FACULDADE JESUÍTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA

OMAR LUCAS PERROUT FORTES DE SALES

ÉTICA DA LIBERTAÇÃO DE ENRIQUE DUSSEL: IMPLICAÇÕES SOBRE A GLOBALIZAÇÃO ATUAL E A FÉ CRISTÃ

BELO HORIZONTE

2007

OMAR LUCAS PERROUT FORTES DE SALES

ÉTICA DA LIBERTAÇÃO DE ENRIQUE DUSSEL: IMPLICAÇÕES SOBRE A GLOBALIZAÇÃO ATUAL E A FÉ CRISTÃ

Dissertação apresentada ao Departamento de Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisição parcial à obtenção do título de Mestre em Teologia.

Área de concentração: Teologia da Práxis Cristã

Orientador: Prof. Dr. João Batista Libanio

BELO HORIZONTE

2007

Agradeço à CAPES que financiou parte desta pesquisa.
Ao Pe. Libanio, orientador que estimulou e possibilitou este trabalho.
À FAJE pelos novos horizontes apresentados.

Dedico à minha esposa Juliana, alteridade que preenche minha vida de sentido.

Às vítimas, combatentes a reinventar a realidade.

“É Graça Divina começar bem. Graça maior é persistir no caminho certo. Mas a Graça das Graças é não desistir nunca”.

Dom Hélder Câmara

RESUMO

O estudo da Ética da Libertação de Enrique Dussel constitui nossa tarefa e desafio. É uma ética comprometida com a grande massa dos excluídos e das vítimas mundialmente produzidas pela globalização atual. Inicialmente, situam-se os pressupostos, as categorias e o desenvolvimento da Ética da Libertação. Daí depreendem-se os elementos teológicos presentes na obra de Dussel, marcada sobretudo pelo caráter filosófico. A partir da Teologia implicada na Ética da Libertação de Dussel, faz-se a análise da globalização atual. Importa demonstrar o "novo mapa" desenhado pela globalização, ao produzir e acentuar as desigualdades. A compreensão da globalização possibilita analisar o modo pelo qual incide sobre a vivência da fé cristã. O posicionamento da fé, bem como sua resposta, serão apontados. Por fim, a ética dusseliana ilumina o caminho da irrupção de outra globalização: globalização humana pautada nos valores éticos de solidariedade e justiça.

Palavras-chave: Enrique Dussel; Ética da Libertação; práxis; globalização; fé cristã.

ABSTRACT

The study of the Liberation Ethics by Enrique Dussel is our assignment and challenge. The ethics is committed with the great mass of worldwide marginalized people and victims produced by present-day globalization. Initially we have the presupposed, the categories and the development of Liberation Ethics. The theological elements present in Dussel's work are primarily marked by a philosophical character. From the Liberation Ethics of Dussel's implicit Theology, we can analyze present-day globalization. It is important to show the "new map" designed by globalization, which produces and accentuates inequalities. Understanding globalization allows us to analyze the way it affects christian faith. Faith's place, as well as its answers, will be shown. At last, Dussel's ethics highlights a path to another globalization: a human globalization, based on ethical values of solidarity and justice.

Key-words: Enrique Dussel; Liberation Ethics; praxis; globalization; christian faith.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 10

CAPÍTULO 1 - A ÉTICA DA LIBERTAÇÃO DE ENRIQUE DUSSEL: UMA PROPOSTA LATINO-AMERICANA 13

1.1 Ponto de partida do pensamento dusseliano 14

1.1.1 Discurso construído nas causas da libertação latino-americana 15

1.1.2 Discurso múltiplo e aberto como a América Latina 15

1.1.3 Discurso como percurso bibliográfico encarnado e interpelante 17

1.1.4 O contradiscurso é o discurso dusseliano 19

1.2 Fases do pensamento de Dussel 20

1.3 A influência de Lévinas 23

1.4 Categorias-chave do pensamento dusseliano 26

1.4.1 Alteridade 28

1.4.2 Exterioridade 29

1.4.3 Totalidade 32

1.5 O método analético 35

CAPÍTULO 2 - A ÉTICA DA LIBERTAÇÃO COMO TEOLOGIA EMANADA DA PRÁXIS 40

2.1 A Ética da Libertação se opõe ao desenvolvimento excludente 41

2.2 Noção de libertação e a dialética opressão *versus* libertação 43

2.3 Evolução ética da categoria alteridade 45

2.4 Etapas da Ética da Vida ou Ética da Libertação 50

2.4.1 A Ética da Libertação como Teologia Fundamental 51

2.4.2 Desafios e problemática da Ética da Libertação como Teologia Fundamental..... 56
2.4.3 PRÁXIS como Teologia Fundamental da Teologia da Libertação 59
2.5 Limites do discurso dusseliano..... 60

CAPÍTULO 3 - A GLOBALIZAÇÃO ATUAL À LUZ DA ÉTICA DA LIBERTAÇÃO E A VIVÊNCIA DA FÉ CRISTÃ 63

3.1 Breve histórico da globalização..... 64
3.2 A perspectiva dusseliana de globalização 67
3.3 A globalização como fábula 69
3.3.1 A aldeia global..... 72
3.3.2 A globalização faz repensar espaço-tempo 74
3.3.3 Os novos espaços advindos da globalização 75
3.4 A globalização se revela totalidade perversa..... 76
3.4.1 O global intervém no local: a fragmentação..... 80
3.4.2 A globalização em expansão 81
3.4.3 A globalização produz vítimas 83
3.5 Globalização e cultura 87
3.6 Globalização *versus* fé cristã 89
3.6.1 Perspectivas positivas da globalização para a fé cristã..... 90
3.6.2 A globalização impõe desafios à fé cristã 92
3.6.3 O posicionamento da fé cristã frente à globalização 95

CAPÍTULO 4 - POSSIBILIDADE DE CONVERSÃO DO SISTEMA: DA GLOBALIZAÇÃO ATUAL A OUTRA GLOBALIZAÇÃO..... 99

4.1 Para além do horizonte fechado da totalidade: por uma globalização humana..... 100
4.1.1 A globalização atual é reversível..... 101
4.1.3 Resistência e limites à expansão da globalização atual..... 106
4.2 O protagonismo da vítima no processo de libertação e construção de outra globalização..... 110
4.3 Globalização humana: a utopia possível 113
4.3.1 Novo mundo: utopia e construção..... 115
4.3.2 Outra utilização da tecnologia: rumo à nova ordem..... 118
4.4 A Ética da Libertação e a globalização da solidariedade na perspectiva dusseliana..... 120

4.5 A promoção da vida como realização do Reino de Deus 125

CONCLUSÕES..... 129

REFERÊNCIAS 133

Obras e artigos de Enrique Dussel..... 133

Obras acerca de Enrique Dussel 135

Obras acerca da temática da globalização 135

Demais obras 136

INTRODUÇÃO

A globalização atual exalta a racionalidade do ter, do poder e do conquistar. As pessoas valem pelo que consomem, pela capacidade de se impor e exercer o domínio sobre o mundo. O capitalismo expande a globalização, sendo simultaneamente por ela difundido. A realidade latino-americana, colonizada, dependente, traz implícita a necessidade de conteúdo ético capaz de responder às necessidades das vítimas. A "questão" latino-americana implica a Economia, Política, Cultura, Ecologia, Teologia. À Teologia enquanto mestra pedagógica comprometida com o outro, a vítima, a alteridade como criação de Deus.

A presente dissertação aborda teologicamente a problemática da globalização à luz da Ética da Libertação e os impactos advindos do embate da mesma globalização sobre a fé cristã.

Dentre os autores a desenvolver a Ética da Libertação, escolhemos para o presente estudo o argentino Enrique Dussel. A escolha não é arbitrária. Ao longo de sua produção como teólogo, historiador e filósofo, desenvolve de modo apurado a Ética da Libertação. Fala a partir da América Latina, com o objetivo de atingir a mundialidade. De outro modo Dussel reflete sistematicamente a categoria alteridade, inspiração de nosso percurso acadêmico. Cabe registrar que a temática da libertação sempre preencheu de horizontes a realidade por vezes de exclusão e marginalização que enfrentamos ao longo da vida.

Não pretendemos confrontar a Ética da Libertação com outros modelos de ética. Nem contrapor e dialogar sistematicamente com outros autores. Quando tal postura for adotada será de maneira simplesmente indicativa e na tentativa de melhor fazer compreender a trama do pensamento dusseliano. Importa estudar e aproximar-se da Ética da Libertação sem a pretensão de esgotá-la.

Intentamos oferecer às pessoas, às comunidades cristãs, aos que lutam pela

libertação e se opõem à globalização em marcha, material capaz de iluminar a leitura crítica da realidade. A tomada de consciência possibilita apresentar uma proposta alternativa cristã coerente, a partir da Ética da Libertação de Enrique Dussel: a globalização humana. Temos a certeza de que o projeto alternativo é possível. A globalização atual apresenta sinais de porosidade a comprovar a possibilidade de mudança.

Elegemos objeto da presente pesquisa, a Ética da Libertação de Enrique Dussel. O contexto escolhido para abordá-lo compreende o período da queda do Muro de Berlim até os dias de hoje. Embora Dussel possua pensamento filosófico acurado, a óptica escolhida é a Teologia como intérprete ativa e interpelante da realidade e por ela interpelada. O estudo da Teologia articulada à Ética da Libertação de Enrique Dussel possibilita a leitura crítica da realidade da globalização atual. Buscaremos, a partir da Ética da Libertação, compreender o modo como a globalização atual incide direta ou indiretamente sobre a vivência da fé cristã. Embora privilegiando a Teologia, a Filosofia se fará presente. Para Dussel a Filosofia desempenha o papel de estrutura metodológica. Observamos que constitui o ponto de partida da tessitura de seus escritos.

Consideraremos, para a presente pesquisa, os escritos de Dussel a partir da década de 1970, período profícuo de aprofundamento da formulação da Ética da Libertação. Embora tal data não coincida com o período "atual" considerado, apresenta-se indispensável para a compreensão da produção mais recente do autor, sobretudo da obra de porte: "*Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*"[1].

No primeiro capítulo estudamos as características, a tônica do discurso de Enrique Dussel: contradiscurso em prol da libertação, num primeiro momento em perspectiva latino-americana. A abordagem acerca das principais categorias da Ética da Libertação possibilita uma primeira aproximação do pensamento do autor. Identificar as fases de composição dos escritos apresenta a evolução do discurso comprometido com a causa da libertação.

No segundo capítulo o enfoque recai sobre a afirmação da Ética da Libertação como Teologia Fundamental. O protagonismo da práxis confere originalidade à Ética da Libertação como teologia primeira que procede da vida. Apontar as implicações e as nuances presentes nessa afirmação permite situar a Teologia como norteadora do estudo da Ética da Libertação de Enrique Dussel.

---

[1] DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

O terceiro capítulo, à luz da Ética da Libertação de Enrique Dussel, introduz a temática da globalização, conceituando-a, delimitando-a, apontando os conteúdos que lhe são inerentes e as ideologias que oculta. Ao se falar da globalização atual, merece destaque a produção das vítimas do sistema que se globaliza. Em tempos de globalização e exclusão, a reflexão dusseliana apresenta pretensão de mundialidade e compreende as vítimas de todo o sistema. A vítima é o ponto de partida da Ética da Libertação comprometida com a negatividade do outro faminto, nu, destituído da dignidade de pessoa. Nesse horizonte a fé cristã é desafiada, confrontada e chamada a se posicionar. A culminância deste capítulo consiste em abordar, ainda que modestamente, o impacto e nuances da globalização atual sobre a vivência da fé cristã.

O último capítulo a partir da articulação dos elementos dispostos anteriormente propõe outra globalização, agora humana, capaz de se pautar pelos valores de solidariedade e justiça. A irrupção da globalização humana será fruto de opções éticas comprometidas com o ser humano, reconduzindo-o ao centro das ações. Fim último e não meio do agir. A Ética da Libertação de Enrique Dussel é ética da vida. Nessa perspectiva a vida alcança sua magnitude na conversão do sistema enquanto condição de possibilidade da implantação, no hoje da história, do Reino de Deus.

A presente pesquisa apresenta limites. As inovações provocadas pela globalização atual são de dimensões nunca vistas e ainda não mensuráveis na sua completude, dada a realidade múltipla, poliforme, ambígua que a caracteriza. Não podemos medir a real incidência sobre a vida humana em dimensões planetárias. Soma-se ainda, como limitação, o fato de Dussel ser mais conhecido como filósofo e historiador. A Teologia presente em suas obras sempre permaneceu como elemento de fundo e não de superfície. O desafio aceito consiste em ressaltar a Teologia presente sobretudo no filósofo e historiador. Aspecto que embora não constitua nenhum mérito de nossa parte, foi por poucos exaltado. Ao longo da pesquisa bibliográfica, constatou-se a existência de maior número de estudos acerca da Ética da Libertação de Dussel na perspectiva filosófica.

Enrique Dussel reconhece as dificuldades para a efetivação da Ética da Libertação, mas mantém-se otimista. Aposta na capacidade humana de assumir responsabilidade diante das vítimas. A Teologia solidária aos que sofrem há de comprometer-se com a causa da libertação.

CAPÍTULO 1 - A ÉTICA DA LIBERTAÇÃO DE ENRIQUE DUSSEL: UMA PROPOSTA LATINO-AMERICANA

Este primeiro capítulo situa a origem do pensamento de Enrique Dussel, finalidade, motivações, fases, influências e, sobretudo, o que se apresenta como seu legado. A grande pergunta deste capítulo é o por que da temática da libertação e como se faz presente na reflexão dusseliana. Compreender a pertinência do tema da libertação permite ler a Ética da Libertação de Enrique Dussel pelo fio condutor da realização da vida e da dignidade da pessoa, no respeito infinito à alteridade.

A presente pesquisa privilegiou o estudo da obra de Dussel a partir da segunda fase do autor. É, como se verá, a Fase Metafísica, marcada pelo início da mudança e ruptura com o pensamento ainda arraigado à ontologia. A Fase Metafísica é decisiva na formulação da Ética da Libertação, motivação primeira da presente pesquisa. Daí justifica-se a abordagem do autor a partir do referido período[2].

Não se pretende preencher este trabalho com um rol exaustivo de dados históricos e datas acerca da vida e produção de Enrique Dussel. Não por se considerar inconveniente, mas por não ser esta a finalidade da pesquisa. A fim de situar o horizonte do discurso de Dussel, apresentar-se-ão: biografia breve do autor, a América Latina como fonte e lugar hermenêutico, a interdisciplinaridade presente na obra por meio do discurso questionador da filosofia européia, bem como comentário à principal bibliografia considerada[3]. Importa neste

---

[2] Deste período: DUSSEL, E. *Para uma ética da libertação latino-americana*. São Paulo: Loyola, 1982. v. I: Acesso ao ponto de partida da ética; v. II: Eticidade e moralidade; v. III: Erótica e pedagógica; v. IV: Política; e v. V: Uma filosofia da religião antifetichista. Considerar-se-á a produção do autor sobretudo a partir desta obra.

[3] Para maiores informações acerca de dados de Enrique Dussel, consultar: LAMPE, A. (Org.). *História e libertação*: homenagem aos 60 anos de Enrique Dussel. Edição bilíngüe. São Paulo: Cehila; Petrópolis: Vozes, 1996.

primeiro momento compreender e situar o por que da temática da libertação.

1.1 Ponto de partida do pensamento dusseliano

Enrique Domingo Dussel Ambrosini nasceu na Argentina em 24 de dezembro de 1934, no povoado de La Paz, a cerca de 150 km de Mendonza, conhecida por suas vinícolas. Pensador inquieto e crítico da realidade econômica, política e cultural da América Latina, manifestou-se desde sempre questionador da Filosofia, Teologia e História produzida no solo do conquistador europeu. A partir da experiência de colonizado, busca erigir nova consciência ética para o povo latino-americano. Tal busca é paradigmática para a Ética da Libertação que propõe.

As experiências de vida, especialmente as ligadas ao percurso na militância cristã, marcaram-lhe a reflexão. A título de exemplo, basta indicar que participou ativamente da Ação Católica. Por exercer o papel dedicado de militante e pesquisador, insere-se no rol de intelectuais cristãos latino-americanos[4].

Destaca-se por empenhar-se na edificação de uma Filosofia Latino-Americana, pela grande contribuição no campo da Ética e pela vasta produção como historiador da Igreja. Seus escritos acerca da História da Igreja merecem estudo à parte, compondo excelente material indispensável ao estudo da Eclesiologia Latino-Americana.

Membro fundador da Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina (CEHILA), esteve à frente como presidente de 1973 a 1993[5]. Dussel abraça a riqueza da História, cultura, religiosidade do povo latino-americano, comprometendo-se com a dor e opressão que pesa sobre a América Latina. Faz de sua vida, busca constante de libertação.

---

4 LAMPE, A. (Org.). *História e libertação*: homenagem aos 60 anos de Enrique Dussel, p. 13.

5 LAMPE, A. (Org.). *História e libertação*: homenagem aos 60 anos de Enrique Dussel, p. 59.

1.1.1 Discurso construído nas causas da libertação latino-americana

Justamente por causa de seu engajamento na causa da libertação dos oprimidos, da dominação do centro sobre a periferia, em dois de outubro de 1973, foi vítima de atentado à bomba que lhe destruiu parcialmente a casa e biblioteca. Logo em seguida, viveu a experiência do exílio no México, onde se encontra até hoje, o que lhe alargou os horizontes de compreensão acerca da realidade latino-americana.

A perda que todo exílio traz significou para Dussel o encontro com uma sociedade extremamente diversificada e possuidora de tradições culturais centenárias ou mesmo milenares. A proximidade com a rica história do México forneceu a Dussel a experiência que lhe faltava para mergulhar a fundo no mistério da América Latina[6].

O discurso dusseliano reflete e se articula na e para a experiência de exploração econômica, política e negação de direitos do colonizado latino-americano. Seu ponto de partida e de chegada é o rosto latino-americano situado dentro da História e não à margem dela, rosto que é o próprio sujeito do discurso e não mero objeto do qual se fala, protagonista no pensar e no intervir na realidade a partir de suas inúmeras fomes, sujeito concreto que possui um nome e se constitui povo, classe, coletividade. Seu discurso é, portanto, discurso encarnado. A obra "*Caminhos de libertação latino-americana*", composta de quatro volumes, bem retrata essa realidade[7].

1.1.2 Discurso múltiplo e aberto como a América Latina

Dussel construiu interdisciplinarmente sua formação acadêmica e, por isso, transita em diversas áreas do conhecimento, sobretudo História, Filosofia, Ciências Sociais e Teologia. A Filosofia desempenha o papel de estrutura metodológica e ponto de partida de toda a tessitura de seus escritos. A partir, sobretudo de Heidegger, Hegel, Ricoeur e Lévinas,

---

6 LAMPE, A. (Org.). *História e libertação*: homenagem aos 60 anos de Enrique Dussel, p. 41.

7 DUSSEL, E. *Caminhos de libertação latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1985. v. I: Interpretação histórico-teológica; v. II: História, colonialismo e libertação; v. III: Interpretação ético-teológica; e v. IV: Reflexões para uma teologia da libertação.

estrutura a Filosofia da Libertação Latino-Americana. Filosofia que busca superar a Ontologia ao afirmar a Ética como filosofia primeira e ao empenhar-se na luta pela causa da libertação da opressão que pesa sobre o povo latino-americano.

Retoma tais autores sem esquecer que estes estão inevitavelmente vinculados à realidade do centro hegemônico constituído pela Europa na Modernidade. Especialmente a leitura de Lévinas influenciou o pensamento do autor[8].

A retomada não é servil, mas busca evidenciar as possíveis lacunas em suas reflexões, dentre as quais a constatação de que o pensamento europeu se impôs como totalidade que precisa ser superada uma vez que se difunde como dominadora e ideologizante. Do mesmo modo, Dussel considera que os pensamentos desses autores não foram abrangentes ou compreensivos o suficiente para alcançarem a realidade de opressão inaugurada pela colonização. Atualmente, em tempos de globalização, não são capazes de responder à situação das vítimas na América Latina, Ásia e África, pois seus porta-vozes se limitaram a impor a matriz do pensamento dos povos dominantes. Desse modo, Dussel propõe ir além do eurocentrismo: "A filosofia e a ética em especial, portanto, precisa libertar-se do *'eurocentrismo'* para devir, empírica e faticamente, mundial a partir da afirmação de sua alteridade excluída, para analisar agora desconstrutivamente seu 'ser-periférico'"[9].

A percepção dusseliana constata que o que se produziu por parte dos colonizados não passou de mera repetição do discurso que resta arraigado e imbuído do espírito do conquistador. Por isso, Dussel quer promover a libertação do próprio discurso, para que haja genuíno pensar latino-americano. Libertar a Filosofia dos condicionantes histórico-culturais do discurso hegemônico é condição de possibilidade para a reflexão latino-americana.

A formulação da Filosofia da Libertação se vale das ciências sociais e humanas, também as influenciando. Tais ciências constituem o aparato a inaugurar o discurso ético de libertação, que não se desvincula da tradição e das fontes bíblicas, mas distinto, se deixa permear pela realidade geográfico-histórica interpelante. De modo particular, a História lhe oferece a realidade a ser compreendida e transformada.

Percebe-se que para Dussel, a Teologia desoculta a fé presente na dimensão

---

8 Cf. DUSSEL, E. *Filosofia da libertação*: crítica à ideologia da exclusão. São Paulo: Paulus, 1995. p. 17-27.

9 DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão, p. 76-77. Grifos autor.

política e escatológica. Fé, na dimensão política, como compromisso concreto e transformador da conversão do sistema. Na dimensão escatológica, não no âmbito de realidade última a se abrir a partir da morte, mas como o poder de vir-a-ser que indica abertura, possibilidade de acolhimento e realidade futura de libertação já histórica.

Em suas próprias palavras, resume essa estrutura tripartite Filosofia-História-Teologia que o norteia:

> [...] a história, como suporte real ao fato cristão em nosso continente, a filosofia como esclarecedora de um método, e a práxis de muitos cristãos, juntamente com a simples fé do crente, permitiram-me ir formulando reflexões explicativas do que acontece, permitiram-me ir crescendo para uma teologia arcaica, muito próxima do cotidiano, mas um cotidiano já tinto de muito sangue de mártires [...][10].

Os escritos de Dussel traduzem a experiência de reflexão encarnada na América Latina e comprometida com ela. A História confere concretude ao pensamento diferenciado do autor, por meio da luta pela causa da libertação concreta na imanência do tempo. As obras do autor comportam tal característica[11].

1.1.3 Discurso como percurso bibliográfico encarnado e interpelante

Em 1972, ministrou um curso no Instituto de Pastoral Latino-Americana (IPLA) em Quito (capital do Equador), bem como em diversos centros de estudo de teologia na América Latina, que inspirou a obra *Caminhos de libertação latino-americana*[12], publicada posteriormente.

---

10 DUSSEL, E. *Caminhos de libertação latino-americana*, v. IV, p. 179. Em virtude de sua formação e articulação interdisciplinar, Alípio Casali questiona: "'Afinal, Dussel é um historiador, filósofo ou teólogo?', perguntam-me com freqüência meus alunos, deformados pelo viés moderno e positivista, da obsessão das fronteiras. 'Trata-se de compreender a realidade humana em sua totalidade e em sua exterioridade', responder-lhes-ia Dussel". CASALI, A. Para ler Enrique Dussel. In: LAMPE, A. (Org.). *História e libertação*: homenagem aos 60 anos de Enrique Dussel. Edição bilíngüe. São Paulo: Cehila; Petrópolis: Vozes, 1996. p. 231.

11 A título de exemplo: DUSSEL, E. *El encubrimiento del otro*: hacia el origen del mito de la modernidad. 3. ed. Quito: Abya-Yala, 1994.

12 Cf. DUSSEL, E. *Filosofía de la liberacíon latinoamericana*. Bogotá: Editorial Nueva Americá, 1979. p. 23. A obra foi publicada em quatro volumes a partir de 1972. DUSSEL, E. *Caminhos de libertação latino-americana*, 1985. v. I: Interpretação histórico-teológica; v. II: História, colonialismo e libertação; v. III: Interpretação ético-teológica; e v. IV: Reflexões para uma teologia da libertação.

Em 1973, lançou *Para uma ética da libertação latino-americana*, em que propõe pensar filosoficamente os pressupostos para superar a ontologia e o *eu-conquisto* inaugurador da Modernidade[13]. Para ele, a Modernidade não teria sido inaugurada pelo *cogito* cartesiano, mas, pelo *ego conquiro,* anterior ao *ego cogito. Ego conquiro* é, conforme discrimina, a origem da dominação e da negação do outro, como o índio e o negro, periférico ao centro identificado com a Europa. Explicita exaustivamente esta questão na publicação: *O encobrimento do outro: desde a origem até o mito da modernidade*[14].

Sua última produção de porte foi "*Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*"[15], mais elaborada em sua construção textual, relê e aprofunda as reflexões filosóficas, pois já não é apenas uma proposta como em "*Para uma ética...*", mas, de modo simples e direto, é "*Ética da libertação...*''. Distinção relevante e que anuncia mudanças e pretensões.

Dussel denominou sua primeira ética de "*Para uma ética de libertação latino-americana*''. Nela já se percebia certa perspectiva de mundialidade, ainda que de modo não totalmente elaborado. Com a expressão latino-americana, desejava compreender a realidade da África negra, do Caribe, da Ásia, de todos os povos pobres do século XX. Discurso dos e para os que estavam à margem do centro, excluídos, despossuídos. Em "*Ética da libertação na idade da globalização e exclusão*", dá passos no sentido de considerar a massa de oprimidos que compõe a maior parte da população do planeta e refletir sobre as condições de possibilidade de libertação. Desse modo, o autor não se limita a contrapor centro e periferia, considerando como centro a Europa e os Estados Unidos e como periferia, os países do Sul. Antes mostra a possibilidade real de um pensar libertador genuíno do povo colonizado, considerado como não-ser.

Entende que seria ingênuo exaltar com distinção e privilégio tal reflexão simplesmente por ser latino-americana. Evidentemente, a temática poderia (e deveria) ser refletida em todo e qualquer lugar. Há, no entanto, a primazia daqueles lugares onde a dor, a fome, a angústia se expressam agudamente, como é o caso da América Latina. Pensar a temática da libertação, eticamente, em solo latino-americano, difere do fazê-lo em solo europeu.

---

13 Obra composta de cinco volumes. DUSSEL, E. *Para uma ética da libertação latino-americana*, v. I: Acesso ao ponto de partida da ética; v. II: Eticidade e moralidade; v. III: Erótica e pedagógica; v. IV: Política; e v. V: Uma filosofia da religião antifetichista.

14 DUSSEL, E. *El encubrimiento del otro*: hacia el origen del mito de la modernidad, 1994.

15 DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão, 2002.

Dussel apresenta a proposta da Ética da Libertação a partir, não apenas de um lugar, mas da situação expressa na dialética libertação-dominação. O "ponto de referência básico para confrontação teológica não é tanto o pólo Europa/América Latina, senão dominação/libertação"[16]. Aponta para a necessidade da superação dessa dialética e do extrapolar a realidade de opressão.

Seria incorreto contrapor simplesmente ética européia e ética latino-americana, ou ética dos países ricos e ética dos países pobres. "[...] em nível acadêmico, a ética mais ensinada, divulgada e aceita com mais empenho é um reflexo e uma repetição da moral européia"[17]. Confrontando este diagnóstico, Dussel propõe que a ética latino-americana não se perpetue nessa caducidade infrutífera, mas priorize pautar seus princípios a partir de solo fecundo para o discurso da libertação. Rejón ilumina esta reflexão:

> [...] historicamente foi na América Latina que, nos anos 1965-1975, germinou e amadureceu a corrente teológica da libertação. Em poucas palavras, podemos dizer que foi assim porque, nessa época, a América Latina reunia as condições materiais, histórico-sociais e eclesiais necessárias para isso[18].

Tal proposta representa grande esforço de reflexão de Dussel.

1.1.4 O contradiscurso é o discurso dusseliano

Conforme se procurou ressaltar nesse breve percurso, o pensamento dusseliano caracteriza-se pelo caráter crítico e questionador da realidade de opressão latino-americana verificada na dominação vivida por seu povo nas dimensões política, econômica, cultural e erótica[19].

---

16 Cf. REJÓN, F. M. *Salvar la vida de los pobres*: aportes a la teología moral. Lima: Paulinas, 1986. p. 61. Apresentar-se-ão todas as citações em espanhol no corpo do texto, como traduções livres do autor desta pesquisa para a língua portuguesa.

17 REJÓN, F. M. *Desafios à teologia moral na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1990. p. 18.

18 REJÓN, F. M. *Desafios à teologia moral na América Latina*, p. 19.

19 Dussel considera a dominação erótica a exercida pelo homem sobre a mulher, considerando-a objeto, buscando nela apenas o prazer, "explorando" sua força de trabalho. Tal dominação se expressa nos baixos salários pagos às mulheres, no valor da mulher limitado à procriação, etc. Ver DUSSEL, E. *Para uma ética da libertação latino-americana*, 1982. v. III.

Essa realidade é a matéria-prima da reflexão dusseliana, pois advoga que "[...] a práxis antecede a teoria. Os pobres são o início da teologia"[20]. O edifício do pensamento dusseliano tem como característica singular o registro da desconstrução da herança que considera ideológica e opressora. A partir da busca de ir além do já dado, constrói discurso novo como contra-discurso, questionador do discurso hegemônico do opressor, vigente até então. Afinal, "é necessário primeiro destruir uma máquina para construir uma nova e a filosofia latino-americana, por muito tempo, todavia, tem de ser destruição do muro para que, pela brecha, possa se passar um processo histórico"[21].

Ao longo dessa tarefa Dussel aprofundou conceitos, teve contato com outros autores, avançou no sentido de apresentar reflexão mais completa e elaborada.

A seguir evidenciam-se tais fases, bem como as características pertinentes a cada período.

1.2 Fases do pensamento de Dussel

O desenvolvimento da obra de Dussel pode ser compreendido em três fases: Ontológica (1961-1969); Metafísica (1968-1976) e final, mais concreta, (1976-1986). Esse esforço de periodização tem função exclusivamente didática, pois as fases se interpenetram e Dussel, no percurso de seu pensamento, incorpora criticamente o que se lhe apresenta como mais relevante, sem necessariamente abrir mão de pressupostos anteriores.

Baseia-se aqui, largamente, na proposta tripartite de R. Zimmerman[22], apesar de Emilio Ricardo Noceti também reconhecer três etapas de seu pensamento: até 1970, etapa de formação, em sua maior parte na Europa (nível ontológico); de 1970 a 1976, a ruptura com o

---

20 DUSSEL, E. *Teologia da libertação*: um panorama de seu desenvolvimento. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 110. Nessa obra, Dussel busca refletir sobre o que a realidade lhe oferece e seu discurso, também teológico, se situa vinculado à realidade do México, da América Central e do Caribe. Cf. DUSSEL, E. *Ética comunitária*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1987. p. 13. Também cf. REJÓN, F. M. *Salvar la vida de los pobres*: aportes a la teología moral, p. 74: "La praxis se constituye, pues, en el punto de partida imprescindible de toda teología y, en consecuencia, también de la ética**".**

21 DUSSEL, E. *Filosofía de la liberacíon latinoamericana*, p. 107.

22 ZIMMERMAN, R. *América Latina, o não-ser*: uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976). Petrópolis: Vozes, 1987. p. 15-35.

pensamento ontológico; e, por fim de 1976 em diante, o tempo do exílio e da maturidade[23]. Apresenta-se ainda, no final deste item, a proposta de inserção de uma quarta fase no pensamento dusseliano, situada em tempos de globalização e exclusão e que recorta a última etapa em duas partes co-ocorrentes.

Segundo Zimmerman, a primeira fase, Ontológica, é predominante heideggeriana e fenomenológica. Percebe-se a tentativa de Dussel em destruir[24] criticamente o pensamento ontológico da filosofia ocidental, e atribui a Heidegger papel importante na busca de superação da ontologia. Nos primeiros capítulos de "*Para uma ética da libertação latino-americana*", baseia-se em Heidegger para situar o início da mudança, uma vez que em Heidegger a ontologia da totalidade chega ao seu termo e começa a encontrar uma via de superação[25].

A segunda fase, denominada Metafísica, é inspirada, sobretudo, em Lévinas. A partir da leitura de *Totalidade e infinito*[26], reestrutura o pensamento e avança na busca da superação da filosofia ocidental moderna. Lévinas se faz presente em "*Para uma ética da libertação latino-americana*", já a partir do capítulo III. A categoria "centro" passa a ser relacionada com a totalidade e a categoria "periferia" com a alteridade.

Dussel materializa o conceito levinasiano de alteridade mantendo, no início, categorias abstratas: totalidade, exterioridade, o mesmo. A idéia de serviço ao outro, amor de justiça, expressa a materialidade que acrescenta ao conceito de alteridade levinasiano.

Essa materialidade é processada, posteriormente, ao vincular o conceito levinasiano de *autrui* e traduzi-lo como outro enquanto pobre[27]. Dussel apresenta o caminho para encarnar objetivamente o discurso de libertação. Investe a categoria *autrui* de conteúdo capaz de exprimir o latino-americano como oprimido, como o periférico, em várias manifestações como classe operária, povo, mulher dominada eroticamente, a cultura no âmbito pedagógico, a idolatria em todos os níveis. Mas, sobretudo, *autrui* é capaz de revelar o

---

23 NOCETI, E. R. *Fundamentos y líneas principales de la ética de la liberacíon de Enrique Dussel*. Roma: Universidad Pontifícia Salesiana, 1986. p. 08-10.

24 Dussel parte do já dado, questiona sua veracidade, detalha cada ponto, contrapõe sua opinião, sempre numa perspectiva de destruir velhos conceitos arraigados, refutando-os e apontando novo caminho.

25 DUSSEL, E. *Para uma ética da libertação latino-americana*, v. II, p. 18.

26 LÉVINAS, E. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 2000.

27 DUSSEL, E. *Filosofia da libertação*: crítica à ideologia da exclusão, p. 21-24.

pobre: "esta 'experiência' inicial vivenciada por todo latino-americano, até mesmo nas aulas universitárias européias de filosofia - se expressaria melhor dentro da categoria *Autrui* (outra pessoa tratada como outro), como *pauper* (pobre)"[28].

O terceiro e último momento é o mais concreto. Origina-se no exílio no México, marcado pelo aprofundamento crítico de sua reflexão. Dussel assume, radical e materialmente, a sua opção pelos pobres. É quando se destaca a análise crítica de Marx[29]. Dussel explica que o retorno a Marx se deu por três motivos: a crescente miséria do povo latino-americano, o desejo de efetivar crítica ao capitalismo e da constatação de que a filosofia da libertação precisaria primeiro construir uma econômica e uma política firmes, para então apoiar a pragmática como aplicação da analítica[30].

Não se considera esta fase como última, pelo fato de Dussel ter apresentado novas categorias de discurso com maiores pretensões de universalidade e o situado num contexto mais amplo e específico de até então: na idade da globalização e exclusão.

Como foi sinalizado no início deste tópico, propomos uma quarta etapa no desenvolvimento do pensamento analético dusseliano[31]. Não como momento estanque, mas que já se encontrava implícito no conjunto de seus escritos de até então. Inicia-se após a publicação de "*Para uma ética da libertação latino-americana*". Tal etapa culmina com o pensamento crítico marcado pela realidade da globalização e da exclusão, em que a crítica do autor se torna mais acurada e com profundidade maior no que se refere ao terceiro mundo.

Até esse momento, o método analético adotado por Dussel se limitava, a partir da América Latina, a romper com a ontologia do centro. A partir de então, Dussel assume perspectiva mundial em sua "*Ética da Libertação na idade da globalização e exclusão*". Situa

---

28 DUSSEL, E. *Filosofia da libertação*: crítica à ideologia da exclusão, p. 18. Em *Caminhos de libertação latino-americana*, v. IV, p. 212, Dussel afirma que a categoria *Autrui*, no francês, indica o outro da totalidade e não possui correspondente em castelhano para designar o outro como pessoa.

29 Obra de destaque: DUSSEL, E. *La producción teórica de Marx*: una introducción a los Grundrisse. 2. ed. México: Século XXI, 1991. Também DUSSEL, E. *1492 - o encobrimento do outro*: a origem do mito da modernidade. Petrópolis: Vozes, 1993.

30 DUSSEL, E. *Filosofia da libertação*: crítica à ideologia da exclusão, p. 25-26.

31 Propomos a quarta etapa a partir das reflexões do II Encontro Regional de Estudos sobre a Filosofia da Libertação de Enrique Dussel. São Paulo: Universidade Católica de São Paulo, 21 nov. 2005.

a Ética da Libertação no que denomina nível material[32]: ética da corporalidade e da vida. O conteúdo fundante dessa ética é a conservação da vida humana, entendida nos momentos de produção, reprodução e desenvolvimento da vida. Esse critério material é universal e de caráter comunitário, pois para ele a vida humana se "trata de uma 'comunidade de vida (*Lebensgemeinschaft*)'"[33].

Dussel propõe que a afirmação da vida se dá a partir da atitude ética de negar a negação atribuída pela totalidade à vítima, como origem do processo crítico material de libertação. Busca responder a realidade das vítimas da exclusão social do processo de globalização[34].

As fases do pensamento dusseliano revelam intenso esforço do autor no sentido de validar o discurso pela causa da libertação, mostrando-se crítico frente às morais de dominação e iluminador de caminhos a serem trilhados. No quarto momento revela-se o pensamento maduro do autor que além de assimilar e questionar a intensa produção anterior, manteve-se aberto ao diálogo com autores como Walter Benjamin e Franz Hinkelammert. No caso brasileiro, prestigia a obra de Paulo Freire, sempre citada em sua Ética.

Mediante a contribuição levinasiana para a teologia da libertação e relevância para o desenvolvimento do pensamento de Dussel, compete dedicar-lhe um tópico especial.

1.3 A influência de Lévinas

Importa apresentar o diálogo de Dussel com o pensamento levinasiano, apontando o que se seguiu como afastamento e contribuição do autor, sem desconsiderar o grande mérito da contribuição de Lévinas para a filosofia mundial.

---

[32] Explicando o que denomina material, Dussel distingue, na língua alemã, material com "a"- *Inhalt*, como conteúdo; e material com "e"- *materiell*, como matéria física, oposto por exemplo a espiritual. Para afirmar a vida da pessoa humana, opta por material como conteúdo, por apresentar caráter de integralidade. Cf. DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão, p. 635-636.

[33] DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão, p. 133.

[34] DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão, p. 283.

E. Lévinas influenciou sobremodo a Teologia da Libertação[35]. Essa influência destacou-se, sobretudo, por meio de E. Dussel e J. C. Scannone: "O primeiro foi sem dúvida quem, antes e mais que os outros, difundiu o pensamento de Lévinas, incorporando-o, depois de 'superá-lo', a qual o mesmo denominará 'quarta época da filosofia': a latino-americana de libertação"[36].

Dussel dialoga com o pensamento de Lévinas, mostrando-se conhecedor de seus escritos. Sua leitura não se limita a "*Totalidade e infinito*", nem tampouco se apropria indevidamente de sua reflexão[37]. O resultado desse exercício de contextualização é que na sua abordagem da Teologia da Libertação, não se prende à utilização das categorias levinasianas como totalidade, exterioridade, alteridade e rosto. A partir de seu pensamento "supera a modernidade européia" e encontra "[...] a filosofia que pode servir de momento interno à teologia da libertação latino-americana"[38].

