

# Moral dos Escravos e alienação e sua relação com a práxis da libertação – um olhar latino-americano sobre a crítica nietzschiana da religião –

Prof. Dr. Pe. Edélcio Ottaviani

## RESUMO

*A contribuição que este artigo pode oferecer a quem o ler, responde a uma tríplice exigência: primeira, lançar novas luzes sobre o processo de libertação latino-americano, marcado por um amor crescente pelo conhecimento e por uma adesão incondicional à sua diversidade cultural, capazes de dirigir um magnânimo e imperativo “sim” à vida, apesar de todo o drama existencial que nos circunda; segunda, à luz do pensamento nietzschiano - que soube desvelar a ação potente do querer (Vontade de Potência) e suas implicações nos campos existencial, político, econômico e social - contribuir a uma ação mais positiva e eficaz da práxis da libertação.*

*Palavras chaves: Práxis da libertação, autoformação do sujeito, alienação, ressentimento, moral dos escravos, emancipação.*

## ABSTRACT

*The contribution that this article can offer to the reader answers three requirements: first, throws light on Latin American's process of setting free, a process that is branded for an increasing love for knowledge and for unconditional adhesion for cultural diversity, both able to shift the direction of steps toward a magnanimous and imperative “yes” for life, in spite of all dramatic existence that surrounds us; second, throws light on nietzschean thought, which knew to remove the veil of the potent action of desire (Potency Desire) and its implications in existencial, political, economical and social areas – to contribute for one more effective and productive action of praxis of liberation.*

*Key words: praxis of liberation, individual's self formation, alienation, resentment, slaves moral, emancipation*

## INTRODUÇÃO

A abordagem da crítica que Nietzsche dirigiu à religião, em especial ao Cristianismo, tornou-se um tema relevante durante a chamada “renascença nietzschiniana”, ocorrida principalmente na França e na Itália nos anos sessenta e setenta do século XX. O resgate do pensamento nietzschiano deveu-se a diversos fatores, particularmente às exigências de um novo modo de pensar, crítico e avesso às estruturas fixas e à padronização moral. Era um tempo em que os jovens deram um basta ao peso das tradições e saíram às ruas para protestar por mais liberdade no campo político, social e sexual; por mais igualdade nas relações econômicas e mais flexibilidade no campo moral. Foi o tempo das grandes desconstruções sistêmicas operadas por Foucault, Gadamer e Derrida, para os quais o pensamento nietzschiano se tornou fonte inesgotável de inspiração. Além da escola francesa, a recuperação sistemática do pensamento nietzschiano na Europa deveu-se particularmente ao esforço de dois italianos, Colli e Montinari, que, adentrando na cortina ferro, tiveram acesso aos manuscritos do filósofo. O trabalho desenvolvido por eles possibilitou não somente o acesso a sua correspondência, como a reorganização dos aforismos de maneira cronológica, trazendo à luz as rasuras e violações operadas por sua irmã, Elizabeth Förster, fervorosa adepta das teses nazi-fascistas.<sup>1</sup> Outros escritos surgiram e dentre estes aqueles abordando a crítica que Nietzsche endereçou à religião, em particular ao Cristianismo. Dentre eles, podemos citar a tese doutoral de Paul Valadier, cujo título é *Nietzsche et la critique du Christianisme*.

Amado ou odiado, Nietzsche nunca passou indiferente aos espíritos sedentos de uma compreensão mais profunda sobre a vida e a realidade humana. E é justamente esse aspecto que torna seu pensamento tão instigante, mesmo para aqueles que não abandonaram a fé e continuaram a acreditar no potencial vital da religião. Esta é a razão que me fez aprofundar seu pensamento e ver nele um instrumento não só de aprimoramento da práxis da libertação, mas de depuração do “idealismo” que a permeava, relegando à marginalidade ou ao ostracismo os militantes e agentes que não

---

<sup>1</sup> Gianni Vattimo, num artigo intitulado *Italie: aspects de la renaissance nietzscheénne*, escreve: “Quanto a Montinari, ele não cessou de restabelecer uma imagem filologicamente fundada de Nietzsche, combatendo sobretudo, por meio de um exame atento dos manuscritos, a imagem do Nietzsche nazi, antidemocrático, etc., que tinha sido forjada por sua irmã no início do século.” (VATTIMO, G. *Italie: aspects de la renaissance nietzscheénne. Magazine littéraire*, Paris, avril 1992, p. 41)

se alinhavam ao conjunto de suas idéias. Correndo o risco de ser chamado de reacionário ou elitista, eu procurava manter uma certa independência de pensamento e de ação em relação à obediência quase que cega que nos era exigida em nome de uma *opção* de cunho social, religioso e político, vigiando a forma como nos vestíamos, falávamos ou os livros que líamos. A *opção preferencial pelos pobres*, proferida pela Conferência Latino-americana dos Bispos em Medellin e ratificada em Puebla, apesar do caráter profético e do significado evangélico que a caracteriza, acabou por transformar-se em jargão e tornou-se o divisor de águas para valorizar ou menosprezar uma ação ou um projeto pastoral. A simples menção de um canto que não versasse sobre conscientização era pretexto para risos e depreciações. Aos poucos essa atitude acabou por desencadear divisões entre os chamados intimistas (carismáticos) e os chamados partidários da Teologia da libertação.

Palco de realização existencial, a opção religiosa e política vivida nas Comunidades Eclesiais de Base, com todo o heroísmo que a caracterizava, passou a ser também o palco de luta pelo poder e de discriminação. Foi nesse contexto que entrei em contato com o pensamento de Nietzsche, que passou a servir para mim como uma lente, através da qual se desvelava a ânsia de poder de certos discursos de libertação. E, assim, eu via criar uma distância entre o que era dito e aquilo que era realizado. Pelos atos e pelas palavras, pouco a pouco se revelavam diante de meus olhos tanto as incongruências quanto os testemunhos de fidelidade às palavras do mestre Jesus: *“Os príncipes das nações as dominam e os grandes as tiranizam. Entre vocês não deve ser assim”* (Mt 21, 25-26).

