

# Razão mítica e formação do sujeito: Crítica teológica na Modernidade como desafio para a Educação

Allan da Silva Coelho<sup>1</sup>

Lucas da Silveira Andrade<sup>2</sup>

## Resumo:

Franz Hinkelammert ao relacionar a crítica da razão mítica com o processo de formação do sujeito, reposiciona a necessidade de uma crítica teológica da Modernidade e configura novos desafios para a Educação. Nossa abordagem destaca elementos de afinidade categorial de Hinkelammert com a teoria de Paulo Freire, em sua convergência na visão social de mundo do cristianismo de libertação. Em Hinkelammert, o pensamento só é crítico por seu compromisso com os processos de humanização. Ele propõe outra epistemologia ao superar a oposição entre razão e mito, na compreensão dos marcos categoriais que organizam uma constelação de sentidos. A ideia de que “Deus se faz humano” rompe com um dualismo entre imanência e transcendência, desafiando a pensar a transcendentalidade no interior da vida real tendo o humano como critério absoluto, deslocando as tradicionais finalidades da educação via ascese na superação da condição humana pelo seu aperfeiçoamento. Pela revisão bibliográfica, destaca-se como resultado outra concepção de práxis educativa derivada da ética do sujeito, associando

- 
- 1 Licenciado em Filosofia, mestre e doutor em Ciências da Religião (UMESP). Realizou pesquisa de pós-doutorado na EHESS na França. É professor no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade São Francisco (USF), trabalhando com Filosofia da Educação e teoria do fetichismo. E-mail: allan.filos@gmail.com.
  - 2 Licenciado em História, mestre e doutorando em Educação (PPGE-USF). É coordenador do curso de História da Universidade São Francisco e coordenador do Núcleo de Relações Internacionais da mesma instituição. E-mail: lucas.silveira@usf.edu.br.

crítica epistemológica, da mudança na finalidade da educação e compreensão da prática educativa como rebelião.

**Palavras-chave:** Práxis educativa; crítica da razão; fetichismo; rebelião do sujeito.

## **Abstract:**

Franz Hinkelammert, in relating the critique of mythical reason to the process of subject formation, repositions the need for a theological critique of Modernity and sets new challenges for Education. Our approach highlights elements of Hinkelammert's categorical affinity with Paulo Freire's theory, in their convergence on the social worldview of liberation Christianity. For Hinkelammert, thought is only critical because of its commitment to the processes of humanization. He proposes another epistemology by overcoming the opposition between reason and myth, in understanding the categorical frameworks that organize a constellation of meanings. The idea that "God becomes human" breaks with a dualism between immanence and transcendence, challenging us to think of transcendental within real life, with the human as the absolute criterion, displacing the traditional aims of education via asceticism in overcoming the human condition by improving it. From the literature review, the result is another conception of educational praxis derived from the ethics of the subject, associating epistemological criticism, a change in the purpose of education and an understanding of educational practice as rebellion.

**Keywords:** Educational praxis; critique of reason; fetishism; rebellion of the subject.

## **Resumen:**

Franz Hinkelammert, al relacionar la crítica de la razón mítica con el proceso de formación del sujeto, repositona la necesidad de una crítica teológica de la Modernidad y plantea nuevos desafíos para la Educación. Nuestro enfoque destaca elementos de afinidad categorial de Hinkelammert con la teoría de Paulo Freire, en su convergencia en la cosmovisión social del cristianismo de la liberación. Para Hinkelammert, el pensamiento sólo es crítico por su compromiso con los procesos de humanización. Propone otra epistemología superando la oposición entre razón y mito, en la comprensión de los marcos categoriales que organizan una constelación de significados. La idea de que "Dios se hace humano" rompe con un dualismo entre inmanencia y trascendencia, desafiándonos a pensar la trascendencia dentro de la vida real, con lo humano como criterio absoluto, desplazando los fines tradicionales de la educación vía ascesis en la superación de la condición humana perfeccionándola. De la revisión bibliográfica, resulta otra concepción de la praxis educativa derivada de la ética del sujeto, asociando la crítica epistemológica, el cambio de finalidad de la educación y la comprensión de la práctica educativa como rebelión.

**Palabras clave:** Praxis educativa; crítica de la razón; fetichismo; rebelión del sujeto.

## **Introdução**

Franz Hinkelammert, alemão que se radicou na América Latina, chegou em nosso continente nos anos 1960 em um momento significativo de reformulação do pensamento crítico em sintonia com os levantes de resistência às ditaduras e processos revolucionários. É o mesmo processo em que se constitui o cristianismo de libertação e da Teologia da libertação (Löwy, 2016) em busca de alternativas em que a vida da maioria pudesse ter condições de se realizar com dignidade. Nossa época também encontra desafios radicais: vivemos uma crise de injustiça sócio climática, o avanço político da extrema direita e a ameaça da ampliação dos conflitos bélicos. Sob a hegemonia do neoliberalismo mais radical anti-direitos, aprofunda-se a sensação de frustração e agressividade da experiência da vida submetida à reificação e ao fetichismo mercantil.

A incapacidade da civilização moderna capitalista em resolver os problemas que cria, exige uma transformação radical. O Papa Francisco se pergunta o que mais forte do que o impacto da pandemia mundial de Covid-19 seria necessário para promover uma verdadeira e urgente transição para outro modo de organizar a vida. O próprio Papa Francisco aponta que é preciso muito mais do que um saber instrumental descrito asépticamente pela razão moderna para mobilizar a construção de outro modo de viver. As reflexões do pontífice têm pontos de convergência com a teoria de Paulo Freire, ao identificar os limites de uma concepção mecânica da consciência e da crença no poder da transmissão de informações científicas como condições suficientes para gerar transformações (Coelho, 2021b). O saber da razão instrumental é necessário, mas não suficiente. Seria necessário avançar na crítica dos “mitos da modernidade” e a busca de alternativas para o sentido da vida, a partir de modelos de humanidade que permitam discernir sob o efeito da fascinação do fetichismo capitalista (Coelho, 2024).

Partindo destas reflexões, discutimos a crítica da razão instrumental, um tema tradicional da Filosofia da Educação, a partir da abordagem de Hinkelammert, destacando aspectos de sua crítica da razão mítica. A vida e obra de Hinkelammert vem sendo estudada por diversos pesquisadores em distintas áreas do saber.

Em diferentes estudos de nosso campo de pesquisa interdisciplinar do “capitalismo como religião” (Malafatti, 2022; Sung, 2018; Dussel, 2000; Angarita, 2016) destaca-se a contribuição fecunda do autor para a teoria crítica latino-americana. Seguimos a perspectiva metodológica de identificar os elementos de uma visão social de mundo para que se possam estabelecer seus pontos de convergência (Sofiati et al, 2018).

Hinkelammert realizou suas pesquisas de pós-graduação em economia, com especialização na crítica do modelo de desenvolvimento de planejamento soviético. Na América Latina, participou ativamente dos debates de superação da teoria da dependência. Concentrou seus estudos em “busca de desmascarar as ‘armas ideológicas’ utilizadas para o crescimento e manutenção do sistema econômico capitalista, permitindo uma crítica radical a este sistema dominante” (Malafatti, 2022, p. 107). Promove uma nova incursão na teoria do fetichismo de Marx de forma interdisciplinar, articulando teorias econômicas, sociais, psicanálise, filosofia e teologia. É por esta abordagem metodológica que Jung Mo Sung afirma que se trata de um “método de pensamento original” tornando “muito difícil classificar Hinkelammert dentro da atual divisão de áreas do conhecimento” (Sung, 2014, p. 8).

Franz Hinkelammert, em suas contribuições à crítica da Modernidade, discute a necessidade de entender o mito não como um elemento a ser superado no processo de secularização, nem mesmo como um aspecto antagônico à razão, mas como uma das dimensões que fundamenta a maneira como pensamos. Esta abordagem radicalmente diferente das tradicionais interpretações da Filosofia Moderna, modifica a compreensão do pensamento crítico e repropõe a centralidade da crítica da religião como crítica primeira, em sua releitura da tradição de Marx. Este texto destaca alguns elementos da reflexão de Hinkelammert, em sua importância para repensar os fundamentos da Educação, com certa afinidade categorial com a concepção filosófica de Paulo Freire. Por razões de delimitação, neste estudo explicitaremos os elementos presentes no pensamento de Hinkelammert, para tornar possível seu aprofundamento nas relações com Freire. Em Hinkelammert, o pensamento crítico não é caracterizado por qualquer crítica, mas

por seu compromisso com os processos de humanização. Ele propõe outra epistemologia ao superar a oposição entre razão e mito, indicando a necessidade de uma crítica da razão mítica, enquanto um marco categorial que organiza uma constelação<sup>3</sup> de sentidos.

Com esta nova perspectiva sobre o funcionamento da razão através de marcos categoriais míticos, constitui um primeiro desafio para a educação moderna. Também leva a discutir a significativa mudança no mundo mítico ocidental com a constituição de um marco mítico no qual Deus se faz humano. Tal horizonte coloca o ser humano como critério absoluto de discernimento e rompe com um dualismo entre imanência e transcendência, desafiando a pensar a transcendentalidade no interior da vida real. Esta mudança rompe com certa perspectiva de que a formação humana visa, via um processo de ascese, a superação da condição humana pelo seu aperfeiçoamento. Esta premissa embaralha as mais diferentes finalidades da educação, tendo a condição humana como critério ético impõe a educação como humanização. Esta nova ética, como ética que subjaz um novo sujeito, manifesta-se em um contexto histórico de opressão e desumanização como uma rebelião do sujeito, em que a dignidade humana reprimida, ao enfrentar os processos de violação sujeitiza-se em humanização.