Ao lado de Lévinas, Ricoeur também influenciou Dussel. Mas, foi Lévinas quem possibilitou a Dussel situar o *outro* como origem e afirmação do *eu-próprio*. A alteridade é a via de conhecimento do eu que se confronta e se descobre outro diante do mistério que permanece irredutível no encontro face-a-face, o outro, que irrompe numa relação assimétrica de dimensão infinita. E é nessa dimensão que Lévinas funda "[...] na idéia de Infinito toda a sua crítica à Totalidade[39].

Dussel considera que a partir de "*Totalidade e Infinito*" se esclarece a questão de que para além da totalidade ainda se encontra "o outro": o primado do infinito contra a

---

35 Ulpiano Vásquez Moro, ao apresentar o que seria uma apropriação do pensamento de Lévinas, feita pela Filosofia e pela Teologia da Libertação cita Comblin: "[...] si hubiera que citar um filósofo cuyo pensamiento actuó de modo determinante em la teologia de la liberacíon, sería E. Levinas". Cf. MORO, U. V. *El discurso sobre Dios en la obra de E. Lévinas*. Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas Madrid, 1982. p. 50.

36 MORO, U. V. *El discurso sobre Dios en la obra de E. Lévinas*, p. 51. Nota-se, porém, que na análise de Ulpiano Vasquez Moro privilegia-se a reflexão de Scanonne como o elemento que introduz a influência de Lévinas na Teologia da Libertação. Ele menciona poucas fontes de Dussel.

37 Por ocasião do aniversário dos 60 anos de E. Dussel, a CEHILA e a Editora Vozes lançaram uma publicação em sua homenagem: LAMPE, A. (Org.). *História e libertação*: homenagem aos 60 anos de Enrique Dussel. Edição bilíngüe. São Paulo: Cehila; Petrópolis: Vozes, 1996. Nessa obra consta um rol completo das publicações de Dussel até 1995. Conforme pesquisa realizada, a obra que melhor apresentaria a influência e relevância de Lévinas em Dussel seria DUSSEL, E.; GUILLOT, E. *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*. Buenos Aires: Bonum, 1975. O pesquisador, no entanto, não conseguiu acesso a tal obra.

38 Cf. SCANONNE, C. *Teologia de la liberacíon y praxis popular*: aportes criticos para una teologia de la liberacíon. Salamanca, 1976. p. 130.

39 DUSSEL, E. *Para uma ética da libertação latino-americana*, v. I, p. 103.

totalidade. Garantir essa anterioridade do outro é, para Dussel, a função primaz da ética. Apropria-se de Lévinas, mas não se reprime em sua ação desconstrutora, e ressalta que "*Totalidade e infinito*" descontrói a hegemonia totalitária do eu, mas o fez a partir da fenomenologia e não a partir da economia política[40]. Sustenta sua crítica e, com base na categoria-chave de exterioridade, busca superar a dialética da ontologia da totalidade: opressor *versus* oprimido.

Para além das controvérsias em torno da superação levinasiana promovida por Dussel em seus escritos, neste trabalho sustenta-se a hipótese de que Dussel deu ao pensamento de Lévinas concretude ao situar histórica e materialmente o outro como pobre, como povo e coletividade, como vítima expoliada, faminta, negligenciada e inominável. Veja-se como assinala tal contribuição:

> Lévinas ao mesmo tempo em que possui uma pedagógica, carece de uma política; nunca imaginou que o Outro pudesse ser um índio, um africano ou um asiático. É dizer, seu método se esgota muito no começo. Há de se ir mais adiante que Lévinas e, claro, mais adiante que Hegel e Heidegger; mais além que estes ontólogos e mais além que Lévinas por permanecer, todavia, numa metafísica da passividade e em uma alteridade equivocada[41].

Lévinas aborda o outro como pobre, órfão, viúva e estrangeiro, a partir de sua experiência concreta enquanto judeu. Porém, pode-se afirmar a partir da crítica de Dussel, desloca esse outro da História ao situá-lo como "o absolutamente outro"[42]. Dussel considera um tanto etérea e abstrata tal idéia do outro como absolutamente outro. Para dar concretude ao outro, encarnando-o, Dussel utiliza as categorias bíblicas - pobre, órfão, viúva - como concretização universal de "o pobre", cuja realidade constata na própria experiência de vida e em muitos outros no solo latino-americano, africano e caribenho[43].

Por outro lado, Dussel reconhece o mérito de Lévinas ao se atrever a "inverter 25 séculos de filosofia: a filosofia não deveria ser 'amor à sabedoria', mas uma 'sofofilia': 'sabedoria do amor'"[44]. A construção dessa nova ordem só seria possível a partir de categorias

---

40 DUSSEL, E. *Ética comunitária*, p. 261.

41 DUSSEL, E. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. Bogotá: Editorial Nueva Americá, 1979. p. 201-202.

42 Cf. LÉVINAS, E. *Totalidade e infinito*, p. 229.

43 Cf. DUSSEL, E. *Ética comunitária*, p. 261.

44 DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão, p. 412.

como o amor-de-justiça, a doação e a atitude ética[45].

Interessa aqui, de modo mais objetivo, considerar que Dussel se distanciou de Lévinas e que este distanciamento constituiu-se em sua contribuição fundamental: "A significação antropológica, econômica, política e latino-americana do rosto é nossa tarefa e nossa originalidade"[46].

O aprofundamento das principais categorias sobre as quais se ergue a Ética Comunitária ou de Libertação, possibilitará a compreensão da contribuição do pensamento do autor ora estudado.

1.4 Categorias-chave do pensamento dusseliano

Abordar categorias centrais do pensamento de um autor implica expor a base sobre a qual o edifício será construído. Elencar-se-ão as que melhor possibilitam a compreensão dos fundamentos primeiros de sua contribuição (no que se refere às três primeiras fases do autor) e da elaboração do discurso teológico presente em sua Ética da Libertação.

Este momento privilegia compreender a alteridade, exterioridade e totalidade, por serem mais abrangentes e abarcarem categorias como o mesmo, outro, pobre e face-a-face; prelúdio para se adentrar no discurso dusseliano.

Dussel evolui o conceito de alteridade ao longo das fases. Em tópico próprio será exposta tal questão. Também não se aludirá neste momento aos avanços abordados na "*Ética da libertação na idade da globalização e exclusão*". Oportunamente, ao longo do trabalho, tal questão será considerada.

O percurso realizado até agora permite apontar dados e possibilidades para se compreender em Dussel, a existência de elementos ético-teológicos, uma vez que: "Uma ética

---

45 Tal intuição levinasiana foi bem captada por Nilo J. Ribeiro, evidenciada já no título da sua tese doutoral: *Sabedoria de amar: a ética no itinerário de Emmanuel Lévinas*. Cf. RIBEIRO JUNIOR, N. *Sabedoria de amar*: a ética no itinerário de Emmanuel Lévinas. São Paulo: Loyola, 2005. t. I.

46 DUSSEL, E. *Para uma ética da libertação latino-americana*, v. II, p. 201.

teológica haverá de justificar-se mediante uma racionalidade crítica enquanto *ética* (dentro do conjunto dos saberes humanos) e enquanto *teológica* (em referência à cosmovisão cristã)"[47].

O pensamento filosófico de Dussel articula-se em categorias que têm presente o dado teológico. A Ética da Libertação se nutre dos valores cristãos, em constante intercâmbio. Dussel privilegia a reflexão filosófica e reconhece a sua relevância para a Teologia: "Temos consciência de que o pensamento filosófico servirá assim para todas as ciências do espírito latino-americanas (para a história, a psicologia, a economia, a política, a sociologia, a *teologia* [...]"[48]. As categorias dusselianas, em consonância com as Escrituras, constituem-se instrumentos teológicos interpretativos em torno dos quais se desenvolve o discurso ético: "Desejamos pensar teologicamente o 'absoluto' da ética, o mundial, o válido para todas as épocas e todas as circunstâncias"[49]. As categorias fundamentais têm origem no discurso filosófico levinasiano e adquirem, a partir dele, carga semântica complementar.

Aliando-se tal articulação epistemológica à mediação sócio-analítica, desabrocha sua Teologia fecundada pela dimensão escatológica da fé. A escatologia há de se concretizar no já da história. O ser humano é aberto a possibilidades, nunca fechado; semicírculo aberto à interpelação do outro e não como a totalidade (círculo fechado sobre si mesmo). De modo que o ser humano há de viver na imanência a antecipação da graça definitiva que o espera na escatologia final.

As categorias dusselianas essenciais são alteridade, totalidade[50] e exterioridade. Esta última tem importância primordial na articulação de seu pensamento. Ambas são indispensáveis à compreensão da Bíblia.

---

47 REJÓN, F. M. *Salvar la vida de los pobres*: aportes a la teología moral, p. 157. Grifos do autor. Em nota de rodapé Dussel afirma: "A teologia é essencial, primeira e indivisivelmente ética e especialmente 'ética política"' (DUSSEL, E. *Caminhos de libertação latino-americana*, v. IV, p. 26). A teologia latino-americana reflete sobre a práxis de libertação de cristãos oprimidos politicamente. Teologia ética pensada a partir da periferia.

48 DUSSEL, E. *Para uma ética da libertação latino-americana*, v. I, p. 09. Grifo nosso.

49 DUSSEL, E. *Ética comunitária*, p. 115.

50 Cf. DUSSEL, E. *Caminhos de libertação latino-americana*, v. I, p. 155 e v. III, p. 22. Também em DUSSEL, E. *History and the theology of liberation*: a Latin American perspective. New York: Orbis Books, 1976. p. 152: "The fundamental categories are 'totality' and 'the Other'.

1.4.1 Alteridade

Como filósofo/teólogo da libertação, Dussel ao lado de pensadores latino-americanos como Gustavo Gutierrez e Leonardo Boff, destaca-se por abordar a categoria da alteridade.

Reconhece que, desde os gregos, o embate da dialética do "mesmo" e do "outro" abarca uma série de questões filosóficas, éticas, políticas e teológicas. Ao retomar tema tão caro à Filosofia que o precede, sobretudo em Lévinas, concretiza-o mediante a articulação práxica. Atenta para o fato de que o ponto de partida da Ética da Libertação se faz na reflexão acerca da alteridade, presente na experiência originária judeu-cristã concretizada na relação face-a-face entre os seres humanos e Deus. A concretude de tal relação é testemunhada ricamente pelas Escrituras, que apontam a realidade viva, encarnada na situação e percurso histórico do povo de Israel[51].

Para se compreender a semântica dusseliana da alteridade, antes é preciso que se familiarize com sua noção de metafísica. Para ele, "[...] a metafísica, no sentido que lhe damos no presente discurso da filosofia da libertação, é o saber pensar o mundo desde a exterioridade alterativa do outro"[52]. Assim, a metafísica não mais se fundamentaria na ontologia, mas na alteridade. Mais além não está meramente o ser, mas o outro. A noção de outro no universo dusseliano será precisada em tópico à parte.

Vale ressaltar que a metafísica da alteridade inaugura a vontade de serviço, o bem como sim-ao-outro, ao passo que a ontologia da totalidade se funda na vontade de domínio. A alteridade é criativa e libertadora, a totalidade deseja expandir-se continuamente, império do mesmo, subsumindo o outro.

Reconhecer a alteridade, a irrupção do outro como pessoa, sobretudo daquele e daquela que se apresentam como oprimido, possibilita a paz e o amor: é momento da

---

51 Cf. Ex 3,11-12. A BÍBLIA de Jerusalém. 9. ed. São Paulo: Paulus, 1995. Tal tradução será utilizada ao longo de todo trabalho.

52 DUSSEL, E. *Filosofia da libertação na América Latina*. São Paulo: Loyola; Piracicaba: Unimep, 1977. p. 54. Ao falar de exterioridade alternativa Dussel apresenta o outro ainda exterior e não como próximo (não se efetivou a relação concreta, o aproximar-se da exterioridade). Entretanto o outro já se situa como uma exterioridade dotada da pulsão de alteridade, desejo de encontro, abertura.

realização do Reino no "já" da história. A lógica da alteridade se opõe à da guerra, que vê somente a si mesmo. O outro é visto apenas como meio de expansão do mesmo, na lógica da guerra. A guerra seria, assim, a busca de afirmação e domínio de um sistema que se totaliza e se auto-fetichiza. Por isso, a lógica da alteridade é a de uma metafísica da paz: "Havia dito metafísica, e chamo atenção que uso a palavra estritamente como neologismo, porque se a totalidade é a *physis*, a *metà-physis* é o Outro, o realmente real, o que está mais além (*metá*) do ontológico, mais além do ser como luz"[53].

A partir da leitura de Dussel constata-se que o fundamento e a finalidade da lógica da alteridade coincidem com o outro, mistério exterior e irredutível, origem primeira e destinatário último do ser no mundo: "Não é bom que o homem esteja só"[54]. Ao se situar diante do outro, vislumbra-se a exterioridade metafísica como ética e mistério da liberdade, pautados pelo infinito presente em *outrem* (o outro como outro). Para pensar a alteridade na perspectiva da práxis que se compreende e se quer eticamente comprometida com a realidade, Dussel utiliza as categorias de exterioridade e totalidade, que se explicitam a seguir.

1.4.2 Exterioridade

A categoria de exterioridade expressa a originalidade do pensamento dusseliano:

> O rosto do homem se revela como outro quando se apresenta em nosso sistema de instrumentos como *exterior*, como uma liberdade que interpela, que provoca, que aparece como aquele que resiste à totalização instrumental. Não é algo; é alguém[55].

Por meio dela, em contraposição à totalidade, configura-se o empenho do autor em avançar na história da filosofia mundial. Para tanto, relê a tradição filosófica, num processo contínuo de aprendizado e refutação de conceitos. Preenche lacunas que considera existentes no pensamento de sua época, por considerá-lo imbuído do espírito do conquistador e a serviço da dominação. Dentre as lacunas, salienta o fato de o pensamento do centro não

---

53 DUSSEL, E. *Filosofía de la liberación latinoamericana*, p. 98.

54 Gn 2,18. Dussel reconhece nessa passagem bíblica clara vocação para o encontro, pulsão de alteridade presente no gênero humano.

55 DUSSEL, E. *Filosofia da libertação na América Latina*, p. 47. Grifo do autor.

reconhecer outro o que não seja o mesmo de si e não se colocar a serviço da promoção dos povos periféricos, considerados pelo centro como o não-ser.

Inaugura novo tempo na Filosofia: o tempo da reflexão filosófica original latino-americana, para além da totalidade do pensamento europeu dominador. É uma filosofia do futuro, pós-moderna e de libertação: "É a quarta Idade da filosofia e a primeira Idade a*ntropo-lógica*: deixamos para trás a *fisio*-logia grega, a *teo*-logia medieval, a *logo*-logia moderna, mas as assumimos numa realidade que explica todas elas"[56].

A exterioridade interpelante provoca, chama desde além do horizonte do meu mundo, é convite a relacionamento práxico interpessoal, o momento elocucionário. O momento elocucionário é o "cara-a-cara" de duas pessoas, ou de muitas, ou de uma comunidade. É o que denominamos de 'proximidade (*proximité*)'"[57]. A partir da exterioridade, há possibilidade da instauração de uma práxis fundamentada no constituir o outro como próximo: no se aproximar da exterioridade, proximidade que é como a relação entre pessoas, o momento do face-a-face, do rosto-a-rosto, o cara-a-cara. O aproximar-se da exterioridade é experiência cristã que investe o outro do ser pessoa. Em Ex 3,11, Moisés falava com o Senhor face-a-face. No livro do Cântico dos Cânticos, a proximidade é vivida no beijo que traduz a intimidade do encontro do casal (concretização da erótica)[58].

Para a Ética da Libertação, a práxis é o momento de atualização da proximidade. A constituição do outro, anterioridade metafísica, como pessoa e não objeto, como fim da ação e não como meio. É o modo de estar no mundo "diante de", respeito inefável diante do mistério infinito que é o outro.

A relação de proximidade é expressa no *ágape*, amor-de-justiça para com o outro. Amor que constitui o outro como *outrem*, respeitando a transcendência que ultrapassa minha possibilidade de compreensão.

O amor-de-justiça é pulsão de alteridade, concretização da proximidade e conversão do solipsismo, possível mediante a interpelação da exterioridade que se encontra fora do "todo". É opção sem retorno, é percorrer uma estrada em que o ponto de chegada é a

---

56 DUSSEL, E. *Para uma ética da libertação latino-americana*, v. II, p. 217. Grifos do autor.

57 DUSSEL, E. *Filosofia da libertação*: crítica à ideologia da exclusão, p. 27.

58 Cf. Ct 1,2.

realização do outro: "Não se trata de falar que é necessário amar; deve-se insistir que o amor cristão é um tipo muito exigente de amor: amor ao outro enquanto sua própria realização, embora disso eu mesmo não consiga nada"[59].

Dussel utiliza esquemas gráficos para expor melhor seu pensamento. Apresenta-se aqui um deles, onde busca demonstrar seu conceito de exterioridade[60].

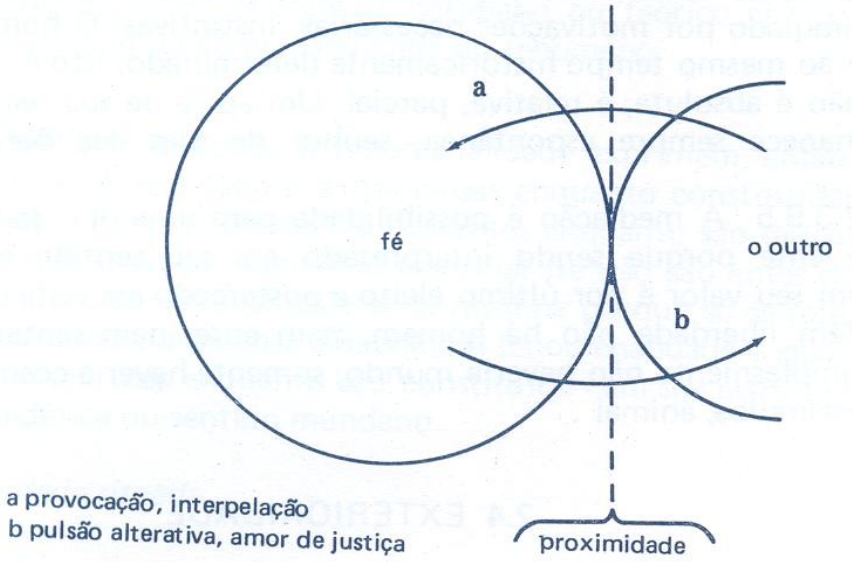


Figura 1 - Conceito de Exterioridade
Fonte: DUSSEL, 1977, p. 46.

Exaltando a primazia da proximidade, o autor apresenta distinção necessária entre proxemia e proximidade. Proxemia é a relação que se estabelece com as coisas ou da pessoa com um mero objeto. A relação fundada pela totalidade. Proximidade é a relação entre pessoas. Rosto diante do rosto do outro (discurso encarnado). Certa feita, Jesus foi indagado a respeito de qual é o homem que está na proximidade: quem é o meu próximo[61]? De outro modo: qual exterioridade deve ser convertida em proximidade. Jesus então apresenta o próximo, outro por excelência. O que está na proximidade é o que não tem nome, não está no caminho, mas à beira dele, desfigurado, destituído das vestes, indefeso e acima de tudo é inimigo. O que se situa na exterioridade de todo meio de realização humana. Em contrapartida, apresenta o homem supremo da alteridade, aquele que acolhe a exterioridade interpelante do inimigo e funda a relação de proximidade.

---

59 DUSSEL, E. *Ética comunitária*, p. 20.

60 DUSSEL, E. *Filosofia da libertação na América Latina*, p. 46.

61 Lc 10, 29.

Dussel insiste que rosto-a-rosto também estiveram um dia o conquistador e o colonizado. O conquistador não viu o outro como pessoa, o viu como meio de expansão de seu projeto de estar-na-riqueza. Não o investiu de dignidade. O samaritano ao contrário, socorreu, mostrou abertura, disponibilidade, responsabilidade que o torna refém do outro e não desejo de dominação. O sacerdote e o levita revelaram-se cheios de si, fechados à interpelação do outro, constituindo totalidade.

1.4.3 Totalidade

A categoria de totalidade situa o pensamento de Dussel num contexto amplo, em diálogo com a filosofia de autores como Heidegger e Lévinas, por aí ocorrer sua busca de superação. A partir do universo fechado da totalidade reflete a exterioridade metafísica do outro. Na totalidade está o fundamento da negação da alteridade latino-americana por não admitir que haja o outro. Ao abordar esta categoria Dussel busca evidenciar os pressupostos ontológicos do ser para criticá-los, a partir da constatação de que a essência da totalidade é dispor e realizar o mesmo[62]. O único outro que a totalidade admite é o que não é distinto (alteridade verdadeira), mas meramente diferente: o outro que nada mais é que um modo de ser de si mesmo, sua extensão, enquanto momento interno da própria totalidade que já encampou essa diferença no seu jeito de ser, peculiaridade de pensar, tornando-o apenas uma reprodução da totalidade totalizadora (a que busca abarcar o outro). Permita-se que mais uma vez se exemplifiquem tais considerações graficamente:

---

62 DUSSEL, E. *Para uma ética da libertação latino-americana*, v. II, p. 128.

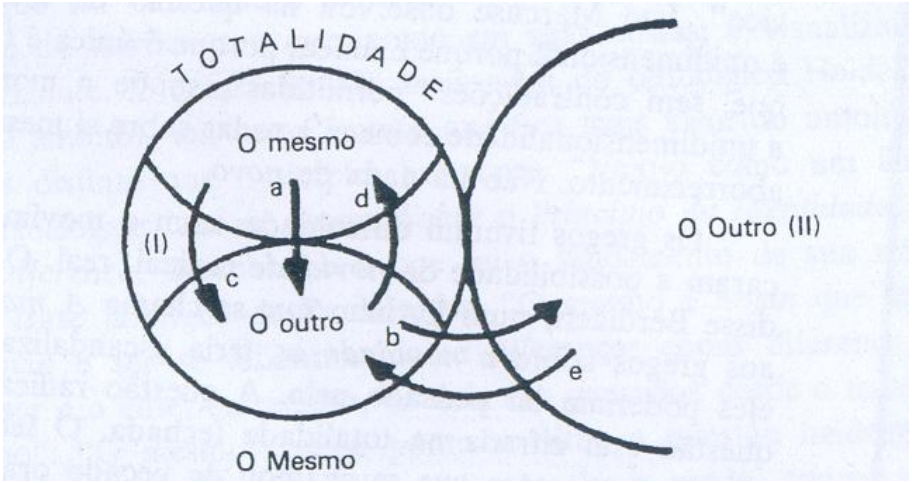


Figura 2 - As Categorias Essenciais
Fonte: DUSSEL, 1985, v. IV, p. 200.

A possibilidade de ter consciência ética implica em abertura da totalidade para ouvir a voz do outro, na ruptura do círculo fechado que se deixa interpelar pelo outro. O que Dussel entende por totalidade não possui consciência ética. A única voz ouvida, enquanto totalidade, é monólogo que não permite a irrupção da alteridade no seu mundo, mas sim, a expansão do todo. Para a totalidade, a exterioridade é o que está além de si como o não-ser. Daí a compreensão do mal como a eliminação da alteridade.

Esse percurso lógico é necessário para se perceber a forma como entende que o "pecado de Adão" é o seu fechamento em si mesmo, assassinato do outro.

> Uma vez que 'o' homem (Adão) cometeu o pecado de matar o Outro, isto é, fechar-se no 'Mesmo' e constituir-se como Totalidade absoluta, essa frustração já faz parte do mundo do assassino do Outro e não deixa de transmiti-lo na dialética pedagógica (se a ensina ao Outro no casal, no filho, no irmão). [...] juntamente com a língua, o sentido de tudo o que ia habitando meu mundo, foram-me ensinadas óbvia e cotidianamente diversas maneiras de dizer 'Não' ao Outro, maneiras menores e supremas de matar o Outro[63].

A totalidade absoluta é panteísta por reduzir Deus a algo finito, tornando-se idólatra ao eleger novos deuses, como o poder, o dinheiro, o domínio. É ambígua ao carregar uma dimensão de exterioridade em si mesma, pois só é totalidade enquanto negação do outro e afirmação suprema de si. Vislumbra, sim, o horizonte da exterioridade enquanto possível caminho de conversão para o qual se pode abrir. Por isso, não está condenada eternamente ao fechamento em si mesmo.

---

63 DUSSEL, E. *Para uma ética da libertação latino-americana*, v. II, p. 29.

Para falar da totalidade, Dussel inspira-se na cultura semita e se vale do vocábulo hebraico *basar* (carne). Na Bíblia a totalidade chama-se carne e o pecado é a totalização de alguém que se julga único e nega o outro. *Basar* indica o corpo, os músculos, o ser humano, e é na carne que residem os desejos de idolatria e de dominação[64]. Também se refere à totalidade como o "meu mundo" ou simplesmente "mundo", o sistema de dominação. Outra expressão que escolhe para traduzir a totalidade é "princípio Babilônia", utilizando a cidade principal do Império Babilônico do século V aC, para significar a ordem de opressão. Remete à experiência do cativeiro sofrido, como em outro momento da experiência de Israel, tal categoria foi verbalizada pela expressão "no Egito". A relevância dessas metáforas consiste em situar o lugar desde o qual se há de começar a própria práxis histórica libertadora: o lugar da opressão vivida[65].

O processo concreto de libertação dos povos não considerados iguais pelos países do centro, questiona a totalidade do sistema, não apenas como crítica externa, mas como clamor interno nascido a partir da experiência de ser abarcado pela própria totalidade.

Em vários momentos de "*Para uma ética...*", Dussel aponta a distinção entre moralidade e eticidade[66]. O ético não se rege por normas morais ou por aquilo que o sistema indica como bom. Rege-se pelo clamor que vem do outro e exige justiça. Toda ética é precisamente libertadora, do contrário se tornaria mera moralidade. Dentro do universo da moralidade um ato pode ser bom ou mal, em função dos critérios e regras que o sistema determina. O problema irrompe no momento em que o sistema vigente impõe uma moralidade fundada na realização de suas pretensões. Desse modo, agir bem se torna sinônimo de reproduzir a moralidade do sistema. Num exemplo cotidiano, caso se pague o salário mínimo ao trabalhador; quitem-se os impostos das várias instâncias de controle público; e se cumpram os fins do sistema vigente, isso é o bom, o justo. É a eticidade invertida em moralidade. Se a lei é injusta, o salário insuficiente, tais aspectos não são considerados pela moral da totalidade. Assim, "[...] respeitando e amando a lei do sistema vigente, suas normas, seus fins,

---

64 DUSSEL, E. *Ética comunitária*, p. 42.

65 Ao problematizar a totalidade, Dussel coloca em rota de colisão todas as categorias aristotélicas. A categoria de substância mostra-se absolutamente insuficiente para o fenômeno humano. No âmbito da alteridade, o essencial não é a substância, mas a relação. A pessoa na Trindade, como disse São Tomás, é "relação subsistente". Ver DUSSEL, E. *Caminhos de libertação latino-americana*, v. III, p. 175.

66 Cf. DUSSEL, E. *Para uma ética da libertação latino-americana*, v. II, p. 09-11.

seus valores, o próprio dominador (pecador) torna-se justo e bom para o mundo"[67]. O caminho de conversão da totalidade é o amor-de-justiça, ou seja, o amor ao outro como outro, amor que transcende toda possibilidade de totalização.

Já em sua "*Ética da Libertação na idade da globalização e exclusão*" indica que "eticidade" é a totalidade concreta do mundo, horizonte cultural, o que antes denominava "moralidade", acima mencionada. O momento próprio da Ética da Libertação denomina agora ético crítico, donde a condição de possibilidade para que a ética seja crítica emerge da vítima. É o ético ou o face-a-face como encontro crítico provocado pela interpelação da pele, do olhar, do gemido da vítima[68]. A negação da vítima é causa da morte e condenação do outro.

Dussel elabora o método da Ética da Libertação a partir da afirmação da dignidade da vitima. Tal método se pautava, na década de 1970, a partir do clamor do outro, da alteridade negada. Agora, em tempos de globalização e exclusão, a partir da vítima enquanto outro que liberta do risco de expansão da totalidade.

1.5 O método analético

> Desde o começo da década de 70 denominamos - com outros argentinos - 'analético' o método que parte da afirmação do Outro, e a partir de sua dignidade reconhecida nega as negações que pesam sobre a sua pessoa[69].

A articulação das categorias trabalhadas por Dussel, permitiu-lhe a elaboração do método analético, que tem na negação o princípio da afirmação ética por excelência. Tal afirmação situa-se na base do empenho do autor de romper com a dialética, caminho que considera insuficiente para promover a Ética da Libertação. Cabe agora expor os pressupostos, bases e desenvolvimento do método dusseliano.

A releitura da tradição ocidental e a busca de nova abordagem de temas

---

67 DUSSEL, E. *Ética comunitária*, p. 45.

68 DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão, p. 633. O autor adverte para o fato de que também usará ético no sentido vulgar equivalente a prático.

69 GOIZUETA, S. R. *Metodologia para refletir a partir do povo*: E. Dussel e o discurso teológico norte-americano. São Paulo: Paulinas, 1993. p. 5. Estas são palavras do próprio Dussel ao apresentar o estudo de sua obra realizado por R. S. Goizueta.

filosóficos sem dúvida representam tanto o esforço como os resultados de E. Dussel. No entanto, para além desses aspectos de seu percurso, o filósofo empenhou-se na elaboração de um método que traduz como sua contribuição por excelência. "A partir da 'Alteridade', surge um novo pensar, não já dialético, mas analético e, aos poucos, penetramos no desconhecido para a filosofia moderna [...]"[70].

O ponto de partida do método analético é a análise da dialética na tradição ocidental. De Aristóteles, passando por Descartes, Kant, Hegel e Marx, Dussel propõe a analética como ponto de apoio metafísico que supera a dialética ontológica. Assim, o método da Ética da Libertação dusseliana é analético, e, ao romper a totalidade ontológica fechada, permite a irrupção da exterioridade, ou seja, do outro como realidade primeira, anterioridade (de inspiração levinasiana). É o que se pode compreender quando afirma que:

> Toda *negação* crítico-profética do pecado procede então da *afirmação* da justiça de alguma maneira antecipada na comunidade cristã de base. Esta experiência da exterioridade (mais-além- *aná* em grego- do horizonte do sistema: analético ou alteridade vivida entre os irmãos) é o Reino 'já' começado que mede a eticidade de toda práxis. A comunidade 'já' vive em parte o sistema futuro de justiça, e a partir do referido projeto julga a moral vigente como perversa[71].

O método analético, paradoxalmente, tem, na afirmação do Outro, a possibilidade de negação da opressão, do não-ser ou do eterno retorno do ser à totalidade sem diferença, sem história. A negação da opressão começa pela afirmação analética da exterioridade do outro. É passagem ao outro numa atitude de despojar-se de si para servi-lo.

> O método, analético é a passagem ao justo crescimento da totalidade *desde o outro* e para 'servi-lo' criativamente. A passagem da totalidade a um novo momento de si mesma é sempre dia-lética; tinha porém , razão Feurbach ao dizer que '*verdadeira dialética*' (há, pois, uma *falsa*) parte do diálogo do outro e não do 'pensador solitário consigo mesmo'. A verdadeira dia-lética tem um ponto de apoio Ana-lético (é um movimento *ana-dia-lético*); enquanto a falsa, a dominadora e imoral dialética é simplesmente um movimento conquistador: dialético[72].

Dada a exterioridade como categoria fundamental, o ponto de partida do método

---

70 DUSSEL, E. *Para uma ética da libertação latino-americana*, v. I, p. 08.

71 DUSSEL, E. *Ética comunitária*, p. 120. Grifos do autor. Por não se tratar do objeto da presente pesquisa, não será abordada a crítica à dialética feita por Dussel aos autores supramencionados.

72 DUSSEL, E. *Método para uma filosofia da libertação*: superação analética da dialética hegeliana. São Paulo: Loyola, 1986. p. 196-197. Grifos do autor.

analético, se dá na tomada de consciência de que todo ser humano, enquanto pessoa ou comunidade, está mais além, "*aná*" do horizonte da totalidade.

A analética desvela e anuncia que a dialética não é suficiente para responder ao apelo do outro e romper o horizonte fechado da totalidade. No entanto, não se propõe a levar ao esquecimento a dialética, pelo contrário, busca assumi-la e completá-la, conferindo-lhe valor. Afinal, a analética, em função de sua categoria fundamental de exterioridade, não consiste apenas em uma concepção teórica. Constitui-se como opção ética e práxis histórica concreta, uma vez que: "A característica do método analético é ser intrinsecamente ético e não meramente teórico, como o discurso ôntico das ciências ou ontológico da dialética"[73].

A afirmação do Outro é, por um lado, ir de encontro à origem da possibilidade da categoria fundamental da dialética, a negação. O método analético se coloca como afirmação primitiva do outro. Afirmar o outro é negar a negação dialética, uma vez que a opção ética se efetiva no saber ouvir, acolher a interpelação do outro, este outro oprimido, do pobre que expressa sua fome. O método analético prima por afirmar a exterioridade e não somente negar a negação do sistema[74].

Para Dussel, a ontologia enfatiza o que se pode chamar "negação da negação", uma forma de dialética negativa. Essa negação se origina na tomada de consciência da opressão, mas ainda de dentro do sistema, preso à totalidade.

Na Ética da Libertação a "negação da negação" é, ao mesmo tempo, práxis fundada na exterioridade do outro e afirmação metafísica por excelência. Uma vez que a exterioridade é a categoria mestra deste método, estabelece o caráter afirmativo da libertação por meio de via dupla. Nega o "negado" no sistema e afirma a exterioridade do oprimido que está fora do sistema. É princípio de construção de nova ordem. Para o antigo sistema, seria impossível a realização do novo, pois se encontra demasiadamente cheio de si. Concretamente a analética da alteridade realiza-se entre homem-mulher, pais-filhos, irmão-irmão (relação erótica, pedagógica e política respectivamente)[75]. A metafísica da alteridade concretiza-se no reconhecimento do

---

73 DUSSEL, E. *Para uma ética da libertação latino-americana*, v. II, p. 202. As reflexões de Dussel acerca da alteridade e da analética originaram o livro "Filosofia de la liberacíon", na tradução brasileira: DUSSEL, E. *Filosofia da libertação*. São Paulo: Loyola, 1980. No Brasil, tal obra tornou-se referência para cristãos militantes do Partido dos Trabalhadores. Cf. PINHEIRO, J. *Teologia e política*: Paull Tillich, Enrique Dussel e a experiência brasileira. São Paulo: Fonte Editorial, 2006. p. 115.

74 Cf. PINHEIRO, J. *Teologia e política*: Paull Tillich, Enrique Dussel e a experiência brasileira, p. 110.

75 DUSSEL, E. *Para uma ética da libertação latino-americana*, v. V, p. 121.

outro como outro e no situá-lo como origem não apenas do discurso, mas da ética.

Dussel considera que o método dos profetas, de Jesus e da Teologia da Libertação, é analético. Apóia-se na Palavra (o *logos* de analético) que irrompe para além do sistema. A própria escatologia remete ao que está além do sistema dado e que se apresenta como possibilidade de libertação. A partir daí poder-se-ia, mesmo, definir a teologia cristã como uma forma de pedagogia analética da libertação histórico-escatológica[76].

Para Dussel, o fazer teológico segue o método profético, presente em Jesus Cristo. Tal método profético-pedagógico da teologia é analético, se abre a partir do rosto do outro. Dussel configura em cinco momentos o método da Teologia da Libertação[77]. Num primeiro momento, a Teologia defronta-se com a manifestação do sistema e a ele se remete como totalidade. A partir da totalidade, descobre o real sentido da realidade e o risco de totalização mediante a expansão do desejo de dominação. No sistema capitalista a mais-valia é mediação para o projeto estar-na-riqueza[78].

A negação simples da realidade caracteriza o segundo momento, ou seja, a Teologia se move para tal horizonte.

O papel do teólogo é desempenhado a partir do terceiro momento, denominado analético, quando então julga a totalidade do sistema seja político, seja econômico, seja cultural, a partir da Palavra de Deus e suas categorias[79]. De modo efetivo pela interpelação do pobre.

Daí, num quarto momento, o sistema é questionado pela vítima, a partir de sua fome e pela exterioridade da Palavra que possibilita pensar o fato da dominação não como um pecado, mas como o pecado, e indica a possibilidade da práxis de libertação: "[...] quinto momento: práxis analética porquanto vai mais além que o sistema para um projeto de libertação"[80].

---

76 DUSSEL, E. *Caminhos de libertação latino-americana*, v. III, p. 176.

77 DUSSEL, E. *Ética comunitária*, p. 176-178.

78 "Estar-na-riqueza" representa o ideal de conquista do homem burguês que não podia ser nobre nem pertencia ao clero. Não se encontrava na honra, tampouco na santidade. Por isso buscou estar-na-riqueza como projeto existencial último que se difunde até hoje. Cf. DUSSEL, E. Fé cristã e transformação social na América Latina. *Encontro de el escorial*. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 62-91.

79 As categorias bíblicas de pobre, órfão, viúva e estrangeiro apontam para a realidade dos menos favorecidos ou mesmo despossuídos.

80 DUSSEL, E. *Caminhos de libertação latino-americana*, v. III, p. 177.

Desse modo Dussel compreende a função da Teologia da Libertação como: "[...] um apoio *estratégico* da práxis de libertação do cristão, já que esclarece num nível radical as opções concretas, históricas, claro-escuras, que a fé cristã interpreta cotidianamente"[81]. Esta visão questiona o mundo da totalidade que não reconhece válida a reflexão filosófico-teológica latino-americana. A produção intelectual da periferia é "ininteligível para a totalidade" enquanto desprezada pela Europa, já que supõe horizonte ou visão mundial anti-hegemônica, capaz de acolher o outro colonizado como pensante, produtivo e criativo.

O método analético é, pois, caminho de concretização da vida mediante a afirmação da dignidade dos excluídos. Condensa o esforço do autor pela causa latino-americana, na elaboração do discurso ético de libertação.

Neste primeiro capítulo analisou-se a Ética da Libertação de Enrique Dussel como discurso edificado a partir da realidade de opressão latino-americana e comprometido com a práxis de libertação. O esforço da reflexão dusseliana, elaboração de conceitos e metodologia empenham-se nesse sentido. A práxis de libertação é tarefa que cabe às Ciências Sociais e Humanas. No que tange diretamente à Teologia, Dussel apresenta a Ética da Libertação como Teologia Fundamental, "*prima theologia*" da Teologia da Libertação. Tal afirmação acarreta implicações que conferem tanto à Teologia como à Ética, papel fundamental no processo de libertação latino-americana proposta pelo autor. Apresentar as implicações da presente afirmação é a tarefa a que se propõe o próximo capítulo, buscando-se compreender sua densidade e relevância para a presente pesquisa. Após o percurso de explicitação de conceitos, contextualização do tema, dos primeiros contatos com o pensamento de Dussel, faz-se mister refletir especificamente a temática da Ética da Libertação.