Na verdade, o pensamento de Nietzsche passou a ser para mim a chave hermenêutica por meio da qual se descobriam as verdadeiras intenções dos enunciados filosóficos e teológicos fundamentando um engajamento pastoral. Enquanto outros companheiros bebiam da fonte marxista para mediar a sua *opção preferencial pelos pobres*, eu bebia paradoxalmente da fonte nietzschiana. Nada mais desconfortável para um futuro sacerdote do que conviver com o antípoda de um pastor de rebanho; aliás, nada mais anti-nietzschiano que um linguajar de pastores e de rebanho, e lá ia eu como sombra, seguindo os passos desse viandante. Seu combate à *moral dos escravos* tornou-se para mim um novo enigma a decifrar: como sustentar e embasar minha práxis, cuja tônica é a exaltação do espoliado, se a minha chave hermenêutica denunciava esta exaltação como a verve doentia do sacerdote mantendo o controle sobre seu rebanho? Longe de me afastarem

de Nietzsche, esses entraves só me ajudaram a penetrar mais fundo em seu pensamento, a tentar compreendê-lo como os discípulos a caminho de Emaús procuravam compreender o porquê do ocorrido com o mestre.

Como o jovem Qohelet, do qual nos fala o Eclesiastes, reverberava as questões que me vinham do mundo, ruminava o que lia do filósofo alemão, sem olvidar as palavras de vida que saíam dos lábios de Jesus.

A práxis vivida nas CEB's e a proximidade do mundo dos pobres, obrigando-me moralmente a rever fórmulas de evangelização e valores cristãos até então apreciados, levavam-me a questionar certas orientações do Magistério Universal, sobretudo no que dizia respeito à pastoral da saúde, ao engajamento político e ao planejamento familiar.

Pouco a pouco pude compreender que o conflito do Magistério com alguns teólogos da Libertação – naquele tempo se falava muito do processo envolvendo o teólogo Leonardo Boff e a Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé –, mais do que adequação de conceitos teológicos, revelava um antagonismo entre pontos de vista teológicos com implicações nos campos sociais e morais: uns, mais sensíveis aos paradoxos do mundo real, outros, mais ligados à lógica do mundo ideal. Dessa forma, eu constatava que a práxis das Comunidades Eclesiais, iluminada pela filosofia e pela teologia da libertação, desenvolvia uma maneira de pensar baseada em estimativas, evitando o anúncio de verdades fechadas e refratárias a qualquer outro tipo de indagação.

Configurava-se assim um traço nietzschiano na práxis e na teologia da libertação ao manifestarem-se mais como uma *Vontade de Conhecimento* do que uma *Vontade de Verdade* a qualquer preço, inclinada ao dogmatismo ou mesmo ao autoritarismo. Mais do que uma petulância e um traço de indisciplina eclesiástica, pude perceber que a irreverência por parte de alguns teólogos da libertação em relação à Cúria Romana era a decorrência de sua coerência com o projeto de libertação. Suas reflexões mostravam-se mais sensíveis aos problemas existenciais de uma massa humana sofredora, desesperada e anônima, cuja voz tinha passado muitas vezes despercebida pelos dirigentes governamentais e até mesmo pelas autoridades eclesiais.

O engajamento nos movimentos populares fez-me ainda um crítico atento em relação aos discursos libertários que careciam de um testemunho e de uma real legitimação.

Dito isto, queria finalizar esta introdução dizendo que a contribuição que este artigo pode oferecer a quem o ler responde a uma tríplice exigência:

primeira, lançar novas luzes sobre o processo de libertação latino-americano, marcado por um amor crescente pelo conhecimento e por uma adesão incondicional à sua diversidade cultural, capazes de dirigir um magnânimo e imperativo “sim” à vida, apesar de todo o drama existencial que nos circunda; segunda, à luz do pensamento nietzschiano - que soube desvelar a *ação potente do querer (Vontade de Potência)* e suas implicações nos campos existencial, político, econômico e social -, contribuir para uma ação mais positiva e eficaz da práxis da libertação. Tal contribuição se dá pela detecção e análise das forças reativas que enfraquecem o processo humano de emancipação, indicando as formas de superá-las. Por último, por meio dos elementos fornecidos pelas duas primeiras exigências, contribuir para que a sociedade latino-americana, marcada por valores cristãos, se aproxime pouco a pouco do estado de bem-aventurança testemunhado por Jesus.

Nos tópicos seguintes, abordaremos os elementos essenciais da práxis de Jesus analisada por Nietzsche no *Anticristo*. Em seguida, faremos uma abordagem do conceito de práxis que tem caracterizado o processo de libertação latino-americano e as bases teóricas que permeiam esta conceituação (concepção marxista). Finalmente, caracterizando a superação da alienação e do ressentimento, mostraremos que a Igreja Católica latino-americana, ao *optar preferencialmente pelos pobres*, não reproduziu a moral dos escravos tão criticada por Nietzsche, símbolo do caráter reativo e negativo da religião.

## 1. A PRÁXIS DE JESUS SEGUNDO O ANTICRISTO DE NIETZSCHE

Nos *Fragmentos Póstumos* datados da primavera de 1888, Nietzsche aponta para a concepção que ele tem da práxis, embora não lhe tenha dedicado nenhum texto ou reflexão mais elaborada a exemplo do que fez com outros conceitos, tais como: verdade, moral, vontade ou conhecimento. Vejamos o que ele diz:

Eu pergunto se nós conhecemos, para bem agir, um outro método que sempre pensar: pensar é uma maneira de *agir*, e agir pressupõe sempre um pensamento. Temos o poder de julgar o valor de um modo de vida de outra forma que não julgando o valor de uma teoria, por indução, por comparação?(...)

“Nós devemos agir e *conseqüentemente* temos necessidade de uma regra de conduta”, disseram os cétricos da Antiguidade.

Tomar por um argumento de *urgência e uma decisão*, tomar por *verdade* o que quer que seja!

“Nós não devemos agir” – disseram os mais conseqüentes de seus irmãos, os budistas, e eles inventaram uma regra de conduta permitindo o desprendimento da ação...

