20 TESES DE POLÍTICA

ENRIQUE DUSSEL

expressão POPULAR

CLACSO LIVROS

COLEÇÃO PENSAMENTO SOCIAL LATINO-AMERICANO

COLEÇÃO PENSAMENTO SOCIAL LATINO-AMERICANO

Estas vinte teses sobre política vão dirigidas primeiramente aos jovens, aos que devem compreender que o *nobre ofício da política* é uma tarefa patriótica, comunitária, apaixonante. É verdade que a atividade política tem se corrompido em grande medida, em particular entre os países pós-coloniais, porque nossas elites políticas há 500 anos têm governado para cumprir com os interesses das metrópoles de turno (Espanha, Portugal, Franca, Inglaterra e hoje os Estados Unidos). Considerar os de baixo, a comunidade política nacional, os pobres, oprimidos e excluídos, é uma tarefa que conta com pouca imprensa e prestígio.

Por isso, ante a recente experiência latino-americana de certa "Primavera Política" que se vem dando desde o nascimento de novos movimentos sociais (as "Madres de Plaza de Mayo", os "piqueteros", os "Sem Terra", os "cocaleros", as mobilizações indígenas do Equador, Bolívia, Guatemala, etc.), reunidos no Fórum Social Mundial de Porto Alegre, e desde a eleição de Nestor Kirchner, Tavaré Vázquez, Luiz Inácio "Lula" da Silva, Evo Morales, sem esquecermos do EZLN e a figura emblemática do subcomandante Marcos, entre outros tantos signos de esperança, devemos começar a criar uma nova teoria, uma interpretação coerente com a profunda transformação que nossos povos estão vivendo.

O que vem é uma nova *civilização trans-moderna* e por isso *trans-capitalista, além* do *liberalismo* e do *socialismo real*. O século XXI exige grande criatividade. É a hora dos povos, originários e excluídos. A política consiste em ter "cada manhã um ouvido de discípulo", para que os que "mandam mandem obedecendo".

expressão POPULAR
Editora Expressão Popular Ltda.

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
CLACSO
40 AÑOS 1967-2007
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

9 789871 183685

20
Teses de Política

Enrique Dussel

Dussel, Enrique
20 Teses de política - 1a ed. - Buenos Aires : Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO ; São Paulo : Expressão popular, 2007.
184 p. ; 21x14 cm. (Pensamento social latino-americano dirigida por Emir Sader)

Traducido por: Rodrigo Rodrigues

ISBN 978-987-1183-68-5

1. Teorías Políticas. 2. Filosofía Política. I. Rodrigues, Rodrigo, trad. II. Título
CDD 320.1

Outras palavras chave selecionadas pela Biblioteca Virtual de CLACSO:
Filosofia Política / Teoria Política / Filosofia da Libertação / Movimentos Sociais / Colonialismo / Hegemonia / Contra-hegemonia / Democracia / Poder Político / América Latina

Coleção Pensamento Social Latino-americano

20 Teses de Política

Enrique Dussel

Tradutor
Rodrigo Rodrigues

CLACSO 40 AÑOS

expressão POPULAR

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO | 40 Años | Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Colección Pensamiento Social Latinoamericano

Director de la colección Emir Sader, Secretario Ejecutivo de CLACSO

Coordinador Académico Pablo Gentili, Secretario Ejecutivo Adjunto de CLACSO

Área de Difusión y Producción Editorial de CLACSO
Coordinador Jorge A. Fraga

Edición
Responsables: Ivana Brighenti - Mariana Enghel

Diseño editorial
Responsable: Miguel A. Santángelo | *Equipo:* Marcelo Giardino - Mariano Valerio

Divulgación editorial
Responsable: Marcelo F. Rodríguez | *Equipo:* Sebastián Amenta - Daniel Aranda - Carlos Ludueña

Arte de Tapa Miguel A. Santángelo

Programa de Publicaciones en Portugués

Edición en Portugués Sérgio Duarte Julião da Silva
Composición en Portugués Carla Castilho | Estúdio
Traducción Rodrigo Rodrigues

Impresión Cromosete Gráfica e Editora Ltda.

Primera edición en portugués
20 Teses de Política (São Paulo: CLACSO, julho de 2007)
Primera reimpresión outubro de 2007)

ISBN 978-987-1183-68-5
© Enrique Dussel | © de esta edición en portugués Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Queda hecho el depósito que establece la Ley 11.723.