---

81 DUSSEL, E. *Para uma ética da libertação latino-americana*, v. III, p. 178.

CAPÍTULO 2 - A ÉTICA DA LIBERTAÇÃO COMO TEOLOGIA EMANADA DA PRÁXIS

Compete pensar como Dussel elabora a Ética da Libertação, o que entende por libertação e a pertinência de se abordar a Ética da Libertação como Teologia Fundamental. Como pano de fundo, urge perguntar em que sentido a Ética da Libertação como teologia primeira promove a dignidade dos negados pelo sistema e quais são os desafios e questões advindos da situação da dominação vivida e do encontro com a fé cristã.

A Filosofia da Libertação, a qual Dussel coloca em prática desde 1969, está na base da Ética da Libertação. Tem como fundamento "uma realidade regional própria: a pobreza crescente da maioria da população latino-americana[82]. Em outro momento, afirma que uma ética comunitária da libertação "é a que reflete, descreve, esclarece a própria existência do pobre hoje, aqui, concreta e historicamente"[83]. Considera práxis libertadora, servir aos povos da periferia, desejando e promovendo a sua libertação. Para Dussel, a Ética, propriamente dita, é aquela que "[...] a partir das vítimas pode julgar criticamente a 'totalidade' de um sistema de eticidade"[84], filosofia primeira, porque antecede qualquer tomada de atitude, anterior a todo modo de ser. O fundamento de tal ética é o ser do homem que se compreende, existencialmente, como poder-ser. Para Karl-Otto Apel, o mérito da ética da libertação reside em sua experiência autêntica da miséria dos pobres, da exclusão de 75% da humanidade[85].

---

82 DUSSEL, E. *Filosofia da libertação*: crítica à ideologia da exclusão, p. 45

83 DUSSEL, E. Tema abordado ao longo de sua "Ética comunitária". Atualizando esta frase, o enfoque é dado à vítima.

84 DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão, p. 302.

85 Cf. APEL, K. O. A ética do discurso em face do desafio da filosofia da libertação latino-americana. In: SIDEKUM, A. (Org.). *Ética do discurso e filosofia da libertação*: modelos complementares. São Leopoldo: Unisinos, 1994, p. 19-39.

2.1 A Ética da Libertação se opõe ao desenvolvimento excludente

A Ética da Libertação pretende reconstruir a sociedade a partir dos seus menos favorecidos. Por meio do aparato filosófico de Dussel, em interface com a Teologia e as Ciências Sociais, a Ética da Libertação se estabelece como uma ética do cotidiano que interpela a experiência de escassez de um sistema que se arvora em um ideal de desenvolvimento que não se concretizou. Esta denúncia está explicitada em sua afirmação de que "a *ética da libertação* surge historicamente como uma tentativa teórica (como teologia e filosofia) para esclarecer uma *práxis* que se origina ante o fracasso do desenvolvimentismo"[86]. Em contraposição a tal pseudodesenvolvimento, os povos periféricos se deparam cada vez mais com o fato da dependência, através da tomada de consciência que origina a Teologia da Libertação, salientando o dado da riqueza e da pobreza. Tal mudança de perspectiva acarreta conseqüências políticas, econômicas e sociais, com exigências inadiáveis a uma ética que se entende comprometida com a transformação da realidade. As motivações que geraram a Filosofia e a Teologia da Libertação não podem ser assumidas apenas como condicionamento histórico, mas como uma opção ético-metodológica.

A noção de dependência se estabelece na relação e no posicionamento dos países periféricos, aqueles que estão "fora", o não-ser, com os países do centro, a totalidade cheia de si. A consciência de dependência desempenha papel fundamental para a compreensão da realidade e da libertação como possibilidade íntima e autêntica. O modelo desenvolvimentista propõe um ideal de desenvolvimento que aceita e está atrelado ao sistema como totalidade, é dele dependente. Dependência em todos os níveis, não somente econômica, mas política, religiosa, cultural, antropológica. Essa consciência é que estabelece a dialética dominação *versus* libertação.

A Ética da Libertação é via de superação de tal dialética, a partir da afirmação suprema da dignidade do outro como indivíduo, coletividade e vítima. É exigida pela práxis opositora ao sistema enquanto totalidade. Trata-se de uma ética da resistência que impõe

---

[86] DUSSEL, E. *Ética comunitária*, p. 258. Grifos do autor. Dussel utiliza o termo desenvolvimentismo, num sentido negativo e pejorativo, para indicar a presença de um caráter ideológico e falso contido na doutrina do desenvolvimento. Em nome dos ditos bens do desenvolvimento muitos países se endividaram. A partir deste conceito surge a teoria da dependência. Para Rejón: "Toma-se consciência de que o estado de postergação não deve ser entendido como subdesenvolvimento, mas como dependência". Ver: REJÓN, F. M. *Desafios à teologia moral na América Latina*, p. 19.

limites, clama por direitos não respeitados e parte dos próprios excluídos.

A partir da negatividade da vítima, irrompe o ideal de promoção de uma nova ordem como anterioridade própria da Ética da Libertação, pois "[...] a primeira tarefa da ética da libertação é 'desfundar', perfurar o fundamento do sistema até outro fundamento 'mais além' ou transcendental ao sistema atual"[87]. Tem por tarefa formular as opções, as atitudes e os valores morais que compõem a ação dos cristãos comprometidos com o processo de libertação. Ergue, na América Latina, discurso distinto e não só diferente, cuja matriz filosófica não é uma "filosofia na América Latina", mas uma "filosofia latino-americana". A primeira apresenta traços da dependência européia. Ou seja, filosofia da periferia a partir do centro. Já, na segunda, elaborar a filosofia latino-americana original implica em estudar e criticamente comentar a tradição filosófica ocidental. Demanda investigar seus problemas e propor respostas, dentro da realidade bem específica da América Latina dado que, na visão de Rejón:

> [...] *desde onde* se elabora a reflexão ética não se refere só à ubiquação espacial, geográfica ou social, mas tem também conotação estritamente ética, fazer moral '*a partir de*' implica e leva a fazer moral por e para, concretizando, assim, a opção pelo pobre no campo da reflexão ética[88].

Nessa perspectiva Dussel critica as morais reformistas. Tais morais se perguntam como é possível ser feliz "no Egito". O que subjaz a este questionamento é a problemática de como se adequar à opressão. O êxodo faz outra formulação a partir do pobre, paradigmática para a Ética da Libertação. A questão não é como viver no Egito, mas como sair do Egito. Ou seja, como romper com a totalidade e ir mais além de meu mundo como horizonte repleto de possibilidades, dimensão escatológica, chão que ainda não possuo, mas posso vir a pisar[89]. A Ética da Libertação parte do sistema opressor, como totalidade, e da possibilidade de um poder-vir-a-ser, abertura, dimensão escatológica da libertação no sentido de abertura plena ao novo, realização do Reino e do que é próprio da dimensão humana. O fundamento da Ética da Libertação de Enrique Dussel, neste momento, é o ser do homem que se compreende, existencialmente, como poder-ser[90]. A questão não é como ser bom, feliz, mas como se

---

87 DUSSEL, E. *Ética comunitária*, p. 259.

88 REJÓN, F. M. *Teologia moral a partir dos pobres*: a moral na reflexão teológica da América Latina. Aparecida: Santuário, 1987. p. 120-121. Grifos do autor.

89 Cf. DUSSEL, E. Ética da Libertação: hipóteses fundamentais. *Concilium*, v. II, p. 254-268, 1984. Ver também: REJÓN, F. M. *Desafios à teologia moral na América Latina*, p. 27: "Procura-se uma ética para libertar, na qual o outro e o reino sejam os pólos de referência".

90 DUSSEL, E. *Para uma ética da libertação latino-americana*, v. I, p. 52.

libertar e se manter livre. O protagonismo da ação recai sobre o que se liberta.

2.2 Noção de libertação e a dialética opressão *versus* libertação

Mediante o já exposto, cabe esclarecer o sentido de "libertação" para Enrique Dussel. Tal categoria porta certa ambigüidade ao apresentar tanto o lugar do qual se parte, como aquele ao qual se pode chegar. Representa nessa perspectiva, movimento dinâmico de passagem da ordem vigente para a nova ordem, como otimização da vida, realização da dignidade do ser humano. Simboliza-se na metáfora da travessia pelo deserto, "teológica, metafórica e historicamente: *do* Egito *para* a Terra da promessa, na *passagem* pelo deserto"[91]. O conceito de libertação dusseliano apresenta certa densidade dialética e histórica, assim como objetividade da práxis, que não se encontra no termo liberdade, próprio das morais reformistas[92]. Inspirando-se no tema da libertação a ética dusseliana pensa as questões a partir das exigências da responsabilidade pelo outro. Suspende a moral de dominação existente e se situa desde a pergunta prático-existencial: por que sofro? Por isso é que o processo de libertação principia no reconhecimento da opressão, na tomada de consciência da vítima. Tais afirmações este capítulo demonstrará a partir da exposição do pensamento de Enrique Dussel.

Para Dussel a noção de libertação tem a origem na tradição dos povos semitas, embora seu significado mais profundo pareça ter sido encoberto por conceitos teológicos tais como salvação e redenção. O texto de Ex 3,8 tem como pano de fundo o reconhecimento da opressão: "Por isso desci a fim de libertá-lo da mão dos egípcios, e para fazê-lo subir daquela terra a uma terra boa e vasta, terra que mana leite e mel [...]". O processo de libertação, para Dussel, consiste em sair da totalidade fechada num abrir-se ao outro e constituir-se desse modo num outro da totalidade fechada[93]. Daí inferimos: o coração que sabe ouvir a voz do outro é o que possui consciência ética. Este é o papel desempenhado pela ética no processo de libertação. De modo bastante concreto, libertação se opõe a dependência, como o esclarece Enrique Dussel:

---

91 DUSSEL, E. Ética da Libertação: hipóteses fundamentais. *Concilium*, 1984. O deserto é o lugar de onde se pode ouvir a voz do outro. Grifos do autor.

92 Cf. DUSSEL, E. *Caminhos de libertação latino-americana*, v. III, p. 81-83.

93 Cf. DUSSEL, E. *Para uma ética da libertação latino-americana*, v. II, p. 70.

> Quando uso a palavra *libertação* utilizo-a no sentido mais tradicional, indicando ao mesmo tempo 'salvação' e 'redenção'; todavia, também a utilizo no sentido econômico e político, indicando libertação da dependência econômica, libertação da dependência erótica etc. A vantagem da palavra libertação é que, assumindo-a em seu sentido *bíblico*, mas também em seu conteúdo concreto e *sócio-político*, está carregada de uma força que já não possui a palavra 'salvação', que parece algo etéreo, quase sem sentido. E digo: é uma função profético-pedagógica de libertação[94].

A partir da leitura dos textos de Dussel, observa-se que a dialética opressão *versus* libertação oferece chave antropológica para se compreender as situações vivenciadas pelo ser humano. Deste modo, pode-se intervir na realidade e transformá-la, de maneira cristã coerente, libertando-se[95]. A Ética da Libertação denuncia a sociedade atual e sua moralidade distorcida. Atua criticamente em relação à moral vigente, ao estabelecer critérios para a instauração de uma nova ordem de libertação, em que a justiça para com a vítima possibilite a realização de projeto histórico de libertação desse sujeito numa perspectiva escatológica.

No início da década de 1990, após a queda do muro de Berlim, marco do fracasso do socialismo, Dussel situa a Ética da Libertação no horizonte específico da globalização e da exclusão[96]. A globalização, centrada principalmente no sistema capitalista, gerou e gera novos mecanismos de produção de vítimas.

A originalidade da Ética da Libertação neste contexto é tratar os temas das diferentes correntes da ética filosófica sob a perspectiva da vítima e da história. A vítima compreendida em três momentos fundamentais: de produção, reprodução e desenvolvimento da vida.

Dussel constata em sua "*Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão"*, grande variedade de sistemas éticos. Entretanto, Dussel privilegia o sistema ético que propõe o princípio universal material capaz de promover a produção, reprodução e

---

94 DUSSEL, E. *Caminhos de libertação latino-americana*, v. III, p. 83. Grifos do autor.

95 FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*. 43. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2006. Para Paulo Freire, por vezes citado por Dussel, o movimento de libertação deve surgir dos próprios oprimidos. A pedagogia de libertação deve ser forjada com ele e não para ele. Não basta ao oprimido ter consciência crítica da opressão. Necessita dispor a transformar essa realidade (conscientização e politização). Dussel reconhece em Paulo Freire um dos pensadores do terceiro mundo que mais avançou ao tratar a questão da consciência das vítimas. Cf. DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão, p. 427.

96 Cf. DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão, p. 13-15.

desenvolvimento da vida humana[97]. Esse horizonte da Ética da Libertação compreende e se distancia dos sistemas apresentados ao longo da obra ao situar-se a partir da materialidade das vítimas:

> O reconhecimento do outro, como outro, como vítima do sistema que a causa - que vai além do reconhecimento hegeliano estudado por Honneth -, e a simultânea responsabilidade por esta vítima, como experiência ética que Lévinas denomina 'face-a-face' - que coloca em questão crítica o sistema ou Totalidade- é o ponto de partida crítica.[98]

Essa ética constitui-se do processo em movimento que desconstrói arquiteturas racionais abstratas tendo como princípio o outro, aquele excluído materialmente. A vítima é a origem material do conteúdo crítico da Ética da Libertação. É o que Dussel denomina como o primeiro momento da Ética da Libertação, o qual se origina da exigência ética do dever-viver[99]. A vítima possui compromisso físico-biológico com a vida, de modo que, o viver se converte na exigência ética do dever-viver.

Dussel amplia, no trajeto de maturação de sua reflexão pessoal, a concepção desenvolvida acerca da categoria alteridade. Busca melhor expressar o que está "à margem" do sistema, protagonista ao iniciar o processo de libertação.

2.3 Evolução ética da categoria alteridade

Cabe considerar a evolução da categoria alteridade na busca de melhor compreender a evolução do pensamento de Dussel. A concepção da alteridade se amplia mediante o esforço dusseliano de apresentar proposta ética capaz de oferecer respostas concretas no tangente à problemática da libertação *versus* opressão. Para tanto, situa no centro o discurso da alteridade: como outro, como pobre, como vítima.

Dussel indica como uma das experiências fundantes da temática da libertação, a crítica à dominação elaborada pelos povos semitas. No humanismo semita, esta tradição se

---

97 Dussel inspira-se, sobretudo na leitura de Franz Hinkelammert. Dentre as obras que cita: HINKELAMMERT, F. *Sacrificios humanos y sociedad occidental*. San José: DEI, 1991.

98 DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão, p. 373.

99 DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão, p. 341.

manifesta em temas como o pobre, a viúva, o órfão, o estrangeiro, o outro, que tanto influenciaram Lévinas[100]. A seguir refaz-se o itinerário demonstrativo das nuances dessa evolução presente no pensamento do autor.

Primeiramente, em sua Fase Metafísica, Dussel assume a categoria levinasiana de alteridade, em âmbito ainda abstrato. Esta se torna o ponto de partida para a crítica radical à modernidade que logo, logo, encontra seu limite. Porém, a alteridade na forma abstrata, não suporta o que está fora do sistema vigente. Dussel elege, então, a categoria "outro" que materializa e situa a alteridade num nível mais concreto. Tal categoria adquire dimensão tal, que pode ser considerada um dos avanços mais precisos do pensamento dusseliano.

Esse outro de quem Dussel fala passou por mudanças, as quais ampliaram e melhor encarnaram historicamente seu discurso. Evitou-se, dessa forma, o risco de se apresentar como discurso teórico, puramente abstrato. O outro é, ao contrário, concreto e evocador de uma práxis válida para todas as culturas. Inicialmente, o outro foi visto como pobre. A experiência de Dussel em Nazaré, realidade histórica de Jesus, como pescador, exerceu influência nesse primeiro posicionamento, como se pode compreender de sua própria análise acerca de sua obra:

> Nossa contribuição como leigo e historiador, ao mesmo tempo que como filósofo e teólogo, residiu em dar primazia absoluta à questão do pobre como Outro. Primeiro ao pobre, desde 1959, no 'grupo nazareno', depois *como outro*, desde 1967 (nos cursos do IPLA, de Quito). Era sempre o pobre, primeiro como *outro* e depois como povo (aspecto que em 1970, muitos ainda relutavam em aceitar, mesmo os principais cultivadores da teologia da libertação, o que é explicável, pois havia uma certa deformação populista), tudo considerado histórica e concretamente na América Latina: o primeiro pobre latino-americano é o índio, o escravo negro (aspecto que viemos a descobrir na década de 70), o operário e o camponês, o marginal, a mulher, a criança e o ancião[101].

---

[100] Em Lv 19, 33-34: "Se um estrangeiro habita convosco na vossa terra, não o molestareis. O estrangeiro que habita convosco será para vós como um compatriota, e tu o amarás como a ti mesmo, pois foste estrangeiro na terra do Egito". Para Dt 15,11: "Nunca deixará de haver pobres na terra; é por isso que te ordeno: abre a mão em favor do teu irmão, do teu humilde e do pobre em tua terra". No referente a tais categorias bíblicas, Dussel escreve: "O 'outro' ('a viúva, o órfão, o estrangeiro' dos profetas: sob o nome universal de 'o pobre') ante o sistema é a *realidade* metafísica além do *ser* ontológico do sistema. Por isso é 'exterioridade', o mais alheio ao sistema totalizado. [...] No sistema, o único lugar possível para a epifania de Deus são aqueles que não são sistema: o diferente do sistema, *o pobre*" (DUSSEL, E. *Ética comunitária*, p. 261. Grifos do autor).

[101] DUSSEL, E. *Caminhos de libertação latino-americana*, v. IV, p. 7. Grifos do autor. Cf. também *Caminhos de libertação latino-americana*, v. III, p. 67. Aqui Dussel considera o outro em concreto como o pobre, por estar mais além de todo sistema de exploração possível, sendo o mais explorado.

O autor se considera autorizado a falar do pobre. Admite que a pobreza, em sua infância, foi uma experiência original e originante: "Lembro-me do rosto enrugado das mulheres e homens do campo, em choças paupérrimas, índias ou mestiças, uma miséria que entristecia minha infância"[102]. Dessas vivências é que nasceu seu comprometimento com o pobre, sujeito real cuja interpelação primeira é expressa numa exigência ética: "Tenho fome".

Mas, tal fome é concretamente vivida coletivamente na experiência latino-americana que Dussel evoca. Daí o pobre não apenas como outro, mas como povo e comunidade. Para essa compreensão cooperou a leitura dos textos de Karl Marx, pois a partir dos fundamentos do pensamento de Marx, os temas tratados por Dussel adquirem concretude e materialidade. Assim, Dussel percebe com rara lucidez que o capital é uma questão central na América Latina ao perpassar redes e sistemas, sejam políticos, econômicos, culturais e, também, religiosos.

Em "*Para uma ética da libertação latino americana*", o outro, enquanto pobre, é alteridade antropológica, realidade concreta. Seja num projeto político, em que o excluído social aparece dominado, ou em uma relação erótica, em que se vê a mulher como objeto. Desta feita, o pobre é um sujeito histórico e dominado, tanto um indivíduo singular como uma nação, o outro oprimido enquanto exterior à estrutura de dominação. Em sua condição de pobre, o outro está além do sistema enquanto totalidade, pois é desconcertante e anárquico.

Teologicamente em "*Caminhos de libertação latino-americana*", o pobre, referido nas traduções dos evangelhos como "felizes os pobres" e "sempre tereis pobres convosco"[103], é aquele que está à margem do sistema e ao qual o sistema não atribui valor sócio-político-econômico-cultural[104]. E, justamente por isso, esse outro, para além da realidade e do fim, como metafisicamente outro, é a mediação escolhida por Deus para revelar-se. Deus se revela a partir dos excluídos e exteriores aos sistemas, uma vez que a totalidade está cheia de si mesma e é incapaz de comportar qualquer possibilidade da revelação de Deus.

Dussel relê a busca de libertação presente no êxodo sob o prisma do pobre. Considera que Moisés historicamente (e não miticamente, como em Ex 3), ouviu a palavra de Deus por mediação do pobre (Ex 2,11-15). Compreender que Deus se revela a partir do pobre

---

102 DUSSEL, E. *Caminhos de libertação latino-americana*, v. IV, p. 117.

103 Lc 6,20 e Mt 26,11, respectivamente.

104 Cf. DUSSEL, E. *Caminhos de libertação latino-americana*, v. IV, p. 18-19.

significa situá-lo como princípio hermenêutico da Ética da Libertação. A partir daí, se há um princípio universal, este é expresso no imperativo: liberta o pobre. Por isso, para Dussel, "Quem escuta o Deus criador e redentor no pobre, tem o *critério da fé autêntica*. Todo outro critério parte deste: 'Porque tive fome e me deste de comer!' (Mt 25,35)[105]". O problema que Dussel apresenta é o fato de o outro, como epifania de Deus, ter sido reduzido a *cogitatum* (o pensado). Daí não se poder nele crer, nem estabelecer com ele a experiência do face-a-face. O pobre descoberto como exterioridade é neste momento o ponto de partida e sustentação de toda reflexão dusseliana.

Na mesma medida, Dussel considera que a significação antropológica, econômica, política e latino-americana do rosto do pobre é sua tarefa e originalidade[106]. Assumir a causa do pobre implica em tornar-se "ateu do sistema" e lutar contra sua opressão, ao estabelecer limites ao sistema que vive da vida do pobre. É para este foco que seu olhar se volta, ao apontar que "o tema da mais-valia permite 'situar' dentro do sistema das categorias da economia política burguesa o 'lugar' onde se produz a 'morte' da vítima [...]"[107].

A mais-valia do capitalismo só pode sobreviver da "menos-vida" do outro, negado, que, com seu sangue, alimenta os cofres do dominador. Mais-valia é "menos-vida" objetivada e acumulada que se revela nas desconcertantes e aparentemente inumeráveis formas e espécies de exploração da mulher, da criança, do idoso, do trabalhador. Trabalhos mal remunerados, carga horária injusta, sub-empregos, impossibilidade de acesso à saúde, à educação, à cidadania e a negação da dignidade do trabalhador, explicitam a menos-vida acumulada. A figura do operário assume contornos simbólicos, quando afirma que o operário é um momento da expansão da totalidade, momento interno e necessário do sistema.

> Uma vez absolutizado, idolatrizado ou fetichizado, ao capital imola-se o próprio trabalhador, uma vez que se lhe tira vida (não lhe pagando no salário toda a vida que objetiva no valor do produto) e a oferece ao deus: Mamon ou Maloch, a quem se imolavam homens vivos - que na realidade permite a sobrevida da classe dominante[108].

Dussel conclui que economicamente mais-valia denomina-se lucro,

---

105 DUSSEL, E. *Caminhos de libertação latino-americana*, v. IV, p. 188.

106 DUSSEL, E. *Para uma ética da libertação latino-americana*, v. II, p. 201.

107 DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão, p. 327.

108 DUSSEL, E. *Ética comunitária*, p. 149-150.

teologicamente, pecado[109]. O sistema que se fundamenta na mais-valia, exclui uma infinidade de rostos completamente marginalizados. Da busca de superação dessa condição opressora, surge a empreitada da Ética da Libertação, pois a responsabilidade implica um agir global. No tocante á Eclesiologia, Dussel adverte que a Igreja não deve apenas fazer uma opção pelo pobre, mas assumir esse posicionamento. Como totalidade alterativa, deve ir contra o sistema que gera pobreza e denunciar que a simples existência do pobre não permite neutralidade política nem ações que sejam eticamente inocentes ou neutras. A Teologia há de ser mestra no processo de libertação.

As mudanças globais da década de 1990 acarretaram nova problemática a essa perspectiva. A categoria pobre atingiu seu limite, esgotando-se como veículo de expressão da pobreza latino-americana, irracionalmente mundializada. Dussel, então, vale-se de outra categoria, a vítima. Em sua "*Ética da libertação na idade da globalização e exclusão*", considera que "nesta É*tica*, o Outro não será denominado metafórica e economicamente sob o nome de 'pobre'. Agora inspirando-nos em W. Benjamin, o denominarei 'a vítima' - noção mais ampla e exata"[110]. À frente, aponta que as vítimas "[...] são re-conhecidas como sujeitos éticos, como seres humanos que não podem reproduzir ou desenvolver sua vida, que foram excluídos da participação na discussão, que são afetados por alguma situação de morte [...]"[111]. Nas condições específicas daquele período, Dussel percebeu a irrupção de novas formas de produção de riqueza e pobreza. Nestas novas estruturas, mais pessoas eram lançadas para além do sistema de dominação, gerando também novos pobres, outros, que, para serem reconhecidos nas novas situações, são situados agora como vítimas.

O pensamento dusseliano avança, como se vê, em direção a uma síntese de toda a sua atividade anterior. Não se foca apenas na América Latina, mas olha para as vítimas em todo o globo. O próprio planeta terra alcança visibilidade, sendo pensado como vítima atingida pelo desequilíbrio ecológico e pelo projeto estar-na-riqueza do dominador. Dessa forma, a categoria de vítima se mostra viável nos mais diversos continentes e situações. A vítima é aquele ou aquela que, de um modo ou de outro, está excluído do sistema-mundo.

---

[109] Em suas palavras: "[...] extração de riqueza (economicamente 'lucro', teologicamente 'vida' e 'sangue' dos povos e trabalhadores da periferia" (DUSSEL, E. *Ética comunitária*, p. 258).

[110] DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão, p. 17. Assim como Lévinas, W. Benjamin era judeu, o que demonstra a força do pensamento de raízes judaicas em Dussel. Embora a categoria de vítima não seja utilizada por Dussel em sentido teológico, é possível se remeter à sua dimensão sacrificial.

[111] DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão, p. 303.

Dussel a utiliza, nesta Ética, de modo estritamente racional, filosófico e antropológico.

Nos momentos descritos da evolução da categoria alteridade, nota-se a maturação que aos poucos atinge o pensamento de Dussel. O aprofundamento de temas, a exposição de novas questões, a retomada mais elaborada de discussões já abordadas, o novo olhar dirigido à realidade latino-americana e mundial, deve-se à constante reflexão sobre a temática da alteridade. A partir dela constata-se a necessidade da Ética da Libertação para a qual Dussel propõe passos, momentos de construção e realização do novo.

2.4 Etapas da Ética da Vida ou Ética da Libertação

Nesta quarta etapa do pensamento de Dussel, a Ética da Libertação é considerada uma ética da vida. Esta afirmação se faz presente em toda a obra "*Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*", como antífona a preconizar a reflexão. "A morte das maiorias exige uma *ética da vida*, e seus sofrimentos nos levam a pensar e a justificar a sua necessária libertação das cadeias que as prendem"[112]. Dussel também ressalta: "Esta expressão poderia realmente resumir perfeitamente toda a Ética da libertação: ética da corporalidade e da vida [...]"[113].

Essa ética da vida da vítima compreende três momentos fundamentais: produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana. Tais momentos serão descritos brevemente a seguir[114].

O momento de produção abarca dois níveis: o vegetativo (comer, beber, vestir) e o que se refere às questões da mente (da aprendizagem, dos valores de liberdade, da consciência, da responsabilidade ética). Abrange tudo o que se pode chamar de cultura, ou seja, que diga respeito ao ser humano na sua integralidade. A vítima está viva e começa a perceber que o dever-viver é o princípio ético-material da produção da vida.

O momento da reprodução da vida ocorre no nível racional e no comunitário de

---

112 DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão, p. 17. Grifos do autor.

113 DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão, p. 75.

114 Cf. DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão, p. 636.

uma existência que, além de produzir, se reproduz de modo criador e inventivo. O ser humano se reproduz não apenas biologicamente, mas por meio de instituições, valores, cultura, artes e tantas outras manifestações de sua passagem histórica e comunitária pela vida. É preciso que se criem formas que preservem a vida e retardem a morte e o esquecimento. A comunidade apresenta as melhores condições para tanto. O momento de globalização atual exige que as comunidades se agreguem entre si para preservar a vida em rede planetária.

O momento de desenvolvimento da vida revela o ser humano inacabado, inquieto, aberto ao desenvolvimento de sua vida nas situações mais diversas, bem como nos momentos de produção e reprodução. Marca a busca de transcendência para além do antropológico-material. Contrariando os sistemas que oprimem a vítima e a impedem de produzir e reproduzir a vida, este é o momento primordial para a vítima que, vivendo sob a negação, busca desenvolver crítica e criativamente a sua vida. Trata-se do momento de tomada de consciência da vítima que assume o dever-viver e cria na solidariedade, na organização de comunidades, o movimento libertador que possibilita o desenvolvimento da vida.

Tais etapas são abordadas didaticamente e não ocorrem de modo estanque. Constituem a Ética da Libertação ao apresentar formulação teológica sendo tratada como Ética Comunitária de Libertação. Nesta perspectiva grande é o elo com a Teologia Fundamental, como que se verá a seguir.

2.4.1 A Ética da Libertação como Teologia Fundamental

A Ética da Libertação oferece contribuições valiosas para o discurso teológico moral, como o sintetiza Marciano Vidal:

> São muitas as características da EL que têm uma função instrutiva para o discurso teológico-moral geral. Entretanto, creio que todos eles possam ser resumidos nos seguintes: a opção preferencial pelos pobres como perspectiva básica do discurso teológico-moral, e a dimensão estrutural da realidade humana como orientação dos projetos teológico-morais[115].

Dussel formula teologicamente a Ética da Libertação e para esta pesquisa

---

[115] VIDAL, M. *Nova moral fundamental*: o lar teológico da ética. Aparecida: Santuário; São Paulo: Paulinas, 2003. p. 465.

comprova a afirmação de Vidal. 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 humano é fundado 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.

> O 'pobre' é Cristo *agora-aqui*, o 'caminho' que nos permite descobrir e falar sobre Deus. Por isso a ética comunitária é a *teologia fundamental* da Teologia da Libertação, porque esclarece os pressupostos, as *condições de possibilidade* do discurso teológico como totalidade[116].

O discurso de Dussel tem como público alvo os cristãos das comunidades eclesiais de base, os estudantes de Teologia, os que anunciam a boa nova com sua pregação, professores e animadores de comunidades. Destina-se a pessoas para as quais é importante a práxis e o aprofundamento teórico, cristãos fiéis ao momento histórico em que vivem e às exigências evangélicas de seus contextos[117].

Para Enrique Dussel, a Teologia é ato segundo, articulado com a práxis, esta, sim, ato primeiro, que em sua visão é a práxis do povo como exterioridade, no conjunto de um bloco comunitário. A disponibilidade de ser-com-o-outro e ser-para-o-outro, própria da cultura popular[118], revela que o povo é capaz de estabelecer "relações comunitárias" e de se configurar como uma "comunidade de vítimas" em práticas exteriores ao sistema, que comportam certa ambigüidade. De um lado, como resistência ao desejo de totalização do sistema, dos ditos bens da globalização; de outro, não está imune ao risco de introjetar, alienadamente, o sistema de modo imitativo, consumista, enquanto massa facilmente guiável.

---

116 DUSSEL, E. *Ética comunitária*, p. 250. Grifos do autor.

117 DUSSEL, E. *Ética comunitária*, p. 11-12 .

118 Para Dussel a práxis é o modo atual de estar a partir de nosso mundo frente ao outro. É a presença real de uma pessoa ante a outra. Cf. DUSSEL, E. *Ética comunitária*, p. 18. Também afirma: "Na comunidade todos são pessoas para pessoas; as relações são práticas e a práxis é de amor de caridade [...]. A *comunidade* é o sujeito real e motor da história, nela estamos 'em casa', em segurança, em comum" (DUSSEL, E. *Ética comunitária*, p. 21. Grifo do autor).

Dussel alerta para tal ambigüidade e indica que o modo de não se deixar contaminar pelo sistema é destruir as ideologias que alienam. A ideologia produz a teoria que justifica qualquer ação e simultaneamente lhe oculta o sentido real, fundamentando, assim, a ação ética má, travestida de uma moralidade aceita e difundida. Em suas palavras, "a ideologia justifica então a práxis, ocultando ao mesmo tempo o sentido derradeiro da mesma práxis, concedendo por outro lado 'boa consciência' ou 'consciência de inocência' àquele que comete a injustiça"[119]. Adverte, ainda, que a Teologia pode estar a serviço da práxis de dominação. É possível identificar os sentidos ideológicos das teologias quando se descobrem os tipos de dominação que ocultam. Por estarem inseridas em contextos próprios, em épocas específicas, podem ser afetadas por esse risco. Contra esta possibilidade, a Teologia cristã deve desempenhar papel de mestra também do processo de crítica e denúncia das ideologias, que garantem a moralidade do sistema como totalidade.

Como parceiras do diálogo de Dussel, as comunidades eclesiais de base apresentam disposições mais efetivas para a "práxis comunitária utópica"[120]. A partir da exterioridade como bloco comunitário dos oprimidos, essa alteridade pode iniciar a crítica à ideologia e o limite à sua propagação. É o lugar no qual o povo vive autenticamente a experiência não apenas de ser marginalizado pelo sistema, mas, afirmativamente, de não ser parte constitutiva do sistema dominador.

Sob a ação do Espírito e inspiração da comunidade apresentada nos Atos dos Apóstolos, as comunidades cristãs procuram viver a utopia do Reino de Deus, perseverando na busca da libertação. A práxis libertadora dos oprimidos dá origem à palavra não ideológica e à crítica a toda ideologia, e, "por isso o povo exerce crescentemente uma 'práxis de libertação' contra o capitalismo dependente que nosso povo sofre, com a conseqüente superexploração que só nossa pele sente (não se sente o mesmo nem na Polônia, nem em Roma, nem nos Estados Unidos)"[121]. A exploração sentida na "pele" expressa a

---

[119] DUSSEL, E. *Teologia da libertação*: um panorama de seu desenvolvimento, p. 15.

[120] Cf. DUSSEL, E. *Ética comunitária*, p. 98-99. Tais comunidades estabelecem relações comunitárias na medida em que duas ou mais pessoas se relacionam na justiça, sem dominação. Dussel denomina práxis comunitária utópica, as ações da comunidade que situam fora do sistema. Pauta-se não na moral vigente, mas na ética libertadora do evangelho que possui forte caráter crítico-desideologizante.

[121] DUSSEL, E. *Ética comunitária*, p. 102. Grifos do autor. Para Libanio as CEBs ao articularem fé e vida, Palavra de Deus e luta, celebração litúrgica e da vida diária, possibilitaram o crescimento da consciência de luta e reivindicação. Emerge a consciência de base na luta da libertação, realçado como aspecto eclesial mediante a escuta da Palavra e os atos de religiosidade popular. "Nas CEBs, vive-se intensamente a pastoral da libertação" (LIBANIO, J. B. *Teologia da libertação*: roteiro didático para um estudo. São Paulo: Loyola, 1987. p. 77).

vulnerabilidade da carne que traduz a materialidade da Ética da Libertação.

Dussel faz uma retrospectiva da Teologia da Libertação que, durante alguns anos, desde 1968, foi quase exclusivamente considerada como Teologia Fundamental, uma vez que as bases constitutivas de suas articulações e escritos eram compostas pela Teologia Fundamental. Segundo Dussel: "Já dissemos que até 1974 quase todos os escritos eram de teologia fundamental. Como, porém, a teologia fundamental da teologia da libertação é a ética comunitária, produziu-se no espectador (não nos autores) muita confusão"[122].

Gradativamente, os horizontes se estenderam para a Cristologia, a Eclesiologia, Escatologia, etc. Por vezes, a Teologia da Libertação foi confundida com moral social ou considerada apenas "um capítulo" da moral[123]. Contra essa perspectiva, Dussel defende que a Teologia da Libertação constitui modo genuíno de fazer Teologia a partir da experiência de fé, de vida e de luta das comunidades:

> A Teologia da Libertação supõe um tipo de práxis sem a qual não poderia existir, uma vez que ela é reflexão. Por isso a *prima theologia* (a teologia fundamental ou primeira) é este tratado de ética, porque esclarece e descreve, reflete teologicamente sobre a própria práxis de libertação do povo como 'ponto de partida'[124].

A posição de Dussel é enfática ao situar a Ética da Libertação como Teologia Fundamental da Teologia da Libertação. As indagações primeiras da Teologia Fundamental sobre a possibilidade da revelação e da fé cristã são precedidas pela constatação histórico-social do lugar a partir do qual se pode ouvir e crer na revelação, espaço no qual levanta o pobre real, um povo, o latino-americano, na grande corrente de oprimidos que abarca. Como se explicitou, o esforço do discurso ético dusseliano surge a partir da realidade da vítima[125]. Por isso, a Teologia Fundamental da Teologia da Libertação é, na sua visão, Ética Comunitária que tem como fundamento o outro não apenas como pobre, e, especialmente em tempo de globalização, o outro como vítima.

---

122 DUSSEL, E. *Ética comunitária*, p. 251.

123 DUSSEL, E. *Ética comunitária*, p. 251.

124 DUSSEL, E. *Ética comunitária*, p. 101.

125 Vale ressaltar que Dussel valoriza a criatividade, luta e resistência do povo latino-americano. Para ele a arte e a religiosidade latino-americana estão imbuídas da busca pela libertação. Um exemplo é a expressão de dor trazida nas imagens de Cristo. "Esses Cristos dolorosos e feios são a expressão genial e autêntica de povo oprimido, que se identifica com o Cristo crucificado e ainda não ressuscitado, vencido pelo poder do mundo [...] à espera da libertação" (DUSSEL, E. *Caminhos de libertação latino-americana*, v. IV, p. 167).

A identificação de Jesus com o pobre (Mt 25) não é uma metáfora; *é uma lógica*. Deus, o Absoluto outro, se revela *na carne* (o sistema) através do outro: o pobre. A exterioridade metafísica (e escatológica) do pobre (ao mesmo tempo teológico e econômico, se se entende o que significa uma "economia teologal") o situa como a realidade (histórica) e a categoria (epistemológica) *chave* de toda a ética da libertação (ou da teologia fundamental enquanto tal)[126].

O interesse de Dussel é, para além do confrontar, dialogar com a Teologia Moral e a autonomia do sujeito presente na Teologia da Libertação. Para tanto, utiliza a mediação das ciências sócio-analíticas, por permitir explicitar o nível concreto do pecado, para além da dimensão religiosa, em suas raízes políticas, sociais e econômicas.

> Em uma palavra, a existência da pobreza reflete uma ruptura da solidariedade entre os homens e a comunhão com Deus. A pobreza é expressão de um pecado, quer dizer, de uma negação de amor. Por isso é incompatível com o advento do Reino de Deus, Reino de amor e justiça[127].

Clarificar as estruturas de injustiça que pesam sobre a vítima é labor teológico, ainda que se utilizem as mediações sócio-analíticas, justificadas por Dussel ao mencionar vários pontos da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*[128]. O uso dessas ciências permite ao teólogo da libertação refletir acerca da realidade de modo peculiarmente novo[129]. Ao situar o fato de que o ser humano e suas circunstâncias, bem como a sua práxis, determinam a Teologia, não se abstraem as limitações ideológicas próprias da produção humana. A Teologia da Libertação há de se valer do instrumental das Ciências Sociais para refinar seu discurso, permeado de possíveis ideologias, e não para assumir as ideologias infiltradas, risco sempre presente e pressentido, como muitas vezes foi acusada de marxista.