Esta tensão dialética seria a própria práxis educativa, em que se humanizar já é seu sentido maior, não a chegada a um estágio distinto de humanidade. A título de registro, a teoria de Paulo Freire, lida na perspectiva de sua inserção no cristianismo de libertação, permite aproximar-se da crítica epistemológica, da mudança na finalidade da educação e compreensão da prática educativa como rebelião, além, é claro, da concepção de que propor pensamento crítico é sempre em vista à humanização.

---

3 Seria importante comparar a noção de marco categorial mítico com a proposta de “constelação” de Walter Benjamin. Benjamin designava como constelação a relação entre os componentes (estrelas) de um conjunto, agrupados por uma linha imaginária que permite atribuir, do ponto de vista de quem observa, um significado com sentido específico. Tal relação, que não é uma necessidade, mas uma atribuição, tem em geral uma correlação de imagem mítica.

## Hinkelammert e a crítica primeira da religião

O estudo dos processos da razão a partir do crivo entre necessidade e limites da utopia insere-se em uma tradição do pensamento crítico que ilumina com a luz da razão a própria razão humana. O mesmo acontece na crítica da razão mítica. Neste sentido, discute os fundamentos e a finalidade do conhecimento humano a partir de um compromisso explícito: o de desmontar lógicas sacrificiais e permitir a humanização da vida real. A racionalização do irracional e a irracionalidade da razão não se constituem chaves excludentes, mas uma permanente tensão dialética que, se desaparece dos horizontes da educação, reduz muitas das reflexões da área às formas de ensino mais ou menos adaptadas ao sistema e com maior grau de eficácia.

Franz Hinkelammert afirma que as relações mercantis não são apenas uma maneira de compreender as trocas comerciais, mas se tornam categorias do pensamento e da ação. Partindo das relações mercantis, destruir a natureza ou explorar os seres humanos são vistos sob o ponto de vista dos seus custos que potencializam ou reduzem os lucros, a acumulação de capital. A lógica que organiza as categorias sob a influência do Mercado constitui um marco categorial que desconsidera os impactos humanos e ambientais. A benevolência da *mão invisível* assegura a liberdade de explorar, possuir e acumular a partir de um cálculo de interesse próprio. Considerando-se uma *sociedade de riscos*, a busca pelo lucro cada vez maior praticamente obriga um progresso ilimitado disposto a tudo, inclusive a destruir as possibilidades da vida de boa parte da humanidade e da natureza (Hinkelammert, 1996, p. 269).<sup>4</sup> Esta possibilidade é compreendida como oportunidade em uma imensa competição por grandes fortunas. Celebra como justa e necessária a prática que conduz a humanidade à “casa do desespero” (Benjamin, 2013) ou ao suicídio coletivo. A irracionalidade desta racionalidade é ocultada, fica imperceptível, ofuscada pela sua lógica transcendental que a articula, isso é, seu marco mítico. É possível defender a vida humana de toda a humanidade e, também, a integridade da natureza

---

4 Os textos de Hinkelammert e Angarita foram traduzidos do espanhol pelos autores.

frente a lógica assassina-suicida do mercado? Sim, porém somente assumindo um conflito com a racionalidade geral que organiza o sentido da vida nesta hegemonia. Isso é, a partir de um conflito interno de cada um, mas também em um conflito social, de forma associativa, constitui-se o “descendente legítimo da luta de classes” (Hinkelammert, 1996, p. 268).

O conceito de mito desempenha um papel crucial na compreensão do sujeito histórico segundo a obra de Franz Hinkelammert. Seu pensamento expõe os fundamentos teológico-ideológicos da Modernidade burguesa e a centralidade, ainda que oculta, do religioso nas formas de pensar e organizar os sistemas sociais e econômicos. A crítica de Hinkelammert à razão utópica e mítica, à idolatria e ao sacrificalismo, bem como sua análise do fetichismo no capitalismo, são instrumentos que podem denunciar a irracionalidade do projeto civilizatório da Modernidade, caracterizado como diz Löwy (2016) pela razão instrumental e científica, que são responsáveis pela crise social e ambiental que a humanidade enfrenta hoje.

Hinkelammert (2002) afirma que quando a sociedade se organiza orientada pelo critério da eficiência, a luta social se desloca para os mercados. Com a racionalidade da ação, os valores supremos passam a ser a competitividade e a eficiência, a partir dos quais se decide a validade de todo o resto. A razão instrumental é a totalização do cálculo meio-fim, que afeta com um tipo de abstração específica tanto a realidade econômica como as formas de pensar.

Em seu clássico exemplo irônico, Hinkelammert afirma que sem uma razão material que parte da vida concreta, a ação baseada na competitividade e na eficiência em vistas do lucro, pode conduzir a uma competição para ver quem corta mais eficientemente o galho da árvore em que se está sentado (Hinkelammert, 2002, p. 17). Tal ação só pode fazer sentido em um horizonte de compreensão que promove uma abstração da condição material da vida humana. A ação em si obtém outro sentido na finalidade da utilidade (seja da mercadoria produzida ou do lucro que se objetiva) que obscurece seu resultado óbvio de ameaça à vida ou conduzir ao suicídio. “A tendência à destruição dos seres humanos e da natureza, no entanto, não é necessariamente a finalidade de nada. Ela resulta da própria

racionalidade meio-fim e sua totalização” (Hinkelammert, 2002, p. 26). Pode ser assumida de forma intencional ou não-intencional, mas os efeitos materiais de ameaça a vida seguem visíveis: a exclusão de grande parte da população da divisão social do trabalho, a concentração de renda absurda, a progressiva destruição da natureza e os impactos das disputas sociais, seja pelas guerras, migrações ou crescimento de alternativas fascistas. De certa forma, para Hinkelammert, da totalização da razão instrumental surge a tendência permanente da Modernidade para o totalitarismo. O neoliberalismo teria uma estrutura análoga ao nazismo, com um antiutopismo extremo, negando como solução as condições de vida da maior parte das pessoas (2002, p. 30).

Uma das características que constituem a Modernidade é a autonomia de diferentes esferas da vida, com especial atenção aos processos de secularização e laicização, que reforçariam a distinção entre esfera religiosa e a esfera da vida política. Esta ideia produz a autocompreensão moderna de uma sociedade livre da religiosidade, reduzindo a influência das instituições religiosas à vida privada e questionando a legitimidade do pensamento mítico-teológico (especialmente reforçada no positivismo). Uma das possibilidades abertas por Franz Hinkelammert é justamente de, através do resgate da necessidade da crítica da religião como crítica primeira de um sistema social (já explicitada por Marx), repropor uma radical denúncia de todo o sistema social capitalista moderno.

Hinkelammert propõe pensar a Modernidade como um labirinto, isso é, um lugar do qual se parece impossível encontrar uma saída. Existe uma saída ao menos, que corresponde à sua porta de entrada. A complexidade da Modernidade aponta para uma sensação de impotência desesperadora. O desespero é oposto ao fascínio que teria atraído ao labirinto. As promessas da Modernidade seriam esplêndidas (Hinkelammert, 2008, p. 6), mas não conduziram à sua realização. A diferença entre seu projeto e sua realização é enorme. Hinkelammert propõe buscar o *filosofema* da sociedade moderna, para melhor compreender as possibilidades de sua superação, pensando o modo pelo qual um fato do primeiro século orienta a construção da Modernidade, que seria a afirmação de que *Deus se fez humano*.

Este fato, para o autor, não seria religioso, mas pensado do ponto de vista secular, como uma mudança antropológica, social e educacional. De fato, surge a fé em um Deus que se fez humano e isso constitui o núcleo da fé cristã, em uma forma tradicionalmente religiosa. Porém, a abrangência desta afirmação impacta não apenas os cristãos, mas para além do cristianismo. Compreender que *Deus se fez humano* é uma inversão no universo mítico mais tradicional. Se antes as pessoas, através de um processo de ascese, devem esvaziar-se de seus limites humanos em vistas de sua elevação a uma dimensão divina, agora acontece o seu contrário, modificando todos os parâmetros da vida humana. Desse modo, a noção de secularização é integrante desta afirmação que tem origem religiosa: mesmo Deus não está mais na transcendência inacessível, assumindo as condições humanas da imanência. Agora, a concepção clássica de toda religião, de fazer como Deus em vista de divinizar-se, está completamente invertida: fazer como Deus é tornar-se humano. Humanizar-se é a *imitatio Dei*. Hinkelammert argumenta que não é um fato religioso, mas secular, pois Deus não se tornou um cristão, mas um homem. As consequências estão para além do âmbito religioso (ou desloca completamente o que tradicionalmente se pensa que seja o mundo religioso). A radicalidade desta inversão do imaginário mítico é difícil de ser compreendida pela mentalidade moderna, devido à mencionada distinção total de esferas que separa o religioso como uma parte da vida privada.

Para Hinkelammert, as grandes bandeiras de emancipação da sociedade moderna, seja do indivíduo, dos escravizados, das mulheres e da classe trabalhadora, nasceriam da possibilidade de pensar que Deus se fez ser humano. Este fato inspira as revoluções. Porém, a humanização na Modernidade encontra-se em um labirinto, repleta de ideologias contraditórias, em que se fazer humano, por vezes, é negar a humanidade nas perspectivas fascistas. A partir deste processo, “aparece uma transcendência que é humana e que aparece a partir da crítica da desumanização do humano. O mundo está atravessado pelo desumano, por desumanizações” (Hinkelammert, 2008, p. 230).