Conformar-se aos outros; viver como vive o “homem ordinário”, ter por bel e bom o que se toma comumente por bel e bom: é a *submissão ao instinto de rebanho*.

Deve-se levar sua coragem e seu rigor para bem longe para ressentir como uma *vergonha* uma tal submissão. Não viver com dois pesos e duas medidas!...Não separar teoria e prática (*Nicht Theorie und Praxis trennen*).<sup>2</sup>

Para Nietzsche, a vinculação entre *teoria e práxis* tem uma relação intrínseca com a *interpretação, o instinto vital e a hierarquização dos valores*, elementos essenciais à *Vontade de Potência* que pretende dirigir um eloqüente e vitorioso “Sim” à vida. Aliás, toda a sua filosofia, seja a da juventude ou a da maturidade, anunciada simbolicamente no *Assim Falou Zaratustra*, é um melodioso e sonoro “Sim” à existência, sucedido por um “Não” a tudo o que, teórica ou ativamente, se coloca contrário à vida. É a partir desse enfoque que podemos situar o *Anticristo*. É a negação à moral decadente do Cristianismo e a evocação do advento de uma nova humanidade preconizada pelo *Übermensch* (o além-do-homem), cujo arauto não é outro senão o profeta Zaratustra.

Esta filosofia souou aos ouvidos dos europeus, acostumados à harmonia dos grandes sistemas hegelianos, primeiramente como um pensamento incompreensível e posteriormente como um pensamento inconveniente às estruturas universitárias, sensíveis aos movimentos piedosos dos círculos protestantes, para os quais o anúncio da *Morte de Deus* era visto como uma piada de mau gosto.

Nietzsche, enquanto crítico do dualismo moral, não aceitava que o ser humano continuasse a agir como um ser cindido e frustrado por causa de sua inoperância em aplicar à realidade o plano ideal esboçado pelos dis-

<sup>2</sup> NIETZSCHE, F. *Fragments Posthumes printemps 1888* 14 [107]. Traduits de l'allemand par Jean Claude Hémerly. Paris: Gallimard, 1992, p. 78-79.

cursos filosóficos ou religiosos. Zaratustra, dirigindo-se aos discípulos para que permanecessem fiéis à terra, anunciava o propósito nietzschiano de libertar a humanidade do niilismo decorrente da infiltração da moral judeu-cristã no pensamento ocidental. O mundo supra-terrestre, anunciado pelo Cristianismo, acabara por levar a humanidade a dar as costas à única vida realmente merecedora de ser vivida: a vida real, a realidade dinâmica, da qual Heráclito foi o grande des-velador.

No Cristianismo, nem a moral, nem a religião tem o menor contato que seja com a realidade. Nelas, não há mais do que “causas” imaginárias (“Deus”, “alma”, “livre arbítrio” (...)) e efeitos imaginários: “pecado”, “redenção”, “graça”, “expição”, “remissão dos pecados”(…) Este mundo de pura *ficção* se distingue – em toda sua desvantagem – do mundo dos sonhos, pelo fato de que este último reflete a realidade, ao passo que o primeiro a falsifica, e desvaloriza e nega a realidade. A partir do momento em que inventaram a palavra “natureza” para opor à idéia de “Deus”, a palavra “natural” se torna notoriamente sinônimo de “condenável”. Todo este mundo de ficção se enraíza no ódio ao natural (- a realidade!); ele é a expressão de um profundo mal estar diante do real...” (*Anticristo*. § 15)

Nietzsche denuncia o caráter niilista do pensamento cristão e consequentemente do pensamento moderno, ao pretender determinar a verdade do mundo fenomenal, e, por conseguinte, o que se deve fazer no campo moral. Para Nietzsche, se Deus morreu, não há mais céu e nem inferno, e com estes desaparecem também todas as promessas de castigos, oriundas da mentalidade medieval.

É neste cenário, de combate a toda estrutura que sustenta uma reflexão moral baseada na crença em mundo ideal, negando por sua vez o mundo real, que Nietzsche destilará toda a sua retórica para desacreditar não só a proposta, mas a pessoa daquele que está na origem do movimento cristão. Nos parágrafos 35 e seguintes do *Anticristo*, Nietzsche procurará demonstrar que o verdadeiro fundador do Cristianismo, enquanto religião estruturada, não foi Jesus, mas o apóstolo Paulo (*Anticristo* § 43). Com seu instinto de rabino, ele recolocou na proposta de vida anunciada por Jesus os elementos de uma moral e de uma forma de vida contra a qual o Nazareno tanto se posicionou: a redenção do pecado, a má-consciência oriunda de um

sentimento de culpa; enfim, o ressentimento contra a carne e tudo o que é ligado à sensibilidade:

Na minha *Genealogia da Moral*, expus pela primeira vez a psicologia da oposição entre uma moral *aristocrática* e uma moral do *ressentimento*, a segunda resultando de um *Não* oposto à primeira: eis a moral judaico-cristã no estado puro. Para poder dizer não a tudo o que representa o sentimento ascendente da vida, o sucesso físico, a potência, a beleza, a aceitação de si. (*Anticristo* § 24)

Segundo Nietzsche, Jesus não teve intenção nenhuma de fundar uma religião, baseada em preceitos e em rituais. Seu objetivo não era outro senão o de anunciar ao mundo uma forma de viver, uma práxis que pudesse instaurar nessa terra o esperado Reino de Deus. Ele é o grande apaziguador, o homem manso, o “bom”, o homem dos instintos frágeis, que traz o “Reino de Deus” em seu coração, em seu coração suave e de vida débil; este “Reino” que ele recusa em nos apresentar de forma sistematizada, pois o “Reino”, já que *“ele está em toda parte, e em nenhum lugar...”*<sup>3</sup>

Para ele, a idéia que Jesus tem de vida é contrária a tudo o que é fixo e se estabelece de forma exterior, através da palavra escrita, da fórmula, da norma, do dogma. *“Ele não fala de outra coisa a não ser do que é interior”*.<sup>4</sup> Para Jesus, tudo tem valor simbólico. A forma como ele fala do Reino é simbólica, afirmando que ele está *“para além de toda a história, ciência natural, experiência do mundo, todos os conhecimentos, toda a política, toda a psicologia; de todos os livros, de toda arte”*.<sup>5</sup>

Na verdade, Jesus não apresenta *nenhuma teoria*, não existe nenhuma doutrina, nenhum pensamento sistematizado, mas somente uma *práxis* baseada no amor (*Anticristo* § 32). A imagem mesmo que Jesus tem de Deus se apresenta de um modo particular: ele não tem uma noção de um

<sup>3</sup> Ibid., § 32. Nietzsche parafraseia neste parágrafo a passagem de Lc 17, 20-21.