O fato da mudança de perspectiva não subtrai o valor e a importância da Teologia Fundamental. Esta representa condição *sine qua non* para a tarefa de libertação que se pretende empreender, no intuito de fornecer alicerces ao pensar que parte da realidade distinta

---

126 DUSSEL, E. *Ética comunitária*, p. 261. Grifos do autor.

127 GUTIERREZ, G. *Teología de la liberación*: perspectivas. Lima: Editorial Universitaria S.A, 1971. p. 362.

128 GS, n. 1. In: CONCILIO DO VATICANO: 2., 1962-1965. *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1997. p. 539. O documento inicia: "As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, *sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem*, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e angústias dos discípulos de Cristo [...]". Grifo nosso.

129 DUSSEL, E. *Caminhos de libertação latino-americana*, v. 290-291.

de até então, porém, não antagônica.

A afirmação de que a Ética da Libertação coincide com a Ética Comunitária na sua formulação teológica apresenta algumas implicações. Ressalta-se que: a Ética da Libertação exerce função crítica em relação à moral vigente, no intuito de instituir critérios para a efetivação de nova ordem de libertação. A Ética Comunitária destaca a importância da comunidade e do aspecto comunitário para a concretização do face-a-face próprio da relação de justiça. A partir da leitura de Dussel, nota-se que ela se volta contra o sistema-mundo e suas injustiças. A práxis aqui pretendida destina-se ao povo que, como exterioridade, compõe o bloco dos oprimidos. O povo pode e é capaz de, na solidariedade, nas práticas comunitárias de vivência cristã, apresentar-se ao sistema como exterioridade e manifestar resistência à dominação.

A Ética Comunitária como Teologia Fundamental, bebe nas fontes da fé cristã, remetendo quase diretamente a Hb 11, 1-39[130]. Exige opções éticas indispensáveis que se expressam na práxis de libertação e se efetivam quando se opõem ao sistema e às estruturas de pecado. Tal ética implica, na América Latina, um comprometimento consciente de engajamento na transformação da realidade. O ponto de partida da Teologia da Libertação é a práxis de libertação. Por isso, nessa práxis, a ética é a Teologia Fundamental, "*prima theologia*".

A Ética da Libertação propõe exigências concretas como a tomada de consciência da vítima, o posicionamento crítico diante da realidade de opressão e a mudança de atitudes que culminem na inclusão e promoção da dignidade dos marginalizados. Como Teologia Fundamental, quer indicar não apenas o ponto de partida, mas a pertinência da questão do pobre, do excluído para a Teologia cristã. Há de se superar os desafios que se lhe apresentam, na busca de efetivar a libertação das cadeias de opressão.

2.4.2 Desafios e problemática da Ética da Libertação como Teologia Fundamental

Dussel identifica alguns desafios que a Teologia Fundamental enfrentou na história cristã. No século XVIII, com o objetivo de elaborar uma racionalidade de e para a fé, já que esta

---

[130] Em Hb 11, 1-2: "A fé é uma posse antecipada do que se espera, um meio de demonstrar as realidades que não se vêem. Foi por ela que os antigos deram o seu testemunho".

era considerada obscurantista, produziu-se Teologia Fundamental de caráter apologético. Emerge em defesa da fé ou pelo menos de sua possibilidade, frente ao desafio de ser cristão, afirmar a fé em mundo secular, num momento em que a Teologia Liberal européia inaugurava seu discurso, justificando-se ante o mundo burguês que não se pautava pela religião.

Nos países pobres e empobrecidos, na periferia do mundo, os desafios enfrentados pela Teologia da Libertação eram outros: acrescentar crítica a toda prática religiosa que exerça função de dominação e defender a fé cristã como capaz de promover a práxis de libertação. A religião não poderia gerar falta de comprometimento político-social, face à realidade da América Latina. O teólogo, antes de tudo, deveria e deve ser cristão, e por isso, engajado e imbuído de uma práxis[131].

As questões primordiais da Teologia Fundamental, como a possibilidade da revelação e da fé, enfrentam questionamento diferente. No que tange à possibilidade da revelação, o que está em jogo não é a secularização nem o ateísmo e, sim, a existência de ídolos. "Hoje, na América Latina (sem concordismos), 'o sistema' é o capitalismo anglo-saxão no plano social; o machismo no plano erótico; a dominação ideológica no plano pedagógico; a idolatria em todos os seus níveis"[132]. A realidade latino-americana apresenta infinita capacidade de produzir sistemas que se opõem a Deus como ídolos. A tarefa da Teologia Fundamental é, por seu turno, a afirmação da fé no Deus Criador que se revela no outro, sobretudo no pobre, e, em tempos de globalização, na vítima.

É necessário, em primeiro plano, que a práxis de libertação se comprometa com a denúncia e esvaziamento das próprias ideologias que condicionam a fé e a revelação de Deus. O "ouvir a voz" é caminho da autocomunicação de Deus que só pode se revelar pelo que não é sistema-mundo. Para ouvir a voz de Deus no pobre que se revelou em Jesus Cristo é preciso ter consciência ética: "[...] os pobres são a mediação objetiva, historicamente necessária, para una autêntica teologia cristã, o desde onde para se poder hoje refletir teologicamente, o lugar teológico imprescindível para ascender corretamente a Deus"[133].

---

131 Clodovis Boff atenta para o fato de que o teólogo é sujeito engajado, a teologia não. A categoria de engajamento "[...] é o tipo mesmo de categoria da prática, não da análise. Ele chama para a ação não para a análise. Ele apela para agir, não para compreender" (BOFF, C. *Teologia e prática*: teologia do político e suas mediações. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 285).

132 DUSSEL, E. *Ética comunitária*, p. 260.

133 CODINA, V. *De la modernidad a la solidaridad*: seguir a Jesús hoy. Lima: Alfa, 1984. p. 29-30.

O pecado surge como empecilho a esta escuta e absolutização da totalidade que antes de ouvir a voz do outro, nega-a. No relato de Gn 4,8b, o pecado se caracteriza pelo não ao outro: "E, como estavam no campo, Caim se lançou sobre o seu irmão Abel e o matou". Todo o pecado se origina nesse negar o outro: mal da totalidade é a eliminação da alteridade. Nisso residiu a tentação de Adão: ser uma totalidade. Deus não morreu como por vezes insistiu a Filosofia; antes, teve sua epifania literalmente assassinada pela morte do outro: do índio, do escravo, do trabalhador das minas, da mulher e tantos outros. Uma vez que o outro, situado como vítima, é o lugar da epifania de Deus e a possibilidade real de sua revelação, há necessidade de afirmá-lo e reconhecê-lo como princípio da Ética Comunitária.

No que se refere à possibilidade da fé, a questão é outra, que simplesmente provar os motivos para se crer. O que ora se afirma e se defende, a partir de Dussel, é a relação com o outro. Para se crer é preciso ser antifetichista dos ídolos de todo sistema fechado em si mesmo como totalidade, do príncipe deste mundo[134].

A perversidade do pecado não reside apenas na dimensão pessoal da relação com o outro, mas é também social, histórico e institucional. É preciso ir de encontro às estruturas de pecado por meio da práxis de libertação. Para se crer na palavra do outro e sentir-se responsável por ele, é preciso, antes, uma ortopraxia e não simplesmente de uma ortodoxia.

> O critério do discernimento da Palavra de Deus é situar-se do *ponto de vista* dos pobres para ouvir sua revelação, para poder crer, para saber se uma práxis é ortoprática. O 'pobre' é Cristo *agora-aqui*, o 'caminho' que nos permite descobrir e falar sobre Deus. Por isso a ética comunitária é a *teologia fundamental* da Teologia da Libertação, porque esclarece os pressupostos, as *condições de possibilidade* do discurso teológico como totalidade[135].

Descrever e situar a gênese do pobre, sua manifestação histórica e compreendê-lo hoje como vítima, são condições fundantes para se iniciar o discurso teológico da libertação que seja crítico, profético e se constitua como Teologia Fundamental. A Teologia da Libertação não é apenas um anexo da Teologia cristã, mas maneira distinta de fazer Teologia[136]. Os interlocutores que se deparam com o outro pobre, não são ateus e sim

---

134 Cf. Jo, 12,31. Dussel esclarece: "Chamamos fetichização ao processo pelo qual uma totalidade se absolutiza, se fecha, se diviniza" (DUSSEL, E. *Filosofia da libertação na América Latina*, p. 102).

135 DUSSEL, E. *Ética comunitária*, p. 249-250. Grifos do autor.

136 Cf. DUSSEL, E. *Ética comunitária*, p. 240.

fetichistas e idólatras. A revelação só pode fazer ecoar sua mensagem quando é ouvida a interpelação do Outro, quando se tem fé na sua manifestação. A fé é o critério de discernimento da articulação ortopráxis e ortodoxia. A partir dela, há possibilidade da crítica profética de tudo o que aliena o povo. Destronar os ídolos e os fetiches é meio de se ouvir a revelação de Deus e assumi-la vivencialmente como viés de concretização do Reino.

Consciente das limitações do discurso e do risco de se fixar apenas nele (discurso pelo discurso), Dussel atenta para a práxis que antecede e inspira a reflexão filosófica e teológica do autor.

2.4.3 PRÁXIS como Teologia Fundamental da Teologia da Libertação

A relação prática apresenta-se como a principal articulação da Teologia Fundamental da Teologia da Libertação. As respostas à revelação e à fé se dão na práxis comunitária, espaço vital em que se verifica a problemática da legitimidade ou não dessa práxis. Para Dussel, a relação entre prática e teoria ocorre no confronto com o outro, ou seja, no lugar em que se estabelece a relação entre pessoas. A manifestação da práxis reside na comunidade. Para a relação práxica, o "eu" é sempre um "nós" comunitário pautado no ideal da vida da comunidade cristã de estar junto ao outro: "[...] a essência da vida cristã é a *comunidade*, o estar junto com os outros; é também a essência do Reino: 'estar junto a Deus', face a face com ele em comunidade"[137].

A práxis é, assim, ponto de partida de toda e qualquer Teologia que tenha como opção metodológica o não negar a importância da racionalidade e da sistematização, nem a sabedoria do cotidiano, vivencial, no fazer teológico. A tarefa da Teologia Fundamental, nessa perspectiva, é descrever a práxis, contextualizada na história, a partir do lugar experiencial em que o teólogo faz teologia. Nesse viés, o teólogo é pessoa concreta e histórica. Encontra-se inserido numa realidade cultural, numa classe social, possui sexo, articula-se numa determinada estrutura lingüística, e se constrói em uma rede de valores, tradições e perspectivas peculiares. Sua produção teológica não pode estar desvinculada de

---

[137] DUSSEL, E. *Ética comunitária*, p. 17. Grifo do autor. Em 1Cor 13,12: "Agora vemos em espelho e de maneira confusa, mas, depois, veremos face-a-face". Também em 2Cor 3,18 é dito que no céu se vê a Deus de face descoberta.

tudo isso, antes dialoga e se faz por causa destas determinações. Faz-se mister ter consciência clara de sua práxis, de sua situação concreta e de como se articula. Não apenas a práxis, mas o modo como se dá a articulação entre prática e teoria constitui objeto de uma primeira reflexão teológica.

A práxis concretiza-se na atualização da proximidade, na experiência do outro como próximo, de constituir o outro não como meio, mas como fim, respeito infinito: "[...] o discurso teológico que descreve a *práxis*, não apenas a essência ou estrutura fundamental mas também sua situação atual - *a partir da qual* o teólogo faz ou produz sua teologia - é a *prima theologia* (teologia primeira ou fundamental)"[138].

O papel maior da América Latina consiste em anunciar e fazer valer que as exigências da ética cristã transcendem a moral do capitalismo e não se identificam com ele. Lendo Dussel, conclui-se que as morais que garantem a opressão, desaparecerão, pois os impérios inevitavelmente serão substituídos por outros. Ao contrário, a ética da vida está presente nos anseios mais profundos da existência humana e assim como a vida, resiste à opressão. A demanda pelo amor-de-justiça permanece. Ainda que não plenamente realizada, a ética da vida é gestada na consciência dos que lutam pela libertação, alimentando o ideal de vida das comunidades cristãs.

2.5 Limites do discurso dusseliano

Notamos que a temática da libertação latino-americana não advém de uma reflexão do conquistador europeu. A Filosofia e a Teologia da Libertação emergem num contexto em que a questão da libertação é colocada de fora do âmbito da reflexão filosófica do centro. Foi-lhe imposta por força da própria realidade latino-americana, sem que a ela a

---

138 DUSSEL, E. *Ética comunitária*, p. 244. Grifos do autor. Também afirma: "A teoria ou teologia é ato segundo que emerge da práxis, a partir do 'compromisso' e da militância, a orgânica articulação aos oprimidos, como pessoa, sexo, raça, etnia, classe, nação" (DUSSEL, E. Teologias da "periferia" e do "centro": encontro ou confronto? *Concilium*, n. 191, p. 141-154, 1984. p. 129. Para o autor a teologia da periferia não nega a teologia do centro, mas sim, posiciona-se a partir de uma devida distância. A teologia latino-americana será muito mais crítica não por maior inteligência, nem por possuir outro instrumental teológico. Simplesmente porque se suporta o sistema e se situa fora dele como Outro. Sua contribuição é oferecer pontos de apoio crítico não apenas para a América Latina, mas para todas as realidades que apresentam a dialética dependência x dominação.

Filosofia chegasse por meio de sua própria problematização. Surge como necessidade concreta de uma coletividade que clama pela libertação.

O fato da dominação se impõe tanto para a Filosofia como para a Teologia como realidade primeira. Daí emerge uma filosofia "condicionada" por um *a priori* não alcançado pela via da reflexão. O risco é o de construção sobre bases refratadas pela ideologia, posto que o discurso se lhe apresenta em vias de se fundar como nova totalidade. Mesmo a consciência da dominação e da ideologia podem ter sido produzidas por mecanismos, por sua vez, ideologizados. Dussel considera enfaticamente o perigo da práxis de libertação fundar-se como nova totalidade e que, por isso, a libertação não se dá pelo uso da força, pela guerra, caminho de nova totalização, mas no clamor da vítima como condição de possibilidade de conversão do sistema e da própria vítima.

Para Fornet-Betancourt, há uma contradição presente no pensamento dusseliano. Dussel afirma por um lado o protagonismo dos povos da periferia no processo de libertação e por outro de que sozinho o povo não pode se libertar. Fornet-Betancourt contrapõe: a comunidade das vítimas não está isenta da vontade de poder e nem está plenamente imbuída do espírito de amor-de-justiça. É regida também pela competição, egoísmo, discórdia. Afinal, são pessoas humanas na história. Aos povos da periferia, deve-se perguntar: "o que tens feito com teu irmão?" A figura do povo não é somente a de Abel, a vítima, mas também a de Caim, o assassino do seu irmão[139].

É possível que Dussel tenha reduzido a ambigüidade que caracteriza o povo enquanto tal. Notamos que a pulsão de alteridade não é suficiente para suprimir a tensão existente entre a busca do bem comum e o desejo de poder que, muitas vezes, passa pela eliminação da alteridade. Pode-se concluir: Dussel é otimista em relação ao ser humano e este otimismo também se faz presente nesta pesquisa que, em momento posterior, abordará a possibilidade de efetivação do novo por meio de outra "globalização". Nessa perspectiva, Dussel não está sozinho, e, como se verá, tal possibilidade recebe o apoio de outros autores, também marcados por tal otimismo.

Outra objeção que se coloca é o fato de o povo ser considerado o sujeito da libertação. Há que se questionar se tal afirmação não se faz a partir de uma concepção

---

[139] Cf. FORNET-BETANCOURT, R. *Problemas atuais da filosofia na hispano-américa*. São Leopoldo: Unisinos, 1993. p. 161-162.

romântica de povo[140]. Na mesma medida, pode-se voltar o foco para a Teologia da Libertação e perguntar de que modo é pensado o agir da comunidade cristã, numa perspectiva romântico-libertária? Há uma possibilidade concreta de comprometimento e de luta profética de libertação? Crê-se que há o risco não de uma hiper-idealização, mas algo próximo à utopia, elemento necessário para qualquer movimento. Além disso, não se pode desconsiderar que a solidariedade entre as vítimas é capaz de gerar mecanismos, não apenas de resistência, mas também de superação da opressão. "Estamos diante de uma pobreza coletiva que cria laços de solidariedade entre os que sofrem e os leva a se organizar para lutar contra esta situação e contra os que usufruem dela"[141].

No que tange a soluções, Dussel conclui, pragmaticamente, que não há resposta nem proposição definitiva à questão da libertação das vítimas tanto do ponto de vista dos grandes sistemas de ética, como das diferentes ações revolucionárias. Entende seu papel como pensador, no sentido de propor caminhos e iluminar a realidade a uma constante busca de saídas da situação de cegueira e apatia diante da opressão e destruição da vida. Sua reflexão torna-se, assim, um ponto de apoio para todos os que se empenham no processo de libertação, buscando incutir na própria vítima a necessidade de sua tomada de consciência e protagonismo.

Neste segundo capítulo, os esforços se concentraram no intuito de abordar a Ética da Libertação, situá-la no horizonte do pensamento de Enrique Dussel e compreender a Teologia a partir da temática da libertação. O estudo das categorias, da evolução do pensamento dusseliano e a abordagem da Ética da Libertação como Teologia Fundamental, bem como as implicações desta afirmação, caminharam nesta direção.

Compete agora confrontar os conteúdos apresentados com a realidade da globalização atual que se difunde, propagando a mentalidade hegemônica do capitalismo, no intuito de verificar a contribuição da Ética da Libertação. A Ética da Libertação é a óptica que guiará o estudo da globalização atual. Na perspectiva cristã, buscar-se-á identificar elementos positivos e negativos, do sistema que se globaliza, para a vivência da fé cristã. Interessa-nos também, o posicionamento da fé em face das novas oportunidades e desafios. Mais do que apresentar respostas importa levantar perguntas e situar eticamente o estado da questão.

---

140 Cf. FORNET-BETANCOURT, R. *Problemas atuais da filosofia na hispano-américa*, p. 161.

141 GUTIERREZ, G. *Teología de la liberación*: perspectivas, p. 354.

CAPÍTULO 3 - A GLOBALIZAÇÃO ATUAL À LUZ DA ÉTICA DA LIBERTAÇÃO E A VIVÊNCIA DA FÉ CRISTÃ

Neste ponto da pesquisa, compete confrontar a Ética da Libertação de Enrique Dussel com a globalização atual, no intuito de captar a contribuição da Ética da Libertação para as questões trazidas à baila pela globalização, bem como perceber as nuances éticas presentes no sistema que se globaliza. A globalização é simultaneamente fator e resultado das opções éticas que envolvem o capitalismo e a concentração de riquezas nas mãos de uma minoria. Ao longo do capítulo, se perceberá que as raízes do liberalismo e neoliberalismo econômicos estão na base da globalização atual.

Num primeiro momento, situar-se-á globalização, conceituando e caracterizando-a, com ênfase a partir de 1990. A abordagem segue, preferencialmente, a perspectiva de Milton Santos e Octávio Ianni, ambos pesquisadores brasileiros. A eleição das Ciências Sociais como parceira privilegiada neste trabalho no diálogo com a Ética exigirá, também, a interlocução com outros autores.

Da mesma forma, a Teologia se organiza como parceira de diálogo, ao se pensar a forma como a globalização incide sobre a vivência da fé e da vida cristã, quer positiva, quer negativamente, e como a interpela, bem como uma possível resposta da fé cristã. A vivência cristã empenha-se no sentido de buscar alternativas de ação local que não perca de vista o global, sem entretanto deixar-se ludibriar pela racionalidade do global que por vezes põe em risco a originalidade da vida presente em cada parte do todo.

3.1 Breve histórico da globalização

Consideramos que o advento do liberalismo no mundo ocidental tornou-se pedra angular da instalação e permanência até hoje, no século XXI, da chamada globalização, como uma indústria de marginalização do indivíduo, da destruição do meio ambiente, da apropriação da terra e da propriedade, de acumulação de metade do capital mundial na mão de apenas 2% da população do globo, do aumento cada vez maior dos lucros fáceis e também do crime de usura. Globalização, espacial e conceitualmente, é o plano de atuação do capital dominante, representado pelas megaempresas transnacionais. A essas não interessa os que não são absorvidos, banidos e relegados, porque não interferem na cadeia ou no modo de produção capitalista.

É mister esclarecer que as mega-empresas transnacionais não são agentes de um ou outro governo estrangeiro. Constituem-se, em suas próprias estruturas, uma forma de poder: o Poder de Mercado, considerado por grande parte dos economistas como o mais importante da época atual. O "quarto" de século que se seguiu à Segunda Grande Guerra pode ser indicado como o período do início do processo de controle da Economia Mundial.

A expansão das organizações transnacionais e a multiplicação simultânea de governos nacionais são, de algum modo, respostas aos movimentos de modernização social, econômica e tecnológica a que se assistiram no Século XX e se consolidaram no Século XXI em todo o mundo. Os progressos no campo da Economia, Tecnologia e Administração, tornaram possível uma organização funcionalmente específica - como uma corporação ou um serviço militar - operar em bases mundiais. Ao mesmo tempo, estas e outras conquistas políticas, econômicas e sociais tornaram possível o exercício da atividade política em base global, como o fez a Inglaterra no final do século XIX, no apogeu do Império Britânico.

Entretanto, Libanio adverte que as origens da globalização atual, em sentido *lato,* antecedem a existência do capitalismo como forma de organização sócio-econômica e do liberalismo e neoliberalismo como estruturas políticas e econômicas. Pode-se compreender que a globalização está intimamente inserida na cultura ocidental, na tradição greco-judaico-cristã, na vocação para o universal e o global. Para ela, apontam o conceito e a busca pela verdade dos filósofos gregos; "os textos tardios, especialmente do dêutero e do trito-Isaías,

revelam lentamente uma mentalidade universalista[142]" que caracterizará a consciência e esperança judaica de que todas as nações sejam congregadas em Jerusalém; a missão dos apóstolos de evangelizar todos os povos[143] e o desejo por um "só corpo, um só batismo, um só espírito" em uma só Igreja.

Esse desejo de unificação e universalismo deixa, na história, vestígios de uma vocação expansionista e totalizante. Os esforços imperialistas e homogeneizadores da campanha greco-helênica, a estrutura do império romano, a cristandade pós-constantiniana, as descobertas das grandes navegações, o processo de colonização do Novo Mundo, o domínio britânico do Oriente e as missões transculturais do século XVIII e XIX são sinais do esforço de controle, centralização e negação das diferenças.

Para Dussel, as raízes mais sólidas da globalização econômica atual desenvolveram-se em solo europeu (os chamados países de centro), e afetam, de modo singular, a realidade latino-americana (entre outros países da periferia, acompanhada pela realidade africana e asiática)[144]. O centro, totalidade que busca abarcar o outro, nega a periferia que não chega a ser outro, uma vez que a totalidade não reconhece outro o que está fora de si[145]. Essa concepção de globalização, como o esforço de expansão e dominação do centro, representa sua face negativa e mais conhecida.

Tal face negativa restringe-se, no entanto, ao sentido econômico-político de globalização, como exteriorização da concentração do capital mundial, sob a égide do neoliberalismo. Para os fins desta pesquisa, a partir da leitura sobretudo de Milton Santos,

---

142 LIBANIO, J. B. *Olhando para o futuro*. São Paulo: Loyola, 2003. p. 148. Na seqüência, Libanio também afirma que os textos lidos na liturgia natalina traduzem o desenvolvimento dessa mentalidade no sentido oposto, os povos que convergem para Jerusalém. Não Jerusalém que se impõe verticalmente, mas os povos convergem para ela.

143 At 1,8: "[...] sereis minhas testemunhas em Jerusalém, em toda a Judéia e a Samaria, e até os confins da terra". Também a missão do servo sofredor de Isaías não é somente a de libertar Israel, mas levar a salvação a todos os afastados até os confins da terra. Cf. DUSSEL, E. *Caminhos de libertação latino-americana*, v. IV, p. 68.

144 DUSSEL, E. *Historia de la Iglesia en América Latina coloniaje y liberación*: 1492/1983. 5. ed. Madrid: Mundo Negro, 1983. p. 27. Ver também: DUSSEL, E. *Filosofía de la liberación latinoamericana*, p. 114. Centro e periferia são conceitos utilizados por Dussel, equivalentes à totalidade (centro) e à alteridade (periferia). A periferia é vítima dos impactos do colonizador do centro. Na obra "*Ética da libertação na idade da globalização e exclusão*", Dussel privilegiará a categoria de mundialidade por abranger a realidade de produção das vítimas da globalização atual.

145 Cf. DUSSEL, E. *Historia de la Iglesia en América Latina coloniaje y liberación*: 1492/1983, p. 52. - Dussel diz que a Europa está demasiadamente cheia de si e não quer ouvir a voz do outro, dos "bárbaros", do "não-ser". Para a Europa, o ser é "ela mesma", o seu próprio pensar.

apresenta-se a globalização como uma forma histórica com características climáticas da internacionalização do capital[146]. A tal concepção de globalização irá se contrapor outro sentido, o qual se deseja resgatar no decorrer do próximo capítulo. Será a globalização como processo de aceleração na interconexão das relações dos seres humanos entre si e com todo o planeta[147] e que revela à consciência humana o fato de que todos compartilham a vida a ponto da sobrevivência de uns depender da de outros. Para tal empreitada, a Ética da Libertação de Enrique Dussel tem muito a contribuir.

No tempo que se chama pós-modernidade, a globalização encontra-se indissociável do capitalismo, cuja expansão difunde suas bases. Dussel constata que a desintegração da União Soviética, o fracasso do socialismo na Europa Oriental, a derrota eleitoral do sandinismo, o bloqueio de Cuba, entre outros eventos que marcaram a segunda metade do século XX, denunciam a impotência das margens diante da força do capitalismo e do liberalismo. Dissolvem a esperança dos povos que não participam da pequena elite do centro, de se libertarem de sua miséria[148]. Constatamos que os anos que sucederam à década de 1990 continuam testemunhando essa realidade, ao lado da expansão do capitalismo e da globalização.

Assim, Dussel privilegia o estudo da globalização a partir da década de 1990, no que se denomina aqui como "fase atual". Em tempos de globalização e exclusão, Dussel desenvolve a quarta fase de seu pensamento. A globalização atual e a quarta fase do pensamento dusseliano são inseparáveis do capitalismo avançado e informatizado. O principal desafio em termos da produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana, tão caros a Dussel se impõe como a temática central da Ética da Libertação na perspectiva atual da globalização e da exclusão.

---

146 Cf. SANTOS, M. *O país distorcido*: o Brasil, a globalização e a cidadania. São Paulo: PubliFolha, 2002. p. 79. Ver também SANTOS, M. *Por uma outra globalização*: do pensamento único à consciência universal. 11. ed. Rio de Janeiro: Record, 2004. p. 23.

147 FRANCO, F. *Globalización y marginación*: nuestra respuesta apostólica global. Informe de la task force sobre globalización y marginacíon. Roma, 2006. p. 09.

148 DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão, p. 15.

3.2 A perspectiva dusseliana de globalização

Dussel enfoca a globalização atual como chave hermenêutica a desvelar e oferecer racionalidade para a gênese e manutenção da situação de produção das vítimas[149] com que se depara e à qual deve responder a Ética da Libertação e a fé cristã. Para ele, "o tema da mais-valia permite 'situar' dentro do sistema das categorias da economia política burguesa o 'lugar' onde se produz a 'morte' da vítima, de maneira essencial, abstrata, ineludível (sic) para a argumentação racional científica de sua época (e válida na nossa)"[150].

Retomando alguns elementos do subitem anterior, Dussel compreende que desde a formação do moderno capitalismo, o mundo passou a ser influenciado por sua racionalidade e cultura. Devido à existência desse motor único na história, a mais-valia globalizada, o capitalismo difundiu-se como agente potente para construir, recriar e transformar a realidade. A expansão capitalista ampliou os horizontes de abrangência da globalização, que se fundamentou, segundo Milton Santos, nos pilares da unicidade da técnica, da convergência dos momentos e da potência transformadora da mais valia[151].

O primeiro pilar, o da globalização tecnológica, marca a possibilidade da difusão da globalização em uma escala jamais vista, uma vez que perpassa o planeta em termos de tecnologia. O segundo pilar se constitui na alta tecnologia, ao mesmo tempo em que a

---

149 Não se pretende considerar a globalização como única causa da exclusão e único mal. "La globalización no es la única causa de la marginación, ni el mal omnipresente detrás de la situación de los marginados. Debemos evitar la falacia de la atribución" (FRANCO, F. *Globalización y marginación:* nuestra respuesta apostólica global, p. 18). Seria uma abordagem simplista da realidade, em face da existência de inúmeros outros fatores. O enfoque dado à globalização advém do fato da Ética da Libertação propor a promoção da vida das vítimas do sistema que se globaliza. A globalização e a exclusão constituem uma chave de leitura da realidade das vítimas. Ver também SANTOS, M. *Da totalidade ao lugar*. São Paulo: Edusp, 2005. p. 145: "[...] a globalização constitui um paradigma para a compreensão dos diferentes aspectos da realidade contemporânea".

150 DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão, p. 327. Em palestra proferida no Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora por ocasião da Semana de Geografia (11/11/2004), a professora Maria Adélia A. de Souza (colaboradora que Milton Santos cita em seus escritos), apresentou a noção de combatente em oposição à noção de vítima. Combatente expressaria melhor, segundo Maria Adélia, a condição dos que, apesar de se encontrarem marginalizados, são capazes de se recriarem, reinventarem e garantirem a manutenção da vida, mesmo que com escassa dignidade. Dussel enfatiza a categoria vítima por poder ser utilizada nas mais diversas situações e lugares. A vítima é a pessoa que, de um modo ou de outro, se encontra excluída do sistema-mundo. Evoca a idéia de uma vida que se sacrifica em função de um ideal que não lhe pertence, o "estar-na-riqueza" da totalidade. O movimento de resistência e de busca de saída da situação de opressão não a exclui da posição de vítima, antes, revela seu protagonismo.

151 SANTOS, M. *Por uma outra globalização*: do pensamento único à consciência universal, p. 24.

retroalimenta e a sustenta. O tempo e o espaço não são mais barreiras à comunicação mundializada, pois o acontecimento de um lugar pode ser visto por todo o globo em tempo real. Os momentos coincidem, mas não há produção de sentido que entabule interdependência e solidariedade dos fatos. Pode-se ter diante dos olhos a visão em tempo real do acontecer do outro. É marca registrada da cultura ocidental e, segundo Libanio, "não aconteceu no Ocidente por acaso. Corresponde perfeitamente à sua mentalidade conquistadora e globalizante, que não se criou sem a influência da cultura judaico-cristã"[152]. A globalização tecnológica se caracteriza como um sistema unificado de técnicas, informando e permitindo ações imediatas, em convergência dos momentos, em que não mais interessam passado ou futuro, ou ali ou lá. Existem o aqui e o agora, da decisão e da ação. As empresas mundiais produzem em escala global e disseminam a competição. O acirramento da disputa por novos mercados e fidelização de novos consumidores se fundamenta na busca de mais lucro e poder. A técnica não é apenas instrumental e sua influência não se limita ao âmbito de seus avanços. Implica também, na adesão aos valores, à finalidade e ao uso dessa tecnologia, e na forma como intervém na cultura, economia, organização de vida dos povos. A globalização tecnológica cria uma consciência ética mundial[153]. É o terceiro pilar, da mais-valia globalizada que transforma as relações e os valores. Identificada, segundo Milton Santos, na metáfora do motor único que ferozmente move as turbinas da globalização, a mais-valia universal é a contra-face da idolatria do capital e a conseqüente corrida pelo acúmulo. As pesquisas, avanços científicos, qualidade total, aumento de produtividade, justificam-se na busca da ampliação do lucro. A lógica do capital desenfreado orienta o futuro da humanidade, seguindo suas próprias prioridades, articuladas em torno da idéia do lucro máximo em curto prazo[154].

A Ética da Libertação de Enrique Dussel denuncia e condena os desmandos da sociedade capitalista movidos pela mais-valia. Esta, ao negar os direitos dos operários, nega a vida e a dignidade da vítima, em função do lucro (totalidade em movimento). Entretanto, a vítima a partir da opressão vivida, questiona, interroga, apela, interpelando seu semelhante. É

---

152 LIBANIO, J. B. *Olhando para o futuro*, p. 148. Grifos do autor.

153 Cf. LIBANIO, J. B. *Olhando para o futuro*, p. 148. Libanio distingue entre globalização instrumental e globalização teleológica e axiológica. A primeira faz circular informações pelo uso da tecnologia retratada de modo especial na Internet. A última ultrapassa o caráter instrumental trazendo à baila a questão dos valores e objetivos da tecnologia.

154 Cf. HOUTART, F.; POLET, F. (Coords.). *O outro Davos*: mundialização de resistências e de lutas. São Paulo: Cortez, 2002.

o semelhante que se situa diante de outro semelhante, exigindo o reconhecimento dessa semelhança e da sua radical diferença. A corporalidade é a materialidade radical que clama incessantemente pela vida, naquilo que é mais fundamental: tem fome! Sua presença não é idéia ou abstração. Para Dussel, sua face revela a dor de suas entranhas que se contorcem diante da negação do alimento, da exploração, da mais-valia acumulada[155]. Daí a necessidade de uma ética da resposta às necessidades da vida, desde o básico como o comer, o beber, o existir, como afirmação da dignidade unitária do sujeito ético corporal.

Estabelece-se, assim, a base para o desenvolvimento dusseliano da Ética da Libertação. Para Dussel: "Este é o horizonte, no processo de globalização da Modernidade, em que surge esta Ética da Libertação que, com dificuldade, mas não impossibilidade, aspira a ser também compreendida no atual 'centro' norte-americano e europeu"[156].

Para tanto, faz-se mister desmascarar a realidade que, por vezes, oculta suas reais pretensões.

3.3 A globalização como fábula

Não há um consenso na literatura especializada sobre a semelhança ou diferença entre a estrutura narrativa de fábulas e mitos. Fábula é uma estrutura retórica, representação por excelência, que pode utilizar linguagem mítica, mas não se remete às questões a que o mito responde, como identidade, transcendência, destino, fatalidade, impotência humana e conflito. No entanto, fábula e mito têm correspondência enquanto narrativas, e enquanto discursos que se estabelecem para além das molduras narrativas em que são recontados. Ambos são pedagógicos e funcionam como mecanismos de socialização. A fábula está ligada à mimética de Aristóteles, ou seja, à retórica e aos efeitos, que produzem significação.

---

155 Para Dussel, a carne é valiosa: mumifica-se, perfuma-se, ressuscita para toda a eternidade. Cf. DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão, p. 27. O autor ressalta a amplitude do termo hebraico *basar,* que indica a totalidade do sujeito ético e não somente como corpo (*soma* em grego). A concepção de *basar* compreende as necessidades materiais ético-críticas propostas pela Ética da Libertação. Cf. DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão, p. 45.

156 DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão, p. 328-329. Na apresentação da obra, Dussel afirma que, a partir da queda do muro de Berlim, se chegou a um momento crucial para a ética da libertação. É hora de retomar antigos debates. DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão, p. 13.

Denomina-se mesmo a tal estrutura como fábula-mito. Para os efeitos do desenvolvimento do tema, assume-se a intencionalidade da fábula diferente da estrutura narrativa e sócio-educativa do mito.

A fábula, aqui, é narrativa para explicar relacionamentos, *status quo* e construir a naturalização ideológica necessária para a instauração da totalidade e da universalidade, próximo aos mecanismos de manipulação da linguagem conativa (da propaganda e publicidade). Assim, o momento da fabulação coincide com o empenho do sistema enquanto totalidade, de impor a realidade da globalização como viável e meio eficaz de realização do ser humano. Única forma de otimizar a existência humana. O que não ocorreu:

> A possibilidade de que tenham vida como resultado e reflexo do desenvolvimento dos países desenvolvidos e das classes privilegiadas de nossos países se revelou nessas décadas como uma ilusão e na presente conjuntura como uma ideologização. Na América Latina estão, desta forma, indissoluvelmente unidos o problema da existência e da subjetividade[157].

A globalização como fábula desenvolve o ideal de que o capitalismo salvará o mundo, minimizando o desemprego, melhorando a qualidade de vida e promovendo a dignidade do ser humano. Como mote fundamental está a concepção de que a salvação da humanidade não pode ser realizada fora do modelo de produção capitalista, pois "fora do mercado não há salvação", enquanto conceito que apreende a todos[158]. É responsável pela propagação de uma realidade maquiada, tal como fazem vê-la e crer:

> A globalização é um mito e o mercado total é um mito, uma nova classe impõe uma ditadura de fato, limita os poderes dos Estados e transforma a democracia em fachada ou comédia, controla o pensamento único e condena à exclusão, ou seja, à miséria da nova pobreza a maioria da humanidade[159].

O conteúdo da fábula confere significado, por vezes único, a uma realidade não somente plural, mas complexa e ambígua. Esvazia o sentido da realidade concreta,

---

157 ELLACURÍA, I.; SCANNONE, J. C. *Para uma filosofia desde América Latina*. Bogotá: Pontifícia Universidad Javeriana, 1992. p. 108.

158 "Este mito se encuentra ya en Adam Smith, expresado en la figura de la 'mano invisible', es decir, la creencia de que la competencia, a través dei libre juego de la oferta y la demanda, movido por la búsqueda dei interés particular y egoísta de cada individuo produciría el mejor orden social posible: una sociedad harmónica de libre mercado" (RODRÍGUEZ, M. R. Efectos de la globalización sobre la ética y la religión. In: RAMIREZ, B.; WEBER, H. (Orgs.). *La globalización*: desafío para el siglo XXI. Colombia: Ediciones Antropos, 2000. p. 110).

159 COMBLIN, J. *O neoliberalismo*: ideologia dominante na virada do século. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 41.

mascarando-o e conferindo-lhe intencionalidade e novas dimensões. A informação propagada exerce o duplo papel de instruir e de convencer acerca do que melhor convém à lógica do senhorio do capital. O mundo das fabulações afirma como verdade uma série de fantasias que, pela força de sua repetição, firma-se como construção sólida e inquestionável. Para Milton Santos, "o evento já segue maquiado ao leitor, ao ouvinte, ao telespectador, e é também por isso que se produzem no mundo de hoje, simultaneamente, fábulas e mitos"[160]. Percebemos que, introjetada pelo sujeito, a fábula adquire estatuto de moral vigente, de verdade inquestionável.

Em busca dos ditos bens da globalização, vários governos latino-americanos adotaram modelo de política pautado nas privatizações, na utilização de mão de obra em grande escala e barata, no subsídio a multinacionais, gerando inúmeras crises sociais. No caso brasileiro, os ideais políticos do ex-presidente Fernando Collor de Melo e, mais recentemente, do também ex-presidente e sociólogo, Fernando Henrique Cardoso se revestiram desse

> [...] projeto utópico do sistema-mundo vigente que se globaliza (econômico, político, erótico, etc.) se descobre (à luz de suas próprias pretensões de liberdade, igualdade, riqueza e propriedade para todos, e de outros mitos e símbolos...) em contradição consigo mesmo, já que a maioria de seus possíveis participantes afetados se encontram privados de cumprir com as necessidades que o próprio sistema proclamou como direitos[161].