Dizem Estela Nadal e Gustavo Silnik, comentando Hinkelammert:

A compreensão (...) das continuidades e rupturas da Modernidade com a Cristandade, entre outras coisas exige uma revisão radical do conceito de secularização, a fim de permitir captar a sobrevivência de uma mitologia tão antiga como resistente, que, com novos envoltórios, proporcionados por ideologias profanas, mantém vivos todos os lugares comuns de uma espiritualidade sacrificial e desumana, supostamente deslocados da cena moderna pela razão e a ciência, assim como conserva intacto o mesmo desprezo – atribuído a Deus no céu para poder ser exercitado diariamente neste mundo – pelo corpo e a vida do ser humano e da natureza (Nadal e Silnik, 2012, p. 23-24).

Para ele, compreendemos que a secularização possui sua raiz mítica no cristianismo, não no sentido de origem de um processo racional que, desenvolvido, promove uma ruptura ou superação de sua estrutura mítica, mas porque compartilha seu pressuposto de que Deus não é mais o critério para o humano. Se Deus se fez homem, então o critério sobre Deus é o humano. É o fundamento do conceito de *transcendência ao interior da vida real*<sup>5</sup>.

A vida humana, como critério absoluto, permite reler os mitos ancestrais e questionar as lógicas sacrificiais. Se a vida humana é o critério de julgamento, formula-se um horizonte de plausibilidade em que é possível questionar a absolutização das leis (mesmo as leis divinas) e de qualquer outra instituição social. Em torno desse tema, teremos disputas do imaginário mítico (também no interior do cristianismo) como no embate entre os mitos de Isaac e de Ifigênia. Paulo de Tarso também será lido a partir do eixo da liberdade humana frente a absolutização da instituição, bem como surgirão inversões na teologia da morte de Jesus, que permitirão ressurgir a dívida do cumprimento da lei na perspectiva do sacrifício expiatório da cruz de Cristo.

Sem o *acontecimento Jesus*, em que se formula a encarnação de Deus, isso é, o fazer-se humano, não seria possível gerar um pensamento como o moderno. Tal mudança mítica<sup>6</sup>, que constitui o cristianismo, igualmente gera uma espiritualidade universal

---

5 Veja a discussão mais densa sobre o conceito em: Sung, 2002.

6 Designar as imagens da fé cristã como mito não é depreciativo associando-as com o falso. Trata-se de considerá-las como categorias analíticas simbólicas.

mais ampla, que se desenvolve em perspectivas contraditórias, como Modernidade e como crítica moderna da Modernidade. Tradicionalmente, os mitos religiosos propõem maneiras do ser humano aproximar-se do modo de ser de sua divindade. Deuses constituem modelos e as espiritualidades indicam percursos que possibilitam ao ser humano divinizar-se. Em Jesus, não é mais o homem que deve se fazer Deus, mas o contrário. Quando Deus se faz humano, humanizar passa a ser uma ação de Deus e a pessoa que deseja ser divina deve fazer o mesmo: humanizar-se. O humano passa a ser critério da análise sobre o divino, modificando a compreensão da relação entre transcendente e imanente. O sagrado torna-se profano? Essas categorias não permitem mais uma boa compreensão. Assim, cabe uma outra noção de secularização, em que Deus assume o *século*, historicizando-se (em plenitude) na dimensão humana.

Porém, nenhum mito é unívoco e logo surgem versões, por vezes contraditórias. Para Hinkelammert, quando Deus se esvazia de sua divindade ao tornar-se humano, elimina aspectos do sagrado tradicional e não impulsiona uma instituição religiosa de poder e dominação sobre o humano. Perde o critério externo que legitima (teodiceia) o domínio do ser humano ou seu sacrifício em nome de algo maior. É por isto que somente com as releituras históricas ressurgem um paradigma que opõe o sagrado ao profano. Haveria uma polarização em termos de *ideia-tipo* a partir do mito da encarnação no interior do próprio cristianismo que se desenvolve durante os seus primeiros quatro séculos. Seria uma disputa mítica em torno do tema de *Quem é como Deus?*. Nessa questão, presente no contexto do nome do anjo Miguel e na Besta apocalíptica, ser como o divino pode ser graça divina ou a promessa da serpente do Gênesis (Hinkelammert, 1995). Na disputa da significação do mito, querer ser como Deus surge como orgulho, rebeldia e pecado.

A partir da encarnação, a transcendência está presente no interior da imanência, da vida real. É um conceito que surge da razão mítica e que se desenvolve com ambiguidades na história. Ao longo do processo de sua compreensão (e inversão), esses mitos funcionam seja na justificação do esmagamento do sujeito e legitimação dos poderes instituídos (Lei e instituições), seja

permitindo afirmar o sujeito frente a essas instituições. Se o divino é ser humano, então precisamos de outra abordagem da secularização.

Por vezes, a obra de Hinkelammert segue um movimento de retorno a temas já trabalhados, buscando no aprofundamento de suas reflexões um processo de maior articulação teórica e ampliando o alcance da radicalidade da crítica. O desenvolvimento do quadro teórico de Hinkelammert pode ser marcado de diferentes maneiras. Destacamos aqui que um momento importante está em *As armas ideológicas da morte* (1983), quando desenvolve as relações entre as maneiras de pensar e os processos de absolutização fetichista dos processos do sistema socioeconômico. Depois, em *A crítica da razão utópica* (1986), ele aprofunda a afinidade entre ideologias sociais, a absolutização transcendental que conduz a processos sacrificiais em projetos históricos que se configuram em sistemas sociais e econômicos. Neste processo de aprofundamento e ampliação da abrangência da crítica, destaca-se a obra *Hacia una crítica de la razón mítica* (2008). Aqui aprofundamos o emprego da *razão mítica*.

O livro vem com o subtítulo de “*el labirinto de la modernidad (materiales para la discusión)*”. De fato, o seu material básico foi utilizado como referência para um “*Seminario de investigadores y formadores*”, curso de pesquisadores que Franz ofereceu entre agosto e novembro de 2006 no DEI (Departamento Ecumênico de Investigações). Representa uma tentativa de síntese articulando diferentes aspectos de seu pensamento. A estrutura do livro inclui uma espécie de introdução e mais seis capítulos com tamanhos e formatos desiguais. Ainda conta com textos chamados de *excurso* que cumprem mesmo o que o título sugere, realizando certo desvio do assunto principal, como manuscritos independentes, que propõe iluminar a reflexão, mas que não seriam diretamente necessários ao argumento principal. O texto da introdução é uma versão revisada de seus trabalhos sobre Prometeu, que já havia aparecido em uma edição da revista do DEI, a *Pasos*, no ano de 2005.

Em um olhar mais distante, defende a noção de que o cristianismo dos primeiros séculos se desenvolve de maneira desigual constituindo os fundamentos de dois polos de conflito em uma espécie de tipos ideais: de um lado um cristianismo fundamental, derivado da prática concreta das primeiras

comunidades cristãs como experiência originária e, de outro lado, sua inversão em função do poder imperial. As duas perspectivas, com diversos pontos em comum, mas com configurações em sentidos divergentes, seguiriam vigentes até hoje.

Uma ideia central na teoria de Hinkelammert é a relação do pensamento crítico com o processo de humanização, que leva a afirmar sua perspectiva como um humanismo da práxis. Este ponto tem forte consonância com o movimento intelectual proposto por Paulo Freire, em especial na obra *Pedagogia do Oprimido* (2014). Hinkelammert afirma que nem todo pensamento que critica algo é pensamento crítico, mas somente aquele que se constitui na perspectiva da emancipação humana. Porém, mesmo a ideia de emancipação humana não é unívoca, sendo que neste pensamento está associado não a formas de superação da humanidade, mas na própria humanização das relações humanas, que ao mesmo tempo conduz a outra forma de relação com a natureza. Assim, emancipação deve ser humanização (Hinkelammert, 2008).

Em Freire, se a realidade histórica impõe uma realidade em que há diferentes processos de desumanização, a vocação do ser humano é a sua humanização. Hinkelammert afirma que o ser humano tem dignidade, ainda que nasça sob algum tipo de encarceramento. “A cadeia é algo de negação do que é o ser humano” (Hinkelammert, 2008, p. 227). Por isso, é a realidade de desumanização. Humanizar é livrar da experiência de opressão, sendo que o pensamento crítico está a serviço de identificar estas prisões e propor caminhos de libertação. Desse modo, Hinkelammert formula a noção de um grito pela humanização vindo da vida real.

Para colaborar nesta formulação, percorremos três grandes ideias presentes na obra *“Hacia una crítica de la razón mítica”* (2008), a partir do eixo geral da necessidade de uma crítica da religião: a relação das formas de pensar com os marcos categoriais míticos, a insistência em um método de análise de discernimento de deuses, como ação humana que parte da vida concreta e, por fim, algumas noções sobre a categoria de sujeito que se constitui eticamente como crítica das inversões da lei ou da fetichização das instituições sociais.

## Mito como esquema categorial da reflexão.

Para fundamentar estas considerações, Hinkelammert discute a participação do mito como um aspecto da razão, mesmo dessa razão moderna reduzida em seu aspecto instrumental. Tal discussão apresenta-se polêmica, uma vez que em nosso contexto prevalece a postura antirreligiosa desenvolvida pela ciência burguesa de modo mais intenso desde o Positivismo. Nesta abordagem bastante influente ainda hoje, as reflexões metafísicas da Filosofia são desconsideradas como inúteis ou fúteis. A razão aparece como contraposta à religião. Na ideologia iluminista-positivista, o teológico é uma mentalidade mágica e o mítico é falso ou folclórico, ambos devendo necessariamente serem superados das formas do pensar (Coelho, 2021).