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Ibid. Para elucidar esta passagem, vale lembrar que Nietzsche se baseia nas recentes descobertas dos exegetas bíblicos de seu tempo, para os quais muito do que se encontra nos evangelhos tem valor simbólico. Para os exegetas de nosso tempo, esta afirmação não apresenta problema nenhum, pois se sabe que os evangelistas não quiseram fazer uma crônica da vida de Jesus, mas a apresentaram-no, assim como a sua mensagem, seguindo um plano pré-estabelecido pelo autor. Colocar Jesus na Montanha (Mateus), ou na planície (Lucas), por ocasião do anúncio das bem-aventuranças, depende da intencionalidade do autor teológica.

“Deus pessoal” e recusa todo e qualquer antropocentrismo ao falar de Deus<sup>6</sup>, exceto no momento de ensinar seus discípulos a rezar, convidando-os a chamarem Deus de Pai.

Livre de qualquer estrutura, Jesus separou-se da classe dos mestres mentirosos e da sua estrutura sacerdotal (*Anticristo* § 27). Contrariamente à gente de seu povoado, Nazaré, o Cristo não se apresentou como um revoltado. Aliás, sua práxis não tem nem mesmo ressentimento contra o ressentimento: ele deixou o mundo do ódio, a Galiléia, onde nasceu, para ir para *outros lugares*.<sup>7</sup>

A fé de Jesus não é uma fé conquistada por meio de lutas... ela é uma fé sem rancor e que não cria discórdias. “A *“Boa Nova”* é *justamente o anúncio de que não há mais oposição; de que o “Reino dos Céus pertence às crianças”* (*Anticristo* § 32). Por tudo isso, é que se poderia, “ainda que com alguma reserva”, chamar Jesus de um “espírito forte”, pois ele não se deixou vencer pelo ressentimento.

Para Morel, o fato de Nietzsche ter dito que “*com alguma reserva poderíamos chamar a Jesus de um espírito forte*” se deve à mesma razão que faz sua fé ser aberta, sem que saia de sua boca um projeto preconcebido, faz dele um “idiota”, à luz da personagem de Dostojewski. Infantil e idiota não no sentido vulgar, mas no sentido de inocente, estúpido por excesso de bondade (*Anticristo* § 31). Na verdade, o “sim” de Jesus à vida, carece de um “não” a tudo o que se opõe a este “sim”. Na verdade, a liberdade interior de Jesus fez da liberdade um sonho. Mas, ainda que este sonho não venha acompanhado de vingança, ele deixa intacta a escravidão:

Se o Cristo recusou a negação reativa, ultrapassando por um prodigioso vôo o mundo da revolta, ele também recusou a negação da afirmação magistral: um sim que não sabe dizer

---

<sup>6</sup> No *aforismo 60* de *Para além do Bem e do Mal*, Nietzsche faz menção ao caráter nobre e fino do Cristo ao propor que se deva “*amar os homens por amor a Deus*”, demonstrando que amar os homens sem a visão de uma realidade maior que a da realidade humana “é uma besteira e uma brutalidade a mais”. Somente por esse pensamento Jesus “deveria tornar-se para nós sagrado e digno de veneração”.

<sup>7</sup> MOREL, G. *Nietzsche...*, p. 329. É interessante que o evangelista Lucas ao relatar o discurso de Jesus na Sinagoga de Nazaré, aponta para o fato de ele ter lido um trecho do profeta Isaías, muito querido do povo judeu e que animava sua revolta contra os povos estrangeiros que os oprimiu, omitindo, porém, o versículo tão esperado que aludia “ao dia da Vingança de Yahweh”, e por isso foi expulso de Nazaré (Lc 4).

não à fraqueza que mina a história não é um verdadeiro sim. A ação do Cristo não passa de passividade.<sup>8</sup>

Com isso, Nietzsche pretende dizer que Jesus não tinha um *suporte teórico* para sua prática. Embora sua vida se resumisse a uma práxis sem ressentimento, a inexistência de uma base teórica conduziu os cristãos a um mundo da imaginação e conseqüentemente a uma alienação, onde as contradições sociais, econômicas e políticas estariam resolvidas internamente, na conversão do coração.

É por isso que Nietzsche atribui ao Cristo um espírito de *décadence*, que exprime uma fraqueza diante da vida.

Na verdade, como diz Eugen Fink, as críticas de Nietzsche endereçadas ao Cristo têm que ser compreendidas dentro de uma proposta maior, cujo objetivo era o de criticar e minar as bases do Cristianismo adocicado, pietista e moralizante de sua época.<sup>9</sup> Seu ponto de vista é o de um retórico cuja persuasão tem por escopo desmoralizar as bases da moral cristã, anêmica e impotente em relação às grandes contradições da vida, refugiando-se somente no interior do coração.

Na segunda parte, abordaremos a práxis da libertação que tem como paradigma a pessoa de Jesus e seu modo de agir. Por meio da análise de Enrique Dussel veremos se a argumentação de Nietzsche mantém-se como palavra final ou se a práxis das Comunidades Eclesiais de Base não se apresentaram como um espaço privilegiado para alimentar a ação à luz de uma filosofia e uma teologia da libertação.

