualquer entidade ou pessoa que oprime o humano deve ser

combatido. Qualquer ídolo ou absoluto que engesse e oprime o homem é passivo de destruição. Em qualquer lugar do mundo o oprimido é oprimido. Toda lei ou moral que vem colocar-se como absoluto e traz pressão, deve ser combatido. Por isso, que para Rubem qualquer lugar do mundo que há opressão deve haver o pensar filosófico que se levante contra os ídolos e opressores, procurando um novo horizonte de transformação libertária.

A ética de Rubem Alves baseia-se na dialética de morte-ressureição. Para Rubem toda ética que traz a libertação do humano deve ressurgir trazendo um novo horizonte que valoriza o humano. Para Rubem a religião é o suspiro do oprimido que espera o novo horizonte. A religião é uma importante mediação para a *práxis* libertaria. Tanto Rubem como Dussel embarcam em seus pensamentos a ideia de justiça da cultura semita. O pensamento libertário latino está fundado numa concepção profética vetero testamentária. Onde os “profetas” da libertação denunciam a opressão totalitária que massacra o povo, e anunciam um novo horizonte libertário baseado na justiça e na dignidade humana.

A filosofia Alvesiana é baseada num humanismo político, onde qualquer absoluto que oprima o homem deve ser derrubado. É através do sofrimento do oprimido que se articula a ideia de libertação. Pois, em qualquer parte do mundo que houver opressor e oprimido deve levantar-se a voz profética da filosofia denunciando os ídolos e libertando os oprimidos, e anunciando a chegada de um mundo novo fundamentado pela liberdade. Essa é prática da analética na transmodernidade. Denunciando a opressão e anunciando a libertação. A analética é a real necessidade do povo brasileiro e conseqüentemente de todo mundo oprimido.

REFERENCIAS

- ALVES, C. M. **Ética da libertação: a vítima na perspectiva dusseliana**. 2005. Dissertação de Mestrado em Filosofia. São Paulo: PUC-SP, 2005
- ALVES, Rubem. **Da Esperança**. Campinas: Papyrus, 1987.
 _____. (2005), **Religião e Repressão**. São Paulo: Loyola-Teológica.
- BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEBRA – Editora Cultura Cristã, 1999.
- CINTRA, Benedito Eliseu Leite. **Paulo Freire entre o grego e o semita. Educação: filosofia e comunhão**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.
- COBLIN, José. **O Espírito Santo e a Libertação**. Petrópolis: Vozes, 1987.
- DAL'PUPO, E. C. **A “pedagógica” de Enrique Dussel: elementos comparativos com Paulo Freire**. 2005. Dissertação de Mestrado em Filosofia. São Paulo: PUC, 2005.
- DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação**. SP, Loyola, 1982.
 _____. **Caminhos da Libertação Latinoamericana**. 4vol, SP, Paulinas, 1985
 _____. **Ética Comunitária**. Petrópolis.Vozes, 1986.
 _____. **1942: O encobrimento do Outro**. Petrópolis, Vozes, 1993.
 _____. **Ética da Libertação – na idade da globalização e da exclusão**. Petrópolis. Vozes, 2000.
 _____. **Para uma Ética da Libertação Latino-americana**. Vol. III SP, Loyola,1980
 _____. **Método Para Uma Filosofia da Libertação Latinoamericana**.5 vol, SP,loyola,1980
 _____. **Filosofia da libertação – crítica á ideologia da exclusão**.SP.PAULUS, 1995.
 _____. **Filosofía ética latinoamericana V. Arqueológica latinoamericana: una filosofía de la religión antifetichista**,Universidad Santo Tomás, Bogotá, 1980.
 _____. **Oito Ensaios Sobre Cultura Latinoamericana e libertação**.SP, Paulinas, 1977.
 _____. **El humanismo helênico**. Buenos Aires: Editoria Eudeba, 1969.
 _____. **El dualismo em la antropologia de la cristiandad**. Buenos Aires. Editora Guadalupe, 1974
 _____. **Las metáforas teológicas de Marx**, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1993.

FORNET-BETANCOURT, R. **Problemas atuais da filosofia na hispano-américa**. São Leopoldo: Unisinos, 1993.

JAPIASSÚ, Hilton & MARCONDES. Danilo. **Dicionário Básico de Filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

LAS CASAS, Bartolomé de. **O paraíso destruído: brevíssima relação da destruição das Índias**. 6ª ed. Porto Alegre: L&PM, 1996.

BOFF, Leonardo. **O rosto materno de Deus: ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

FERRY, LUC. **Aprender a Viver :Filosofia para os novos tempos**. Tradução: Vera Lucia dos Reis. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

_____. **A revolução do amor: por uma espiritualidade laica**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012

MATOS, H. A. **Uma introdução à Filosofia da Libertação latino-americana de Enrique Dussel**. Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Universidade Metodista de São Paulo, SP, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm **ASSIM FALAVA ZARATUSTRA: Um livro para todos e para ninguém**. Tradução Ciro Mioranza Ed. Escala. São Paulo. SP. Coleção Grandes Obras do Pensamento Universa, 2005.

_____. **Gaia Ciência**. São Paulo: Ed. Hemus, 2002

_____. **Ecce Homo: Como Alguém se Torna o que é**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001

PEDROSO, E. A. **Alteridade e libertação: sobre a condição de ser sujeito em Enrique Dussel**. 2006. Dissertação de Mestrado em Filosofia. São Paulo: PUC, 2006.

PAULO.F, **Pedagogia do oprimido**. 17.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

PLATÃO. **Fedro**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 1975.

PINHEIRO, Jorge. **Teologia e Política: Paul, Enrique Dussel e a experiência Brasileira**. São Paulo. Fonte Editorial, 2006.

STERMIERI, M. **El caminante: la filosofia della liberazione di Enrique Dussel**. Tese de doutorado em História do pensamento político contemporâneo. Bolonha: Università di Bologna, 2003.

SCHIMIDT, Mario. **Nova Historia Critica do Brasil. 500 anos de Histórias malcontadas.** SP, Ed. Nova Geração. 1997.

SALES, Omar Lucas Perrout Fortes. **Ética da libertação de Enrique Dussel: Implicações sobre a globalização atual e a fé cristã.** Dissertação de mestrado em teologia. Belo Horizonte: FAJE, 2006.

RIBEIRO, Osvaldo Luiz. **Esboços de teologia crítica: reflexões no caminho da superação da teologia clássica.** São Paulo. Fonte editorial, 2013.

SPONVILLE, André Comte. **Pequeno Tratado das Grandes Virtudes** Ed. Martins Fontes, São Paulo, 2007.

SOLARI, Enzo. **Sobre la filosofía de la religión en América latina.** San Salvador, 2004.

ZABATIERO, Júlio. **Para uma teologia pública.** SP. Fonte Editorial. 2012

ZIMMERMANN, Roque. **América Latina o Não Ser.** Petrópolis. Vozes. 1987.