O inglês Peter Fitzpatrick (2005) afirma que nem mesmo o mito moderno é reconhecido pela Modernidade, uma vez que sua perspectiva analítica secular oculta suas formulações: se “a Modernidade é oposta ao mito, negando a relevância do mito para si mesma, há o problema (...) de como representar coerentemente essas explicações do mito em termos modernos” (Fitzpatrick, 2005, p. 38). No entanto, o mito, mesmo na Modernidade, fornece a referência transcendente e mesmo a determinação de sentido compartilhado.

Estudiosos especializados no tema do mito são quase unânimes em afirmar a dificuldade de encontrar uma formulação relativamente consensual para defini-lo. Mircea Eliade (1972) caracteriza-o por tornar-se o modelo exemplar de todas as atividades humanas significativas (Eliade, 1972, p. 9). Para ele, o mito possui uma dimensão de *conhecimento* que supõe algo de dominação, de imposição de poder pela capacidade criativa. O ser humano, ao perceber-se inacabado e incompleto, anseia na expectativa religiosa a ser diferente do que é, desenvolvendo um ideal para sua própria humanidade que se situa em um nível superior ao *natural* em que se encontra. O ideal de humanidade é atingido somente pela *imitatio Dei*, no esforço de “fazer-se segundo a imagem ideal que lhe foi revelada pelos mitos” (Eliade, 1992, p. 153). Assim, o mito seria um modelo exemplar, como um precedente de ação, um exemplo: “assim como os deuses fizeram, assim fazem os homens” (Eliade, 1998, p. 339). Neste modelo exemplar transcendente, o humano se

reconhece como plenamente humano, capaz de situar-se no mundo a partir de uma referência absoluta que o orienta, pelo relato mítico.

Estas considerações de Eliade ajudam a entender a caracterização do mito como modelo exemplar, sob a égide da Modernidade, fora do esquema ideológico positivista. Ainda no sentido de colaborar a compreender a força do argumento de Hinkelammert, vale a pena recordar uma significativa passagem em que Weber (2001) indica que duas rupturas no comportamento moderno são o desencantamento e o despojamento do mito “que ainda vive em nós”. As reflexões sobre o desencantamento são conhecidas, mas interessa destacar sua afirmação de que o comportamento humano aparece despojado do mito, embora esteja ainda vivo em nós. Weber conclui que a ciência não pode aplicar seu conhecimento aos deuses, limitando-se, no máximo, a compreender o que é divino em cada sociedade. Tal limite não é qualquer coisa, uma vez que é o campo em que se tratam as “convicções mais profundas de cada pessoa”, constituindo-se um “imenso problema vital” (Coelho, 2021).

Se Weber resvala de algum modo na permanência do mito, Adorno e Horkheimer defendem que a razão não supera o obscuro horizonte do mito. A razão, reduzida aos seus atributos instrumentais sob a lógica do capital, torna-se auxiliar do econômico que a tudo engloba. “É usada como um instrumento universal servindo para a fabricação de todos os demais instrumentos. Rigidamente funcionalizada, é tão fatal quanto a manipulação calculada com exatidão na produção material e cujo resultado para os homens escapam a todo cálculo” (Adorno e Horkheimer, 1985, p. 37). Merece atenção o fato de que eles indicam a relação entre este tipo de racionalidade e um horizonte mítico que, juntos, sustentam a sociedade na qual o econômico é a referência mais abrangente. Eles afirmam que “com a difusão da economia mercantil burguesa, o horizonte sombrio do mito é iluminado pelo sol da razão calculadora, cuja luz gélida amadurece a sementeira da nova barbárie” (Adorno e Horkheimer, 1985, p. 38).

Para Michael Löwy, esta é uma passagem emblemática, uma vez que os autores associam as imagens clássicas do Iluminismo (como a luz, o sol, a razão, a germinação) com a sombra da catástrofe

e a barbárie. Assim, “sob a égide do capital, a racionalidade tende a transformar-se em seu contrário, o mito” (Löwy, 1995, p. 86). Afirmar que razão instrumental se transforma em mito é significativo, porém resta saber se realmente o mito é o contrário da racionalidade ou se, de certo modo, não compõe uma estrutura da racionalidade. Mais ainda, seria interessante investigar se a razão tem relações com o mito apenas sob *a égide do capital*.

Na teoria de Franz Hinkelammert, esta relação entre razão e mítico se dá em uma perspectiva desafiadora: a noção de uma razão mítica. Se o mito tem um fundamento social, ele também colabora na fundamentação da compreensão da sociedade. Recorrendo à imagem do deus Janus, uma cabeça com dois rostos, afirma que razão instrumental e razão mítica constituem duas faces da razão que, por produzir também o mundo mítico, não pode contradizê-lo (Hinkelammert, 2008, p. 56).

Para evitar uma polifonia sobre a definição de mito, propomos acompanhar a noção de que o mito surge de uma situação concreta e “expressa o *sentido*” de uma realidade (Croatto, 1982, p. 42). Na mesma linha de compreensão, J. J. Queiroz (2013) define o mito como aquilo que fundamenta e dá vida às suas crenças. Dussel, inspirando-se em Paul Ricoeur, designa o mito como uma narrativa racional baseada em símbolos. Estas assertivas serão consideradas para o desenvolvimento do diálogo conceitual nesta reflexão. Dussel ainda articula a interpretação dos textos religiosos (como a Bíblia cristã) com esta perspectiva de mito, passível de uma dupla abordagem hermenêutica: uma leitura inspirada pela fé e, outra possibilidade, uma leitura que assume o mito como racionalidade fundamentada em símbolos, com o objetivo de descobrir seu “sentido último racional e as categorias implícitas teóricas”, destinada a uma comunidade secular (Dussel, 2016, p. 3).

Neste sentido, o mito é formulação humana originada em uma situação específica, mas que reage sobre a situação que o provocou, tendendo a modificar o universo social do qual surgiu. A situação originária, uma vez modificada, provoca alteração no imaginário do mito, numa interação contínua. Em Hinkelammert, os mitos elaboram marcos categoriais de um pensamento diante dos desafios da vida no mundo, em especial os juízos vida/morte. Não seriam

categorias da racionalidade instrumental, que tem sua lógica no princípio de causalidade e nas relações meio-fim (Hinkelammert, 2008). No mito encontramos um tipo de reflexão para além das categorias, que permite questionar ou legitimar a lógica do que se considera racional.

Ele afirma que,

O espaço mítico é o espaço da reflexão desta condição humana. Também os argumentos que justificam a abstração da morte e a negativa ao reconhecimento da condição humana forma parte deste espaço mítico. Os mitos elaboram marcos categoriais de um pensamento frente a contingência do mundo, isso é, ante aos juízos vida-morte. Não são categorias da racionalidade instrumental, cujo centro é o princípio de causalidade e os juízos meio-fim. Os mitos aparecem além da razão instrumental, enquanto a irracionalidade da razão instrumental se faz notar ou é notada. Quando esta irracionalidade do racionalizado ameaça a vida, como resposta, aparecem os mitos elaborando marcos categoriais de um pensamento que enfrenta estas ameaças. Aparecem também mitos que negam estas ameaças à vida e que tem o caráter de mitos sacrificiais que celebram a morte (Hinkelammert, 2010, p. 204).

Assim, a Modernidade pensa em mitos como qualquer sociedade humana. Produz novos mitos, mas também transforma os mitos que justificavam e concediam sentido aos modelos sociais anteriores. Celso Furtado, em seu livro clássico *O mito do desenvolvimento econômico* (1974), defendia que os mitos possuem um importante papel na construção do conhecimento, incluindo, como se reflete aqui, o conhecimento científico. Nessa obra, Furtado diz que:

Os mitos têm exercido uma inegável influência sobre a mente dos homens que se empenham em compreender a realidade social. (...) os cientistas sociais têm sempre buscado apoio em algum postulado enraizado num sistema de valores que raramente chegam a explicitar. O mito congrega um conjunto de hipóteses que não podem ser testadas. (...) A função principal do mito é orientar, num plano intuitivo, a construção daquilo que Schumpeter chamou de visão do processo social, sem a qual o trabalho analítico não teria qualquer sentido (Furtado, 1974, p. 15).

Os mitos atuam na raiz, como postulado oculto (raramente explicitado) do sistema de valores. É tarefa do mito articular as hipóteses não testadas (ainda não ou por seu caráter de postulado), orientando a construção da “visão” do processo social como um todo significativo. Normalmente age no plano da intuição que conduz a elaboração racional do pensamento. Boa parte desses postulados anunciam-se como evidentes e muitas vezes seu caráter de hipótese é esquecido, tomando-o como fato.

Hinkelammert propõe que a construção de um mito do sujeito pode reunir elementos da racionalidade reprodutiva da vida, da razão mítica, da visão escatológica e do humanismo do sujeito. O mito visa oferecer as balizas ao ser humano sobre sua finitude e potencial, possibilitando a transcendência do presente e mobilizando a luta pela libertação individual e social. Carlos Enrique Angarita aprofunda a interpretação e propõe:

a construção de um ‘mito do sujeito’ que reúna os elementos da racionalidade reprodutiva da vida, da razão mítica, da visão escatológica e do humanismo do sujeito-sempre-em-devir. Esse mito teria como funções: conscientizar o ser humano sobre sua vida e morte reconhecendo sua finitude e potencial (Angarita, 2016, p. 407).

O mito, segundo Hinkelammert, é essencial para a construção do sujeito histórico. Através da reinterpretação e atualização dos mitos é possível compreender o que sustenta ou dificulta a transformação social e a libertação humana. Este enfoque revela a importância de considerar o mito não apenas como uma narrativa do passado, mas como uma ferramenta viva e dinâmica para compreender e agir no presente, como produto da vida real. As sociedades e os seres humanos, por meio de suas formas divinas, elaboradas miticamente, estabelecem um processo de autorreflexão.