Para Milton Santos, dentre as principais fabulações da globalização destacam-se a aldeia global, a compressão espaço-tempo, e a desterritorialização e, intrinsecamente, legitimam e se organizam em torno dos três pilares da globalização: unicidade da técnica, convergência dos momentos e potência transformadora da mais-valia.

Tais fabulações serão tratadas nos próximos tópicos (A aldeia global, A globalização faz repensar espaço e tempo e Os novos espaços advindos da globalização), no intuito de desmascarar a realidade da globalização atual que se apresenta e quer se fazer passar por grande bem para a humanidade.

---

160 SANTOS, M. *Por uma outra globalização*: do pensamento único à consciência universal, p. 40.

161 DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão, p. 314.

3.3.1 A aldeia global

Para Ianni, a noção de aldeia global faz crer que a transmissão e propagação imediata das notícias mantêm informadas as pessoas: tudo e todos interligados em um grande sistema reticular[162]. O mundo cognoscível disponível num piscar de olhos ao alcance da mão. No entanto, para Sidekum, "em vez da aldeia global e do encurtamento das distâncias, o que ocorre é a globalização de uma humanidade egoísta, competitiva, consumista, corrupta"[163]. Tal comunicação mediatiza-se por objetos e não por intermédio das pessoas; objetiva a lucratividade e não o bem comum. A notícia é veiculada pela mídia como se não fosse interpretação proposital e interessada, quando não interesseira dos fatos. Percebemos que as relações pessoais não têm sentido ou qualquer função referencial, o confronto com o outro não acontece. É mais fácil precisar o número de vítimas de um tornado ocorrido do outro lado do planeta a dar conta do que acontece no apartamento vizinho.

No processo alienante e tirânico da informação em tempo real e de acesso ilimitado, os acontecimentos tornam-se aleatórios, são apenas aquisições que não comprometem e não evocam a responsabilidade pelo outro. O objetivo não é gerar ou despertar a consciência crítica, mas, antes, conduzir à atitude de receptáculo da notícia veiculada para satisfazer às exigências do mercado. Além disso, constatamos que a informação como produto de consumo toma-se instrumento criador e mantenedor de desigualdades.

A partir da leitura de Milton Santos e Ianni, percebemos que a globalização é vivenciada pelos diversos sujeitos na sociedade de modos diferenciados. O lugar do sujeito, cultura, política, economia, determinam em que situação tal processo é assimilado: se como oportunidade ou ameaça. Por sua complexidade, o mesmo ator pode experimentá-la sob várias formas. Pode ter a mão-de-obra explorada e o fruto do trabalho supervalorizado e, simultaneamente, se beneficiar da oferta de artigos importados a preços baixos.

Na dita aldeia global, a informação encontra-se, ainda, a serviço da expansão do capital. Um pequeno número de cidades detém poder econômico maior que a maioria do

---

[162] Cf. IANNI, O. *Teorias da globalização*. 13. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. p. 119-141.

[163] SIDEKUM, A. *Ética e alteridade*: a subjetividade ferida. São Leopoldo: Unisinos, 2002. p. 190.

globo e, assim, "a famosa 'aldeia global' é apenas um arquipélago"[164]. As cidades que compõem esse arranjo privilegiado empenham-se em produzir e acumular riquezas, no mesmo espaço e tempo em que grande parcela da população torna-se marginalizada e pobre, órfã dos tão sonhados benefícios da globalização. É o que Dussel comprova ao ressaltar a globalização da produção das vítimas.

Na aldeia global, os meios de comunicação produzem o consumidor antes mesmo que a mercadoria exista. A publicidade não informa sobre o produto e sua função consiste em oferecer mecanismos de escape para compensar frustrações e alimentar fantasias, legitimando a voracidade do ter, elevando ao máximo o ideal de que se vale o quanto se pode consumir.

Essa cultura de consumo condena o produto a ser descartável, sob a égide de uma nova ordem: o novo. A moda está a serviço do fluxo comercial, cujo objetivo é vender sempre e mais, por isso, os produtos já nascem fadados a serem superados e há de se consumir a última novidade: "[...] os objetos atuais nascem com uma vocação mercantil, diferentemente dos outros objetos, vindos dos períodos anteriores"[165]. A tecnologia, como a representação máxima da novidade, de status e futuro, desempenha papel de organizadora e mantenedora das relações sociais, servindo como instrumento de dominação, pois instigam o consumidor à intensa busca de novos produtos. Nesses termos, segundo Frei Nilo Agostini, "a mentalidade calculista e tecnicista, aliada à rápida industrialização, está reduzindo o ser humano a peça de uma máquina de produção e consumo"[166].

O Estado e a política são outros meios de legitimação dos ideais da globalização, totalidade em movimento. O conceito de liberdade é vinculado pela propaganda à capacidade de consumo do indivíduo, superpondo o ideal de liberdade à satisfação do desejo de consumo. Liberdade e cidadania são idéias que pouco ou nada têm a dizer. Realidades inócuas frente à demanda de satisfação dos desejos e da luta pelos privilégios da globalização.

---

164 HOUTART, F.; POLET, F. (Coords.). *O outro Davas:* mundialização de resistências e de lutas, p. 49. Como componentes deste arquipélago são citadas: Nova Iorque, Los Angeles, Chicago, Paris, Milão, Barcelona, Estocolmo, Tóquio, São Paulo, entre outras que totalizam 30 cidades.

165 SANTOS, M. *Da totalidade ao lugar*, 122.

166 AGOSTINI, F. N. *Teologia moral*: o que você precisa viver e saber. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 33.

3.3.2 A globalização faz repensar espaço-tempo

O avanço da tecnologia da comunicação e informação, sobretudo da internet, faz repensar espaço e tempo, surpreendendo pela velocidade da transmissão de dados. Segundo Milton Santos, a utilização da tecnologia também está a serviço do mercado, como meio de difusão para um pensamento único, totalitário e totalizante[167].

Certamente as distâncias são encurtadas pela velocidade dos meios de transporte e de comunicação e a tecnologia ilumina e enche de esperança a história humana. Assim, não é inadequada a idéia de que aprimorar as técnicas é condição para a realização da globalização, e ambas, técnica e globalização são instrumentos para humanizar a vida e facilitar o dia-a-dia das pessoas. O que se assiste, no entanto, é que o progresso técnico se concretiza e a globalização se instaura, mas não a serviço da humanidade. Milton Santos afirma que: "A globalização mata a noção de solidariedade, devolve o homem à condição primitiva de cada um por si e, como se voltássemos a ser animais da selva, reduz as noções de moralidade pública e particular a um quase nada"[168].

Nessa perspectiva, Sidekum considera que o acelerado progresso das técnicas, em contraposição ao declínio da moral, marca a construção do modelo de história vivido nos últimos anos da virada do milênio, no qual se sublinha a "dificuldade moral que acompanha a política dos países afetados pelo lado perverso da globalização, principalmente na realização dos programas essenciais e fundamentais para a população: criar emprego para todos, elevar o nível de instrução [...]"[169].

A compressão do espaço-tempo se deve ao estreitamento das relações no mundo capitalista. As decisões podem ser tomadas mais rapidamente, com maior precisão e com menor custo, graças à comunicação via satélite e à queda dos custos de transporte e se refere "ao movimento e à comunicação através do espaço, à extensão geográfica das relações sociais

---

[167] Baseia-se no fato de considerar como pensamento único o ideal de expansão dos países dominantes, justificando a globalização como capaz de promover o bem-estar social. Uma das fábulas que regem o pensamento único é a infalibilidade da ciência. Cf. SANTOS, M. *Por uma outra globalização*: do pensamento único à consciência universal, p. 53.

[168] SANTOS, M. *Por uma outra globalização*: do pensamento único à consciência universal, p. 65.

[169] SIDEKUM, A. *Ética e alteridade*: a subjetividade ferida, p. 191.

e a nossa experiência de tudo isso"[170]. A partir da leitura de Milton Santos, tal noção de compressão é excludente, pois não está disponível na mesma medida a todos, beneficiando apenas os detentores das técnicas.

Por isso, a construção ideológica trabalha por tornar natural, universal e indiscutível a realidade de um tempo e espaço novos. A questão que se impõe é justamente desconstruir o imaginário em torno de um espaço-tempo contraídos como realidade presente, pois não são realidade para todos[171]: "[...] as distâncias têm significações e efeitos diversos e o uso do mesmo relógio não significa igual economia de tempo"[172]. As noções de espaço e tempo modificam-se gerando e acentuando as desigualdades. A velocidade está disponível para número limitado de pessoas, da mesma forma que passagens aéreas, cirurgias avançadas, mesmo a internet, não alcançam a maioria da população e grande parte se vê excluída desses ditos bens da globalização.

3.3.3 Os novos espaços advindos da globalização

A noção de localidade e de pertença a uma terra e a uma história tornou-se fluída com a globalização. Nesse sentido, as pessoas, idéias e coisas não mais pertencem a determinado território ou tradição. A cada momento, circula-se por um novo lugar. Daí a noção de desterritorialização, desenvolvida por Ianni, com base no ideal de "cidadão do mundo", em que "muitos são os que se desterritorializam, buscando outros espaços e horizontes, reterritorializando-se aquém e além do fim do mundo"[173].

Milton Santos contrapõe tal afirmação com a idéia de multiterritorialidade, ou seja, o mesmo sujeito dispõe de vários espaços. A utilização de diversos locais diferentes não significaria uma falta, antes, o uso de maior variedade. Não raro pessoas moram em uma cidade, trabalham em outra, estudam entre ambas, percorrendo grandes distâncias, mas nunca na ausência de um chão para pisar. Do mesmo modo, as idéias da globalização não levitam

---

170 ARANTES, A. (Org.). *O espaço da diferença*. São Paulo: Papirus, 2000. p. 178. Cf. também IANNI, O. *A era do globalismo*. 7. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p. 127.

171 SANTOS, M. *Por uma outra globalização*: do pensamento único à consciência universal, p. 127.

172 SANTOS, M. *Por uma outra globalização*: do pensamento único à consciência universal, p. 41.

173 IANNI, O. *A era do globalismo*, p. 132.

num espaço estanque de um território. Mediante o espaço que as porta, percorrem os territórios, globalizando-os e sendo por eles globalizadas.

Assim, a pertença a uma aldeia global, em que as noções de espaço e tempo naturalizam um eterno presente sem futuro ou passado, em que o desejo não deve encontrar quaisquer barreiras à satisfação, não permite compromissos com uma terra ou uma gente. A multiplicidade de terras e gentes pertencem ao mercado. Tais fabulações permeiam a globalização, permitindo que se construa a realidade a serviço da propagação de perversidades, em uma única totalidade: o mercado econômico. É o espaço do mercado, no tempo do mercado para perseverar no mercado.

O momento das fabulações revela a face desumana da globalização como realidade perversa em franca expansão. Compreender as fabulações da globalização atual permitirá posteriormente confrontá-la com a Ética da Libertação de Enrique Dussel. Revelar a perversidade presente no processo em marcha é caminho para se propor a globalização da face humana, comprometida com a vida, em oposição à face desumana e perversa a seguir apresentada.

3.4 A globalização se revela totalidade perversa

Como já se verificou em Ianni, encontra-se em curso intenso processo de globalização das coisas, gentes e idéias[174]. Tal processo configura-se como civilizatório ao intervir na realidade, construindo ideais e padrões que difundem a mentalidade do dominador. O ano de 1492 marca, segundo Dussel, não o descobrimento, mas o encobrimento do outro. A alteridade devorada pela vontade de poder do opressor, cujo objetivo é fazer do outro extensão de si mesmo. Daí a negação de culturas as crenças e a difusão dos costumes do colonizador. Assim, o mito da Modernidade, na fabulação da globalização, culpabiliza o inocente por ser diferente e pela sua opressão: "(o Outro) declarando-o causa culpável de sua própria vitimação e atribuindo-se ao sujeito moderno plena inocência com respeito ao ato sacrificial. Por último, o sofrimento do conquistado (colonizado, sub-desenvolvido) será o

[174] IANNI, O. *A era do globalismo*, p. 13.

sacrifício ou o custo necessário da modernização"[175]. Historicamente, essa é a estratégia que mantém a hegemonia do centro, que busca transformar o outro numa extensão de si, negando-o em sua alteridade única em prol do império da totalidade a expandir e sustentar o centro.

Dialeticamente, as relações opressor *versus* oprimido e dominação *versus* libertação proporcionam um eixo de leitura para a história latino-americana. A Ética da Libertação sugere a superação da dialética por meio de uma analética, ao ir além dessa realidade a uma condição de promoção da vida em plenitude, tanto do opressor como do oprimido. O oprimido há de ser via de libertação de si e do opressor. Pedagogicamente, a luta pela libertação se inicia com a vítima que se conscientiza, e se concretiza

> [...] quando os oprimidos, ao buscarem recuperar sua humanidade, que é uma forma de criá-la, não se sentem idealisticamente opressores, nem se tornam, de fato, opressores dos opressores, mas restauradores da humanidade em ambos. E aí está a grande tarefa humanista e histórica dos oprimidos - libertar-se a si e aos opressores[176].

Dentre as principais noções difundidas pela globalização perversa, percebemos a busca de uma homogeneização, algo como um pensamento controlado e unificado. A globalização, envolvida no empreendimento da universalização indiferenciada, bem desenvolvida no mito do progresso, alega estar a serviço da igualdade e da justiça. Garante minimizar as diferenças sociais, promover a dignidade do trabalho e a educação da pessoa em todas as instâncias. Esse pensamento único, no entanto, se contrapõe ao múltiplo, ao diverso, enquanto abertura à alteridade. Compete à Ética da Libertação de Dussel, esclarecer os pressupostos para a passagem do nível de dominação (a totalidade, enquanto pensamento único) ao momento de construção da consciência universal (o ser humano como centro e destinatário dos avanços tecnológicos e dos bens globais).

Da leitura de Ianni depreende-se que a globalização atual constitui realidade complexa, ambígua, multifacetária e polimorfa em oposição à fábula difundida da homogeneidade e segurança advindos do pensamento único (a globalização como totalidade em movimento). Ao mesmo tempo em que promove integração, acentua a diversidade. Ao lado da homogeneização, emerge e promove a fragmentação. A globalização não é tão global,

---

175 DUSSEL, E. *El encubrimiento del otro*: hacia el origen del mito de la modernidad, p. 75-76. Para Dussel os europeus descobriram terras já habitadas. O dito descobrimento foi uma conquista seguida de etnocídio culposo. A colonização é irracionalidade da razão moderna nascente.

176 FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*, p. 33.

nem o local é tão singular. Também para Sidekum, na pergunta pela atuação de seus protagonistas e da realidade desse processo em marcha, a globalização atual se apresenta, concretamente, como fábrica de perversidades[177].

A globalização universaliza problemas e difunde ideologias. Constatamos que a expansão capitalista conduz à globalização das questões sociais. Globalizam-se o desemprego, baixos salários, exploração, baixa qualidade de ensino, permanece a mortalidade infantil, a violência doméstica e as classes médias perdem qualidade de vida. Ler a globalização atual como perversidade permite apreender a realidade do mundo tal como se apresenta e não como as ideologias querem fazer crer (momento das fabulações). A democratização dos bens tecnológicos e a melhoria dos índices indicativos do desenvolvimento social não ocorreram: "a globalização é nova forma de imperialismo: tudo o que menos vale fica entregue aos países dependentes, aproveitando as vantagens que oferecem"[178]. Podemos mesmo dizer que se poderia denominar com mais propriedade de "globalitarismo" do que de globalização.

Por meio e por causa do capital, desenraizam-se povos e culturas, exilando a todos em um mundo avesso à Lei. Dissolvem-se as sociedades nacionais em uma idealizada sociedade mundial, alterando profundamente as perspectivas religiosas, étnicas, de classes, culturais, de partidos, e movimentos eclesiais. No mesmo ritmo se globalizam os problemas econômicos, políticos, as intolerâncias religiosas, preconceitos, oferecendo-se uma cultura globalizada que nega a tradição e a alteridade, dissolvida que é pela mentalidade da totalidade. Concluímos que essa totalidade sincretiza, transmuta e re-elabora a realidade, como vitrine ou palco dos produtos por ela globalizados.

Também paradoxal é compreender que uma das estruturas totalitárias da Modernidade é o fundamentalismo. A cultura globalizada é, para Ianni, fundamentalista, excludente e autoritária: "o fundamentalismo cultural é uma ideologia de exclusão coletiva, baseada na idéia do 'outro' como estrangeiro, um estranho, como o termo xenofobia sugere, isto é, um não-cidadão"[179]. As mesmas relações, processos e estruturas que expressam a globalização como abertura, possibilidade e liberdade, produzem e reproduzem

---

177 SIDEKUM, A. *Ética e alteridade*: a subjetividade ferida, p. 190.

178 COMBLIN, J. *O neoliberalismo*: ideologia dominante na virada do século, p. 118.

179 IANNI, O. *A era do globalismo*, p. 140.

desigualdades, tensões e contradições, e "na mesma escala em que se desenvolvem a diversidade e a liberdade podem desenvolver-se a desigualdade e a intolerância"[180]. Nas grandes cidades, ao lado da diversidade e da indiferenciação que a dissolve, multiplicam-se a intolerância e a discriminação. A cidade apresenta a contradição de ser o espaço da diferença, mas também o lugar da intolerância étnica, racial, sexual e religiosa, dentre outras[181].

Nesse contexto, reabre-se o debate sobre identidade e alteridade ou diversidade. A identidade dos povos do centro depende da afirmação de sua superioridade frente aos povos da periferia. Quanto mais dominados econômica, política e culturalmente os países periféricos forem, mais se poderá falar de uma hegemonia do centro. Dussel adverte que os povos da periferia, por sua vez, buscam alternativas de luta, resistência e de garantia da dignidade que lhes é negada. O papel da Ética da Libertação é esclarecer as ideologias de dominação e apresentar às vítimas os pressupostos indispensáveis à conscientização como caminho de libertação. Para tanto, essa ética parte da própria realidade de opressão, sendo seu ponto de partida não um ser humano abstrato, mas justamente aquele mutilado, oprimido, excluído por uma situação de gritante injustiça[182].

Paradoxo dos paradoxos é a globalização, como totalidade, em virtude de sua ação excludente, oferecer as condições de possibilidade para as perspectivas originais de povos, grupos e indivíduos, que não se convertem a seu sistema e protagonizam formas de resistência. Tanto Dussel como Milton Santos concordam que em contraposição à globalização, descendente, do alto, porta-voz dos ideais do opressor, em continuidade com o processo de colonização iniciado há séculos, emerge a necessidade de outra globalização, ascendente, de baixo, protagonizada pelas vítimas. Nesse aspecto converge o pensamento de Ianni pois, no meio da opressão, há o desafio de dinamizar as forças sociais periféricas, "que poderiam fazer com que se desenvolva a globalização desde baixo"[183]. O desafio global é o da construção da sociedade e dos caminhos que a preparam. Para tanto, se depara com o desafio da racionalidade capitalista difundida e com as muitas fragmentações, reflexos do embate entre o global e o local.

---

180 IANNI, O. *A era do globalismo*, p. 68.

181 IANNI, O. *A era do globalismo*, p. 68-69.

182 AGOSTINI, F. N. *Teologia moral*: o que você precisa viver e saber, p. 96.

183 IANNI, O. *A era do globalismo*, p. 115.

3.4.1 O global intervém no local: a fragmentação

Com a pretensão de se apresentar como totalidade homogeneizadora, a globalização traz, em si, a contradição da fragmentação, numa dialética entre a integração e a diversidade, assim: "O mesmo vasto processo de globalização do mundo é sempre um vasto processo de pluralização dos mundos"[184]. No mesmo curso da integração e homogeneização, desenvolve-se a fragmentação e a contradição. No âmbito ético, a fragmentação corresponde ao relativismo dominante que faz pensar as coisas, as pessoas, os bens produzidos como disponíveis para serem convertidos em lucro. Na perspectiva da lucratividade, a América Latina tem como ponto de partida o débito: situa-se diante do mercado global já sob o peso da dívida externa. O capitalismo dissemina a fragmentação ao promover o choque entre as prerrogativas globais e as instâncias locais. Neste diapasão Ianni demonstra:

> Juntamente com o vasto processo de globalização, desenvolve-se o de fragmentação. Ao mesmo tempo que se criam outras injunções e outros horizontes, em termos de transnacionalismo e cosmopolitismo, criam-se outras injunções e outros horizontes em termos de localismos, nacionalismos, racismos, fundamentalismos[185].

A consciência da complexidade da realidade, fragmentada, multiforme, polifônica, propicia espaço de fermentação de reações como o racismo, a xenofobia, as intolerâncias religiosas: "[...] o sinal da diferença é transfigurado em estigma de desigualdade"[186]. As diferenças fenotípicas, de pensamento, e de fé são estigmatizadas como desigualdades, e tornam-se causa da negação do outro como estrangeiro, um não-cidadão, uma ameaça.

A questão social se mescla à cultural como produto de um sistema que se pretende universal, mas que traz em si a contradição: é negação à vida, gera a guerra, fruto de intolerâncias, inclusive religiosas. A realidade cultural contraditória é campo para se pensar a diversidade, a identidade, a alteridade e como a fé cristã se posiciona. Para Ianni, muitas são as manifestações culturais subsumidas e negadas pela expansão do capitalismo[187].

---

184 IANNI, O. *Teorias da globalização*, p. 112.

185 IANNI, O. *A era do globalismo*, p. 168.

186 IANNI, O. *A era do globalismo*, p. 140.

187 IANNI, O. *A era do globalismo*, p. 25.

Admitimos que não reconhecer a alteridade e o valor presente em si mesma como manifestação, é também esvaziar o sentido do modo pelo qual o outro vive e expressa sua fé. A totalidade há de permitir que o outro (etnia, crença), seja. A negação do outro dissolve e fragmenta o mistério inefável que o constitui. Dussel insiste: o inferno não é o outro, mas a solidão daquele que assassinou o outro[188]. Tal negação funda o solipsismo da totalidade fechada na dialética centrada no mesmo, incapaz de realizar o movimento analético de abertura ao distinto. É negar a alteridade que liberta da clausura[189], princípio da exclusão.

3.4.2 A globalização em expansão

> A globalização do mundo expressa um novo ciclo de expansão do capitalismo, como modo de produção e processo civilizatório de alcance mundial[190].

A globalização, com as mudanças histórico-sociais que acarreta, é realidade intrínseca à expansão do capitalismo. Após a Segunda Guerra Mundial, e mais ainda com a Guerra Fria, o capitalismo entrou em franca expansão[191], iniciando novo ciclo da história, que tem seu marco, no fim do século XX, com a queda do muro de Berlim, metáfora do fim do mundo bipolarizado. No entanto, constatamos que o mundo continuou dividido, não entre capitalismo ou socialismo, ou democracia e comunismo, mas entre os que podem lucrar com a globalização e os que são excluídos dela há um muro velado que marca a bipolaridade entre o Norte (rico) e o Sul (empobrecido).

Em poucas décadas, o capitalismo estabeleceu-se como o modo de produção global. Penetrou nos continentes, nas culturas, em praticamente todos os pontos do Globo, inclusive nos países que sempre se declararam socialistas. Difundiu, criou e recriou os espaços de desenvolvimento e de atuação da globalização. Dussel sustenta que a Modernidade é resultado da expansão do centro europeu, através da conquista e colonização, e não sua causa. Do mesmo modo, o capitalismo é o resultado e não a causa da mundialização e da

---

188 Cf. DUSSEL, E. *Para uma ética da libertação latino-americana*, v. II, p. 28.

189 Cf. DUSSEL, E. *Para uma ética da libertação latino-americana*, v. II, p. 23.

190 IANNI, O. *A era do globalismo*, p. 11.

191 Cf. IANNI, O. *A era do globalismo*, p. 184.

centralidade européia[192]. O anseio de homogeneização e expansão da totalidade encontrou no capitalismo mecanismo de propagação.

A economia de mercado avança com toda a força, revelando suas inúmeras facetas: privatização das empresas, abertura dos mercados, criação de áreas de livre-comércio; mudanças na legislação trabalhista e nas relações de trabalho. A expansão extensiva e intensiva do capitalismo é parte do processo civilizatório que globaliza o mundo e é por ele globalizada. A esse processo Ianni denomina civilizatório por compor o cenário das sociedades atuais, revelando-se a espinha dorsal do desenvolvimento dos padrões de comportamento, do pensar e da disseminação da globalização. Impõe-se às culturas, expande os ideais de consumo, marca novo modo de relação política, globalizando povos, cidades, nações. As peculiaridades de cada cultura são lentamente abandonadas ou recicladas e desenvolvem-se novas relações de produção, valores sócio-culturais e costumes:

> Aos poucos, a comunidade é recoberta pela sociedade, a sociabilidade baseada nas prestações pessoais, ou na produção de valores de uso, é recoberta ou substituída pela sociabilidade baseada no contrato, na produção de valores de troca. Simultaneamente, ocorre a secularização da cultura e do comportamento, a individuação, a emergência do individualismo possessivo e, em alguns casos, da cidadania[193].

O segmento que mais proveito obtém da globalização é o econômico, uma das razões pela qual o capitalismo se tornou hegemônico e seu principal difusor. A expansão capitalista não somente amplia os horizontes da globalização, como recria os espaços, agrava as questões sociais, gera fragmentação, provoca o surgimento de nacionalismos e regionalismos, enquanto resistência local. Ao mesmo tempo, propicia o advento do multiculturalismo, a visão inter e transdisciplinar, a possibilidade de diálogo e o espaço da minoria. Novamente constatamos que as mesmas condições sob as quais se instaura a mundialização, promovem tanto interdependência e integração, quanto fragmentação e antagonismo. É crise e também oportunidade.

Entretanto, no âmbito da economia, a força da globalização extrapola as relações imanentes e se transmuta em razão última, em motor, um ídolo. Instaura-se novo culto, o da idolatria do capital em que a mais-valia deve ser alcançada a qualquer custo, mesmo que o

---

192 DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão, p. 52-53.

193 IANNI, O. *A era do globalismo*, p. 187.

preço seja a guerra e o sangue dos inocentes. A mais-valia é o pecado da lucratividade obtida por meio da menos-vida do outro[194]. O acirramento das desigualdades, o sistema-mundo como totalidade perversa, a moralidade invertida são conseqüências da expansão do modelo capitalista que serve aos ideais da globalização. Refazendo o percurso da História, Dussel acredita que: "[...] talvez o problema mais grave dos fins do século XX, que começou em 1492 [...] é justamente a distância que aumenta cada vez mais entre a riqueza do *capitalismo central do Norte e a crescente miséria do capitalismo periférico do Sul*"[195]. As exigências da Ética da Libertação de Dussel transcendem a moral do capitalismo e não se identificam com ele, pois vêem o outro como alteridade distinta e não mero consumidor, usuário ou objeto. Alteridade ética mundial composta pela maioria da humanidade que interpela lança a cobrança do direito à vida, ao desenvolvimento da própria cultura, economia e política. Estatisticamente, dessa maioria humana, 75% encontram-se no Sul e interpelam o Norte. Para a periferia, segundo Dussel, a globalização atual não significa apenas a dependência, estritamente ligada à transferência de valores do Sul para o Norte, mas implica transferência de vida. "[...] na teologia ética, a 'dependência' é o nome de um pecado internacional estrutural pelo qual os povos perdem a *vida*"[196].

3.4.3 A globalização produz vítimas

Segundo Enrique Dussel, a vítima não é vítima porque, em dado instante de sua história, resolveu estar à margem da vida e da dignidade, abdicando dos direitos de todo ser humano. Pelo contrário, antes que pudesse requerer os direitos que lhe são devidos, viveu a experiência da exclusão.

---

194 Cf. DUSEL, E. *Ética comunitária,* p. 143. Ver também RODRÍGUEZ, M. R. Efectos de la globalización sobre la ética y la religión. In: RAMIREZ, B.; WEBER, H. (Orgs.). *La globalización*: desafío para el siglo XXI, p. 112. "La nueva idolatría es la celebración dei sistema como única sociedad global, que logra grandes índices de crecimiento dei capital acumulado con el inmenso costo de la homogeneización, muchas veces forzada y violenta, de la anterior diversidad cultural y religiosa presente en la humanidad, sumada esta hecatombe de las culturas a la creación de dos mundos interrelacionados pero opuestos, uno en el Norte y otro en el Sur, y al crecimiento de la miseria al interior de los mismos países ricos".

195 DUSSEL, E. *Filosofia da libertação*: crítica à ideologia da exclusão, p. 69. Grifos do autor.

196 DUSSEL, E. *Ética comunitária*, p. 155. Grifo do autor. Na mesma obra, p. 157: "Teologicamente, a 'dependência' é o nome do pecado internacional pelo qual se sacrificam os povos periféricos, não apenas a classe operária ou camponesa, mas também as etnias, tribos, marginais, etc., e cuja vida é imolada no altar do fetiche, que agora tem feições mundiais".

> Da nossa parte, como latino-americanos, participantes de uma comunidade de comunicação *periférica* - dentro da qual a experiência da "exclusão" é um ponto de partida (e não de chegada) cotidiano, isto é, um *a priori* e não um *a posteriori* - nós precisamos obrigatoriamente encontrar o enquadramento filosófico dessa nossa experiência de miséria, de pobreza, de dificuldade para argumentar (por falta de recursos), de ausência de comunicação ou, pura e simplesmente, de não-fazermos-parte dessa comunidade de comunicação hegemônica[197].

Dussel ressalta que o processo de produção e reprodução da vítima em grande escala, desenhado na colonização do século XVI, globaliza-se e adquire dimensões nunca vistas. Exclui mais da metade do planeta entre pobres, desempregados, etnias discriminadas, mulheres (dominação erótica), crianças (no âmbito pedagógico), trabalho escravo (dimensão política). É desse e para esse contexto que Dussel estabelece o critério material e universal da Ética da Libertação: uma ética da vida, pois a vida humana é o conteúdo da ética[198]. Vida, esta, concreta e expressa na materialidade da corporalidade humana. Tal corporalidade é compreendida, para Dussel, nos aspectos múltiplos que compõe o ser humano: corporalidade material libidinal, orgânica, biológica, vontade, instintos, pulsões; enfim, tudo o que constitui a pessoa indivisa e unitária[199].

A materialidade é o ponto de partida e o conteúdo da Ética da Libertação. Dussel adverte para o fato de a especificidade do pensar latino-americano não poder ser apenas formal, mas material. Nesse sentido, não pode simplesmente ater-se ao ponto de vista da descrição e da fundamentação racional da necessidade da vida, mas sim remeter-se ao princípio ético material normativo: o dever-ser, pois para autêntica realização humana é preciso que a pessoa seja. A realização, tanto intelectual, espiritual como comunitária (vez que tal ética é pensada em nível comunitário), depende do momento elementar de satisfação da fome. Esta é a passagem proposta por Dussel, do nível abstrato para um nível concreto. A interpelação do excluído não é meramente discurso, mas exigência ética. O princípio da ética

---

197 DUSSEL, E. *Filosofia da libertação*: crítica à ideologia da exclusão, p. 60. Grifos do autor.

198 Cf. DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão, p. 93. Conteúdo enquanto dever de conservação da vida humana. A vida humana é o modo da realidade do ser ético.

199 Há muito Dusse1 já insiste na ética como afirmação da vida, compreendida a carnalidade do sujeito: "O 'rosto' indica o que aparece do outro, de sua corporalidade, de sua realidade 'carnal'. A 'carne' na Bíblia *(basar)* significa *todo* o homem (sem distinção de corpo ou alma), o que nasce, o que tem fome, o que morre, o que ressuscita" (DUSSEL, E. *Ética comunitária*, p. 19. Grifo do autor). O passo dado pelo autor consiste em melhor elaborar tal concepção, consolidando suas bases. "Parte-se de um 'fato empírico' de 'conteúdo', material, da corporalidade, da negatividade no nível da produção e reprodução da vida do sujeito humano, como dimensão de uma ética material" (DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão, p. 314).

material é a obrigação de garantia da vida do sujeito humano. Portanto, "se a ética 'material' é material por ser de 'conteúdos', o momento mais material de sua materialidade é a objetividade estrutural, institucional, dos bens materiais como 'satisfatores', como re-produtores da 'sobre- vivência'"[200].

O problema que Dussel levanta, a partir de realidade geopolítica específica da América Latina, mas que encontra ressonância em âmbito mundial, é se poder-se-á seguir existindo. Em outras palavras, se a vida humana poderá encontrar meios de garantir sua sobrevivência. Em perspectiva macro, Dussel alerta, inclusive, para a questão ambiental e a devastação da natureza. Entende que os problemas ambientais passam também pelo modo como o ser humano dispõe da natureza, como lhe nega a vida, sobrepondo-lhe seu ideal de consumo extremo, mediante exploração devastadora dos recursos não renováveis. Mas, mesmo os recursos renováveis ressentem-se do impacto exploratório. Assim, para Dussel, "não menos essencial é a questão ecológica, freqüentemente mencionada por Apel, uma vez que ela virtualmente exclui as futuras gerações desses bens que nós estamos destruindo atualmente"[201].

A questão fundante que detectamos é a pergunta pela condição de possibilidade da manutenção da vida. A crescente marginalização e exclusão são, por si sós, atos de violência contra a vida. Daí a legitimidade de uma ética material preocupada com a corporalidade da pessoa, compreendida unitariamente, como dignidade a apresentar limites e resistência à violência, corporalidade interpelante que clama justiça. Diante desta realidade, Dussel invoca o pensamento levinasiano:

> Mas o fato de que o rosto do miserável possa 'interpelar-me' é possível porque sou 'sensibilidade', corporalidade vulnerável a priori. Com *Totalidade e infinito* o horizonte da ontologia, a compreensão do ser, a teoria, o 'ser-no-mundo' não só são antecedidos, sempre de novo, por um a-priori pré-ontológico (a 'sensibilidade'), mas também por um a posteriori pós-ontológico (a 'exterioridade'), mas ambos como termos de uma mesma tensão[202].

A Ética da Libertação demonstra que a negação da interpelação da vida do outro é negação da própria vida e que a agressão contra o outro reflete agressão a si mesmo. Diante

---

200 Cf. DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão, p. 157.

201 DUSSEL, E. *Filosofia da libertação*: crítica à ideologia da exclusão, p. 68.

202 DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão, p. 367. Grifo do autor.

dessa tensão, a globalização desvela o conceito de interdependência: todos estão interligados. Em perspectiva macro, o mal cometido em dado Estado tem ressonâncias mundiais, assim como a devastação da floresta amazônica afeta o ecossistema global. Verificamos que tal princípio de interdependência ou solidariedade se aplica também aos aspectos negativos trazidos à baila pelas ações do humano contemporâneo e florescem, sobretudo, nos grandes centros urbanos.

Como se apontou alhures, na cidade se apagam as distinções, ao tempo que surgem discriminações, preconceito, racismo, e agudiza-se a formação de grupos minoritários. Ianni constata: "na mesma escala em que se desenvolvem a diversidade e a liberdade podem desenvolver-se a desigualdade e a intolerância"[203]. Ao globalizar-se, o mundo se pluraliza, multiplicando-se as diversidades. Ao lado das singularidades locais, emergem as singularidades próprias da sociedade global. As nações transformam-se em espaços, territórios ou elos de uma ordem global, como nova totalidade em movimento a provocar fragmentação, reflexo da incidência do global no local.

No tocante à alteridade, Ianni demonstra que não faltam tentativas de negá-la por meio da homogeneização, em que se re-elaboram "socialmente o 'outro', de modo a transformá-lo em igual, semelhante, diferente, estranho, exótico, estrangeiro ou inimigo"[204]. A marginalização do outro, segundo Dussel, se revela processo que nega oportunidades e vida aos que estão às margens e realiza o projeto de estar-na riqueza dos que se situam no centro. Exclusão, marginalização, discriminação e preconceito, são facetas da realidade que negam a dignidade presente na alteridade, privando-lhe os direitos, sobretudo o direito à vida.

> Não se deve esquecer que o marco ou contexto último desta *Ética* é o processo de *globalização;* infelizmente, porém, e simultaneamente, esse processo é *exclusão* das grandes maiorias da humanidade: as vítimas do sistema-mundo. Globalização-exclusão quer indicar o duplo movimento no qual se encontra presa a Periferia mundial: por um lado, a pretensa modernização dentro da globalização formal do capital (principalmente em seu nível financeiro-capital *fictício,* nos diz Marx); mas por outro lado, a exclusão material e o discurso formal crescente das vítimas desse pretenso processo civilizador. Esta *Ética* deseja explicar essa dialética contraditória, construindo categorias e discurso crítico que permitam pensar filosoficamente este sistema performativo auto-referente que destrói, nega e empobrece a tantos neste final do século XX. A morte das maiorias exige uma ética da vida, e seus sofrimentos nos levam a pensar e a justificar a sua

---

203 IANNI, O. *A era do globalismo*, p. 68.

204 IANNI, O. *A era do globalismo*, p. 179.

necessária libertação das cadeias que as prendem[205].

Do já exposto, indicamos algumas conclusões. O centro cada vez mais se beneficia da globalização, nova forma de colonização. A maioria sofre o peso das divisões sociais, políticas, culturais e étnicas, fatores de desenvolvimento do processo de exclusão social. Em meio a tantas exclusões, destacam-se os excluídos do consumo que não são somente aqueles e aquelas que têm dificuldades para satisfazer as necessidades básicas, mas, também, dificuldades na construção da identidade e do relacionamento com outros grupos sociais. Na "cultura do consumo", a pessoa consome elementos importantes para a definição da pertença a um grupo e na diferenciação em relação a outras pessoas ou grupos. Estar excluído do consumo acarreta baixa auto-estima e distanciamento das relações sociais reconhecidas pela sociedade. Os padrões de consumo ligam-se intrinsecamente à noção de cultura. A racionalidade da globalização atual incide diretamente sobre a cultura local dos espaços que percorre e globaliza.

3.5 Globalização e cultura

> O membro de outra cultura, o Outro cultural, 'interpela' em defesa dos direitos culturais próprios do seu povo (africanos, asiáticos, indígenas latino-americanos, negros norteamericanos etc). É uma luta de vida ou morte[206].

Sustentamos que a globalização atual utiliza a cultura como meio de transformar o ser humano em grande consumidor. Valoriza o outro somente como potencial a serviço do lucro, mera mercadoria. Para merecer destaque nessa sociedade, homens e mulheres precisam ser competitivos, explorar recursos e otimizar dividendos. A globalização atual desumaniza o planeta, reduzindo-o a grande mercado, em que tudo se torna mercadoria, processo de coisificação das pessoas, idéias e culturas. Tudo pode ser explorável e descartável a fim de se poder lucrar mais. Trata-se "de um materialismo globalizado que é puro e duro, ateu e

---

205 DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão, p. 17. Grifos do autor.

206 DUSSEL, E. *Filosofia da libertação*: crítica à ideologia da exclusão, p. 69.

fundamentalista, frio e sem coração, individual e somente lucrativo”[207].

> Destruição cultural através do desvio de tudo em função dos valores do capitalismo, ou seja, mudança do sentido de educação, dos meios de comunicação, da filosofia e também da *religião* para legitimar o processo capitalista, instrumentalizando todo o aparato cultural para apoiar o projeto e legitimar os objetivos do neoliberalismo[208].