## 2. A CONCEPÇÃO DE PRÁXIS-POIÉSIS SEGUNDO DUSSEL.

Em meados de 1994, Enrique Dussel relembra o momento político que permeava a publicação de seu livro *Filosofia da Libertação*, no qual ele buscava sistematizar o pensamento e os ideais dos movimentos libertários na América Latina submetida à ditadura militar:

Aumentando a repressão, fui expulso da Universidade (1975) e condenado à morte por “esquadrões” paramilitares. Abandonei a

<sup>8</sup> Ibid., p. 334.

<sup>9</sup> Cf. FINK, E. *La Filosofía de Nietzsche*. Sexta edición Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 161.

Argentina, iniciando meu exílio no México, minha nova pátria. Aí, durante dois meses, escrevi – de cor – sem a minha biblioteca, que ficara na Argentina, a obra *Filosofia de la Liberación*. Para mim, terminara uma época. Começava outra.<sup>10</sup>

Ao falar assim, Enrique Dussel esclarece a carência de referências bibliográficas numa obra permeada por pensamentos marxistas, heideggerianos, levinasianos e ricoeurianos. Anos mais tarde, ele acrescentaria a contribuição da *pragmática trascendental* de Apel e da *pragmática universal* de Habermas.<sup>11</sup> Vinte anos mais tarde, os pensamentos de Dussel se apresentam mais amadurecidos e suas reflexões adquirem um tom mais conciso, reflexo de conceitos mais elaborados. Este é o caso de sua concepção sobre a práxis libertadora e sua relação com a Filosofia da Libertação.

Num continente marcado pela exploração do capital, onde mais de 75% da população está excluída dos bens gerados pelo capital, tais como acesso à moradia decente, recursos médicos e estudo de qualidade, a retomada da análise marxista sobre a exploração econômica pareceu-lhe essencial. Ele próprio apresenta as razões de seu retorno sistemático a Marx, iniciado no início dos anos setenta: primeira, a *crescente miséria do continente latino-americano*; segunda, o desejo de levar a termo uma *crítica do capitalismo*, à revelia do ufanismo que marcou a queda do muro de Berlim e à exaltação do neoliberalismo e da globalização da economia; e, terceira, a constatação de que “a Filosofia da Libertação precisaria, antes, construir uma *econômica* e uma política firmes, para só depois apoiar também a parte *pragmática*”<sup>12</sup>, quer dizer, apoiar os grandes debates contemporâneos, referentes às questões vitais que tocam o conjunto da humanidade, à luz da *Ética do Discurso*. O objetivo desta volta à Marx, “*era o de consolidar a “econômica”<sup>13</sup> através da “poética” ou “tecnológica”, como a entende a Filosofia da Libertação*”.<sup>14</sup>

Dussel alia à *Ética do Discurso* a contribuição marxista das relações econômicas, lembrando que toda relação humana, seja ela discursiva ou praxiológica, está imbuída de uma relação que diz respeito a bens produzidos

---

<sup>10</sup> DUSSEL, E. *Filosofia da Libertação: crítica à Filosofia da Exclusão*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995, p. 24.

<sup>11</sup> Cf. *Ibid.*, p. 24-78.

<sup>12</sup> Cf. *Ibid.*, p. 25-26.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 25-26.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 26.

pela força do trabalho humano. Pensar nos grandes problemas ambientais diz respeito à exploração dos bens naturais de forma inconseqüente cuja finalidade não é outra do que lucrar o mais possível num menor tempo possível. Vide a relutância dos EUA em assinar acordos que visem à redução da emissão de gás-carbônico na atmosfera.

Os “produtos” (mercadorias, por exemplo) têm em si uma relação sistêmica (sintaxe), cultural ou simbólica (semântica, referindo-se a uma necessidade) e *econômica* com respeito ao Outro e à comunidade. Como tal, o produto é uma realidade material fruto do trabalho orientado para as necessidades humanas carnis da comunidade. Desta maneira, acabamos de indicar o paralelismo existente entre a “pragmática” e a “econômica”, como duas dimensões do relacionamento prático interpessoal através de objetos materiais-culturais.<sup>15</sup>

Por estes parágrafos, podemos constatar que a *Filosofia da Libertação* em Dussel procura estabelecer uma relação discursiva com a Pragmática Universal, sem desconsiderar que as bases desse diálogo se estabelecem numa relação desigual, já que “*uma pessoa dominada terá condições de “interpretar” o “texto” produzido e interpretado “dentro-do-mundo” do dominador?*”.<sup>16</sup> Para Dussel, isso só será possível a partir do momento em que o agente discursivo, seja ele leitor, intérprete ou filósofo, estiver comprometido com um processo prático de libertação. É neste sentido que Dussel, ao recuperar Marx no âmbito da pragmática, seja ela *transcendental* nos moldes de Apel ou *universal* na concepção de Habermas, aponta para o fato de que, sem uma “econômica”, tanto a “hermenêutica” (que reflete sobre a validade dos discursos) quanto a “pragmática” (ao estabelecer princípios válidos e universais para a ação) ficam sem conteúdo carnal:

São meras comunidades de comunicação ou de interpretação, sem caráter corporal ou carnal, sem subsumir em sua reflexão o nível da “vida”.<sup>17</sup>

Neste sentido, a concepção que Dussel tem da práxis difere da de Aristóteles e da tradição clássica:

<sup>15</sup> Ibid., p. 29.

<sup>16</sup> Ibid. 31.

<sup>17</sup> Ibid., p. 33.

Quando falamos de práxis (relação homem-homem), incluímos nesse caso também a *poiésis* (relação homem-natureza). A ação libertadora que se dirige ao outro (irmão, mulher ou homem, filho) é simultânea a um trabalho em seu favor. Não há libertação sem economia e tecnologia humanizada, e sem partir de uma formação social histórica. Por isso, a práxis da libertação (uma *poiésis* prática ou uma *práxis* poiética) é o próprio ato pelo qual se transpõe o horizonte do sistema e se encontra realmente na exterioridade, pela qual se constrói a nova ordem, uma nova formação social mais justa.<sup>18</sup>

Para Dussel, no âmbito da filosofia da libertação, é preciso que a práxis-libertadora esteja intrinsecamente ligada à transformação social e econômica, onde o sujeito dominado toma consciência de sua situação de excluído num sistema econômico injusto e se autoconstitua (*poiésis*) como sujeito histórico transformador. E, neste sentido, a contribuição de Marx se mostra altamente valiosa.