CLACSO
Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Av. Callao 875 | piso 3° | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina
Tel [54 11] 4811 6588 | Fax [54 11] 4812 8459 | e-mail <clacso@clacso.edu.ar> | web <www.clacso.org>

Editora Expressão Popular Ltda.
Rua Abolição, 266 | Bela Vista | 01319-010 | São Paulo - SP | Tel [11] 3105 9500 | Fax [11] 3112 0941
e-mail <vendas@expressaopopular.com.br> | web <www.expressaopopular.com.br>

Não é permitida a reprodução total ou parcial deste livro, nem seu armazenamento em um sistema informático, nem sua transmissão em qualquer formato ou por qualquer meio eletrônico, mecânico, fotocópia ou outros meios, sem a autorização do editor.

A responsabilidade pelas opiniões expressadas nos livros, artigos, estudos e outras colaborações incumbe exclusivamente os autores firmantes, e sua publicação não necessariamente reflete os pontos de vista da Secretaria Executiva de CLACSO.

Índice de matérias

Palavras preliminares		9
Introdução		
Tese 1.	A corrupção e o campo político. O público e o privado	15
Primeira parte		
A ordem política vigente		23
Tese 2.	O poder político da comunidade como *potentia*	25
Tese 3.	O poder institucional como *potestas*	31
Tese 4.	O poder *obediencial*	37
Tese 5.	Fetichização do poder	43
Tese 6.	A ação política estratégica	51
Tese 7.	Necessidade das instituições políticas e a esfera material (o ecológico, o econômico, o cultural). Fraternidade	59
Tese 8.	As instituições das esferas da legitimidade democrática e da factibilidade. Igualdade e liberdade. A governabilidade	67

Tese 9. A ética e os princípios normativos políticos implícitos. O princípio material da política 73
Tese 10. Os princípios normativos políticos formal-democrático e de factibilidade 79

SEGUNDA PARTE
A TRANSFORMAÇÃO CRÍTICA DO POLÍTICO:
RUMO À NOVA ORDEM POLÍTICA 87

Tese 11. O povo. O popular e o "populismo" 89
Tese 12. O poder libertador como *hiperpotentia* e o "estado de rebelião" 97
Tese 13. Os princípios políticos de libertação. O princípio crítico da esfera material 103
Tese 14. Os princípios crítico-democrático e de transformação estratégica 109
Tese 15. Práxis de libertação dos movimentos sociais e políticos 115
Tese 16. Práxis anti-hegemônica e construção de nova hegemonia 125
Tese 17. Transformação das instituições políticas. Reforma, transformação, revolução. Os postulados políticos 131
Tese 18. Transformação das instituições da esfera material. A "vida perpétua" e a solidariedade 137
Tese 19. Transformação das instituições da esfera da legitimidade democrática. Irrupção dos novos direitos. A paz perpétua e a alteridade 147
Tese 20. Transformação das instituições da esfera da factibilidade. Dissolução do Estado? Libertação 157

BIBLIOGRAFIA CITADA 165
ÍNDICE ALFABÉTICO DE TEMAS 169
ÍNDICE DE ESQUEMAS 177

Palavras preliminares

ESTAS VINTE TESES sobre política vão dirigidas primeiramente aos jovens, aos que devem compreender que o *nobre ofício da política* é uma tarefa patriótica, comunitária, apaixonante. É verdade que a atividade política se corrompeu em grande medida, em particular entre os países pós-coloniais, porque nossas elites políticas há 500 anos têm governado para cumprir com os interesses das metrópoles de plantão (Espanha, Portugal, França, Inglaterra e, hoje, os Estados Unidos). Considerar os de baixo, a comunidade política nacional, o povo dos pobres, oprimidos e excluídos, é tarefa que conta com pouca imprensa e prestígio.

Por isso, diante da recente experiência latino-americana de uma certa "primavera política" que vem-se dando a partir do nascimento de muitos novos movimentos sociais (como as "mães da Praça de Maio" ou os "piqueteiros", os "Sem-terra", os "cocaleros", as mobilizações indígenas do Equador, Bolívia, Guatemala e tantos outros) reunidos no Fórum Social Mundial de Porto Alegre, e da inesperada eleição de Nestor Kirchner, de Tabaré Vázquez, de Luiz Inácio "Lula" da Silva, de Hugo Chávez, de Evo Morales, e da perene e proverbial figura do "avô" Fidel Castro (que, como o Velho Vizcacha do *Martín*

Fierro e como o zorro, "mais sabe por velho que por zorro"), entre os quais não se deve esquecer a figura simbólica do Subcomandante Marcos, entre tantos outros sinais de esperança, devemos começar a criar uma nova teoria, uma interpretação coerente com a profunda transformação que nossos povos estão vivendo.