A imigração na América Latina, impulsionada pelo motor da história do colonialismo capitalista europeu, ofereceu, potencializando outros elementos históricos e sociais, as condições germinais para o processo de integração de territórios, espaços econômicos, expansão da fé cristã e construção de utopias sociais. Constatamos que nos países em que tal imigração foi mais intensa, menor foi a preservação das bases sócio-culturais dos povos nativos. O impacto da globalização econômica e cultural sobre as populações originárias e tradicionais gerou e gera migrações e desenraizamento social, cultural e religioso. Ocorreu também a exclusão cultural e o conflito de identidades, assim como a intolerância ao modo de ser do outro, a ponto de manifestações artísticas serem consideradas inferiores e costumes negados como estilo de vida. A totalidade impôs único *modus vivendi* e culmina em expropriar o cultural “[...] de sua variedade, dramaticidade e sacralidade: foram colocadas em seu lugar a tecnologia, a padronização embrutecedora, a violência dos instintos, a barbárie da força”[209].

Pensamos que no mundo globalizado deveria ocorrer a convivência pacífica da diversidade, o respeito às culturas numa reciprocidade que as enriquecessem pela co-existência e convivência. Apesar de a globalização ser definida como o desaparecimento das fronteiras, culturais, econômicas, sociais e religiosas. Esta tendência supõe, às vezes, uma homogeneização cultural. Isto se deve à forma de domínio imperialista do mais forte sobre o mais fraco. A globalização atual exerce influência substancial na vida da sociedade ao impregná-la dos valores do conquistador, negando os valores e a cultura do outro. Caso notório, para Ianni, é a ocidentalização do mundo, exemplificada no fato de a língua inglesa se tornar língua universal, justamente por ser a língua comercial e das chancelarias[210].

---

207 SELLA, A. *Globalização neoliberal e exclusão social*: alternativas...? São possíveis! São Paulo: Paulus, 2002. p. 62.

208 SELLA, A. *Globalização neoliberal e exclusão social*: alternativas...? São possíveis!, p. 59. Grifo nosso.

209 HOUTART, F.; POLET, F. (Coords.). *O outro Davos:* mundialização de resistências e de lutas, p. 51.

210 Cf. IANNI, O. *A sociedade global*. 10. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p. 75.

As implicações da Ética da Libertação coincidem com o reconhecimento da dignidade do ser humano. Pretende restaurar a vida da sociedade no âmbito político, econômico, cultural, a partir dos que são os menos favorecidos. A pretensão última de Dussel é justificar a luta das vítimas pela libertação e não, simplesmente, argumentar racionalmente para fundamentar a razão por causa de si mesma[211].

Sendo a cultura, a representação da identidade, pensamento e expressão de um grupo, povo, coletividade, os efeitos da globalização atual minam-lhe a riqueza e peculiaridades. A globalização nega a alteridade. Busca incorporá-la ao se impor como nova totalidade em expansão. Estamos certos da interferência de tal situação na vivência da fé cristã. A fé manifesta-se também por meio da cultura sujeita a nuances que podem ora proporcionar espaços para que a fé se desenvolva, ora negá-la ou mesmo subsumi-la.

3.6 Globalização *versus* fé cristã

A globalização afeta realidades múltiplas da vida humana. O modo como o cristão vive e professa sua fé é impactado, tanto positiva como negativamente, pelos embates da globalização. Interessa, neste curso investigativo, pensar a contribuição da globalização para a vivência e propagação da fé cristã, identificando o que, do universo ambíguo que a compõe, apresenta-se como positivo ou negativo e qual a resposta da fé cristã face à complexidade dessas questões. Adiantamos que não há respostas definitivas ou *a priori.* O que pretendemos não é simples exercício retórico. Entendemos que o que se alcança é levantar a questão e apontar direções, ressaltar desafios, como forma de interpelar a realidade que se impõe a fim de melhor compreender as transformações vividas na atualidade. Todo esse esforço não é sem resposta, mas apenas e limitadamente uma forma disponível a esta pesquisa de intervir na realidade de maneira cristã coerente.

---

[211] DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão, p. 94.

3.6.1 Perspectivas positivas da globalização para a fé cristã

Vez que se têm consciência da complexidade e da ambivalência inerentes à globalização, compreender os modos como incide sobre a fé e a vida cristã é tarefa imensurável que extrapola os objetivos e os recursos desta investigação. No entanto, é também tarefa que não pode ser evitada ou negada. Há que se realizar, ao risco da limitação, da superficialidade, da impotência, ou ainda, de reducionismos inevitáveis.

Para Libanio, com os avanços tecnológicos, as informações transitam mundialmente repercutindo na evangelização. A Igreja se vê diante da possibilidade de falar ao mundo inteiro, em tempo real. Importantes eventos religiosos, políticos, culturais podem ser vistos em todos os continentes. Os acervos das bibliotecas podem ser consultados virtualmente pelos que têm acesso à internet. Autoridades mundiais podem se reunir, estando cada qual em seu país/cidade, por meio do sistema de vídeo-conferência. "É no campo da informação e comunicação de conhecimentos que a globalização mais positivamente colabora com a pastoral"[212]. As mensagens do Papa são difundidas em tempo real. Por ocasião do grande Jubileu do ano 2000, a Igreja lançou um projeto de conscientização em âmbito mundial. A Igreja fala às comunidades das ditas cidades globais, embora o interlocutor não seja mais o mesmo e a fé não poderia estar alijada desse fazer globalizado. Atesta Libanio: "**Tal fenômeno atinge o anúncio da fé**. Certos pastores americanos já conseguem falar a bilhões de fiéis com seus teleprogramas religiosos. No mundo católico, alguns personagens, especialmente o papa João Paulo II, têm alcançado o mesmo nível de audiência. **É a globalização de atos religiosos, de mensagens de fé**"[213].

Na difusão da mensagem cristã, dá-se o encontro e o confronto das culturas, da diversidade do pensar e da religiosidade, em processo que amplia os horizontes de compreensão da realidade. Segundo Milton Santos, com a globalização do mundo, as possibilidades do enfoque interdisciplinar tornam-se mais amplas e eficazes, na medida em que a análise fragmentadora das disciplinas particulares promove o processo de reintegração e

---

212 LIBANIO, J. B. Globalização na perspectiva da fé. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n. 95, p. 95-103, jan./abr. 2003. p. 101.

213 LIBANIO, J. B. *Olhando para o futuro*, p. 149. Grifos do autor.

reconstrução da visão de conjunto[214]. O contato cada vez mais efetivo com o mundo do outro, alteridade rica em significação, conduz à possibilidade de formação de redes de solidariedade em prol da causa dos desclassificados do sistema. Na mesma medida, facilita-se o diálogo inter-religioso que se impõe pela própria força do confrontar-se com o acontecimento da vivência religiosa do diferente. "A teologia responde à globalização repensando a fé cristã no paradigma do diálogo inter-religioso"[215].

O diálogo inter-religioso, por sua vez, enfrenta o tema do fundamentalismo. O diálogo, a abertura ao outro é o caminho de se desenvolver novas identidades religiosas que resultam de verdadeiros encontros. Numa visão mais abrangente, convoca os cristãos ao diálogo com as religiões não-cristãs. Notamos que a globalização amplia a possibilidade do diálogo inter-religioso, uma vez que se torna mais urgente. Compete aos cristãos se unirem na luta contra a pobreza e dinamizarem a construção de um novo mundo.

O questionamento dos paradigmas, frente à diversidade, conduz à revisitação das fontes primevas em busca da experiência originária, o que pode se dar positivamente no intuito de busca do referencial, do relato inaugural como fidelidade à fonte primeira que originou a tradição Nessa perspectiva, verificamos que a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), atenta aos sinais dos tempos e aos anseios das pessoas nas diferentes realidades, ilumina o caminhar da Igreja por meio da promoção de projetos nacionais de evangelização. No que tange à aproximação das igrejas cristãs, anualmente promove-se a semana de oração pela unidade dos cristãos.

Diante dessas questões, os caminhos encontram-se abertos e fluídos. Espanta a velocidade com que surgem oportunidades e questões. Compete à fé manter-se em atitude de alerta para, criticamente, se posicionar e não cair em descrédito, perdendo o caráter pedagógico que lhe é próprio como norteadora da práxis cristã.

---

214 Cf. SANTOS, M. *Da totalidade ao lugar*, p. 121.

215 LIBANIO, J. B. Globalização na perspectiva da fé. *Perspectiva Teológica*, p. 99.

3.6.2 A globalização impõe desafios à fé cristã

Apesar das múltiplas possibilidades que se apresentam, como se viu no item anterior, a globalização impõe à fé cristã constantes questionamentos. Entre eles, a revelação é abalada pela lógica da racionalidade vigente e pelo universo de crenças e práticas religiosas diversas. Diante dessa diversidade, conforme Libanio, o conteúdo da fé e a revelação de Deus são relativizados[216].

Como instituição, a Igreja vê-se obrigada a se posicionar frente à nova realidade, sem deixar-se contaminar pelo risco das fábulas da globalização. Como instituto histórico e sócio-cultural-humano, na Igreja, enquanto "instituições religiosas encontramos também uma forte adesão aos princípios das instituições globalizadas"[217]. Percebemos que a racionalidade da globalização atual tende a enfraquecer a noção de solidariedade, e se choca contra os valores cristãos de acolhida, serviço, amor ao próximo e respeito à vida, princípios dos quais a Igreja não pode abrir mão. O enfraquecimento da família, a perda das grandes narrativas, bem ilustram tal afirmação.

Como efeito do processo de globalização, os componentes críticos da racionalidade tecnológica e do mercado minam a legitimidade das grandes narrativas no campo ético e nas religiões[218]. Por ser polifônica, multifacetária, polivalente, ambígua, caleidoscópica, características muito ressaltadas por Ianni, a globalização acentua tanto fundamentalismos como relativismos. Seus veios favorecem o desenraizamento com tendência à exaltação do relativo. O choque das diferenças provoca defesa e legitimização de determinada crença em detrimento de outras, ao produzir realidade fragmentada. A verdade é particular e o referencial se pauta no pensar subjetivo. O extremo oposto a tal tendência gera o fundamentalismo, causador de conflitos religiosos e guerras. A emergência do pluralismo cultural e religioso esfacela a verdade, o rito: o relato cristão. Põe em cheque os "grandes relatos", inclusive o teológico.

---

216 Cf. LIBANIO, J. B. Globalização na perspectiva da fé. *Perspectiva Teológica*, p. 98.

217 RODRÍGUEZ, M. R. Efectos de la globalización sobre la ética y la religión. In: RAMIREZ, B.; WEBER, H. (Orgs.). *La globalización*: desafío para el siglo XXI, p. 114.

218 RODRÍGUEZ, M. R. Efectos de la globalización sobre la ética y la religión. In: RAMIREZ, B.; WEBER, H. (Orgs.). *La globalización*: desafío para el siglo XXI, p. 113.

Em face da fragmentação, constatamos não haver espaço para as metanarrativas, dentre as quais consideramos, por excelência, a narrativa cristã. No universo fractário de muitos pequenos relatos e choques de alteridades, a crise de identidade fermenta-se, constatada na ausência de paradigmas, desvalorização dos ideais de vida em comunidade, descrença dos valores transmitidos pela fé e instrumentalização da religião e de Deus. Desloca-se o conceito de sagrado e "[...] Deus tende a ser transformado em objeto de 'meus desejos', a religião, bem de mercado em busca de prosperidade material e de saúde física e psíquica"[219]. Buscam-se as religiões como meio de se satisfazerem as necessidades pessoais e de relações de troca de favores com o sagrado. No mundo globalizado, configurada como produto, a espiritualidade reduz-se a bem de mercado. Criam-se as religiões e religiosidades do consolo, da felicidade, da busca de soluções imediatas. O senso comum anuncia que todas as religiões são verdadeiras. Instala-se como desafio para a Igreja, produzir reflexão teológica capaz de responder a tais situações e, com responsabilidade, afrontar a realidade da vida em áreas urbanas.

A agudização do individualismo alimenta a produção de "verdades" subjetivas e fragmentadas. A relatividade fermenta o paradoxal, o anômico, a inviabilidade da partilha pela impossibilidade de identificação, revelando um cotidiano em crise de referencial, vivido diuturnamente como crise, vez que: "[...] pelas mãos do mercado global, coisas, relações, dinheiros, gostos largamente se difundem por sobre continentes, raças, línguas, *religiões,* como se as particularidades tecidas ao longo de séculos houvessem sido todas esgarçadas"[220].

Em tal mosaico composto por miríades de "verdades" subjetivas, verificamos que o pluralismo religioso e cultural se revela desafio para a Igreja no tangente à evangelização. Impele a fé à tarefa hermenêutica, frente à necessidade de evangelização inculturada que dê conta da singularidade e multiplicidade da experiência religiosa. O desafio reside em promover a busca de respostas pertinentes, consistentes e atuais, com o aprimoramento da práxis que se reinventa para responder às exigências que se avolumam, mas também em convidar e convencer os teólogos e sacerdotes a se debruçarem sobre a reflexão dessas novas questões.

---

219 BRIGHENTI, A. *A Igreja perplexa*: a novas perguntas, novas respostas. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 77.

220 SANTOS, M. *Por uma outra globalização*: do pensamento único à consciência universal, p. 41. Grifo nosso. O período atual considerado como de crise parte da constatação de que dentro do sistema persistem características de crise duradouras. Historicamente os períodos eram sucedidos por crises. O momento presente é exceção, sendo ele próprio uma crise, tensão constante entre fenômenos globais e manifestações particulares. Cf. SANTOS, M. *Por uma outra globalização*: do pensamento único à consciência universal, p. 34-35.

A Igreja defronta-se com a necessidade da superação do relativismo ético. Mais. Há considerável queda no valor atribuído à ética, que cede lugar aos anseios da estética. As pessoas deixam-se pautar mais pelo culto ao corpo, por ideais de beleza, pela moda, pelas efemeridades proporcionadas pelo ter, que pela vivência da ética, pelo caminho de construção de realidade nova. Portanto, o desafio, "nesse campo, está em anexar a técnica e o conhecimento científico à ética, capaz de dar-lhes uma dimensão teleológica, de finalidade, de razão, mais além do lucro e do progresso pelo progresso"[221].

Acrescentamos, a tais complexidades, a dificuldade de se manter a autenticidade da fé que, por vezes, carece de conteúdo capaz de se posicionar com êxito frente aos conceitos hoje considerados valiosos (sobretudo o lucro). É forte o ecletismo, no qual as pessoas constroem versões pessoais da religião, costurando elementos os mais díspares das diversas crenças disponíveis no "mercado", articulando, sem nomear explicitamente, o sincretismo religioso. Ora,

> A *globalização da informação*, da notícia, de elementos culturais, torna acessíveis às pessoas, visibiliza-lhes as mais variadas formas religiosas. Oferece-lhes a possibilidade maior da *sincretização da fé*, ao permitir-lhes compor elementos avulsos, e até mesmo contraditórios, de religiões diversas numa religião própria, sem preocupação com sua sistematicidade[222].

A globalização corrói as culturas tradicionais e as crenças religiosas, acentuando as reações das identidades locais ao pensamento único. Convivem, sem qualquer harmonia, a tendência de homogeneização das culturas e a emergência de identidades locais que resistem. A fé cristã opera em meio a tal conflito, e busca renovar-se e adequar-se à realidade aberta ao diálogo ecumênico e inter-religioso. Inevitavelmente, testemunha-se o choque entre a religião institucional e as expressões religiosas não-conservadoras. Valores cristãos até então consolidados, chocam-se com a realidade multifacetária da globalização.

Na perspectiva eclesiológica, Mário de França Miranda identifica que a Igreja:

---

221 BRIGHENTI, A. *A Igreja perplexa*: a novas perguntas, novas respostas, p. 74.

222 LIBANIO, J. B. *Olhando para o futuro*, p. 150. Grifos do autor. Também propicia migração constante de uma religião para outra e "[...] provoca fortemente o fenômeno do sincretismo, do relativismo, do nivelamento religioso com sérias conseqüências teológicas" (LIBANIO, J. B. Globalização na perspectiva da fé. *Perspectiva Teológica*, p. 97). Ver também RODRÍGUEZ, M. R. Efectos de la globalización sobre la ética y la religión. In: RAMIREZ, B.; WEBER, H. (Orgs.). *La globalización*: desafío para el siglo XXI, p. 113: "Ao perderem legitimidade as tradições religiosas e ante a constituição do indivíduo como critério último, encontramos uma privatização da religião, considerada agora bem mais como um assunto de 'opinião' pessoal".

> [...] se encontra duplamente desafiada pelo fenômeno da globalização. Primeiramente porque deve enfrentar o impacto cultural dela na mentalidade humana. [...] O segundo desafio é de *cunho ético* e provém, sobretudo, da globalização da economia. A Igreja está atenta aos efeitos maléficos do dinheiro como aparece de sua doutrina social. A paz e a justiça no mundo, a preservação do meio ambiente e das condições de vida, a repartição dos alimentos, a própria 'governança' do planeta com a criação de entidades reguladoras supranacionais são imperativos à consciência cristã que exigem convicções, consensos e decisões colegiadas[223].

Situamos, no que tange à vida religiosa, que esta sofre o bombardeio de culturas que valorizam a riqueza, o poder e o prestígio, e que fomentam a liberdade sexual, a cultura do descartável e o individualismo. Valores antagônicos à mensagem cristã e que se propagam entre jovens que se encontram cada vez mais carentes de referencial e de identidade.

O Cristianismo não sofre sozinho o embate da globalização. A idolatria do capital e a emergência de uma ética dos valores fragmentados apresentam-se como desafio comum às religiões cristãs. Consideramos que os desafios impostos à fé cristã pela globalização atual exigem atitudes não simplesmente de defesa. Urge diálogo, abertura, encontro. Há de se preservar a identidade da fé cristã, sem, entretanto, privar-lhe do diálogo e encontro com a racionalidade atual. A fé cristã não pode esquivar-se do papel de interlocutora e norteadora da ética cristã. Precisa enfrentar o desafio de dialogar com o mundo atual não simplesmente na atitude de defesa, mas na atitude de escuta e proposição de caminhos para uma globalização a serviço da vida.

3.6.3 O posicionamento da fé cristã frente à globalização

> O projeto de Libertação dos oprimidos e dos excluídos é aberto, partindo da exclusão do Outro e indo mais além *(jenseits)* de qualquer situação apresentada[224].

A vivência da fé cristã é ponto pacífico a iluminar a compreensão da realidade. Às comunidades devem ser oferecidos os pressupostos para a demitologização da globalização,

---

223 MIRANDA, M. F. *A Igreja numa sociedade fragmentada*: escritos eclesiológicos. São Paulo: Loyola, 2006. p. 88-89.

224 DUSSEL, E. *Filosofia da libertação*: crítica à ideologia da exclusão, p. 119. Grifo do autor.

por meio de posicionamento crítico e contestador da dominação, inspirado na práxis libertadora de Jesus, fundante da Ética Comunitária de Libertação.

Importa ressaltar a práxis cristã de libertação que remete a outro sistema, que há de acolher, na revelação da alteridade, a revelação de Deus. Aqui se insere, segundo Dussel, a Ética da Libertação, que vem "há muitos anos insistindo na 'interpelação' do outro perante um ouvido que saiba ouvir (que denominamos 'consciência ética' no sistema), como origem do processo de libertação"[225]. Assim, no amor-de-justiça, há de se desenvolver a vida humana, por meio de outra globalização, a globalização da solidariedade.

Conforme Milton Santos, a globalização, ainda que totalitária e perversa é, em si, condição de possibilidade para se rejeitar o processo de desumanização e acatar outra globalização possível, em um mundo possível. Em contraposição à globalização que se impõe de cima, vinda do centro, há um movimento ascendente, vindo da periferia. Tal movimento tem a marca do "[...] crescente desencanto com as técnicas, acompanhado por uma gradativa recuperação do bom senso, em oposição ao senso comum [...]"[226].

A Ética da Libertação, para além dos princípios morais vigentes; subsidia a promoção da libertação do ser humano, ao indicar o agir cristão que valoriza o outro, não apenas como exterioridade, mas como proximidade. Lembrando João Paulo II: "[...] próximo significa também aquele que cumpriu o mandamento do amor ao próximo"[227].

A globalização atual requer interpretação multidisciplinar que desvele o papel da ideologia na produção da história, a fim de mostrar os limites de seu discurso frente à realidade vivida pela maioria das nações[228]. A Teologia tem a contribuir com a Ética e as Ciências Sociais. Os valores cristãos são valores de alcance mundial e de promoção da vida humana. A antropologia cristã afirma a iniludível dignidade humana, pressuposto na busca do bem comum a todos.

No tangente à Eclesiologia, lembramos que a Igreja exerce sua vocação profética à medida que denuncia a opressão, se empenha na promoção do amor universal, recusa

---

225 DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão, p. 425.

226 SANTOS, M. *Por uma outra globalização:* do pensamento único à consciência universal, p. 119.

227 JOÃO PAULO II, Papa. *Carta Apostólica Salvifici doloris*: o sentido cristão do sofrimento humano. São Paulo: Paulinas, 1988. p. 60.

228 SIDEKUM, A. *Ética e alteridade*: a subjetividade ferida, p. 193.

fechar-se na defesa de privilégios particulares e vive a fé comunitariamente. A vida cristã em comunidade pressupõe a visão de uma realidade que integra aspectos globais e locais e a busca de mais inclusão que exclusão, vida em comunhão. A fé não é experiência individual, apologia do narcisismo, mas se expressa no plural do "nós" que se dispõe e propõe crescer na presença provocadora e desafiadora do outro. Por meio de constante diálogo e abertura ao outro, a fé cristã promove o respeito à diversidade e integração do outro numa coexistência pacífica. Também a Igreja, a exemplo Jesus, deve seguir comprometida com a causa dos pobres, despojando-se do desejo de poder que escraviza, como condição para estender a mão ao pobre. Segundo Comblin, se "o cristianismo favorece o espírito de liberdade e de iniciativa [é] exatamente para dominar o mercado [e, assim] defender os direitos dos pobres e dos fracos e limitar o poder dos grandes"[229].

Há que se trabalhar na promoção de comunidades locais de solidariedade, vez que "a plena dignidade do sujeito se experimenta no encontro com os demais. Este princípio denuncia qualquer forma de discriminação, de exclusão e de opressão"[230]. A fé cristã deve difundir os valores que a sustentam e identificam: partilha, solidariedade, inclusão e respeito. Tais valores possibilitam a promoção da vida tão desejada pela Ética da Libertação de Enrique Dussel.

A práxis pastoral local deve ser também práxis política global. Aquilo que se faz em prol do bem, em nível micro, há de se estender ao macro. A questão não é pensar globalmente e atuar localmente, mas sim, atuar globalmente e pensar localmente[231], ou seja, transformar a realidade a partir de ações que incluam o todo, em âmbito holístico. Nessa perspectiva, a Igreja, segundo França Miranda, usufrui uma característica que facilita seu embate com a globalização: o fato de ser Igreja Universal e local[232]. Assim pode transmitir o que constitui seu patrimônio universal em cada lugar que se manifesta em sintonia com o todo. Desse modo, a Igreja pode efetivar o atuar global e pensar local. Diante da realidade local que se apresenta, compete lutar para a construção do novo que beneficie o todo numa perspectiva global.

---

229 COMBLIN, J. *O neoliberalismo*: ideologia dominante na virada do século, p. 78.

230 FRANCO, F. *Globalización y marginación*: nuestra respuesta apostólica global, p. 22.

231 FRANCO, F. *Globalización y marginación*: nuestra respuesta apostólica global, p. 35. Também na p. 31: "Fortalecer uma perspectiva global em indivíduos y grupos que este arraigada em nuestros compromisos locales".

232 Cf. MIRANDA, M. F. *A Igreja numa sociedade fragmentada*: escritos eclesiológicos, p. 89.

À luz da Ética da Libertação foi possível iluminar uma primeira compreensão acerca da realidade da globalização atual e o modo como incide sobre a fé e a práxis cristã. As contribuições da Ética da Libertação trazem à tona tal discussão, necessária para o passo que agora será dado: o de apresentar e propor a possibilidade de outra globalização, agora humana, que não se paute nos valores individualistas, na racionalidade do mercado capitalista, mas na promoção da dignidade da vida humana, almejada pela Ética da Libertação.

CAPÍTULO 4 - POSSIBILIDADE DE CONVERSÃO DO SISTEMA: DA GLOBALIZAÇÃO ATUAL A OUTRA GLOBALIZAÇÃO

> A globalização constitui um choque brutal diante dessa vocação de harmonia quebrada pelas guerras. Isso é devido à primazia do econômico sobre o político, do instrumental sobre a finalidade e do dinheiro sobre o homem[233].

Neste capítulo, adere-se à esperança daqueles que proclamam a possibilidade da irrupção do novo e à Ética da Libertação dusseliana, que acredita na transformação para propor a construção de outra globalização, humana, como possibilidade de vir-a-ser, ainda que tal proposta pareça, à primeira vista, ingênua e utópica[234]. Buscar-se-á iluminar, à luz da Ética da Libertação de Enrique Dussel, os caminhos teóricos de construção de nova realidade.

Na contramão daqueles que consideram essa hipótese utopia, a partir de Dussel, parte-se da afirmação, *a priori,* de que a realidade hoje carece de horizontes e alternativas, senão mesmo de utopia capaz de despertar e desenvolver a consciência crítica em prol da humanização do próprio ser humano e da garantia de sua sobrevivência[235].

A simples possibilidade de outra globalização anuncia o fato iniludível de que a

---

233 SANTOS, M. *O país distorcido*: o Brasil, a globalização e a cidadania, p. 85.

234 Milton Santos admite e anuncia a possibilidade de outra realidade, "[...] ainda que para os céticos nosso vaticínio atual apareça risonho" (SANTOS, M. *Por uma outra globalização*: do pensamento único à consciência universal, p. 13). Para Ianni, as utopias emergem, defrontam-se e confrontam-se com diversas mentalidades: "Em todo o mundo, ainda que em diferentes gradações, multiplicam-se as interrogações e as convicções nas quais ressoam utopias, nostalgias e escatologias sobre o destino de indivíduos e coletividades" (IANNI, O. *Capitalismo, violência e terrorismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004. p. 303). A atitude de busca marca o período atual.

235 Dussel esclarece o que entende por sobrevivência humana, ou seja, "o critério material universal da ética por excelência: a vida humana concreta de cada ser humano" (DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão, p. 636).

globalização atual não é irreversível o que se demonstrará num primeiro momento. Em seguida, apresentar-se-ão a resistência e os limites à expansão da globalização atual. Essas perspectivas serão abordadas maciçamente a partir da leitura de Milton Santos.

Para Enrique Dussel, a vida dos menos favorecidos é capaz de atuar positivamente na transformação da realidade. Isto é possível a partir da atitude ética de afirmação da própria vida e da tomada de consciência da opressão que a globalização atual produz. O protagonismo da vítima, no processo da própria libertação, não anula a necessidade de conversão do sistema. Pois, anuncia que o processo ético-crítico de libertação se origina com a vítima e, a partir dela, também convida o sistema à conversão. Sob a perspectiva da Ética da Libertação de Enrique Dussel, apontar-se-ão, indicativamente, possibilidades de concretização da nova ordem proposta. Não se perderá de vista as implicações teológicas relevantes para o presente trabalho. Por fim, apresentar-se-á o Reino de Deus como concretização histórica da escatologia última e sinal da conversão do sistema que há de se abrir ao amor-de-justiça e à solidariedade.

4.1 Para além do horizonte fechado da totalidade: por uma globalização humana

A centralidade deste último capítulo consiste em demonstrar, a partir da leitura de Enrique Dussel, a incoatividade da mudança presente no próprio processo de globalização atual. Outra globalização se faz possível porque a atual não é irreversível - tese que será defendida. As lacunas sociais apontadas anteriormente, a saber, aumento das desigualdades, desemprego e descontentamento das classes médias em vias de estreitamento, comprovam a porosidade dos alicerces da globalização atual. Sobretudo, no campo da Ética, a perda de referencial, a disponibilidade de um universo plural e a realidade poliforme questionam o ser humano e evocam o surgimento de realidade capaz de pautar a existência, incutindo-lhe sentido.

A possibilidade de outra globalização, humanizada e humanizante, coincide com o esforço de dar sentido à existência humana, comprometendo-a com a vida, tão cara à Ética da Libertação de Enrique Dussel. A promoção da vida, revelada na fome saciada e no amor-de-justiça presente no cotidiano da peregrinação humana, concretiza o Reino de Deus de horizontes amplos no seio da história.

Enfatizamos que os países periféricos resistem à globalização atual, oferecendo a base para a mudança de perspectiva. Outra globalização supõe a inversão na utilização das técnicas disponíveis, caracterizada não pelo serviço ao lucro, mas a serviço do ser humano. Para a realização dessa nova visão de mundo, o ser humano deve ser conduzido ao centro, como finalidade, razão de ser da técnica, e não como meio de produção de mais-valia geradora de desigualdades. Nessa perspectiva, a vítima exerce papel fundamental, cabendo-lhe o protagonismo[236]. Abordaremos tal ponto em tópico à parte à luz de Enrique Dussel.

A Ética da Libertação de Enrique Dussel, comprometida com a realidade latino-americana, contribui para a efetivação desse intento, com sua proposta em escala mundial. No já da história, há de se viver antecipadamente a concretização do Reino, posto que a realidade é passível de conversão.

4.1.1 A globalização atual é reversível

Partimos do fato de que a globalização atual, como processo aberto a mudanças, permite a busca de libertação. Tal afirmação vai de encontro da visão dos que detêm o poder. A globalização atual, guiando-se pela lógica da totalidade, empenha-se exclusivamente na propagação de "si mesmo". Encontra-se em franca expansão. As nações dominantes consideram a forma atual da globalização irreversível, caminho sem volta. Os Estados Unidos da América difundem a idéia de que o progresso, o bem comum e a qualidade de vida reivindicada pelas grandes massas empobrecidas são os resultados esperados e inevitáveis do mercado único, da moeda comum. Em tal realidade, a racionalidade do global já se encontra em estágio de expansão considerada, via de regra, sem volta.

A realização da vida humana se vincularia ao desenvolvimento da globalização como instrumento de vida mediante melhores oportunidades de emprego, educação, consumo etc. Mas, o processo de expansão econômica e cultural, efetiva e simultaneamente, produz exclusão e marginalização e não o prometido padrão de qualidade de vida. E, no intuito de

---

[236] Manfredo enfatiza a resistência da vítima: "No fundo, as vítimas do sistema lutam por vida, por participação em todos os níveis da vida, por uma convivência humana justa e igualitária no respeito pela diferenciação de cada pessoa humana e dos grupos humanos. Lutam por um mundo verdadeiramente universal, onde as culturas não sejam barreiras entre os homens, mas antes oportunidades de comunhão e enriquecimento" (OLIVEIRA, M. A. *Desafios éticos da globalização*. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 76).

manter o *status quo*, o império da totalidade, na figura dos que detêm o poder zela pela manutenção da ordem vigente difundindo a idéia de que não existe possibilidade de retorno.

Defendemos a tese, a partir da leitura de Enrique Dussel e Milton Santos, que tal processo é reversível e já se vêem as bases para a irrupção do novo, nas resistências que se constituem limite à expansão da totalidade em movimento. Aos poucos, a gestação de nova ordem se fortalece, ainda que quase imperceptível. O que sustenta e difunde a novidade começa a se impor, quando o atual ainda se apresenta dominante[237]. Historicamente, é possível constatar que os impérios nascem, alcançam seu auge e têm seu declínio. A falência, queda ou declínio advém de mudanças, vislumbradas posteriormente. Os mecanismos de contenção do novo por vezes impedem que sejam notadas, enquanto seus alicerces serão, aos poucos, erguidos.

A presente pesquisa busca demonstrar que já se encontram em construção as bases para a edificação do novo, do descontínuo na história e que tais bases já se fazem notar em atitudes de solidariedade presentes na sociedade e nas comunidades cristãs. A concretização do novo requer tomada de compromisso pessoal tanto em nível local como global, para que os fundamentos já lançados cumpram seus desígnios de aportar a mudança.

Por outro lado, os que acreditam na irreversibilidade do atual processo parecem ter sido contagiados pela racionalidade do dominador (totalizaram-se e se limitam a reproduzir essa totalidade), considerada por Dussel como irracionalidade que se impõe como dominante. A existência da irracionalidade do sistema é estímulo para que surjam, em oposição, outras racionalidades, dentre as quais a possibilidade da reversibilidade do momento atual através da irrupção de outra globalização, à luz da Ética da Libertação de Enrique Dussel.

A possibilidade de mudança já se faz sentir. Está presente na concretude daqueles que resistem à idéia de que o processo de globalização atual e da expansão de sua racionalidade não pode ter seu curso mudado. O argumento dos que a consideram irreversível parte do pressuposto de que a promoção da vida depende de sua expansão, o que justificaria a hegemonia da racionalidade da globalização. Cabe-nos questionar, a parir da leitura de Dussel, qual e de quem, de fato, é a vida que se promove: dos que oprimem ou dos que são oprimidos. E, há que se prestar conta se há nessa vida que se promove na globalização dignidade para o oprimido ou condição de possibilidade para a conversão do opressor.

---

[237] Cf. SANTOS, M. *Por uma outra globalização*: do pensamento único à consciência universal, p. 140-141.

Sustentamos que a globalização atual só poderia se tornar hegemônica mediante a realização digna da vida das vítimas (fome saciada, frio aquecido, moradia digna, emprego...). Conquistar tal feito na América Latina e África, bem como nas regiões em que a realidade latino-americana e africana se repete é desafio para a vocação universalizante da globalização. Porém, ao acentuar as desigualdades, favorecer o racismo e a xenofobia, oferece à vida e à sua dinâmica, campo para a reação das vítimas que se apresentam como resistência local aos impactos ditos globais. A construção de nova ordem ocorre mediante a primazia do local sobre a totalidade. A totalidade há de se abrir à alteridade da vítima, a partir da interpelação da própria vítima, que acusa os desmandos do sistema e afirma a própria vida. Para Dussel, a consciência e conscientização da exterioridade da vítima em oposição à "verdade" do opressor promove libertação tal que não se reduz simplesmente a

> [...] quebrar as cadeias (o momento negativo descrito), mas 'desenvolver' (libertar no sentido de dar possibilidade positiva) a vida humana ao exigir que as instituições, o sistema, abram novos horizontes que transcendam à mera reprodução como repetição de 'o Mesmo' - e, simultaneamente, expressão e exclusão de vítimas. Ou é, diretamente, construir efetivamente a utopia possível, as estruturas ou instituições do sistema onde a vítima possa viver, e 'viver bem' (que é a nova 'vida boa'); é tornar livre o escravo; é culminar o 'processo' de libertação como ação que chega à liberdade efetiva do anteriormente oprimido. É um 'libertar para'o *novum*, o êxito alcançado, a utopia realizada[238].

A busca do novo, à luz dessa utopia possível, norteia o presente capítulo, fazendo-se atuante como fio condutor a impulsionar o percurso de superação da globalização atual. Demonstrou-se, no percurso encetado até este ponto, que as ações, ditas globais, são centradas maciçamente no dinheiro. Em nome do "deus dinheiro" infinitas vidas são sacrificadas:

> [...] esse novo deus do homem proclama a produção da mais-valia como o único e o último sentido da vida dos homens. No entanto, o capital é um deus estranho, pois só vive à custa da vida dos homens: ele é o grande baal da modernidade, que exige, para viver, o sacrifício dos homens. No cerne desse sistema existe a compra e a venda da vida, já que o homem se faz mercadoria: ele não vale mais nada em si mesmo, só vale enquanto produtor [...][239].

Constatamos diuturnamente na realidade, a marca dos que cultuam o ter em detrimento do ser pessoa, numa inversão de valores que traduz a desvalorização do humano.

---

238 DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão, p. 566. Grifo do autor.

239 OLIVEIRA, M. A. *Desafios éticos da globalização*, p. 73.

O ser humano torna-se refém do capital, existência fadada ao serviço da mais-valia. Aprisionada a essa rede de relações, a vida humana não pode se realizar.

Ressaltamos que o critério ético-material da Ética da Libertação tem o desafio de promover a mudança de perspectiva, no sentido de, num primeiro momento, promover o novo a partir da tomada de consciência da vítima. É imprescindível reconhecer-se oprimido e excluído para se iniciar integralmente o processo de libertação.

A partir da leitura da Ética da Libertação de Enrique Dussel, bem como dos escritos de Geografia Humana de Milton Santos, propomos nova inversão, propriamente configurada como conversão, na perspectiva de lançar nova luz sobre o humano e pautar as ações em prol de seu bem. Tal conversão implica em atitude de ruptura com o sistema atual. Nessa ruptura, demanda-se outra globalização que "supõe uma mudança radical das condições atuais, de modo que a centralidade de todas as ações seja localizada no homem"[240]. Essa é a conversão de perspectiva, que traz para o centro o sujeito humano como protagonista e destinatário da ação, constituindo-o, ao mesmo tempo, sujeito, meio e fim.

Indicativo dessa mudança, já em curso, é a constatação, dos grandes centros urbanos às pequenas aldeias da China, da mistura de povos, culturas e gostos, promovendo o encontro de pensamentos diversos, filosofias, crenças, *modus vivendi*, em detrimento da superioridade e hegemonia do racionalismo e modelo europeu. Daí Milton Santos falar da "[...] produção de uma população aglomerada em áreas cada vez menores, o que permite um ainda maior dinamismo àquela mistura entre pessoas e filosofias"[241]. A diversidade fortalece a resistência ao alcançar alternativas criativas de sobrevivência e luta. A densidade de grandes aglomerados em pequenos espaços transforma a realidade ao proporcionar o encontro, confronto e troca de vivências que almejam a irrupção do novo. Diante dessa constatação, o mundo atual requer que as pessoas sejam, cada vez mais, abertas ao diálogo e ao encontro.

Compete às comunidades cristãs tal abertura numa atitude de serviço em prol da promoção da vida. Este movimento implica a recusa das comunidades ao fechamento em si mesmas, ao encapsulamento sobre si, diante da realidade múltipla, fragmentada e poliforme do entorno. Tal fechamento, presente em grupos e denominações fundamentalistas, constitui o se negar ao diálogo, ao face-a-face. Implica negar a própria existência ao eliminar o olhar que

---

240 SANTOS, M. *Por uma outra globalização*: do pensamento único à consciência universal, p. 147.

241 SANTOS, M. *Por uma outra globalização*: do pensamento único à consciência universal, p. 21.

o outro devolve e constitui o sujeito alteridade única, distinta, e que, com sentido e questionamento, possibilita habitar o mundo do indivíduo. O não ao outro é pecado de absolutização da totalidade que se funda no eliminar a alteridade. Como apresentamos, a totalidade é vazia, infrutífera e cheia de si. É a existência de alteridades que garante o "colorido" da vida. Por isso, a abertura ao outro, ao diálogo e ao confronto há de marcar a trajetória da fé cristã na coexistência da pluralidade e busca de alternativas comuns. Desse encontro emerge a possibilidade de mudança, a reflexão se alarga e a distância se reduz. Por isso,

> [...] junto à busca da sobrevivência, vemos produzir-se, na base da sociedade, um pragmatismo mesclado com a emoção, a partir dos lugares e das pessoas juntos. Esse é, também, um modo de insurreição em relação à globalização, com a descoberta de que, a despeito de sermos o que somos, podemos desejar ser outra coisa[242].