### **3. INFLUÊNCIA DO PENSAMENTO MARXISTA SOBRE A CONCEPÇÃO DE PRÁXIS-POIÉSIS EM DUSSEL**

Marx aprendeu com os economistas ingleses do século XVIII que o trabalho humano é fonte de todo valor e de toda a riqueza. Não se trata de ver a riqueza em sua forma objetiva, quer dizer, no ouro e na prata (como pensavam os portugueses e espanhóis), mas de constatá-la na forma subjetiva, ou seja, como produto de trabalho humano. Isto ele nos revela nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, de 1844, ao perguntar-se seriamente pela razão que faz do sujeito dessa atividade, e, portanto, possuidor da fonte dessa riqueza, se encontrar numa situação tão desigual e desvantajosa com relação ao capitalista. Ao refletir sobre essa questão, Marx descobre que, no fundo, o trabalho do operário não é outra coisa do senão o *trabalho alienado*. Sendo uma atividade prática material pela qual o operário transforma a natureza e faz surgir um mundo de produtos, o trabalho humano apresenta-se como uma atividade alienada quando o sujeito não mais se reconhece nos produtos por ele produzidos, particularmente na *divisão do trabalho*: ele não constrói uma máquina, ele apenas aperta parafusos. Esses produtos se lhe

---

<sup>18</sup> DUSSEL, E. *Filosofia da Libertação*. São Paulo: Loyola; Piracicaba: UNIMEP, [s.d], p. 69.

apresentam como “*algo alheio e independente, e, ao mesmo tempo, como algo dotado de certo poder – e de um poder que não tem per si – que se volta contra ele.*”<sup>19</sup> (rever)

Sendo assim, Marx conclui que o trabalho é a negação do ser humano, pois este não se reconhece no produto realizado por suas próprias mãos, e que, por sua vez, adquire um estatuto de coisa exterior (poiésis) voltando-se contra ele. Soma-se a isso o fato de que, para produzir algo que ele nunca poderá consumir, o operário desgasta a sua saúde, se consome, é privado de seu lazer em infindas horas extras; enfim, o produto passa a ter um grande valor, ele não. Nisso consiste a inversão fetichista do capital: o ser humano adquire o status de meio e a coisa, a de finalidade, ou seja, ela passa a adquirir um valor *per sí*. O trabalhador, enquanto *trabalho vivo*, “*é apresentado como “mediação do valor”: a coisa passa a ser pessoa (o valor), e a pessoa passa a ser coisa (o trabalhador).*”<sup>20</sup>

Porém, o jovem Marx também havia concordado com a tese de Hegel, que afirmava ser o homem o produto de seu próprio trabalho. É assim que Marx vê no trabalho não somente a alienação do humano, mas também a possibilidade de sua afirmação. O ser humano, ainda que alienado, “*continua sendo um ser consciente, ativo, se bem que não consciente no sentido humano – propriamente criador – de sua atividade.*”<sup>21</sup>

Lançando mão da filosofia hegeliana, que analisa o processo de alienação na objetivação do pensamento, Marx constata que o ser humano, para alcançar sua plena humanidade, não pode ficar em sua subjetividade genérica (homem enquanto tal). Para vir a ser ele, deve objetivar-se, e ele o faz a partir do momento em que ele cria e exterioriza todas as suas forças genéricas, o que só é possível mediante a ação conjunta dos homens. Assim, ao manifestar-se objetivamente pelo trabalho, o ser humano humaniza a natureza e se humaniza a si mesmo, na medida em que ele se eleva como ser consciente sobre sua própria natureza. Nesse sentido, ao produzir os artefatos (poiésis), o ser humano se produz a si mesmo (práxis). O ser humano se autocria *em e pela* produção. Pode-se dizer que em Marx, à medida que evolui o seu pensamento, encontramos uma visão mais positiva

<sup>19</sup> SANCHEZ VÁZQUEZ, A. *Filosofia da Práxis*. 2. ed. Tradução de Luiz Fernando Cardoso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977, p. 135.

<sup>20</sup> DUSSEL, E. *Filosofia da Libertação: crítica à Filosofia da Exclusão*, p. 40-41.

<sup>21</sup> SANCHEZ VÁZQUEZ, A. *Filosofia da Práxis*, p. 139.

do trabalho enquanto ação humana. A reflexão marxista sobre as relações de trabalho, engajada junto ao movimento operário, se apresenta como o médium através do qual o operariado toma consciência de seu valor enquanto agente histórico transformador. Como ele mesmo diz na *11ª Tese contra Feuerbach*: “os filósofos se limitaram a *interpretar o mundo* diferentemente, cabe agora transformá-lo”:

A verdadeira atividade (*práxis-poiésis*) é, portanto, a atividade revolucionária. Esta se apresenta de um modo crítico-prático; o que vale dizer, transformadora e, portanto, revolucionária, mas ao mesmo tempo crítica e prática, ou seja, teórico-prática: teórica sem ser mera contemplação, já que é a teoria que guia a ação, e prática, ou a ação guiada pela teoria. A crítica – a teoria, ou a verdade que contém – não existe à margem da práxis.<sup>22</sup>

Sabemos que, para Marx, é somente através da prática revolucionária, cujo objetivo é a socialização dos meios de produção, que o operário deixa de ser alienado, reconhecendo-se senhor do seu produto. Mas, para que esta prática não seja deturpada e não recaia em novos absolutismos e alienações, ele alerta para a necessidade de uma educação constante da classe revolucionária, a fim de que assimile os valores da proposta comunista. Neste sentido, o revolucionário é um educador que deve constantemente se deixar educar, pois para que se mudem efetivamente as circunstâncias, é necessário que o ser humano mude a si mesmo. A autotransformação do ser humano, para que realize a contento o ideal revolucionário, deve passar pela práxis, que no contexto revolucionário passa de uma característica gnosiológica para uma característica sociológica. Assim, “*não basta definir as condições da práxis revolucionária – como faz a concepção materialista da história*, mas é necessário assinalar o **caminho** para que essa práxis condicionada histórica e socialmente se transforme numa realidade”.<sup>23</sup> É preciso, pois estabelecer uma teoria concreta da revolução como passagem indispensável para a transformação das estruturas sociais existentes, já que sem teoria revolucionária não há movimento revolucionário. É o que Marx estabelecerá ao redigir com Engels o *Manifesto Comunista*.