A *nova teoria* não pode responder aos supostos da Modernidade capitalista e colonialista dos 500 anos. Não pode partir dos postulados burgueses, tampouco dos do socialismo *real* (com sua impossível planificação perfeita, com o círculo quadrado do centralismo democrático, com a irresponsabilidade ecológica, com a burocratização de seus quadros, com o dogmatismo vanguardista de sua teoria e estratégia, etc.). O que vem por aí é uma *nova civilização transmoderna*, e por isso *transcapitalista, para além* do *liberalismo* e do *socialismo real*, onde o poder era um tipo de exercício da *dominação*, e na qual a política se reduziu a uma administração burocrática.

A "esquerda" (aquele lugar ocupado por grupos progressistas em uma das assembléias da Revolução Francesa) exige uma completa renovação ética, teórica e prática. Governou através dos Comitês centrais ou como oposição. Passar à responsabilidade democrático-política de exercer um poder *obediencial* não é tarefa fácil; é intrinsecamente participativa; sem vanguardismos; tendo aprendido do povo o respeito por sua cultura milenar, por suas narrativas míticas dentro da qual desenvolveu seu próprio pensamento crítico, suas instituições que devem se integrar a um novo projeto.

O século XXI exige grande criatividade. Mesmo o socialismo, se ainda possui algum significado, deverá se desenvolver, como indica Evo Morales, também como uma "revolução cultural" (e não deve ter nada a ver com a da China de 1966). É a hora dos povos, dos originários e dos excluídos. A política consiste em ter "a cada manhã um ouvido de discípulo", para que os que "mandam, mandem obedecendo". O exercício delegado do poder *obediencial* é uma vocação a que se convoca a juventude, sem clãs, sem correntes que buscam seus interesses corrompidos, e são corrompidos por lutar por interesses de grupos e não do todo (seja o partido, o povo, a pátria, a América Latina ou a humanidade).

Além disso, estas *20 Teses* situadas em um nível abstrato deverão ir ganhando, com seu desenvolvimento posterior, maior concre-

tude. Assim, as Teses 1 a 9 são as mais simples, abstratas e fundamentais, sobre as quais é construído o resto. Como indicava Marx, "deve-se ascender do abstrato ao concreto". As teses 11 a 20 são mais complexas e concretas, uma vez que levam em conta a contradição que supõe que o povo toma a palavra e entra na ação como um ator coletivo. No futuro, novas teses deveriam situar estes níveis em um grau ainda maior de complexidade e concretude, ao considerar a integração do tema colonial, pós-colonial, as metrópoles e o império, e a luta de libertação contra essas forças internacionais. Ainda caberiam outras teses, em que em um máximo de complexidade entrem no jogo os processos de dominação e alienação em todos os níveis, e quando os princípios normativos podem enfrentar-se e será necessário escolher uns frente a outros (dentro da inevitável incerteza), e isto porque os povos não atuam como sujeito puros, mas sim como blocos contraditórios, que freqüentemente na história traem suas reivindicações mais profundas. Como povos inteiros puderam eleger A. Hitler, G.W. Bush ou governos como os de C. Menem ou Fujimori (porque o de C. Salinas não foi eleito, mas sim significou uma vulgar usurpação)?

Enrique Dussel
Proximidades de Anenecuilco
Morelos, 24 de março de 2006

Introdução

[1.01] Para entender o político (como conceito) e a política (como atividade), é necessário deter-se na análise de seus momentos essenciais. Em geral, o cidadão e o político por profissão ou vocação não tiveram possibilidade de meditar pacientemente sobre o significado de sua função e responsabilidade política. Nesta *Primeira parte*, trata-se de estudar os diversos momentos do político, seus níveis e esferas e, especialmente em tempo de tanta *corrupção*, a questão dos princípios normativos da política. Uma vez que tenhamos dado conta em abstrato dos momentos mínimos do político, poderemos ascender a um nível mais concreto, conflitivo e crítico, que será o tema da *Segunda parte*.