Neste contexto, a reinterpretação do mito não é apenas uma questão de revisitar narrativas, mas de reavaliar formas de conhecimento que podem ser atualizadas para compreender a realidade contemporânea.

Assim, “o mito é uma forma narrativa simbólica que expressa a experiência humana e sua relação com o transcendente. Ele não é

apenas um relato arcaico, mas sim uma forma de conhecimento que pode ser reinterpretada e atualizada para compreender a realidade presente” (Hinkelammert, 2010, p. 10). Ele argumenta que a razão mítica, através de símbolos, metáforas e narrativas, é particularmente adequada para entender o sujeito como um processo dinâmico e em constante evolução.

Hinkelammert, ao abordar a racionalidade reprodutiva da vida e sua convergência com a revelação, permite um entendimento profundo do sujeito como uma expressão do *Deus que se revela ao revelar o homem a si mesmo*. Este pensamento articula reflexão epistemológica, ética e política, tornando-se referência também para a Filosofia da Educação em vista de um novo humanismo da práxis. Carlos Enrique Angarita afirma que:

Todos estes elementos fazem parte da racionalidade reprodutiva da vida, porém também dão conteúdo ao que seria para nós hoje conhecimento revelado no qual há seu horizonte na visão escatológica que não abandona o sentido do histórico (Angarita, 2016, p. 400).

Desse modo, o mito organiza os horizontes de compreensão e plausibilidade de uma visão social de mundo, expressado em uma narrativa simbólica e interpretado com sentido além do que diz. Em Hinkelammert, ao constituir um marco categorial, é diferente do modelo exemplar puro, descrito (por exemplo) por Eliade. Os elementos míticos são organizados em uma constelação de sentidos, sujeitos a interpretações teológicas a partir de apostas existenciais. Não trabalham com conceitos, mas revelam através de imagens, a partir das quais se elaboram pensamentos conceituais. Assim, diferente de certas interpretações de que os mitos escondem sentidos, para Hinkelammert eles também revelam possíveis significados na história (Hinkelammert, 2002, p. 335). Os sentidos atribuídos podem ser disputados, ocorrendo inversões em determinadas conjunturas históricas em vista de ocultar a culpabilidade em agressividade.

## Método de análise: a finalidade de discernir a condição humana

Hinkelammert dialoga o seu método de discernimento de deuses com escritos do jovem Marx e afirma que a crítica da religião como *crítica primeira* se fundamenta como uma “crítica dos deuses desta terra, quando não reconhecem o sujeito humano como divindade suprema. Esta liberdade implica na ética do sujeito” (Hinkelammert, 2008, p. 36-37). De fato, não é uma elaboração do próprio Marx, mas Hinkelammert propõe que os escritos de juventude teriam aspectos de esboço para o método de *O Capital* (Hinkelammert, 2008, p. 32). Alguns elementos seriam permanências no método que parte das condições da vida real, mesmo quando analisa as formas metafísicas. As formas divinizadas constituiriam um modo de autorreflexão social.

Esta autorreflexão se traduz em um movimento pelo qual os deuses são criados na terra, a partir das relações humanas, mas alcançam o céu em processos de divinização e/ou absolutização. Em seguida, os humanos *pretendem* alcançá-los, muitas vezes em processos ascéticos que pressupõem a negação de aspectos da própria condição humana. Tornar-se especial é divinizar-se, fazer-se como os deuses. Porém, na encarnação, Deus se faz homem e retorna à terra e, a partir de então, neste horizonte mítico, ser como Deus é ser humano. A Modernidade, em seu conjunto ideológico-cultural, *pretende* despejar os deuses de volta aos céus, negando (ou ocultando) espaço para a transcendência na história.

O problema de *ser como Deus* como uma questão de modelo divino para o humano está presente seja na cultura grega ou na semita-judaica. A elaboração teológica da encarnação promove uma enorme inversão no marco categorial grego que até então prevalecia. Os humanos não precisam mais, para seguir um modelo de perfeição divina, negar elementos da condição humana. Agora, seguir o exemplo de Deus não é sair ou negar esta vida humana, mas é humanizar-se. Quando os deuses baixam à terra, não precisamos mais subir. Neste sentido, *Deus se fez homem* se constitui uma categoria do pensamento para compreender a Modernidade em suas tensões.

Discernimento dos deuses é a reflexão que procura distinguir entre os deuses (do céu ou da terra), quais ou qual pode ser um

Deus verdadeiro. Há vários deuses coexistindo (como na tradição grega), porém, muitos deles, ou quase todos (talvez todos!) são ídolos, isto é, são deuses falsos, mas que atuam como se fossem verdadeiros (como na tradição judaica). O problema central não está em acreditar ou não nos deuses, mas imprimir um juízo analítico para considerá-los como verdadeiros ou falsos.

É, de certo modo, a origem da Teologia da libertação, que não considerou a falta de fé, o ateísmo ou a secularização como problema central, mas a relação dos deuses falsos, criados pelas pessoas humanas, que ao se absolutizarem se impõe com violência e sacrificalismo oprimindo parte da humanidade. O central seria o problema da idolatria (Richard, 1982).

Porém, este processo de discernimento supõe um critério de referência. A novidade do marco categorial em que *Deus se faz homem* é uma inversão nos critérios de julgamento da validade da transcendência. Agora, desde a encarnação, o humano se transforma na referência, destacando-se a dimensão humana do sujeito.

A leitura interpretativa dos mitos ajuda a propor o seu sentido como orientação. Na tradição judaico-cristã, o *Ser como Deus* é um tema presente desde o Gênesis até o Apocalipse, reorganizando os elementos básicos de um mito de imitação dos deuses. Carlos Angarita destaca que mesmo em Gênesis (Gn 3, 22) a organização do mito expressa aspectos de uma nova interpretação da condição humana: homem e mulher, ao comerem do fruto da árvore encontram a capacidade de discernimento entre o bem e o mal. Desse modo, tornam-se como os deuses, conforme havia anunciado a serpente (Gn 3, 5). *Ser como Deus* não é ser eterno e onipotente, mas ter capacidade de conhecer discernindo o bem e o mal. Tal conhecimento é fruto da rebelião humana que leva à consciência no discernimento entre leis e instituições que oprimem e/ou permitem uma vida humana com maior dignidade. Deus constata mulher e homem como sujeitos de sua história: “sensíveis e aptos para discernir o bem e o mal, e capazes de rebelar-se ante qualquer injustiça que descubram em seu discernimento” (Angarita, 2016, p. 426).

De certo modo, a tradição judaica desenvolve uma perspectiva crítica da idolatria, oferecendo uma compreensão da distinção entre um único Deus verdadeiro e todos os outros deuses como falsos.

No entanto, nesta tradição que proíbe confeccionar imagens de deuses como um processo idolátrico, atribui à ação do próprio Deus a constituição de uma imagem sua: fez o homem a sua imagem e semelhança. Para Hinkelammert, este processo se radicaliza quando se concebe que Deus mesmo se fez homem, uma *kenosis* de humanização. Deste processo, Paulo de Tarso radicalizaria sua conclusão quando afirma que não há judeu nem grego, não há servo nem livre, não há homem nem mulher.

Hinkelammert afirma que são antecedentes do sujeito moderno, ainda com um manto religioso. “Deus mesmo é transformado em colaborador e cúmplice deste projeto de sujeito. É seu conspirador. Isso é a ruptura” (Hinkelammert, 2008, p. 20). Isso se transforma em uma categoria do pensamento como uma ética do sujeito, que é corporal, necessitado, rebelde (Malafatti, 2022), como um critério para além do religioso.

Podemos discernir os deuses dos ídolos pela ética do sujeito ou pela ética da lei. Ambos os critérios não são propriamente religiosos. Os juízos metafísicos não servem para julgar qual das propostas de absoluto é um ídolo ou não. Servem os juízos éticos, que não são religiosos. Assim o conflito entre os deuses (idolatria) não seria um conflito estritamente religioso, apesar de possuir uma dimensão religiosa que implica libertar-se dos deuses da submissão e opressão. Idolatria é um conflito presente em todo processo de libertação, cujo fundamento é a anterioridade da dignidade humana ante os processos e as instituições sociais. Todos serão passíveis de sua crítica pela ética do sujeito: “Da ética do sujeito se deriva este discernimento dos deuses (...), [que] contém uma evidente crítica da idolatria e dos deuses idolátricos. Estes são os deuses derivados da vigência da lei e das instituições por cima da vida humana” (Hinkelammert, 2008, p. 43).

Como exemplo, Hinkelammert destaca a transformação na imagem mítica de Prometeu mobilizada no jovem Marx, como um processo de *discernimento de deuses*. O deslocamento na compreensão do mito de Prometeu tem relevância a partir do Renascimento, quando deixa de ser compreendido como um deus (ou semi-deus) e torna-se um homem rebelde que se levanta contra os deuses. Trata-se de um mito da rebeldia e da emancipação humana, em total sintonia

com os processos que a sociedade moderna pretende realizar.

Discutindo a imagem de Prometeu, Marx distingue os deuses, considerando falsos aqueles que “não reconhecem a autoconsciência humana como divindade suprema” (Hinkelammert, 2008, p. 14). Esta leitura desloca o mito de Prometeu da tradição grega para a judaica, com ênfase no conflito entre ídolos, Deus e os humanos. A luta deixa o horizonte celeste para o contexto terrestre. Deus feito homem coloca a humanidade como critério absoluto (o absoluto se desloca do céu para a vida concreta). Seria uma revolução copernicana na interpretação mítica.