Com esses elementos, quisemos demonstrar como a concepção de práxis-poiésis em Dussel encontra seu fundamento na análise marxista da

---

<sup>22</sup> Ibid., p. 153.

<sup>23</sup> Grifo nosso.

alienação e autotransformação do ser humano por meio das relações econômicas, particularmente, as relações de trabalho.

#### 4. O PENSAMENTO DE DUSSEL E SUAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A PRÁXIS DA LIBERTAÇÃO.

Em seu livro *Filosofia da libertação*, datado de 1977, Dussel relembra que a compreensão que ele tem desta práxis está baseada não na concepção grega, mas numa concepção que parte da constituição do sujeito num caminho de libertação onde sua participação no sistema econômico-político está descartada.

É neste sentido que ele poderá dizer “que os gregos não tiveram esta experiência” (§ 2.6.7.3), já que a noção que os gregos tinham da práxis era a participação no espaço público reservado ao ser humano macho, adulto, cidadão e livre. A experiência grega parte do pressuposto da isonomia, ao passo que a práxis da libertação parte da heteronomia. As leis econômicas não favorecem a vida do pobre, ao contrário, elas o excluem, o situam como peça dispensável ao sistema.

A práxis-poiésis da libertação, na compreensão de Dussel, parte da interpelação do outro, do excluído, que clama por um pedaço de pão. É a interpelação pré-moral, no linguajar de Levinás, cujo direito absoluto funda-se não nas leis do sistema, mas no fato de *ser alguém ontologicamente livre e, por conseguinte, sagrado* (Cf. 2.4.4.2):

O outro, o pobre, em sua extrema exterioridade do sistema, provoca à justiça; ou seja, chama (-voca) de frente (pro-). Para o sistema de injustiça “o outro é o inferno” (se por inferno se entende o fim do sistema, o caos agônico). Pelo contrário, para o justo, o outro é a ordem utópica sem contradições; é o começo do advento de um mundo novo, distinto, mais justo. (2.4.4.3).

É a situação de exclusão do outro que evoca a *comiseração*. Tal qual Nietzsche, Dussel recusa falar de compaixão. O ethos da libertação, essa forma de ser que instaura novas relações sociais e econômicas, “*se estrutura em torno de um eixo que não é a compaixão (como para Schopenhauer) nem simpatia (como para Scheler), visto que ambos são posições das partes funcionais para com as outras partes (padecer-se com o igual)*” (2.6.8.2). A

razão que o faz preferir a comiseração à compaixão difere da razão pela qual Nietzsche a rejeita. Dussel o faz, pois, na ótica de Schopenhauer, no exercício da compaixão se rejeita a alteridade, por meio da qual o outro é sentido como um “eu”. Nietzsche a rejeita pelo fato de a mesma não permitir o reconhecimento do outro em sua real dignidade. Através da compaixão, o outro é visto sempre como objeto de pena e, portanto, de alguma forma, menosprezado. Diz Dussel:

Amor ao oprimido, mas não em sua situação de oprimido, e sim como sujeito de exterioridade (somente a isso chamaríamos miséria: a traumática posição do livre, do outro, da pessoa, que foi reduzida a um elemento do sistema). Descobrir o outro como outro e por-se-junto-a (com-) sua miséria, viver como própria a desproporção de ser livre e sofrer sua escravidão; ser distinto e alguém, e ao mesmo tempo ser só uma parte diferente e interna; doer-se de tal cisão é a posição primeira do ethos libertador. Não é amizade nem fraternidade (dos iguais), mas amor aos oprimidos em razão de sua real dignidade como exterioridade. (2.6.8.2)

Dussel parte do reconhecimento da diferença e não tenta incluir o pobre apressadamente, por assistencialismo ou compaixão. Ele reconhece seu estatuto de diferente numa diferença que interpela e questiona a totalidade da qual ele foi excluído enquanto classe, enquanto cultura, enquanto povo, enquanto nação.

À práxis libertadora segue também uma justiça libertadora “*que não dá a cada um o que lhe corresponde na ordem vigente, mas que outorga a cada um o que merece em sua dignidade alternativa (por isso não é justiça legal, distributiva ou comutativa, mas é justiça real, isto é, subversiva da ordem injusta estabelecida)*” (2.6.8.3).

Por fim, é mister saber que esses “outros”, que nos interpelam e nos desestabilizam comiseração, “*não são alheios à “razão”, mas são “outros” que têm suas “razões” para “propor”, para “interpelar” contra a exclusão e defender sua inclusão na comunidade de acordo com a justiça*”,<sup>24</sup> - aquela à qual nos referimos acima.

---

<sup>24</sup> DUSSEL, E. *Filosofia da Libertação: crítica à Filosofia da Exclusão*, p. 77.

Ao sentirem-se aptos e fortes o bastante para tais proposições, esses “outros” deixam o estado de alienação e passam a compreenderem-se como sujeitos de fala e de ação. Aprendem que sua experiência de vida é fonte de aprendizado para o outro também. Sua práxis oferece-lhe os elementos para que sua experiência se traduza em bases teóricas para outras experiências de libertação e de inclusão. É o processo de des-alienação e autotransformação do sujeito; na ótica de Nietzsche: a emancipação do humano (*Bildung*) abrindo sendas ao advento do super-homem (*Übermensch*) e superando a mesquinhez atual do homem.

## 5. O RESSENTIMENTO, A REAÇÃO À MORAL DOS ESCRAVOS E A PRÁXIS DA LIBERTAÇÃO NO INTERIOR DAS COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE (CEB’S).