Neste sentido, ressaltamos que o papel desempenhado pela manifestação da vida local é determinante. Mediante o movimento da totalidade do mundo em direção ao lugar em que a vida se apresenta singularmente e em constante permuta, o local surge como o espaço no qual as experiências se entrecruzam, a racionalidade dominante é questionada, emergem indagações sobre o futuro e as esperanças se renovam. No que tange ao presente pensar, a América Latina não é apenas lugar ou instância hermenêutica. Apresenta-se como realidade capaz de desenvolver e acolher outra globalização, alteridade criativa que constitui resistência ao desejo de expansão da totalidade. Enrique Dussel propõe tal conversão com pretensão de mundialidade. Esta pretensão se nutre da resistência latino-americana, cujo povo se une às outras vítimas mundiais da globalização. Mediante a conscientização e a busca de defesa da corporalidade ferida, os marginalizados clamam pela libertação "no deserto" da exclusão do mercado, da opressão consumista e da exploração das classes populares.

A globalização atual como processo aberto que pode ter seu curso mudado, alimenta a esperança de um mundo melhor. Quando demonstramos a reversibilidade da globalização atual, não indicamos que esta chegará ao fim. Sustentamos que seus objetivos podem ser outros. A globalização atual continuará em marcha, agora comprometida com a vida. A possibilidade de conversão do sistema somada à resistência dinâmica das vítimas favorece o advento do novo. Situar a resistência e os limites à globalização perversa equivale

---

[242] SANTOS, M. *Por uma outra globalização*: do pensamento único à consciência universal, p. 114.

garantir o estabelecimento do novo processo crítico de libertação. Apresentar tais resistências e limites é o próximo passo a ser dado.

4.1.3 Resistência e limites à expansão da globalização atual

Apontamos que os limites do processo de perversidade a se globalizar e a resistência que a ele se faz têm origem nos locais em que se repete a realidade de privação e subdesenvolvimento latino-americano. A experiência de impedimento, de acesso e de marginalização em relação aos ditos bens da globalização, provoca e cataliza a resistência das vítimas mundiais. A reversibilidade da globalização atual, paradoxalmente, é devedora da situação de opressão que ela mesma gera. Para Dussel essa opressão possibilita a tomada de consciência da vítima, a partir do fato de estar sob o jugo da totalidade, na experiência de dominação. A vida da vítima é alteridade distinta do sistema. A corporalidade da vítima constitui o critério material da Ética da Libertação de Dussel e se apresenta como força, movimento e atitude que produz limites à expansão da globalização atual. Dussel admite não se poder subtrair o fato de a globalização atual ser devedora da racionalidade moderna. Entretanto, apresenta o que entende como três limites a tal racionalidade:

> O *primeiro limite* absoluto: a *morte da vida* em sua totalidade, por meio do uso indiscriminado de tecnologia antiecológica, constituída progressivamente por intermédio do critério único do gerenciamento quantitativo do sistema mundial na modernidade - o aumento da taxa de lucro. Mas o capital não se pode limitar. Nisso reside o maior perigo para a humanidade. O *segundo limite* da modernidade é a *destruição da própria humanidade*. O 'trabalho vivo' é outra mediação essencial do capital como tal; o sujeito humano é o único que pode 'criar' um novo valor (mais-valia, lucro) [...] O *terceiro limite* da modernidade é a *possibilidade de subsunção das populações, economias, nações e culturas que ela vem atacando desde sua origem e tem excluído de seu horizonte e empurrado para a pobreza*[243].

Como resistência à negação da vida, configura-se o que denominamos, a partir de Enrique Dussel, processo pedagógico de libertação, descritos brevemente em três momentos:

Momento 1: A vítima é negada pelo sistema (salários injustos, benefícios não

---

[243] DUSSEL, E. Beyond eurocentrism: the world-system and the limts of modernity. In: JAMESON, F.; MIYOSHI, M. *The cultures of globalization*. London: [s.n.], 1998. p. 3-31. p. 20. Grifo nosso.

disponibilizados, negação como pessoa, liberdade, alteridade). Momento negativo.

Momento 2: A vítima nega a injustiça que lhe é atribuída. Momento de negar a negação que lhe é imposta pela totalidade. Princípio da crítica libertadora. A vítima começa a se perceber injustiçada. Momento positivo - afirmação da vida da vítima, a partir da própria vítima.

Momento 3: Afirmação da vida por excelência. A vítima apresenta ao sistema o limite máximo. O "lugar" originante do processo ético crítico de libertação é sua própria vida. Dussel enfatiza "que o sistema mundial globalizante atinge um limite com a exterioridade da alteridade do Outro, um lugar de 'resistência' cuja afirmação começa o processo de negação da negação da libertação"[244]. Momento ético-crítico por excelência - analético de libertação[245].

A resistência à globalização atual é a atitude da vítima que reconhece, por si mesma, a situação de opressão em que se encontra: "outra" no sistema dominador. A comunidade crítica de vítimas inicia o processo de validade anti-hegemônica nesse reconhecimento da opressão[246]. Ao iniciar o processo de tomada de consciência, defronta-se com a responsabilidade ética que tem para com a vida. Responsabilidade que tem pela vida do outro, mediante o situar a alteridade como fundamento e anterioridade metafísica (antes do lucro, do meu desejo de poder, da busca de expansão da totalidade, está a vítima para além de qualquer sistema de opressão). Responsabilidade também para com a própria vida, haja vista a vida ofertada é antes de tudo vida que se produz, reproduz e desenvolve a nível físico, afetivo, cultural, em todos os níveis. A resistência da vítima é, *a priori,* atitude ética, limite que inaugura o tempo de irrupção de novas formas de pensar e de leitura da realidade, vez que:

> [...] surgem, nas outras esferas, contra-racionalidades e racionalidades

---

244 DUSSEL, E. Beyond eurocentrism: the world-system and the limts of modernity. In: JAMESON, F.; MIYOSHI, M. *The cultures of globalization*, p. 20. A esse respeito Dussel esclarece: "Num primeiro nível [...] 1) produz-se a negação originária (alienação em sentido forte) real empírica das vítimas (a escravidão do escravo, a subsunção efetiva do trabalho assalariado do operário [...]. A crítica ética propriamente dita, como exercício da razão ético-crítica, inicia dialeticamente seu movimento a partir 2) da afirmação ética radical da vida negada nas vítimas (materialmente), expressa pelo desejo e pela luta por viver e a partir do re-conhecimento da dignidade da vítima como o Outro que o sistema que a nega, de onde 3) se descobre com consciência ético-crítica, a partir da dor da corporalidade imolada, a negação da vida e sua simultânea posição assimétrica ou excludente na não-participação discursiva" (DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão, p. 306). Somente a partir daí se estabelece o juízo ético-crítico negativo em relação ao sistema perverso e injusto.

245 A vítima protagoniza a negação da negação que o sistema lhe atribui. Em outras palavras: negação da negação constitui afirmação ética por excelência.

246 Cf. DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão, p. 467.

> paralelas corriqueiramente chamadas de irracionalidades, mas que na realidade constituem outras formas de racionalidade. Estas são produzidas e mantidas pelos que estão 'embaixo', sobretudo os pobres, que desse modo conseguem escapar ao totalitarismo da racionalidade dominante. Recordemos o ensinamento de Sartre, para quem a escassez é que torna a história possível, graças à 'unidade negativa da multiplicidade concreta dos homens'[247].

A globalização atual, ao se revelar complexa e contraditória, ao tempo em que acentua pobrezas e desigualdades, oferece as condições de possibilidade para o surgimento de alternativas indicativas do caminho de outra globalização. "Ousamos, desse modo, pensar que a história do homem sobre a Terra dispõe afinal das condições objetivas, materiais e intelectuais, para superar o endeusamento do dinheiro e dos objetos técnicos e enfrentar o começo de uma nova trajetória"[248].

O fato de a América Latina se apresentar como resistência e limite não é mero acontecimento. Advém da forte ambigüidade da globalização atual ao deixar à margem dos benefícios duas grandes regiões do globo: América Latina e África, compreendendo mais de 60 países, 20% da população mundial e grandes recursos naturais[249]. Esses povos e pessoas estão excluídos, pois, apesar de integrarem o sistema, não desfrutam dos seus benefícios proporcional e adequadamente. Ao longo de suas obras, Dussel retoma este tema tão recorrente e afirma que a América Latina, a África, periferias do mundo, são consideradas pelo sistema dominante como o não-ser, a intempérie, a barbárie, o outro negado, o qual nunca chegou a ser outro para a totalidade. A resistência surge de fonte inusitada, justamente daquele considerado pelo sistema como o não-ser, o privado do direito e do dever ético de produção, reprodução e desenvolvimento da vida.

A resistência nasce do descrédito diante do sistema por aqueles que não estão presos a ele e não se deixaram totalizar. Desse modo, o fato de não ser sistema possibilita olhar a totalidade com perspectiva diferente, sobretudo o carro-chefe do sistema enquanto totalidade: os bens tecnológicos. Tais bens ampliam o abismo da desigualdade. A exclusão da maioria, produzida pela tecnologia, tem sido fonte de produção de mais desigualdades (segregação digital, informação disponível a poucos e carregada de intencionalidades, sujeito

---

247 SANTOS, M. *Por uma outra globalização*: do pensamento único à consciência universal, p. 121.

248 SANTOS, M. *Por uma outra globalização*: do pensamento único à consciência universal, p. 173.

249 IANNI, O. *A sociedade global*, p. 23. Tal dado revela o caráter extremamente excludente da globalização atual, como se tem insistido ao longo da presente pesquisa.

social menos adequado às exigências do mercado de trabalho). Tal exclusão gera descontentamento e o que se pode cunhar a partir de Milton Santos, como atitude de "desencanto" perante as técnicas, forte marca da reação ao atual sistema de dominação.

Nessa perspectiva, exemplo da resistência local pode ser percebido no fazer e se manter da cultura popular. Desenvolve-se e manifesta-se localmente em oposição ao global e marca o movimento ascendente (de baixo para cima), capaz de rivalizar com a cultura global de massas (movimento descendente, do alto para baixo)[250]. Tal possibilidade é fomentada pela utilização, por parte da cultura popular, dos instrumentos próprios da cultura de massa. A utilização não se presta, entretanto, à difusão da mentalidade dominante, mas para dar expressão ao cotidiano dos pobres, dos grupos minoritários (nas mais diversas nuances - econômica, cultural, pedagógica, sexual), ou seja, a realidade das vítimas. Desse modo:

> Os 'de baixo' não dispõem de meios (materiais e outros) para participar plenamente de cultura moderna de massas. Mas sua cultura, por ser baseada no território, no trabalho e no cotidiano, ganha a força necessária para deformar, ali mesmo, o impacto da cultura de massas. Gente junta cria cultura [...]. Essa cultura da vizinhança valoriza, ao mesmo tempo, a experiência de escassez e a experiência da convivência e da solidariedade[251].

América Latina, Caribe, Ásia e África, não participam do bloco hegemônico. Sua realidade constitui, por si só, contradiscurso e manifesta a vida local como resposta e reação à globalização perversa. Como essas populações não podem consumir o Ocidente globalizado em suas formas puras (financeira, econômica e culturalmente), suas regiões são os lugares em que a globalização é relativizada ou recusada. Nessa perspectiva, o ponto de partida para se pensar qualquer alternativa é a vítima, pois essa evoca a práxis do princípio ético material da Ética da Libertação: a produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana. Não se pode perder de vista que a Ética da Libertação é uma ética de conteúdo. Para Dussel o conteúdo desta ética é a vida: "Esta é uma ética da vida, ética crítica a partir das vítimas. [...] São as vítimas, quando irrompem na história que criam o novo. Sempre foi assim"[252]. A novidade

---

250 SANTOS, M. *Por uma outra globalização*: do pensamento único à consciência universal, p. 143. Em outro lugar afirma: "A busca de remédios eficazes não parece possível sem que o modelo global imposto a cada país seja revisto. Assim, mais cedo ou mais tarde, todos os países submetidos ao jugo da globalização perversa serão forçados a rever os termos atuais de sua dependência. [...] E a partir dessa evolução histórica podemos acreditar na inversão gradativa do processo atual, mediante a construção de uma globalização de baixo para cima, uma globalização verdadeiramente humana" (SANTOS, M. *O país distorcido*: o Brasil, a globalização e a cidadania, p. 116).

251 SANTOS, M. *Por uma outra globalização*: do pensamento único à consciência universal, p. 144.

252 DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão, p. 501.

resultará da superação do modelo atual, substituindo-o por outro capaz de garantir vida digna para os que não são sistema.

Os horizontes abertos e fluídos da globalização atual comportam homogeneização e diversificação, integração e contradição. Nesse caleidoscópio de cores e formas, racionalidades e irracionalidades, está posto o desafio de dinamizar forças para se desenvolver a globalização desde baixo[253]. Ianni afirma que muitas são as reações opositoras ao sistema. Tais reações recriam os elementos da globalização, trabalhando criticamente a partir de sua situação[254]. Resistências e limites perpassam a realidade atual e iluminam o caminho de realização de outra globalização. Nesse processo de libertação, o protagonismo recai sobre a vítima.

4.2 O protagonismo da vítima no processo de libertação e construção de outra globalização

> Quando a vítima toma consciência, irrompe o descontínuo na história repetitiva do Mesmo: é o tempo messiânico[255].

A experiência de escassez e negatividade vivenciada pela vítima, enquanto comunidade e coletividade, é a fonte da tomada de consciência em relação à opressão que sofre. A pobreza, como impossibilidade de produção, reprodução ou desenvolvimento da vida humana é sinal e concretude da falta de cumprimento das necessidades, mas também origem da consciência crítica[256].

O processo fundante da tomada de consciência é condição de irrupção da libertação. Ao abordar o itinerário de concretização do processo de libertação da vítima, Dussel destaca o papel da consciência. Ressalta que cabe discorrer sobre a consciência não, apenas, em nível teórico (*Bewusstsein*), mas, principalmente, no nível da prática

---

253 Cf. IANNI, O. *A era do globalismo*, p. 115.

254 Cf. IANNI, O. *A era do globalismo*, p. 65.

255 DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão, p. 338.

256 Cf. DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão, p. 322.

(*Gewissen*)[257]. Inspirado por Lévinas, entende que a consciência ética implica ouvir a voz do outro[258].

Dussel atesta, nesta quarta etapa de seu pensamento, a consciência ético-crítica como possibilidade de afirmação ética radical da vida negada. Aqui reside o novo da proposta dusseliana:

> Devemos propor hoje um novo desenvolvimento, pois há todo um processo *anterior*, a partir da tomada de consciência do outro (oprimido-excluído), que inicia o processo de re-conhecimento e *solidariedade primeira* (entre os próprios outros como vítimas, entre os oprimidos, no povo excluído entre eles mesmos) a partir da sua própria *re-sponsabilidade originária* deles mesmos como sujeitos de nova história[259].

A tomada de consciência como atitude ético-crítica vem à tona a partir da corporalidade excluída, faminta, expressão do desejo de viver. A vítima ao se descobrir ignorada, afetada (momento negativo), começa a tomar consciência de si (momento positivo). Tal consciência é caminho de reconhecimento da dignidade de si, por parte da vítima, que muito mais que desejar viver, descobre-se detentora da obrigação ética do dever-viver, expressa no princípio ético-material da Ética da Libertação: princípio de produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana.

Analisando o processo ético-crítico em Paulo Freire, Dussel aborda a concepção do processo de conscientização:

> 'Conscientizar' indicará o processo pelo qual o educando irá lentamente efetuando toda uma diacronia a partir de uma certa negatividade até a positividade, como um movimento espiral, de contínuas decisões, retornos, avaliações. A *pedagogia dos oprimidos* é a pedagogia do *Kath'exokhén*, dado que situando-se (sic) no máximo de negatividade pode servir de

---

[257] DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão, p. 311. Dussel menciona: "Esta consciência ético-crítica é um processo no tempo, tempo da consciência ética monológica e intersubjetiva, e é o que Paulo Freire denomina conscientização".

[258] Dussel relata: "A Ética da Libertação vem há muitos anos insistindo na 'interpelação' do outro perante um ouvido que saiba ouvir (que denominamos '*consciência ética*' no sistema), como origem do processo de libertação" (DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão, p. 425). Para atestar o empenho do autor, já de longa data, menciona-se: "A 'consciência ética' é um encontro coimplicante, uma analética unidade de dois momentos: a voz-do-Outro e o ouvido aberto da Totalidade. A abertura do ouvido que nos permite ouvir o Outro é possibilitada pelo sim-ao-Outro ou amor-de-justiça que irrompe no Outro como outro benevolente". DUSSEL, E. *Para uma ética da libertação latino-americana*, v. II, p. 68.

[259] DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão, p. 425. Grifos do autor.

modelo a todo outro processo pedagógico crítico *possível*[260].

A relação práxica, pautada no amor-de-justiça, promove a dignidade e a vida da vítima. Interpela-a constantemente pela mediação da comunidade de vítimas e também do opressor (enquanto pessoa, grupo, coletividade). A tessitura da Ética da Libertação culmina no sentido de considerar o confronto / encontro opressor-oprimido, dominação-libertação, totalidade-exterioridade, revelador de antagonismos que interagem e iniciam o processo de tomada de consciência da vítima a respeito de si e do sistema. O momento ético-crítico comporta a possibilidade de ruptura desse círculo vicioso, "[...] momento próprio da ética da libertação. A ética é crítica a partir das vítimas, a partir da alteridade. É o 'ético' como tal, ou o face-a-face como encontro de pessoas"[261]. O processo de libertação passa pela tomada de consciência da vítima que se descobre oprimida e se volta contra o sistema de dominação, momento analético propriamente dito, crítico que não pode "[...] ser *a priori*, mas *a posteriori*, é a partir da positividade do critério, *a reprodução da vida do sujeito humano*, que se desenvolve a ética material que, num momento posterior, pode descobrir sua negação"[262].

O protagonismo no processo de libertação é responsabilidade da vítima. "A alteridade das vítimas descobre como ilegítimo e perverso o sistema material dos valores, a cultura responsável pela dor injustamente sofrida pelos oprimidos, o 'conteúdo', o 'bem' (o que chamamos em outro trabalho *principium oppressionis*)"[263].

Em sua *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão,* Dussel cita como paradigmática a tomada de consciência de Rigoberta Menchú[264], uma das pessoas a quem dedica a obra. O ponto de partida no processo de libertação da vítima advém da negação incidente sobre sua vida. O *principium liberationis* é condição *sine qua non* de produção,

---

260 DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão, p. 437. Grifos do autor. Paulo Freire no tocante à pedagogia do oprimido, destaca a existência de dois momentos não excludentes: "A pedagogia do oprimido, como pedagogia humanista e libertadora, terá dois momentos distintos. O primeiro, em que os oprimidos vão desvelando o mundo da opressão e vão comprometendo-se, na práxis, com a sua transformação; o segundo, em que, transformada a realidade opressora, esta pedagogia deixa de ser do oprimido e passa a ser a pedagogia dos homens em processo de permanente libertação" (FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*, p. 46).

261 DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão, p. 633.

262 DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão, p. 323. Grifos do autor.

263 DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão, p. 315-316.

264 Rigoberta Menchú é ativista indígena guatemalteca. Teve a infância e a juventude marcadas pela pobreza e pela discriminação racial. Prêmio Nobel da paz em 1992. (BIOGRAFIAS y vidas: Rigoberta Menchú. Disponível em: <http://www.biografiasyvidas. com/biografia/m/menchu.htm>. Acesso em: 12 maio 2007).

reprodução e desenvolvimento da vida. Nas palavras de Dussel:

> O ponto de partida é a vítima, o outro, não, porém, simplesmente como outra 'pessoa igual' na comunidade argumentativa, mas ética e inevitavelmente (apoditicamente) como outro em algum aspecto negado-oprimido (*principium oppressionis*) e afetado-excluído (*principium exclusionis*). O novo ponto de partida se origina a partir da experiência ética da "exposição" no face-a-face: 'Meu nome é Rigoberta Menchú' ou o 'Eis-me aqui!' (abrindo a camisa e descobrindo o peito diante do pelotão de fuzilamento) de Lévinas[265].

A libertação não é processo homogêneo, tampouco se desenvolve de modo uniforme. Por meio da mudança para a nova ordem, a libertação não virá do sistema, mas da vítima. Para Dussel, as mudanças sairão dos países subdesenvolvidos. Eles abrigam maior número de vítimas e apresentam condições de se oporem ao sistema porque não são sistema. Desse modo, a globalização humana há de ser erigida de baixo para cima, a partir da resistência da vítima. A otimização da vida humana há de ser a meta e não a busca de classificação entre as potências. Tal inversão permitirá a prevalência das preocupações de ordem social, cultural e moral. Daí se conclui: "é a própria comunidade constituída pelas vítimas que se auto-reconhecem como dignas e afirmam como auto-responsáveis por sua libertação, a encarregada de aplicar em primeiro lugar o princípio ético-crítico"[266]. A partir das vítimas apresenta-se o horizonte factível da globalização humana.

4.3 Globalização humana: a utopia possível

Diante do já exposto, consideramos o mundo atual como possibilidade, como realidade a ser transformada e implantada. A presente reflexão aponta os caminhos de irrupção de outra realidade.

Consideramos que, para tanto, a práxis há de ser libertadora. Não basta

---

[265] DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão, p. 421. Para explicar a categoria "exposição", Dussel relata diálogo estabelecido com Lévinas. "Num táxi, antes de uma conferência em Lovaina em 1972, perguntei a Lévinas: 'O que significa exposição?' E Lévinas, como que abrindo sua camisa com suas duas mãos em expressão de romper seus botões e mostrando o peito, exclamou: 'Como quando a gente se expõe diante de um pelotão de fuzilamento!'" (DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão, p. 369).

[266] DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão, p. 383.

compreender racionalmente os mecanismos de dominação. Construir outra realidade implica compromisso com a vida: cuidado com as pessoas, a partir da própria família; busca de melhores oportunidades de emprego; valorização do ser em detrimento do ter. Assistimos ao desfacelamento da família, o que causa grandes conseqüências humanas e sociais. Os baixos salários e a pouca oferta de empregos não podem conduzir ao desânimo. A materialidade da Ética da Libertação passa pela efetivação do trabalho digno para todos. Os governos locais, nacionais e globais devem se comprometer com a necessidade de gerar oportunidades de trabalho que garantam a produção, reprodução e o desenvolvimento da vida. Não se deixar contaminar pela racionalidade consumista constitui limite à expansão dos mercados. Atitudes de preservação da natureza, reciclagem, uso consciente dos bens e serviços é demonstração efetiva de respeito à vida do planeta e garantia de um mundo melhor para todos.

Tais questões ocupa a pauta anual do Fórum Social Mundial, o qual ousou declarar: "Um outro mundo é possível. Vamos construí-lo juntos"[267]. O conteúdo dessa afirmação se constitui ameaça para o sistema-mundo, mas para os povos subdesenvolvidos é a esperança para a tomada de atitudes novas.

O Fórum Social Mundial ocorre geralmente por ocasião do Fórum Mundial Econômico, ambos sediados em Davos, na Suíça. Apresenta-se como espaço internacional para a reflexão e a organização dos que se contrapõem às políticas neoliberais e se empenham em alternativas para priorizar o desenvolvimento humano e a superação da dominação dos mercados em cada país e nas relações internacionais[268].

A partir das possibilidades emergentes, Ianni destaca o descontínuo em andamento, pois "[...] já são numerosos os indivíduos e coletividades, as classes sociais e os grupos sociais que padecem a globalização e simultaneamente conscientizam-se, organizam-se, reivindicam e lutam por outra globalização, pela 'globalização desde baixo'"[269]. Para Ianni, aí estão presentes as raízes do que considera o neo-socialismo, como socialização da produção coletiva, produção político-econômico-cultural[270].

---

267 SELLA, A. *Globalização neoliberal e exclusão social*: alternativas...? São possíveis!, p. 78.

268 Cf. APRESENTAÇÃO do RCGG no Fórum Social Mundial. Disponível em: <http://www.rcgg.ufrgs.br/wsf_por.htm>. Acesso em: 29 abr. 2007.

269 IANNI, O. *Capitalismo, violência e terrorismo*, p. 33.

270 IANNI, O. *Capitalismo, violência e terrorismo*, p. 33-34.

A reflexão de Enrique Dussel não apresenta mero discurso antiglobalizante, nem tampouco propõe nova organização política. À luz da Ética da Libertação, trabalha a "democratização" da vida. Compreendemos tal possibilidade a partir também da "democratização" dos processos globalizadores e dos frutos desse processo. Dussel defende a alternativa de dinamizar a globalização "desde baixo", na perspectiva de resistência, de solidariedade, e do ideal de disponibilizar, sobretudo aos despossuídos, o acesso aos bens da globalização atual. Milton Santos também aponta tal caminho e, por isso, contribuiu na leitura de Dussel. Para tanto, Dussel vê a globalização mantendo-se e destinando-se à propagação da produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana. Deste modo, acredita na importância do papel da ruptura com a racionalidade atual, via de superação do *status quo* e implantação de projeto alternativo.

Os limites à globalização atual não podem ser negados. O desafio reside em efetivar, a partir desses limites, outra globalização. Uma vez que a globalização, como processo em expansão, não deixará de disseminar-se, compete utilizá-la a serviço do bem comum e da construção de nova ordem. Cabe-nos perguntar pela possibilidade de outra realidade. À luz da Ética da Libertação de Enrique Dussel abre-se tal caminho a partir do papel propulsor da utopia.

4.3.1 Novo mundo: utopia e construção

Enrique Dussel aponta o papel fundamental da utopia no processo de ruptura com o vigente, como busca de caminhos e de construção de novo mundo. Lança o olhar mais adiante e desvela a possibilidade de se inaugurar o novo:

> [...] a *utopia*, enquanto projeto histórico racional e dinamizador relacionado com a realidade, desempenha dupla função social: *questiona a ordem existente e propõe uma alternativa*. Evidentemente tudo isso supõe ou implica uma dimensão ética. O ponto de referência que fundamenta a crítica da realidade é um juízo baseado num ideal ético e não unicamente racional. A proposta da alternativa pretende *concretizar na realidade histórica um mundo novo e melhor, à luz da moral*[271].

---

[271] REJÓN, F. M. *Teologia moral a partir dos pobres*: a moral na reflexão teológica da América Latina, p. 156. Grifo nosso.

É possível a travessia pelo deserto rumo à terra prometida. A utopia dinamiza, desinstala, desinquieta o sujeito em face da ordem pré-estabelecida, revelando-lhe a realidade possível fora da totalidade do sistema, o lugar do qual há de se iniciar a práxis de libertação.

> Como tal é uma 'comunidade' *utópica*; com isso queremos indicar que 'não tem lugar' no sistema (*ouk-tópos*). A partir de 'fora' do mundo, da carne, do sistema, pode - a partir de sua solidariedade real - exercer a função crítico-libertadora e serviçal concreta ao *pobre*, ao povo[272].

Para Rejón, a utopia desempenha papel central na Teologia da Libertação. Constitui mediação adequada entre a fé e a práxis de transformação da realidade[273]. No tangente à Ética da Libertação como Teologia Fundamental, a utopia alimenta o percurso de transformação da realidade que não se acredita acabada, mas aberta, possibilidade de vir-a-ser.

A partir de Dussel, enquanto disponibilidade e possibilidade, a utopia parte da realidade vivenciada de uma

> globalização de um sistema formal performativo (o valor que se valoriza, o dinheiro que produz dinheiro: [...] fetichismo do capital) que se ergue como critério de verdade, validade e factibilidade, e destrói a vida humana, pisoteia a dignidade de milhões de seres humanos, não reconhece a igualdade e muito menos se afirma como re-sponsabilidade da alteridade dos excluídos, e aceita só a hipócrita exigência jurídica a respeito de cumprir o dever de pagar uma dívida internacional (fictícia) das nações periféricas pobres, ainda que pereça o povo devedor [...][274].

Dessa constatação ergue-se o ideal de transformação e de construção de outra realidade, em que o protagonismo recai, como se tem insistido, sobre a vítima: "É por isso que acreditamos que é necessário levantar um princípio absolutamente universal que é completamente negado pelo sistema vigente que se globaliza: *o dever da produção e reprodução da vida de cada sujeito humano* [...]"[275].

Atentamos para o fato de que a irrupção de outra globalização depende do

---

[272] DUSSEL, E. *Ética comunitária*, p. 55. Mais adiante Dussel continua: "A práxis, como ação e relação, dos membros da comunidade, do povo que transcendeu a 'moral' do pecado (como a Nicarágua depois da sua revolução de 1979, terrestre é verdade, mas de qualquer modo 'terra nova' histórica), é utópica, sem sentido, absurda, loucura, subversiva, destrutiva, *perigosa* para o sistema que fica para trás, no passado [...]" (DUSSEL, E. *Ética comunitária*, p. 67. Grifo do autor).

[273] Cf. REJÓN, F. M. *Teologia moral a partir dos pobres*: a moral na reflexão teológica da América Latina, p. 154.

[274] DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão, p. 573.

[275] DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão, p. 573. Grifos do autor.

empenho de governos, partidos políticos, sindicatos e associações, igrejas, comunidades eclesiais. Compreende trabalho mútuo em prol do bem comum, esforço nascente da realidade local como via de acesso à transformação global. Tal empenho se traduz na promoção da cultura local, valorização dos produtos internos, abandono dos ideais de consumismo, cuidado com o outro (inclusive e necessariamente o meio ambiente, como outro), compromisso com a sustentabilidade, solidariedade, respeito ao próximo enquanto ser humano e não enquanto desempenha um alto cargo ou detém poder. Os empenhos retromencionados devem conduzir à atitude macro de nova utilização da técnica a serviço do bem comum, a serviço da vida. Em oposição à globalização do capital, como disseminador de desigualdades e irracionalidades, urge favorecer o nascimento de uma socioeconomia solidária. Socioeconomia fundamentada na possibilidade da democratização do bem, no empenho de construir e compartilhar os meios de sobrevivência, condição de possibilidade da vida de todos[276].

Essas ações constituem a base da inversão que ora propomos, à luz da Ética da Libertação de Enrique Dussel. Importa situar a humanidade no "centro", a partir, sobretudo, da vítima do sistema. Este é o convite sempre atual de Jesus: "Levanta-te e vem aqui para o meio"[277]. Reconduzir o ser humano ao centro, sobretudo os despossuídos, implica amar e servir numa atitude ética de responsabilidade primeira pelo outro. O amor-de-justiça como amor-de-serviço é via de libertação e, para Dussel, "servir o outro é negar a dominação; é uma práxis que contradiz a legalidade estabelecida, as estruturas vigentes; é trabalhar a partir de um projeto de libertação que transcende o da ordem presente que domina o pobre"[278]. O sistema de dominação, através da globalização atual na chamada aldeia global e do capital, devem estar a serviço do ser humano e não o contrário. Mais do que competitividade ou a lógica do mercado, a atitude que deve ser a tônica do agir cristão é a solidariedade. Tal solidariedade deve ser irradiada a partir do compromisso ético cristão do amor ao outro, como bem recorda o samaritano[279].

A despeito do posicionamento dos governos e demais autoridades, que podem optar por continuar arraigados à totalidade da racionalidade atual (irracionalidade para a Ética da Libertação), os cristãos hão de testemunhar, manifestando comprometimento com a vida e

---

276 ARRUDA, M. *Tornar real o possível*: a formação do ser humano integral. Economia solidária, desenvolvimento e o futuro do trabalho. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 65-69.

277 Mc 3,3b.

278 DUSSEL, E. *Ética comunitária*, p. 54.

279 Cf. Lc 10, 29-37.

com a construção do Reino, opção central da vida de Jesus. O mundo humanizado reconhecerá e exaltará a vida por meio de realidade capaz de demonstrar sinais das opções assumidas em favor dos menos favorecidos. Donde Milton Santos afirma:

> Um mundo solidário produzirá muitos empregos, ampliando um intercâmbio pacífico entre os povos e eliminando a belicosidade do processo competitivo, que todos os dias reduz a mão-de-obra. É possível pensar na realização de um mundo de bem-estar, onde os homens serão mais felizes, um outro tipo de globalização[280].

Para nossa pesquisa, a construção de outro mundo implica o agir ético pautado na solidariedade em rede. A globalização atual difunde e é difundida pelo capitalismo. Inversamente outra realidade há de ser difundida e difundir a solidariedade em rede. Pautada na Ética da Libertação, a solidariedade disseminará os germes da valorização do humano. Nessa perspectiva, grande é o papel desempenhado pela tecnologia, difusora da globalização atual. Aludimos à nova utilização da técnica, agora a serviço do bem comum.

4.3.2 Outra utilização da tecnologia: rumo à nova ordem

> Os sistemas técnicos de que se valem os atuais atores hegemônicos estão sendo utilizados para reduzir o escopo da vida humana sobre o planeta. No entanto, jamais houve na história sistemas tão propícios a facilitar a vida e a proporcionar a felicidade dos homens[281].

Diante das inúmeras questões advindas do processo de globalização em marcha, pensamos outra globalização, "humana", capaz de promover o bem esperado e não efetivado. Força a inaugurar o novo na história. Globalização solidária capaz de fazer retroceder a pobreza, o desemprego e a desigualdade, como questões sociais que se globalizam. Para tanto, apontamos como caminho o investir o ser humano de seu devido valor: "[...] é possível acreditar em uma outra globalização e em um outro mundo. O problema central é o de retomar o curso da história, isto é, recolocar o humano no seu lugar central"[282].

---

280 SANTOS, M. *O país distorcido*: o Brasil, a globalização e a cidadania, p. 80.

281 SANTOS, M. *Por uma outra globalização*: do pensamento único à consciência universal, p. 164.

282 SANTOS, M. *Por uma outra globalização*: do pensamento único à consciência universal, p. 125. Constata-se que o valor da dignidade humana cedeu lugar à tirania do dinheiro, do lucro, do desejo de expansão das totalidades que se beneficiam da globalização. Interessa reverter este quadro e focar teleologicamente o ser humano.

O desafio atual consiste em cuidar da vida humana dotada de valor como meio da irrupção do "descontínuo" na continuidade do que se globaliza de forma perversa. O descontínuo porta eticamente a possibilidade de realização da pessoa humana[283] e, no caso de outra globalização, pode-se acenar para a presença de elementos de ruptura e de continuidade, de forma não-excludente. A ruptura ocorre mediante possibilidades de descontinuidade, paradoxalmente portando elementos de continuidade. No caso específico de outra globalização, a característica forte de continuidade que prevaleceria seria sua vocação universalizante como processo civilizatório. Por sua vez, o elemento de descontinuidade positiva, ficaria a cargo do processo de se comprometer com a vida, o bem comum e não com a irracionalidade do acúmulo do capital.

Propomos a solidariedade de esforços na perspectiva de se alcançar a "conversão" do modo como se utilizam as técnicas, vez que o sistema de técnicas atual, por si próprio, oferece as bases para a mudança. A solidariedade encontra razão fundante na ambigüidade de sistemas técnicos altamente avançados e simultaneamente propagadores de desigualdades. O momento atual parece gestar a emergência de elementos indicativos do novo. Milton Santos realça-se, sobretudo

> [...] o crescente *desencanto com as técnicas*, acompanhado por uma gradativa recuperação do bom senso, em oposição ao senso comum, isto é, em oposição à pretensa racionalidade sugerida tanto pelas técnicas em si mesmas como pela política do seu uso. Outro dado significativo se levanta com a *impossibilidade relativamente crescente de acesso a essas técnicas, em virtude do aumento da pobreza* em todos os continentes. Junte-se a esse dado o fato de que, *apesar da capacidade invasora das técnicas hegemônicas, sobrevivem e criam-se novas técnicas não-hegemônicas*[284].

Como alternativa, propomos outra utilização da técnica. Essa, até então, responsável pela difusão da globalização, seja agora empregada para outros objetivos: disponibilizada a serviço da globalização da solidariedade, a serviço da vida. É preciso que se

---

[283] Libanio apresenta os pressupostos de duas leituras possíveis do Concílio Vaticano II: a leitura de continuidade e a leitura de ruptura. Aborda criticamente a questão da continuidade e da ruptura, como leituras de realidades que implicam mudanças e transformações. A primeira privilegia a tradição, a história e ao *status quo*. A segunda, por sua vez, salienta a novidade, gera por isso insegurança e confronta os detentores do poder. É leitura mais própria dos críticos e profetas. Cf. LIBANIO, J. B. *Concílio Vaticano II*: em busca de uma primeira compreensão. São Paulo: Loyola, 2005. p. 09-11.

[284] SANTOS, M. *Por uma outra globalização*: do pensamento único à consciência universal, p. 119. Pode-se também falar do desencanto com o capitalismo neoliberal refletido nos inúmeros movimentos sociais de resistência e lutas sociais, como nas ONG, aumentarem cada vez mais. Cf. SELLA, A. *Globalização neoliberal e exclusão social*: alternativas...? São possíveis!, p. 60.

pergunte por que na África se morre de doenças tão primárias cujo tratamento já foi consagrado. Qual a função social das inúmeras descobertas e desenvolvimento tecnológico? A reserva de tais recursos apenas para os detentores do poder revela o caráter excludente e perverso da técnica e o descomprometimento político. Falta solidariedade com inúmeras realidades subumanas de vida. Tais realidades poderiam ter seus efeitos minimizados, e mesmo debelados, pela disponibilização de recursos, inclusive básicos, para o bem comum.

A partir da Ética da Libertação de Enrique Dussel, propomos outra utilização da técnica como via de implantação da globalização humana. O papel da utopia na construção de outra realidade não é algo etéreo. Antes, manifesta-se como propulsor de atitudes novas frente aos desafios sociais, culturais, religiosos, impostos pela globalização atual. Já acenamos para a importância da solidariedade no processo de libertação. Compete apontar o que Dussel compreende por solidariedade, a densidade de tal categoria e qual o papel a ser por ela desempenhado a partir da Ética da Libertação.

4.4 A ética da libertação e a globalização da solidariedade na perspectiva dusseliana

> O certo é que, de qualquer maneira, a teologia da libertação enfrenta o desafio de fundamentar a práxis de libertação dos povos latino-americanos, ainda que isso a coloque no banco dos réus dos governos que oprimem os pobres[285].

A problemática da libertação lançou raízes profundas em solo latino-americano. Dussel cita como emblemática a luta de Bartolomeu de las Casas. Em Las Casas se apresenta o ouvido "capaz de ouvir e de se abrir" ao outro. Dussel situa no século XVI o que denomina a primeira época da Teologia da Libertação. "Tudo isso [a luta de Bartolomeu pela causa do índio, o reconhecimento da conquista como pecado sociopolítico do momento, o comprometimento político com a realidade de opressão] antecipa em quatro séculos a experiência atual da teologia criativa na América Latina[286]". Dussel considera o período compreendido entre os séculos XVI e XX, na América Latina, marcado pela opressão

---

285 DUSSEL, E. *Teologia da libertação*: um panorama de seu desenvolvimento, p. 117.

286 DUSSEL, E. *Teologia da libertação*: um panorama de seu desenvolvimento, p. 28.

ontológica, resultado da "vontade de poder" exercida pela totalidade européia[287].