Esta transformação promove categorias de análise e denúncia dos processos de absolutização que sujeitam e esmagam a humanidade, ou mesmo a reduz a coisa. Fetichismo, religião da vida cotidiana e reificação são categorias que podem ser elaboradas neste horizonte mítico de compreensão, tendo como referência as possibilidades da pessoa deixar de ser sujeito da própria vida<sup>7</sup>. Ao divinizar o sistema, fetichiza-se. Por isso, os temas da negação do sujeito e a possibilidade de seu retorno em processo de rebelião são importantes.

Partindo de Marx, Franz Hinkelammert propõe como critério maior o ser humano autoconsciente, isso é, consciente de si e de sua dignidade. Assim como Deus se fez homem, na leitura marxiana Prometeu também se faz. Desse modo, Prometeu torna-se um educador, como um modelo exemplar, que ensina como homens se tornam deuses. Porém, é a própria humanidade o critério de discernimento. O humano levanta-se, rebela-se frente aos deuses do céu e da terra que oprimem, esmagam, negam a dignidade da vida concreta. Esta rebelião ocorre diante de qualquer instituição que se absolutize de modo fetichista frente a vida: seja a lei, o Estado ou o Mercado.

Esta é a base para a construção do conceito de sujeito corpóreo e necessitado (Dussel, 1994). Para compreender melhor como Hinkelammert constrói a passagem de sua definição de sujeito vivo para sujeito corpóreo e necessitado seria necessário um aprofundamento da tensão entre sujeito cognoscente e o sujeito

---

7 Não é nosso tema nesta reflexão, mas veja mais em: Sung; Coelho, 2021.

atuante a partir dos debates sobre a “realidade que transcende a empiria” (Malafatti, 2018, p. 108).

Conforme Fernanda Malafatti (2018), a ideia de sujeito vivo, corpóreo e necessitado (Hinkelammert, 1988; 2002; 2014) é fundamental no diálogo com as pedagogias críticas que são forjadas no cristianismo de libertação, seja em Hugo Assmann (1992) ou Paulo Freire (2014), seja como fundamento da teoria crítica latino-americana, defende Enrique Dussel (1994; 2000). Destacamos que Freire e Hinkelammert compartilham a concepção de que a emancipação dos indivíduos está intrinsecamente ligada ao reconhecimento de sua capacidade de recriar e transformar a história. Eles defendem que a crítica dialética das estruturas opressoras é parte do processo de conscientização que gera uma sociedade mais justa e humanizada, enfrentando o fetichismo (Andrade; Coelho, 2023). A educação problematizadora de Freire coincide com a teoria de Hinkelammert em que o conhecimento é instrumento da dominação ou da libertação ao permitir a reflexão crítica e da ação transformadora de um sujeito que se rebela.

Em ambos, a formação do sujeito é partícipe da experiência de rebelar-se frente às violações da dignidade humana. “É a afirmação do ser humano como sujeito, porém adquire sua especificidade pela vivência das violações da dignidade humana. Adquire esta exigência quando o sujeito humano não se submete às violações, mas as enfrenta” (Hinkelammert, 2008, p. 41). Para Dussel, a realidade de opressão dos pobres é o critério fundamental da práxis de libertação (Dussel, 1999, p. 7).

Freire interpreta esta situação pela dialética entre a realidade histórica de desumanização e a vocação ontológica a ser mais na dignidade humana. “Não haveria oprimidos, se não houvesse uma relação de violência que os conforma como violentados, numa situação objetiva de opressão” (Freire, 2014, 23). Esta realidade do mundo, porém, não é determinada, mas constituída pela relação humana e “os homens (...) como seres do que fazer ‘emergem’ dele e objetivando-o, podem conhecê-lo e transformá-lo pelo seu trabalho” (Freire, 2014, p. 121).

Para Hinkelammert, a rebelião em defesa da vida, por recusar e questionar o assassinato, é o despertar da consciência do sujeito.

“É preciso [rebelar-se], se queremos que a própria humanidade seja possível no futuro” (Hinkelammert, 2002, p. 310). Não é qualquer transgressão que faz aparecer o sujeito, mas “uma transgressão que é dignificação. (...) [é] transgredir uma determinada lei que resulta ilegítima” (Hinkelammert, 2002, p. 312). Por isso, a rebelião do sujeito não é apenas uma transgressão frente a prática da desumanização, mas questiona o lema central do mito que legitima o sentido do poder da dominação, segundo o qual a morte (o assassinato) pode gerar vida e salvação. A rebelião frente aos sacrifícios humanos afirma que o *assassinato é suicídio*. Denunciar que um assassinato nunca é justificável ao mesmo tempo afirma a vida com fundamento da rebelião, como enfrenta as “consequências suicidas” do assassinato (Hinkelammert, 2008, p. 68).

O sujeito aparece (retorna, escapa da repressão) a partir da afirmação da vida frente a lei (ou instituição qualquer) pelo discernimento que conduz à transgressão que dignifica e humaniza (Hinkelammert, 2002, p. 312).

A ideia de um sujeito que se rebela não expressa uma vocação essencial a-histórica, ao contrário, expressa uma dialética de repressão e retorno justamente no movimento das lutas sociais na história. Hinkelammert propõe pensar que quando o cristianismo se une ao império Romano, Deus e Império voltam a ser equivalentes e servir a Deus é igual a submeter-se ao Império absolutizado. Rebelar-se é pecado do orgulho. Trata-se de um Deus da terra que pretende ser o único também no céu. Na Modernidade, a afirmação do ser humano como ser supremo é uma crítica deste processo. Porém, constituindo-se como um mito de poder, suas conclusões críticas não são pela libertação: para que seja ser supremo, o ser humano deve submeter-se ao mercado e derrotar o outro.

Na ética dominante, uma ética do indivíduo, desenvolve-se orientada pela competência/competição, em que alguém é na condição de derrotar ou vencer outro alguém: “eu vivo se eu te derroto” (Hinkelammert, 2008, p. 37). Traduz-se na ética da eficácia, em que o resultado (vencer, conquistar) poder ser considerado formalmente correto, mesmo que seu resultado seja derrotar o outro e subordiná-lo, fruto do exercício de sua *liberdade*. Esta ética tornou-se o fundamento da educação de nossa época,

que reduz o conhecimento humano às competências e habilidades bem empregadas. Nesta concepção de competência, além do conhecimento, inclui-se a noção de aptidão, capacidade, qualificação, do mesmo jeito que compreende algo meritório (meritocracia) ou o processo de disputas, lutas, conflito ou concorrência. O sujeito se forma como mais apto, alguém notável vencedor na meritocracia, o mais competitivo.

O sujeito rebelde retorna frente a sua negação. Se um vence, todos os outros perdem. Se um somente é merecedor, todos os outros são derrotados. Se um domina, todos os outros são dominados, negados como se merecessem a opressão. A ética do sujeito questiona abertamente o *ensimesmamento* do indivíduo (Hinkelammert, 2008, p. 37). Sua noção de liberdade parte do respeito à relação com o outro. Desnuda a liberdade individualista como negação das condições da vida como mútua relação entre seres humanos. A ética do sujeito rebelde parte da ideia de que “eu vivo, se tu vives” (Hinkelammert, 2008, p. 37). O sujeito vivente reprimido e negado retorna “contra uma sociedade que declarou a morte definitiva do sujeito, e com ele, do humanismo, da utopia e da esperança... (...) Não pode ser escondido e não pode esconder-se. (...) Tem que confessar sua presença. Tem que gritar” (Hinkelammert, 1998, p. 260).

Paulo Freire afirma de maneira próxima que os seres humanos são seres de práxis e que “não é no silêncio que os homens se fazem, mas nas palavras, no trabalho, na ação-reflexão” (Freire, 2014, p. 90). Para ele, o processo de conscientização ocorre através da relação dialética entre subjetividade e objetividade, ação e reflexão. Para ambos, quando há exclusão, não há vida boa para todos, nem mesmo para os incluídos. A exclusão dilacera, transforma, brutaliza; ela afeta também quem a causa, não somente quem a sofre. Essa ênfase se torna mais clara nas palavras de Desmond Tutu, que para Hinkelammert expressa uma versão da ética do sujeito: *Eu vivo se tu vives; eu deixo de viver se tu deixas de viver*. Cada um de nós se distingue pelo que é individualmente, mas dentro de uma unidade em que a minha vida é possível se a tua vida é garantida. Esta é a base da convivência humana (Hinkelammert, 2014, p. 152).

Um ícone iluminador<sup>8</sup> desta concepção que repercute no processo educativo é a parábola conhecida como “Bom Samaritano”. Hinkelammert propõe pensar o encontro do samaritano com um infeliz caído no caminho em seu sofrimento como um reconhecimento entre sujeitos, através do qual se constitui uma comunidade, não uma competição perfeita. O samaritano, que age solidariamente com quem está em desgraça, não se limita a conhecer, nem ao autoconhecer... não calcula eventuais vantagens. Estabelece uma relação diretamente subjetiva, adiantando-se a qualquer instituição de forma universalista: teria feito com qualquer outro aquilo que fez (Hinkelammert, 1986, p. 285).

Neste caso concreto, como em muitos outros, esperar o funcionamento do sistema seria esperar a morte. Seria autodestruidor, pois o funcionamento normal do sistema social esmaga o sujeito, que cobra consciência de ser chamado a ser sujeito quando resiste a esta destrutividade. Ao engajar-se pela vida, opõe-se ao *normal* e neste processo desenvolve-se como sujeito. O ser humano como sujeito não é nenhuma substância e tampouco um sujeito transcendental *a priori*, mas revela-se como necessidade frente às diferentes ameaças de morte sob a vida normal do sistema.