Chegamos à parte final deste ensaio e retomo aqui alguns elementos que pesquisei por ocasião da redação de minha tese.

Na Terceira Dissertação da *Genealogia da Moral*, Nietzsche aponta o artifício utilizado pelos sacerdotes no combate à ordem aristocrática estabelecida como a raiz da distinção *real/aparente* atribuída ao mundo dos fenômenos. Este artifício se configura como a lei do puro e impuro e no ideal ascético que dela decorre. Se, por um lado, Nietzsche vê neste artifício um golpe de mestre e expressão genial da *Vontade de Potência*, por outro, ele denuncia o aspecto negativo e reativo que dele deriva. Povo de sacerdotes submetido à condição de escravo, os judeus quiseram viver a qualquer preço, nem que para isso eles tivessem que se envenenar a si próprios. Na constatação de sua exclusão do mundo dos dominadores, eles criaram um mundo na ilusão de se darem um mundo. E o mundo que criaram é o da lei do puro e do impuro. Através do mecanismo desta lei, os sacerdotes judeus se vingaram daqueles que os subjugaram. Eis a lógica desta lei oriunda da mente sacerdotal judaica: *aqueles que nos oprimem são impuros, como impuro é tudo o que lhes é associado e por eles tocado. Eles são uns malvados, portanto, quem quer que lhes tenha tocado ou tocado um só de seus utensílios torna-se impuro como eles. E, da mesma forma, como eles são uns malvados, quem não é como eles, é bom.*

Nasce, assim, a *transmutação dos valores* por meio da classe sacerdotal judaica, cuja resultante Nietzsche denominará de “moral dos escravos”. Esta

moral, diferentemente da moral dos fortes, não parte de um *sim* determinando o que é bom ou mau. Antes, ela os distingue a partir de uma negação. Ela parte sempre de um não: *Eles são ruins; portanto, o que não é como eles, é bom*. Diferentemente da moral dos fortes, que agem a partir da determinação do que é bom, de forma criativa e ativa, a moral dos escravos precisa sempre de algo contra o qual se dirigir, para, então, agir. Neste sentido, os escravos não agem, mas reagem.

No que diz respeito à práxis da libertação, podemos notar que um esforço dos membros das CEB's em libertar-se desta mecânica reação-ação encontrou seu modelo na práxis de Jesus. Este esforço se traduziu pela coragem com que os membros dessas comunidades denunciaram e criticaram as torturas militares, arriscando muitas vezes a própria vida. Esta práxis atingiu o seu ápice por ocasião do lançamento do livro *Brasil, nunca mais*, cuja autoria é atribuída à Comissão de Justiça e Paz da Arquidiocese de São Paulo, durante o governo do Cardeal D. Paulo Evaristo Arns.

O *modus vivendi* destas comunidades instaurou uma partilha de vida criativa, baseada nos valores evangélicos da paciência (obstinação/coragem), perseverança, justiça e amor, e colaborou para que se operasse a auto-formação do sujeito, segundo Marx, e a educação plena (*Bildung*), segundo Nietzsche - formação de sujeitos que, por sua vez, contribuem para a emancipação de outros sujeitos, aumentando as forças libertadoras da sociedade. É a religião mostrando o seu aspecto de libertação e de desalienação, contrariamente ao que pensou Marx e o que constatou Nietzsche, de que é inerente à estrutura religiosa o aspecto alienante.

Finalmente, podemos dizer que as Comunidades Eclesiais tornaram-se o local privilegiado onde a experiência do amor é confrontada com as experiências de ressentimento (quem sabe de ódio) e de rivalidade, sem que por isso se desespere ou perca a esperança num mundo melhor. É o local privilegiado, pois nele cada um toma consciência dos aspectos mais recônditos do seu eu, sem que com isso se sinta desmotivado ou desencorajado. É na experiência vivida no meio delas que se opta verdadeiramente pela vida ou contra ela. Na experiência comunitária, alimentada pela práxis de Jesus, nos sentimos interpelados e convidados a afastar de nossas vidas o que não corresponde ao estado bem-aventurado em que ele viveu, através da memorização de suas palavras e de seus atos, alimentando-nos dele até nos integrarmos plenamente no tempo de Deus.

**Prof. Dr. Pe. Edélcio Ottaviani professor da Puc/SP.**

*Doutor em Filosofia pela Universidade Católica de Louvain (Bélgica), professor no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Campinas.*

## BIBLIOGRAFIA

- DUSSEL, E. *Filosofia da Libertação: crítica à Filosofia da Exclusão*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995
- \_\_\_\_\_. *Filosofia da Libertação*. São Paulo: Loyola; Piracicaba: UNIMEP, [s.d],
- DUPONT, Jacques. Les messages des Beatitudes de Jésus. *Cahiers Evangéliques*, Paris, [s.n], [s.d].
- FINK, E. *La Filosofia de Nietzsche*. Sexta edición Madrid: Alianza Editorial, 1984.
- NIETZSCHE, F. *Fragments Posthumes printemps 1888* 14 [107]. Traduits de l'allemand par Jean Claude Hémerly. Paris: Gallimard, 1992
- \_\_\_\_\_. *L'Antichrist*. Paris: Gallimard, 1992. (Oeuvres Completes, tome VIII)
- MOREL, G. *Nietzsche: Introduction à une première lecture*. Paris: Aubier, 1985
- SANCHEZ VÁZQUEZ, A. *Filosofia da Práxis*. 2. ed. Tradução de Luiz Fernando Cardoso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- TAMINIAUX, Jacques. *La fille de Thrace et le penseur professionnel: Arendt et Heidegger*. Paris: Payot, 1992.
- TURCO LIVERI, Giuseppe. *Nietzsche: lessico dei concetti e dei nome delle opere nietzscheane*. Roma: Armando-Armando, 1982. VALADIER, Paul. *Nietzsche et la critique du Christianisme*, Paris: Du Cerf, 1974.
- VATTIMO, G. Italie: aspects de la renaissance nietzscheenne. *Magazine littéraire*, Paris, avril 1992.