Dos tempos de "*Para uma Ética da Libertação latino-americana"* para os de "*Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão*", mudaram as perspectivas de Dussel, alcançando dimensões de mundialidade. Entretanto, a busca de libertação latino-americana, assumida desde os tempos de Bartolomeu da Las Casas, continua tema pertinente e atual. Em tempos de globalização, Dussel questiona os fundamentos e a variedade de sistemas éticos surgidos ao longo dos tempos. Considera a Ética da Libertação capaz de transformar a realidade vigente, a partir de conteúdo próprio: o princípio ético-material de produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana, como insistentemente identificado aqui[288].

Para além dessa discussão, constatamos o choque e confronto da racionalidade da

---

[287] DUSSEL, E. *Caminhos de libertação latino-americana*, v. IV, p. 216.

[288] Dentre as críticas feitas em *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*, Dussel questiona a ausência de critérios materiais na Ética do Discurso, uma vez que a reflexão formal seria insuficiente para tratar das questões éticas. Daí insistir tanto no princípio ético material da ética da libertação. Princípio de produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana como via não apenas racional, mas princípio de factibilidade. Factibilidade no sentido de condição de possibilidade de realização. Entre o conteúdo da verdade prática material e a práxis realizada encontra-se a mediação da factibilidade, o que pode ser feito, é factível. Entre o "dever" e o "ser realizado" está o "poder", a condição de possibilidade como ponte. Cf. DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão, p. 265. Em relação à ética do discurso Dussel afirma: "A Ética do Discurso abordou amplamente a questão da intersubjetividade que consegue um acordo válido. Será por enquanto nosso interlocutor, pois até agora não mostramos o que significa uma razão crítico-discursiva, impossível de se descobrir e analisar a partir do horizonte da Ética do Discurso - desde o momento em que perdeu a materialidade e negatividade, como é próprio do seu formalismo" (DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão, p. 416-417). Sobre essa questão, Manfredo faz crítica a Dussel ao afirmar que: "[...] levou à articulação de éticas ontológicas, como, por exemplo, a de H. Jonas e Dussel, criando, no campo da ética, uma situação paradoxal: por um lado, um esforço de fundamentação via reflexão transcendental, mas de caráter formal; e, por outro lado, a explicitação de princípios materiais sem uma demonstração suficiente" (OLIVEIRA, M. A. *Desafios éticos da globalização*, p. 203). Nas páginas seguintes Manfredo questiona o critério material universal como centro de toda ética e a passagem de enunciados descritivos a normativos. Para Manfredo, "Não estaríamos aqui diante de uma dupla parcialidade a ser superada, ou seja, a parcialidade de uma forma de filosofia transcendental (que reduz todo conhecimento de conteúdo a conhecimento das ciências empíricas) e a parcialidade de uma forma de ontologia (que ignora a mediação da reflexão transcendental)?" (OLIVEIRA, M. A. *Desafios éticos da globalização*, p. 205). Paulo Freire, por vezes citado por Dussel, adverte para o dado da possibilidade da fundamentação racional conduzir à práxis: "Ao defendermos um permanente esforço de reflexão dos oprimidos sobre suas condições concretas, não estamos pretendendo um jogo divertido em nível puramente intelectual. Estamos convencidos, pelo contrário, de que a reflexão, se realmente reflexão, conduz à prática". Mais à frente adverte para a necessidade de se ultrapassar tal parcialidade: "Desta forma, nem um diletante jogo de palavras vazias - quebra cabeça intelectual- que, por não ser reflexão verdadeira, não conduz à ação, nem ação pela ação. Mas ambas, *ação e reflexão, como unidade que não deve ser dicotomizada*" (FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*, p. 59 (primeira citação) e p. 60 (segunda citação), grifo nosso). Dussel reconhece a importância de Apel, incluindo-o no rol de pessoas a quem dedicou a obre "Ética da libertação na idade...". Se refere a Apel nestes termos: "A Karl-Otto Apel, que se atreveu a dialogar com os filósofos do Sul, inspirando-nos teoricamente" (DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão, p. 09).

globalização com a experiência vivenciada pela comunidade local de vítimas. Em constante busca de libertação, verificamos o crescente processo de dissolução de ideologias. Segundo Milton Santos:

> Na Ásia, na África e mesmo na América Latina, a vida local se manifesta ao mesmo tempo como uma resposta e uma reação a essa globalização. Não podendo essas populações majoritárias consumir o Ocidente globalizado em suas formas puras (financeira, econômica e cultural), as respectivas áreas acabam por ser os lugares onde a globalização é relativizada ou recusada[289].

A Ética da Libertação de Enrique Dussel desvela as estruturas que encobrem a realidade de opressão e a irracionalidade do sistema mantenedor das ideologias. Propõe o caminho de tomada de consciência da vítima. Constitui parâmetro capaz de gerar atitudes novas, de instalar o novo na história. Tal processo não se efetivará, contudo, sem a devida responsabilização, assumida por cada pessoa que se entende comprometida com a realidade histórica.

Entendemos a originalidade da proposta ética, filosófica e teológica de libertação dusseliana, não mero discurso retórico, mas anti-hegemônico (ou contra-discursivo) encarnado e interpelante que parte da negatividade dos menos favorecidos. A afirmação ética dos negados pela totalidade reacende a chama da vida sedenta de justiça. Daí, a Ética da Libertação ser ética da vida por excelência, da corporalidade, da fome, da nudez, expressa no princípio ético universal apresentado por Jesus. Princípio considerado válido para as diversas culturas: "Tive fome e me destes de comer"[290]. "Dar de comer" não como atitude meramente assistencialista, incapaz de promover a dignidade da pessoa humana, mas, sim, no sentido de garantir, irradiar a vida da vítima. Atitude indicativa de alternativa eficaz de irrupção da vida a partir do posicionamento crítico-transformador diante da realidade.

A proposta Ética de Libertação apresentada por Dussel se assenta sobre a necessidade de que: "A filosofia e a ética precisam *romper com esse horizonte redutivo* para

---

289 SANTOS, M. *Por uma outra globalização*: do pensamento único à consciência universal, p. 153.

290 Cf. Mt 25,35.

poder abrir a reflexão ao âmbito 'mundial', planetário [...]"[291]. A ruptura defendida por Dussel consiste em ir além do "sistema-mundo" europeu, americano. Por isso, transforma-se em contra-discurso. Há de se ir além de qualquer atitude da totalidade ao travestir de *ego cogito* o *ego conquiro*, base da disseminação das ideologias do dominador. A América Latina, ponto de partida, também dá a tônica de originalidade e da pretendida universalidade dusseliana: "[...] própria da 'experiência' latino-americana de onde parte - que penso ter validade universal"[292].

Ao dar ênfase à Ética da Libertação em âmbito mundial, cabe perguntar acerca do papel a ser desempenhado pela Teologia. Para Dussel, a teologia latino-americana aparece como "reflexão sobre a práxis de libertação dos oprimidos, de numerosos cristãos comprometidos politicamente. Trata-se de uma teologia ética pensada a partir da 'periferia', dos marginalizados, dos *lumpen* deste mundo"[293]. Em tempos de globalização e exclusão, a Teologia há de assumir papel pedagógico no processo de libertação, comprometendo-se com a vítima, os destinatários do Reino. A problemática da libertação continua presente, como desafio diuturno no seio da vida da Igreja. Enquanto houver oprimidos e vitimizados, será válida a busca pela libertação e o Reino ainda não terá chegado efetivamente.

Nessa empreitada, Dussel considera o amor-de-justiça como materialização da abertura da totalidade ao outro, como exercício de se ouvir a voz do que está na exterioridade e responder ao seu apelo. Importa articular esta resposta, efetivação de proximidade, numa categoria que se expresse práxis do amor-de-justiça: a solidariedade. A solidariedade emerge como co-responsabilidade das vítimas que se descobrem comprometidas entre si e responsáveis alterativamente, não simplesmente pela própria vida, mas pela vida uns dos

---

[291] DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão, p. 51. Grifo nosso. Em outro momento Dussel ressalta: "[...] se deve superar a mera posição teórico-cúmplice da filosofia com o sistema que gera vítimas e comprometer-se praticamente com estas vítimas, a fim de colocar o caudal analítico da filosofia ético-crítica (que é a plena 'realização da filosofia') em favor da análise das causas da negatividade das vítimas e das lutas transformadoras (libertadoras) dos oprimidos ou excluídos" (DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão, p. 321). No tocante ao papel da filosofia, Milton Santos lamenta "[...] a perda de influência da filosofia na formulação das ciências sociais, cuja interdisciplinaridade acaba por buscar inspiração na economia. Daí o empobrecimento das ciências humanas e a conseqüente dificuldade para interpretar o que vai pelo mundo, já que a ciência econômica se torna, cada vez mais, uma disciplina da administração das coisas ao serviço de um sistema ideológico" (SANTOS, M. *Por uma outra globalização*: do pensamento único à consciência universal, p. 47). À realidade de a filosofia, por vezes, servir ao sistema de dominação, soma-se o dado de ter perdido sua influência na formação da consciência crítica. Tal situação também se comprova na ética cristã, que perde cada vez mais espaço para as morais pessoais difundidas e defendidas pelas fragmentações que se assentam sobre o cotidiano.

[292] DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão, p. 415.

[293] DUSSEL, E. *Caminhos de libertação latino-americana*, v. IV, p. 27.

outros. Tal solidariedade faz-se necessária para a construção do Reino no hoje da história.

Dussel expõe o que considera ser a solidariedade:

> Por *solidariedade* desejo aqui entender uma pulsão de alteridade, um desejo *metafísico* (E. Lévinas) pelo outro que se encontra na exterioridade do sistema onde reina a tolerância e a intolerância. É um assumir (isso significa *re-spondere*: (*spondere*) o outro, reflexivamente (*re-*) ante o tribunal do sistema que acusa porque se assume a vítima da injustiça e, por ele, parece como assinalado, como injusto, culpável, réu, como refém no sistema em nome do outro[294].

A partir daí, afirma-se a possibilidade da globalização humana pautada na solidariedade. Trata-se da solidariedade comprometida com a justiça e a vida, mundialmente, como pulsão de alteridade não voltada para a massificação, o lucro ou a ampliação de mercados. Antes atraída pela vida do outro, pela realização do ser humano e pela dignidade da pessoa. É o que enfatiza Dussel ao dizer que:

> [...] desejamos lembrar o subtítulo desta obra: 'Na era da globalização e da exclusão'. O tema esteve presente em toda esta *Ética* como corrente marinha de fundo - não de superfície. As contínuas referências ao neoliberalismo, a F. Hayek, ao 'centro' e à 'periferia', ao capitalismo, à hegemonia dos Estados Unidos - especialmente no nível militar através do Pentágono -, etc., referiam-se a esse tema. Portanto, esta *Ética da Libertação* tentou justificar filosoficamente a práxis de libertação das vítimas nesta época da história, no final do século XX e começo do III milênio, especialmente das vítimas excluídas do atual processo de globalização do capitalismo mundial[295].

Para a práxis de libertação das vítimas, a solidariedade exerce importante papel e somente a partir dela pode-se falar de uma comunidade de vítimas pró-libertação. A comunidade se funda por meio da sensibilidade dos que, ao se reconhecerem oprimidos, identificam no outro a mesma situação e solidarizam-se, não apaticamente, mas formando comunidades de vida, resistência e luta pela libertação. A partir daí, interpelam o sistema, apontando-o como fonte de negação da vida e evocam, invocam e reivindicam sua conversão. A totalidade encapsulada pode romper o horizonte fechado em que se encontra a partir da abertura a alteridade.

A solidariedade, difundida na comunidade de vítimas e irradiada mundialmente,

---

294 DUSSEL, E. *Deconstruccíon del concepto de 'tolerancia' (de la intolerancia a la solidariedad)*. Disponível em: <http://www.afyl.org/tolerancia-dussel.pdf>. Acesso em: 24 abr. 2007. p. 05. Grifos do autor.

295 DUSSEL, E. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão, p. 572. Grifos do autor.

pode efetivar outra globalização. A Ética da Libertação a apresenta não apenas como proposta, mas condição de possibilidade de irrupção de nova ordem. A propagação da solidariedade em rede, a valorização do humano e o cumprimento da exigência ética de promover a vida são caminhos de construção do Reino de Deus. A culminância de outra globalização realiza-se na instauração do Reino.

4.5 A promoção da vida como realização do Reino de Deus

Em sua "*Ética da libertação na idade da globalização e exclusão*", Dussel reflete sobre a libertação em perspectiva estritamente filosófica, ao contrário de sua "*Ética comunitária*", quando apresenta os alicerces sobre os quais se pode sustentar a Ética da Libertação como Teologia Fundamental. Para Dussel, a Ética da Libertação como Teologia Primeira é práxis advinda do situar o pobre como ponto de partida da reflexão e do serviço. Para além da perspectiva privilegiada, a Ética da Libertação evoca a práxis do amor-de-justiça e da afirmação da vida que há de se comprometer com a realidade histórica. O fundamento da Teologia da Libertação ergue-se a partir da vítima e de sua existência concreta. Compromete-se com o projeto histórico de libertação das amarras da exclusão, da negação de direitos e de todas as formas de opressão que sobre as vítimas recai.

Dussel, ao enfatizar o conteúdo material da Ética da Libertação presente na corporalidade humana, na "carne" da vítima, dá visibilidade à discussão acerca do valor da vida, do corpo, da pele. O ponto de partida da Ética da Libertação é a pele que sente, se contorce, plasticidade que traduz as instâncias da vida: biológica, afetiva, cultural e espiritual. Embora com discurso privilegiadamente filosófico, ao abordar o primado da vida sobre a morte / dominação, constatamos, em Dussel, a apresentação de questões importantes para a antropologia cristã.

A carne, enquanto totalidade, pode abrir-se, destotalizar-se e acolher a alteridade e, portanto, traz em si os germes do novo. A vítima consciente da dominação pode lutar pela libertação instalada pela conversão do sistema. Dussel sempre evoca a figura do samaritano. Verificamos que o samaritano se destotalizou ao acolher o pobre, o desfigurado, o não visto pela totalidade. A fome, a sede, o frio e a nudez da carne negada e ultrajada em face da racionalidade do lucro e da exploração da vida, do assalto, alerta a antropologia cristã para a

necessidade de cuidado para com o corpo e a vida nele presente. O desejo de comer, "desejo carnal, corporal, material é já o desejo do Reino dos Céus em sua significação mais real: é a insatisfação que exige ser saciada"[296].

Em tempos de globalização e de culto ao corpo perfeito, dietas rigorosas e cirurgias estéticas, compete restituir à corporeidade sua dignidade, sua visibilidade, não como fim, mas como meio da realização humana. Para a antropologia, o corpo é dotado de dignidade, foi moldado "pelas mãos do Criador" à sua imagem e semelhança[297]. Com a encarnação, o *Logos* alterativo irrompe na totalidade do mundo, revelando a verdade mais profunda do humano acerca de si mesmo. Concilia a alteridade divina e a totalidade humana, pois "na encarnação se humanizou a *Palavra* eterna, na humanidade, que é a Totalidade como *carne*. [...] A partir da Alteridade absoluta a Palavra irrompe na totalidade da carne e, por isso, a encarnação é também a interpelação do pobre como alteridade do mundo como sistema[298]".

A carne assumida pela Alteridade divina, sem se deixar totalizar e se corromper pela lógica do sistema-mundo, expande e sobeja de dignidade a corporalidade humana. Com a ressurreição, Jesus, o Cristo, inaugura a descontinuidade na história. A vida vence a morte. Abre-se ao humano o caminho de realização da libertação integral como salvação, protagonizada pela vitória dos marginalizados do sistema, o resto fiel, os resistentes que não se deixarem abarcar por ele. Essa é realidade de libertação que conduz ao Reino anunciado por Jesus[299]. A concretização do Reino culmina na dimensão escatológica última, mas tem início já no hoje da história, a partir de processo constante de libertação. Torna-se parâmetro a indicar o agir ético cristão, uma vez que

> O Reino, *a transcendência* absoluta com respeito a toda práxis, a todo face-a-face histórico, a toda 'comunidade' é sempre um 'mais-além', um além de toda realização humana. É o signo, o sinal, o horizonte que nos indica: 'Isto ainda não é suficientemente bom, santo, feliz, justo; ainda fica algo por fazer'! O Reino *como realidade* é algo mais que é preciso praticar. O Reino *como categoria* é o horizonte crítico que assinala a negatividade, a injustiça, o egoísmo da ordem atual, vigente, dominante[300].

---

296 DUSSEL, E. *Teologia da libertação*: um panorama de seu desenvolvimento, p. 10.

297 Cf. Gn 1,26.

298 DUSSEL, E. *Caminhos de libertação latino-americana*, v. III, p. 38.

299 Em Mc 1, 14-15 lê-se: "Depois que João foi preso, veio Jesus para a Galiléia proclamando o Evangelho de Deus: 'Cumpriu-se o tempo e o Reino de Deus está próximo. Arrependei-vos e crede no Evangelho'".

300 DUSSEL, E. *Ética comunitária*, p. 25-26. Grifos do autor.

O Reino é o horizonte teológico último da concretização da libertação. Anunciado por Jesus é dom de libertação do Pai ao ser humano, apelo à participação amorosa na difusão da vida. Perpassa as dimensões existenciais humanas ao possuir, simultaneamente, ao nosso ver, caráter de universalidade, subjetividade e intersubjetividade. Universalidade por se apresentar proposta dirigida a todos. Subjetividade ao passar pela dimensão da adesão pessoal. A responsabilidade primeira é intransferível. O comprometimento se faz na tomada de atitude, no posicionamento ético-crítico a partir da realidade primeira da vítima. O caráter de intersubjetividade se instaura nas relações do ser humano, este último compreendido como realidade relacional que se constitui pessoa no face-a-face comunitário, na comunidade de vítimas, em se tratando da busca de libertação.

A realização do ser humano como pessoa efetiva-se na relação práxica e não pode ser pensada fora dessa práxis. A construção do Reino exige atitude ético-crítica perante a totalidade. O ser humano se realiza na interpelação do outro, daquele que vem a idéia e é via de acesso a Deus (o grande Outro). Também o Reino é realidade relacional: "[...] de todos os bens que o homem terá no Reino, o supremo é estar pessoa a pessoa ante as pessoas e, essencialmente, ante o próprio Deus"[301].

A Ética da Libertação, ao questionar o sistema vigente e atentar para a busca de nova ordem histórica, adverte para a necessidade de se

> repensar a totalidade dos problemas morais a partir da perspectiva e das exigências da 'responsabilidade' pelo pobre, por uma alternativa histórica que *permita lutar* no Egito, caminhar no deserto no *tempo da transição* e *construir* a terra prometida, terra prometida histórica que será sempre julgada pela terra escatológica 'mais além de toda possibilidade de produção material histórica', o reino dos céus que nunca será *de todo* construído na história (mas que já é construído nas construções das terras perecedouras da própria história)[302].

O Reino de Deus nomeia e dá sentido para o mundo. Visa a promoção da dignidade humana na integralidade. O Reino é oferecido, sobretudo aos pobres e aos marginalizados, desclassificados da sociedade. Para Dupuis, por meio dessas pessoas, Jesus apresenta "opção preferencial" em seu favor, não como mera opção, mas se identificando e

---

301 DUSSEL, E. *Ética comunitária*, p. 24.

302 DUSSEL, E. *Ética comunitária*, p. 265. Grifos do autor.

pertencendo a elas[303]. Vale ressaltar: para a Ética da Libertação, a pobreza é a impossibilidade real de produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana.

A Ética Comunitária de Libertação se sustenta ao compreender que "o Reino de Deus não é apenas futuro e utopia; é um presente e encontra concretizações históricas. Por isso deve ser pensado como um processo que começa no mundo e culmina na escatologia final"[304]. Para a ética dusseliana, o projeto histórico de libertação é a necessária mediação do projeto futuro, "é a realização presente de um movimento escatológico, isto é, da impossibilidade de que a história termine por fechar-se sobre si mesma e terminar assim o processo"[305].

---

303 Cf. DUPUIS, J. *Introdução à cristologia*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004. p. 62.

304 BOFF, L. *Jesus Cristo libertador*: ensaio de cristologia crítica para nosso tempo. 18. ed. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 27.

305 DUSSEL, E. *Para uma ética da libertação latino-americana*, v. II, p. 123.

CONCLUSÕES

A Ética da Libertação de Enrique Dussel, para além do alcance de mundialidade pretendido, possui grande pertinência para a reflexão ético-teológica latino-americana. Constrói-se a partir da realidade de colonizado e de subdesenvolvido, mas, sobretudo a partir da necessidade de libertação. Refletimos teologicamente a ética pelo viés da libertação. Tal atitude constitui retorno às fontes primeiras da experiência do povo escravo nas mãos do faraó, mas confiante na busca da terra prometida. As escravidões adquirem outras facetas: baixos salários, subempregos, miséria, falta de escolaridade.... Os nomes mudam, mas a opressão continua. Dussel desenvolve a proposta ética de libertação a partir da existência das vítimas. Principiando da negação incutida sobre a vítima, lança forte apelo de adesão à causa da libertação. A Ética de Libertação dusseliana não está aí para ser lida e discutida simplesmente, mas para ser assumida, vivenciada, exercitada no cotidiano onde se dá a falta, a escassez. É pertinente para o período contemporâneo.

Para Ianni, o período atual propaga o crescimento extensivo e intensivo do capitalismo, ao expandir a globalização[306]. A racionalidade atual tem a marca dos valores do dominador, do mais forte que, servindo-se do livre mercado, "exporta" maciçamente os próprios paradigmas. A globalização produz fragmentação ao pretender universalizar o "*way of life*" dos detentores do poder e se chocar com as realidades locais. Compromete a valorização do ser humano como pessoa ao privilegiar a produção, o lucro, a conquista de novos mercados e não o humano. A categoria antropológica de pessoa com tudo que comporta cede lugar a novo conceito: o consumidor. Digo conceito e não sujeito, uma vez que a pessoa é, para a racionalidade da globalização, o consumidor destinado a consumir mais e mais, preferencialmente o descartável. Nas mãos do mercado, está fadado ao consumo, perdendo o

---

[306] Cf. IANNI, O. *A era do globalismo*, p. 56.

protagonismo de sujeito da história. Este é o contexto no qual se ergue a necessidade da Ética da Libertação, o contexto em que se ampliam os mecanismos de produção das vítimas.

A existência da vítima apresenta a possibilidade de oferecer a esse mundo novos óculos. A partir de outra óptica pode-se vislumbrar o agir verdadeiramente ético e outra concepção do significado profundo do ser pessoa. A vítima revela, a partir de sua realidade, a possibilidade de integração e a coexistência pacífica do caleidoscópio[307] de "valores" fragmentados: tensão entre povos, intolerância, preconceito, discriminação. Ambos estão presentes nas cidades "globais". Demonstram-se incapazes de integrar a diversidade e exímios em fundar e difundir desigualdades conflitivas. A partir da vítima há de se cultivar, desenvolver e concretizar solidariamente a práxis de justiça para a realização do humano, por meio da libertação do egoísmo, do desejo de poder e da negação do outro. Alteridade com a qual estou "obrigado" a me comprometer. São possibilidades. Cabe aqui perguntar pela factibilidade. Ao longo de sua "*Ética da libertação na idade da globalização e exclusão*", Dussel deixa claro estar ciente das dificuldades, mas não da impossibilidade. O presente estudo constata e situa que o grande desafio para a Ética da Libertação reside na existência de grande número de vítimas que não se reconhecem vítimas e se sentem gratas ao sistema. Por isso a insistência de Dussel torna-se necessária: o ponto de partida é a tomada de consciência da vítima que se reconhece vítima. Nisto reside o início da libertação.

Acreditamos nessa tomada de consciência e na irrupção de um mundo melhor. Por isso defendemos outra globalização, predominantemente humana, solidária, promotora da vida, da integração e da comunhão de esforços, luta, em prol do crescimento humano. Outra globalização supõe adesão pessoal e comunitária, formação de redes de solidariedade. Tal mudança virá "de baixo", dos países subdesenvolvidos. Nessa perspectiva, aludimos às comunidades eclesiais de base, por comporem o bloco dos menos favorecidos. Constituem limite à globalização atual e, como resistência que se apresentam, difundem valores cristãos de vida, cuidado, respeito e amor ao próximo, ao samaritano. Efetivam pela busca constante de solidariedade e comunhão a relação de proximidade, o face-a-face no amor-de-justiça.

O pensamento dusseliano, ora estudado, é deveras complexo. Dussel estabelece

---

[307] Cf. IANNI, O. *A era do globalismo*, p. 66. Ianni usa o termo caleidoscópio para tratar da diversidade de indivíduos, grupos, classes e os movimentos daí advindos: de integração e de homogeneização, de fragmentação e de conflitos. Caleidoscópio de desigualdades e tensões econômicas, sociais, religiosas, culturais.

diálogo frutífero com inúmeros filósofos e intelectuais. Possui conhecimento vastíssimo e interdisciplinar. Da interdisciplinaridade constrói reflexão transdisciplinar. Tal mérito do autor deve ser reconhecido.

Decididamente não se intentou em nenhum momento abordar exaustivamente a Ética da Libertação. Buscou-se explicitar os conceitos fundamentais, os alicerces sobre os quais se ergue a arquitetônica do pensamento de Dussel. De posse do "mapa" inicial fica o desafio de retomar e aprofundar temas específicos. Filosoficamente a problemática da Ética da Libertação *versus* Ética do Discurso constitui tema bastante considerado por Dussel e merecedor de estudo à parte. Por se tratar de autor brasileiro e reconhecido, seria oportuno o estudo acerca de Paulo Freire a partir de elementos da Ética da Libertação. A interface das contribuições de Dussel a Paulo Freire e vice-versa. Na perspectiva cristã o desafio maior consiste em articular a Filosofia predominante nos escritos mais recentes de Dussel com a reflexão teológica comprometida com a práxis da libertação. De modo modesto foi o que se procurou realizar a partir do terceiro capítulo.

A Ética da Libertação salienta a dignidade da vítima e indica o percurso de superação da miséria. Apresenta contribuições. Dentre elas, o método analético e o conceito de materialidade são divisores de águas no pensamento do autor. Sobretudo, em tempos de globalização, a corporalidade da vítima, como critério crítico material da Ética da Libertação, traduz o esforço de Dussel em apresentar não uma ética da totalidade, da reprodução do mesmo, mas a ética da vida.

Ao propor a ética material, Dussel rompe com vasta tradição ética existente, desencarnada da realidade. Comprometida com a história concreta, a Ética da Libertação não se alia a sistemas políticos totalitários, nem tampouco a interesses particulares. Também não adere à globalização da produção das vítimas. Antes se ocupa da produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana. Dussel insiste: ética da vida a partir da materialidade do corpo que expressa a falta, a negação, a fome. Ética a partir das vítimas, protagonizada por elas em prol de si mesmas e da realização da vida humana como caminho de conversão também do sistema que há de acolher na revelação do outro a revelação de Deus. O Reino de Deus não é realidade etérea e distante. Podemos na efemeridade do tempo instalar, ainda que de modo incipiente, o Reino como a presença do extraordinário no ordinário da vida.

Conclui-se esta dissertação enfocando que novos são os mecanismos de produção das vítimas. Destacam-se a comunicação a serviço da propagação de ideologias e formação de

novos consumidores e a utilização da tecnologia disponível a serviço do capital. O trabalho como fonte de vida e dignidade constitui o sonho e o desafio das vítimas que lutam pela libertação. Muitas vezes mal pago, o trabalho configura-se vida objetivada e vendida numa relação desigual. O salário não chega a garantir a produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana. A Ética da Libertação não pode se esquivar de pensar as implicações da realidade do trabalho. De modo indireto tal temática esteve presente ao longo da dissertação.

A globalização apresenta à antropologia cristã o desafio de trazer para o centro o ser humano. A globalização humana pautada nos valores de solidariedade e justiça evoca antropologia capaz de "humanizar o humano", revesti-lo de dignidade. Focá-lo como destinatário dos "bens globais" no local onde produz-reproduz e desenvolve a vida.

À fé cristã cabe o desafio de se exercitar na tolerância, abertura, atitude de acolhida que se há de ter diante do outro para reconhecê-lo não simplesmente como diferente ou distinto, mas como o outro a me libertar de meu mundo e a constituir oportunidade de irrupção do novo.

A Ética da Libertação é Ética Comunitária. Destina-se sobretudo às vítimas mundiais, de rostos por vezes desfigurados, instituições em marcha, grupos unidos em prol da libertação. Perante o processo de globalização atual, a abertura, o encontro se opõem ao risco do totalitarismo e preludiam a realização de um mundo melhor. Enquanto houver pessoas que acreditam, trabalham e esperam a realização do novo, da utopia possível, continuará em desenvolvimento o processo histórico de libertação.

Como contribuição da presente pesquisa, consideramos o fato de discutir tema tão atual como a globalização a partir do prisma ético-teológico. As ciências políticas, sociais, entre outros, ocupam-se de discutir a globalização atual. A Teologia deve assumir tal missão e contribuir indicando caminhos novos. Importou também trazer à baila a temática da libertação. A Teologia da Libertação não morreu. Faz-se presente nas comunidades, na organização de grupos, continua a inspirar o agir cristão, fiel à realidade onde pesa a dominação. Embora eu tenha nascido no final da década de 1970 e não tenha vivenciado o ápice da Teologia da Libertação, encontrei-a presente em inúmeras comunidades que conheci a fomentar a práxis de cristãos comprometidos com a realidade onde buscam testemunhar a fé cristã.

REFERÊNCIAS

Obras e artigos de Enrique Dussel

DUSSEL, E. Beyond eurocentrism: the world-system and the limts of modernity. In: JAMESON, F.; MIYOSHI, M. *The cultures of globalization*. London: [s.n.], 1998. p. 3-31.

_____. *Caminhos de libertação latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1985. v. I: Interpretação histórico-teológica.

_____. *Caminhos de libertação latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1985. v. II: História, colonialismo e libertação.

_____. *Caminhos de libertação latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1985. v. III: Interpretação ético-teológica.

_____. *Caminhos de libertação latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1985. v. IV: Reflexões para uma teologia da libertação.

_____. *Deconstruccíon del concepto de 'tolerancia' (de la intolerancia a la solidariedad)*. Disponível em: <http://www.afyl.org/tolerancia-dussel.pdf>. Acesso em: 24 abr. 2007.

_____. *El encubrimiento del otro*: hacia el origen del mito de la modernidad. 3. ed. Quito: Abya-Yala, 1994.

_____. *Ética comunitária*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. Ética da libertação: hipóteses fundamentais. *Concilium*, v. II, n. 192, p. 249-262, 1984.

_____. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. Fé cristã e transformação social na América Latina. *Encontro de el escorial*. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 62-91.

_____. *Filosofia da libertação na América Latina*. São Paulo: Loyola; Piracicaba: Unimep, 1977.

_____. *Filosofia da libertação*: crítica à ideologia da exclusão. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. Bogotá: Editorial Nueva Americá, 1979.

_____. *Historia de la Iglesia en América Latina coloniaje y liberación*: 1492/1983. 5. ed. Madrid: Mundo Negro, 1983.

_____. *History and the theology of liberation*: a Latin American perspective. New York: Orbis Books, 1976.

_____. *La producción teórica de Marx*: una introducción a los Grundrisse. 2. ed. México: Século XXI, 1991.

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

_____. *Para uma ética da libertação latino-americana*. São Paulo: Loyola, 1982. v. I: Acesso ao ponto de partida da ética.

_____. *Para uma ética da libertação latino-americana*. São Paulo: Loyola, 1982. v. II: Eticidade e moralidade.

_____. *Para uma ética da libertação latino-americana*. São Paulo: Loyola, 1982. v. III: Erótica e pedagógica.

_____. *Para uma ética da libertação latino-americana*. São Paulo: Loyola, 1982. v. IV: Política.

_____. *Para uma ética da libertação latino-americana*. São Paulo: Loyola, 1982. v. V: Uma filosofia da religião antifetichista.

_____. *Teologia da libertação*: um panorama de seu desenvolvimento. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. Teologias da "periferia" e do "centro": encontro ou confronto? *Concilium*, v. I, n. 191, p. 121-133, 1984.

_____ et al. *Por um mundo diferente*: alternativas para o mercado global. Vozes: Petrópolis, 2003.

Obras acerca de Enrique Dussel

GOIZUETA, S. R. *Metodologia para refletir a partir do povo*: E. Dussel e o discurso teológico norte-americano. São Paulo: Paulinas, 1993.

LAMPE, A. (Org.). *História e libertação*: homenagem aos 60 anos de Enrique Dussel. Edição bilíngüe. São Paulo: Cehila; Petrópolis: Vozes, 1996.

NOCETI, E. R. *Fundamentos y líneas principales de la ética de la liberacíon de Enrique Dussel*. Roma: Universidad Pontifícia Salesiana, 1986.

PINHEIRO, J. *Teologia e política*: Paull Tillich, Enrique Dussel e a experiência brasileira. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

ZIMMERMAN, R. *América Latina, o não-ser*: uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976). Petrópolis: Vozes, 1987.

Obras acerca da temática da globalização

ARANTES, A. (Org.). *O espaço da diferença*. São Paulo: Papirus, 2000.

ARRUDA, M. *Tornar real o possível*: a formação do ser humano integral. Economia solidária, desenvolvimento e o futuro do trabalho. Petrópolis: Vozes, 2006.

COMBLIN, J. *O neoliberalismo*: ideologia dominante na virada do século. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

FRANCO, F. *Globalización y marginación*: nuestra respuesta apostólica global. Informe de la task force sobre globalización y marginacíon. Roma, 2006.

HOUTART, F.; POLET, F. (Coords.). *O outro Davos*: mundialização de resistências e de lutas. São Paulo: Cortez, 2002.

IANNI, O. *A era do globalismo*. 7. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

_____. *A sociedade global*. 10. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

_____. *Capitalismo, violência e terrorismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

_____. *Teorias da globalização*. 13. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

OLIVEIRA, M. A. *Desafios éticos da globalização*. São Paulo: Paulinas, 2001.

RODRÍGUEZ, M. R. Efectos de la globalización sobre la ética y la religión. In: RAMIREZ, B.; WEBER, H. (Orgs.). *La globalización*: desafío para el siglo XXI. Colombia: Ediciones Antropos, 2000. p. 105-117.

SANTOS, M. *Da totalidade ao lugar*. São Paulo: Edusp, 2005.

_____. *O país distorcido*: o Brasil, a globalização e a cidadania. São Paulo: PubliFolha, 2002.

_____. *Por uma outra globalização*: do pensamento único à consciência universal. 11. ed. Rio de Janeiro: Record, 2004.

SELLA, A. *Globalização neoliberal e exclusão social*: alternativas...? São possíveis! São Paulo: Paulus, 2002.

VILAIN, P. *Os cristãos e a globalização*. São Paulo: Loyola, 2006.

Demais obras

A BÍBLIA de Jerusalém. 9. ed. São Paulo: Paulus, 1995.

AGOSTINI, F. N. *Teologia moral*: o que você precisa viver e saber. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

AMARAL, L. *Carnaval da alma*: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era. Petrópolis: Vozes, 2000.

APEL, K. O. A ética do discurso em face do desafio da filosofia da libertação latino-americana. In: SIDEKUM, A. (Org.). *Ética do discurso e filosofia da libertação*: modelos complementares. São Leopoldo: Unisinos, 1994. p. 19-39.

BENTO XVI, Papa. *Discurso de abertura da V Conferência geral do episcopado latino-americano e do Caribe*. Aparecida, 15 de maio de 2007. Disponível em: <http://www.cnbb.org.br/index.php?op=noticia&subop=15225>. Acesso em: 13 maio 2007.

BIOGRAFIAS y vidas: Rigoberta Menchú. Disponível em: <http://www.biografiasyvidas.com/biografia/m/menchu.htm>. Acesso em: 12 maio 2007.

BOFF, C. *Teologia e prática*: teologia do político e suas mediações. Petrópolis: Vozes, 1978.

BOFF, L. *Jesus Cristo libertador*: ensaio de cristologia crítica para nosso tempo. 18. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

BRIGHENTI, A. *A Igreja perplexa*: a novas perguntas, novas respostas. São Paulo: Paulinas, 2004.

CASALI, A. Para ler Enrique Dussel. In: LAMPE, A. (Org.). *História e libertação*: homenagem aos 60 anos de Enrique Dussel. Edição bilíngüe. São Paulo: Cehila; Petrópolis: Vozes, 1996. p. 229-261.

CODINA, V. *De la modernidad a la solidaridad*: seguir a Jesús hoy. Lima: Alfa, 1984.

CONCILIO DO VATICANO: 2., 1962-1965. *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1997.

DUPUIS, J. *Introdução à cristologia*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

ELLACURÍA, I.; SCANNONE, J. C. *Para uma filosofia desde América Latina*. Bogotá: Pontifícia Universidad Javeriana, 1992.

FACULDADE JESUÍTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA. *Guia para pesquisa e redação*. Belo Horizonte: FAJE, 2007. Apostila. Disponível em: <http://www.faculdadejesuita.edu.br/formularios/guia0704abrev.pdf>. Acesso em: 27 maio 2007.

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

FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*. 43. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

GENTILI, P. (Org.). *Globalização excludente*: desigualdade, exclusão e democracia na nova ordem mundial. 4. ed. Petrópolis: Vozes; Buenos Aires: Clacso, 2002.

GUTIERREZ, G. *Teología de la liberación*: perspectivas. Lima: Ed. Universitaria, 1971.

JOÃO PAULO II, Papa. *Carta Apostólica Salvifici doloris*: o sentido cristão do sofrimento humano. São Paulo: Paulinas, 1988.

LÉVINAS, E. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 2000.

LIBANIO, J. B. *Concílio Vaticano II*: em busca de uma primeira compreensão. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. Globalização na perspectiva da fé. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n. 95, p. 95-103, jan./abr. 2003.

_____. *Olhando para o futuro*. São Paulo: Loyola, 2003.

_____. *Os carismas na Igreja do terceiro milênio*: discernimento, desafios e práxis. São Paulo: Loyola, 2007.

_____. *Teologia da libertação*: roteiro didático para um estudo. São Paulo: Loyola, 1987.

MIRANDA, M. F. *A Igreja numa sociedade fragmentada*: escritos eclesiológicos. São Paulo: Loyola, 2006.

MORO, U. V. *El discurso sobre Dios en la obra de E. Lévinas*. Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas Madrid, 1982.

REJÓN, F. M. *Desafios à teologia moral na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1990.

_____. *Salvar la vida de los pobres*: aportes a la teología moral. Lima: Paulinas, 1986.

_____. *Teologia moral a partir dos pobres*: a moral na reflexão teológica da América Latina. Aparecida: Santuário, 1987.

RIBEIRO JUNIOR, N. *Sabedoria de amar*: a ética no itinerário de Emmanuel Lévinas. São Paulo: Loyola, 2005. t. I.

SCANONNE, C. *Teologia de la liberacíon y praxis popular*: aportes criticos para una teologia de la liberacíon. Salamanca, 1976.

SIDEKUM, A. *Ética e alteridade*: a subjetividade ferida. São Leopoldo: Unisinos, 2002.

_____ (Org.). *Ética do discurso e filosofia da libertação*: modelos complementares. São Leopoldo: Unisinos, 1994.

VIDAL, M. *Nova moral fundamental*: o lar teológico da ética. Aparecida: Santuário; São Paulo: Paulinas, 2003.