Revela-se como uma ausência que grita e que está presente, mas o é como ausência. Como tal a ausência solicita. Fazer-se sujeito é responder a esta ausência positivamente, porque essa ausência é por sua vez uma solicitação. Trata-se de uma resposta positiva à ausência, sem eliminá-la como ausência. Responde. Neste sentido, o ser humano é parte do sistema enquanto ator ou indivíduo calculante. Enquanto o sujeito está enfrentando o sistema, o transcende (Hinkelammert, 2006, p. 510-511).

A tensão entre ausência e presença, negação excludente e solicitação de participação na sociedade, atuar como indivíduo calculante ou sujeitizar-se transcendendo o sistema... são aspectos presentes em contradição.

Carlos Angarita (2016) destaca elementos que constroem miticamente o sujeito na teoria de Hinkelammert: o sujeito é

---

<sup>8</sup> Papa Francisco propõe esta passagem como ícone iluminador em: Fratelli Tutti, 2020.

uma aposta e a ele devemos referir-nos com uma racionalidade que lhe corresponda. É um modo de conhecer, e nesta tradição hinkelammertiana é chamada de *racionalidade reprodutiva da vida*. O sujeito constrói-se historicamente em um processo, como potencialidade e não como uma realização acabada e absoluta. É sujeito em busca de ser sujeito, existindo na tentativa de existir de outro modo. Por isso, é uma experiência transcendental dentro da história.

Três são as características principais do sujeito nessa concepção. Primeira, a consciência do ser humano sobre sua condição como humano, a possibilidade da vida e da morte, a experiência da contingência e dos limites humanos. Segunda, a possibilidade de transcender o presente em um passado aberto. O passado emancipador não se manifesta somente no passado, mas como experiência vigente. Terceira, a constituição de uma imagem dialética (seu núcleo mítico) sobre o ser humano, capaz de convocar e mobilizar para a libertação (Angarita, 2016, p. 400-401).

Tal compreensão de sujeito tem uma base epistemológica e uma concepção de conhecer (bem como de aprendizado). Os mitos que orientam a significação do sujeito possuem enraizamento histórico. Quando o contexto histórico se transforma, as interpretações e significados míticos também se modificam. O mito, apesar de parecer, não é fixo e é movido dialeticamente na história. Não é possível voltar à origem de um mito sem considerar o seu percurso histórico, que por vezes direciona nossa interpretação. Por isso, não podemos alcançar por completo o significado original conferido pela comunidade formuladora do mito (que, também, talvez nem fosse explicitamente consciente).

O conhecer não é aprisionar a realidade, mas é uma experiência de transcendência em que a realidade é a autoridade do pensar. O conhecer passa pela

construção intersubjetiva de experiências de sentido (os significados que entre mulheres e homens lhes conferem este estar no mundo), no qual lhes conferem este estar no mundo), no qual os juízos de valor e a utopia (imaginação de futuro) desempenham uma função crucial (Angarita, 2016, p. 409).

Esta mudança de sujeito, horizonte mítico e concepção de conhecer estão em conflito com a noção de aprendizagem em vigor em nossa sociedade. Hoje, hegemonicamente, a prática educativa a partir do ponto de vista da razão instrumental considera a aprendizagem a partir da tentativa e erro, considerando a repetição do experimento em condições variantes até que haja um resultado desejado. Desta concepção educativa, derivam-se as premissas da disciplina, a execução, o êxito e a competência. Em sua forma absolutizada que gera totalitarismos, inclui em seus valores a humildade e o submetimento às exigências das instituições, como o mercado. Molda-se o homem a imagem e semelhança do capital, abstraído de seu corpo, “cuja alma reside em sua bolsa ou conta bancária” (Hinkelammert, 2002, p. 33). Em tal concepção metafísica, “a criança parece ser um ser originalmente egocêntrico, um participante ideal do mercado, que seria corrompida posteriormente pela educação para a solidariedade” (Hinkelammert, 2002, p. 369).

Por outro lado, na perspectiva de Hinkelammert, considerando-se uma racionalidade reprodutiva da vida concreta material, o critério máximo não seria uma finalidade abstrata, mas a afirmação da vida, buscando evitar a todo custo a morte. Isso não é uma finalidade, mas um projeto: conservar-se como sujeito. Esta perspectiva leva a transcender a razão instrumental em vistas deste projeto. A aprendizagem deve se basear nos juízos de fato. Para Hinkelammert,

Nestes conhecimentos, o sujeito se reconhece constantemente como tal sujeito, que sabe que não pode ser reduzido a apenas um ator orientado por uma racionalidade meio-fim. Este sujeito, ao formular estes juízos, segue sendo sujeito que se trata a si mesmo e aos outros como um sujeito que é objeto do conhecimento (Hinkelammert, 2002, p. 34).

Este conhecimento permite o reconhecimento mútuo como seres naturais cuja condição de possibilidade da vida é a inserção no circuito natural da vida humana, enfrentando a vida e a morte, de maneira coletiva. Hinkelammert afirma que a autorrealização somente é possível no outro e junto com ele. Isso supõe um outro tipo de utilidade (para a lógica da vida, incluindo a economia e a

educação), diferente da lógica moderna capitalista, com seu cálculo de utilidade instrumental. Uma utilidade que afirma o outro:

Se trata da utilidade que está na afirmação do outro – em última instância o outro é a humanidade e o cosmo – do qual eu sou parte ao ser eu no outro e o outro em mim. Não se trata de realizar algum sacrifício para que o outro possa viver também. Que o outro viva é condição de possibilidade de minha vida. Ao afirmar esta relação, eu me autorrealizo. Implica excluir o assassinato como médio de autorrealização (Hinkelammert, 2002, p. 365).

De um lado, no capitalismo moderno, assassinar, eliminar o outro é maneira de vencer e impor o meu modo de ser. Por outro lado, em sua crítica, o assassinato é suicídio e desrespeita um fundamento ético-mítico tradicional do *não matarás*. Dentro da condição humana, eu só posso ser plenamente humano se o outro também o é. Por isso, para Hinkelammert, a solidariedade é a atitude oposta ao assassinato. A vida concreta do sujeito humano como valor central desenvolve-se na solidariedade, que é uma forma humana de viver, não seu objetivo. Ajuda a transcender o cálculo imediato de meus interesses diretos, imediatos e pessoais exclusivos. Por isso, desde os anos 1990, Hinkelammert estendia a descoberta da autocompreensão do sujeito como superação de pressupostos metafísicos. Ele propõe a dupla formulação: “Ame teu próximo: você mesmo é ele”, mas também, “Ame o mundo (a natureza): você mesmo é ele” (Hinkelammert, 2002, p. 369). No entanto, se a solidariedade é necessária, não significa que ela seja inevitável, isso é, deve ser ensinada, praticada, vivida dentro de um universo de sentido. Ela apresenta outro tipo de utilidade e *reorganiza* os cálculos do que vale a pena nesta vida (Hinkelammert, 1996).

Como consequência disso, constituir-se como ser humano, em um processo educativo, é resultado de uma práxis, pautada por desenvolver elementos que o ser humano pode ter, mas não são necessariamente presentes de forma *automática*, como a sensibilidade, o discernimento e o potencial de rebelar-se. O ser humano, para ser, deve estar disposto a rebelar-se contra a lei quando esta é injusta. A forma de discernir é olhar a vida concreta do outro. A legitimidade desta rebelião é a afirmação moderna do ser humano como sujeito.

E, como afirma Angarita, este sujeito está contido, implicitamente que seja, em um tipo de mito de rebelião<sup>9</sup> como os organizados pelo horizonte mítico na perspectiva do cristianismo (Angarita, 2016, p. 433). É neste sentido que a crítica da educação em nossa época, para além dos elementos que tradicionalmente são compreendidos como educacionais, precisa ser pensada articulada à crítica da razão moderna, em sua redução instrumental, a partir da reflexão sobre o seu fundamento mítico como aspecto importante da formação do sujeito em determinada práxis emancipadora.

### **Considerações finais**

No livro clássico *A Idolatria do Mercado* (1989), de Hinkelammert com Assmann, afirma-se que o núcleo articulador da Teologia da libertação é a afirmação da vida, a começar

com a afirmação da vida das vítimas de um sistema que não dá valor às suas vidas e não lhes permite viver. Esta afirmação da vida está centrada no seu caráter histórico real e concreto. (...) Trata-se da vida enquanto socialibilidade e fraternidade humana, portanto, de nexos corporais da vida dos pobres encarada como reciprocidade entre os homens (Assmann; Hinkelammert, 1989, p. 418).

Tal núcleo organiza uma forma de compreensão do cristianismo, desde a América Latina, combinando a defesa da dignidade humana, a opção preferencial pelos pobres, a releitura da Bíblia sob a ótica da libertação, a valorização da vida comunitária, a vocação cristã para transformar o mundo, a crítica ao capitalismo e, também, o diálogo com o marxismo (Coelho, 2020) Desta forma, organizam uma certa compreensão da realidade em que a práxis de libertação articula-se com a formação do sujeito.

A vocação cristã é o movimento de despertar a realidade em movimento, no qual, o ser humano se constitui em ser-mais, pensado sua realidade e suas condições, questionando e fazendo a sua história diante das implicações de seu tempo, o que é fundamental para se compreender como sujeito. A formação do sujeito, na perspectiva do pensamento crítico, é sempre a

---

<sup>9</sup> Veja mais sobre a dinâmica entre mitos de dominação e mitos de libertação em: Angarita, 2016.

luta por sua humanização. Resgatando a ideia de que a crítica à religião é a crítica primeira, Hinkelammert indica a necessidade de pensar o mundo moderno não na chave de leitura tradicional da secularização, mas a partir do processo de discernimento teológico dos seus fundamentos míticos. A razão mítica, que pode provocar má compreensão quando se parte do próprio ideário positivista, precisa ser pensada como uma faceta da razão, que constitui marcos categoriais de *compreensão dos horizontes de sentido*. Aqui temos um desafio epistemológico para a Filosofia da Educação. Ficam inventariados alguns dos elementos de convergência nas afinidades teóricas de Hinkelammert e Freire, para seu aprofundamento devido.

No mundo moderno, as mudanças na hermenêutica dos mitos experimentam um conflito nas diferentes abordagens do imaginário de *ser como Deus*, com inversões éticas diversas. Hinkelammert afirma a possibilidade e necessidade de mobilizar um sentido originário da concepção de “Deus se faz homem”: a dignidade humana não está em ser perfeito como Deus, mas em Deus ser capaz de se esvaziar, assumindo os *limites da condição humana*. O erro e o recomeço são aspectos de limitação sempre presentes no humano. Assim, aponta a problemática dos limites da condição humana associada à sua vocação em ser diferente, como potencial explosivo de transformação da realidade. Como desafio para a educação, o humano como critério e a *transcendência a partir da imanência* como formas de reconhecer a condição humana, deslocam a compreensão das *finalidades do educar*, como aponta também Paulo Freire.

Nesta perspectiva mítica, na memória de Jesus, Deus se fez homem pois está comprometido radicalmente com a humanidade, isso é, a causa de Deus é a causa do homem em sua vida concreta, articulando, como afirma Angarita (2016), resistência de realidade, experiência transcendental e experiência de sentido. A importância da formulação da *imagem dialética* que convoca e mobiliza, também é ponto a fim que permite reorganizar a compreensão da educação.

Por fim, a formulação da ética do sujeito ajuda a compreender a lógica da *rebelião do sujeito* que, frente às diferentes maneiras de desumanização, resiste e insiste em sua vida para humanizar-se. Nesta ética, a própria práxis educativa é o momento de humanização. Não se educa para um projeto de futuro, mas é

no próprio caminho para transformar a si e a sociedade que se humaniza.

Vale registrar que os processos de desumanização são estruturais no capitalismo, uma vez que funciona na medida em que “as coisas viram sujeitos e os sujeitos, as coisas. A ‘teoria do fetichismo’, no fundo, é uma explicação do estranho poder das coisas sobre as pessoas. [...] O fetiche se tornou historicamente verdadeiro, porque a realidade fetichizada funciona segundo as leis do fetiche” (Assmann; Hinkelammert, 1989, p. 410). A lógica do *fetichismo*, a noção dialética da *história* e a ampliação da compreensão da *razão* são temas que conformam uma abordagem criativa da Educação, podendo articular-se na afinidade com Freire. São exemplos de desafios, que não se separam entre econômicos, educacionais, políticos ou teológicos, que exigem um tipo de teoria capaz de oferecer uma crítica integrada e radicalmente transformadora.

## **Referências bibliográficas**

- ADORNO, Teodor.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ANDRADE, Luis Martinez; COELHO, Allan. da Silva. Liberation Theology, Marxism and Education. In: HALL, Richard. (Org.). *The Palgrave International Handbook of Marxism and Education*. 1ed., Londres: The Palgrave, 2023, v. 1, p. 129-145.
- ANGARITA, Carlos Enrique. *La constitución del ser humano como sujeto: teología de la liberación y pensamiento crítico*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2016.
- ASSMANN, Hugo; HINKELAMMERT, Franz. *A idolatria do mercado*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- BENJAMIN, Walter. *Capitalismo como Religião*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- COELHO, Allan da Silva. La guerre des dieux et la lutte pour les droits sociaux au Brésil. L'éducation populaire comme pari du christianisme de la libération. In: KAENNEL, Lucie; ANDRADE, Luis Martínez. (Org.). *Religions de la libération: Espérance, justice sociale et politique*. Paris: Van Dieren Éditeur, 2020, p. 120-140.
- COELHO, Allan da Silva. *Capitalismo como Religião: Walter Benjamin e os Teólogos da Libertação*. São Paulo: Editora Recriar, 2021.
- COELHO, Allan da Silva. Educación para la liberación dentro de la perspectiva de la justicia social y climática. In: MCGEOCH, Graham; ANDRADE, Luis Martinez. (Org.). *Teologías, Pedagogías y Práxis de liberación en América Latina: Indecentes*

- e Indignadas. Bogotá: Editorial Laboratório Educativo, 2024, p. 55-68.
- COELHO, Allan da Silva; MALAFATTI, Fernanda. Paulo Freire e o cristianismo da libertação: contribuição do conceito de visão social de mundo. *Práxis Educativa*, Ponta Grossa, PR, v. 16, p. 1-16, 2021. Disponível em: <https://revistas.uepg.br/index.php/praxiseducativa/article/view/16638>. Acesso em: 17 jul. 2024.
- COELHO, Allan da Silva. Paulo Freire e Papa Francisco: Diálogo sobre discernimento e educação ecológica na Laudato Si. *Pistis & Práxis*, v. 13, n.02, p. 912-930, out/2021(b). Acesso em 01/02/2024.
- CROATTO, José Severino. S. Os deuses da opressão. In: RICHARD, P. et al. *A luta dos deuses*. São Paulo: Paulinas, 1982.
- DUSSEL, Enrique. *Ética Comunitária*. 3ª. edição. Petrópolis: Vozes, 1994.
- DUSSEL, Enrique. *Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- DUSSEL, Enrique. *Paulo de Tarso na filosofia política atual*. São Paulo: Paulus, 2016.
- ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FITZPATRICK, Peter. *A Mitologia na Lei Moderna*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.
- FRANCISCO, Papa. *Fratelli Tutti* (Carta Encíclica). São Paulo: Paulus, 2020.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. 56ª. edição. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2014.
- FURTADO, Celso. *O Mito do Desenvolvimento Econômico*. São Paulo: Paz e Terra, 1974.
- HINKELAMMERT, Franz. *As armas ideológicas da morte*. São Paulo: Paulinas, 1983.
- HINKELAMMERT, Franz. *Crítica à razão utópica*. São Paulo: Edições Paulinas, 1986.
- HINKELAMMERT, Franz. *Sacrifícios humanos e sociedade ocidental*. São Paulo: Paulus, 1995.
- HINKELAMMERT, Franz. *El grito del sujeto*. 2ª. edição. San José: DEI, 1998.
- HINKELAMMERT, Franz. *El Retorno del Sujeto Reprimido*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002.
- HINKELAMMERT, Franz. *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido*. La Habana: Editorial Caminos, 2006.
- HINKELAMMERT, Franz. *Hacia una crítica de la razón mítica*. La Paz: Driada, 2008.

*Razão mítica e formação do sujeito: Crítica teológica na Modernidade como desafio para a Educação*

- HINKELAMMERT, Franz. *Yo soy, si tú eres: El sujeto de los derechos humanos*. México: CEE, 2010.
- HINKELAMMERT, Franz. *Mercado versus Direitos Humanos*. São Paulo: Paulus, 2014.
- LÖWY, Michael. Figures du marxisme wébérien. *Actuel Marx*, n. II; Paris: PUF, 1995, p. 83-94.
- LÖWY, Michael. *O que é cristianismo da libertação: religião e política na América Latina*. 2ª. edição. São Paulo: Editora Perseu Abramo/ Expressão Popular, 2016.
- MALAFATTI, Fernanda. *As concepções de direitos humanos que fundamentam a educação em direitos humanos*. 154p. Dissertação (Mestrado) - Unimep, Piracicaba, 2018.
- MALAFATTI, Fernanda. *Educação em direitos humanos na perspectiva da justiça: as vítimas e a reinvenção do mundo*. 185p. Tese (Doutorado) - Unimep, Piracicaba, 2022.
- MATTOS, Luiz Augusto. *A Formação do Sujeito: Educação como processo de humanização ao “ser mais” de Paulo Freire*. 151p. Tese (Doutorado) – USF, Itatiba, 2021.
- NADAL, Estela; SILNIK, Gustav. *Teología profana y pensamiento crítico*. Buenos Aires: CLACSO, 2012.
- QUEIROZ, José J. “Mitos e suas regras”. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. *Compêndio de Ciências da Religião*. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013, p. 499-512.
- RICHARD, Pablo. et al. *A luta dos deuses: os ídolos da opressão e a busca do Deus libertador*. São Paulo: Paulinas, 1982.
- SOFIATI, Flávio Munhoz; COELHO, Allan da Silva; CAMILO, Rodrigo Augusto. Afinidades entre marxismo e cristianismo da libertação: uma análise dialético-compreensiva. *Trans/Form/Ação* (UNESP. Marília. On Line), v. 41, p. 115-134, 2018. Acesso em 10/09/2024.
- SUNG, Jung Mo. *Sujeito e sociedades complexas: para repensar horizontes utópicos*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- SUNG, Jung Mo. Prefácio. In: HINKELAMMERT, Franz. *Mercado versus Direitos Humanos*. São Paulo: Paulus, 2014.
- SUNG, Jung Mo. *Idolatria do dinheiro e Direitos Humanos*. SP: Paulus, 2018.
- SUNG, Jung Mo; COELHO, Allan da Silva. Uma saída do labirinto do capitalismo: Walter Benjamin e a Teologia da Libertação. In: SUNG, Jung Mo; COELHO, Allan da Silva. *Pensamento Crítico e Profecia: 100 anos do Capitalismo como Religião de Walter Benjamin*. São Paulo: Editora Recriar, 2021, p. 121-138.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 2ª. edição. São Paulo: Thompson, 2001.