Tese 1

A corrupção do político
O "campo político"
O público e o privado

[1.1] A corrupção do político

[1.11] Tentarei, em primeiro lugar, debater sobre o que o político "não é", para limpar o campo positivo. O político não é exclusivamente nenhum de seus componentes, mas sim todos em conjunto. Uma casa não é só uma porta, nem só uma parede, nem um teto, etc. Dizer que a política é um de seus componentes isoladamente é uma redução equivocada. Deve-se saber descrevê-la como totalidade. Mas, além disso, na totalidade há casas ruins, casas que não permitem viver bem, que são muito pequenas ou inúteis, etc. O mesmo ocorre no político.

[1.12] O político como tal se *corrompe* como totalidade quando sua função essencial fica distorcida, destruída em sua origem, em sua fonte. Antecipando ao que depois explicaremos [→5][1], é necessário àquele que se inicia na reflexão do que é o político prestar atenção a seu desvio inicial, que faria perder completamente o rumo de toda ação ou instituição política.

---

1 A seta [→] indica o parágrafo deste trabalho em que se explica o assunto.

[1.13] A *corrupção originária* do político, que denominaremos o *fetichismo do poder*, consiste em que o ator político (os membros da comunidade política, sejam cidadãos ou representantes) acredita poder afirmar sua própria subjetividade para a instituição em que cumpre alguma função (daí poder ser denominado "funcionário") –seja de presidente, deputado, juiz, governador, militar, policial [→7-8]– como a *sede* ou a *fonte* do poder político. Desta maneira, por exemplo, o Estado se afirma como soberano, última instância do poder; nisto consistiria o fetichismo do poder do Estado e a *corrupção* de todos aqueles que pretendam exercer o poder estatal assim definido. Se os membros, por exemplo, crêem que exercem o poder a partir de sua autoridade auto-referente (ou seja, para si próprios) seu poder foi *corrompido*.

[1.14] Por quê? Porque todo exercício do poder de toda instituição (do presidente até o policial) ou de toda função política (quando, por exemplo, o cidadão se reúne em conselho aberto ou elege um representante) tem como primeira referência e última o *poder da comunidade política* [→3-4] (ou do *povo*, em sentido estrito [→11]). O não referir, o isolar, o cortar a relação do exercício *delegado* do poder determinado de cada instituição política (*seta a* do *esquema 2.1*) com o poder político da comunidade (ou povo) (*seta b*) absolutiza, fetichiza, *corrompe* o exercício do poder do representante em qualquer função.

[1.15] A *corrupção* é dupla: do governante que se crê sede soberana do poder e da comunidade política que permite, que consente, que se torna *servil* em vez de ser *ator* da construção do político (ações [→6], instituições [→7-8], princípios [→9-10]). O representante *corrompido* pode usar um poder fetichizado pelo prazer de exercer sua vontade, como vaidade ostensiva, prepotência despótica, sadismo ante seus inimigos, apropriação indevida de bens e riquezas. Não importa quais benefícios aparentes sejam outorgados ao governante corrompido, o pior não são os bens apropriados indevidamente, mas sim o *desvio* de sua atenção como representante: de servidor ou do exercício *obediencial* [→4] do poder em favor da comunidade transformou-se em seu prebendário (*esquilmador*), seu "sanguessuga", seu parasita, sua debilitação, e até extinção como comunidade política. Toda luta por seus próprios interesses, de um indivíduo (o ditador), de uma classe (como

a burguesa), de uma elite (como os *criollos*), de uma "tribo" (herdeiros de antigos compromissos políticos), é *corrupção* política.

[1.2] O CAMPO POLÍTICO

[1.21] Tudo o que denominamos *político* (ações, instituições, princípios, etc.) tem como espaço próprio o que chamaremos *campo político*. Cada atividade prática (familiar, econômica, esportiva, etc.) possui também seu *campo* respectivo, dentro do qual se cumprem as ações, sistemas e instituições próprios de cada uma destas atividades.

[1.22] Usaremos o conceito de *campo* em um sentido aproximado ao de Pierre Bourdieu[2]. Essa categoria nos permitirá situar os diversos níveis ou âmbitos possíveis das ações e das instituições políticas, nas quais o sujeito opera como *ator* de uma função, como participante de múltiplos horizontes práticos, dentro dos quais se encontram estruturados, ademais, numerosos *sistemas* e *subsistemas* –em um sentido semelhante ao de N. Luhmann[3]. Estes *campos* recortam-se dentro da totalidade do "mundo da vida cotidiana"[4]. A nós interessarão especialmente os *campos* práticos.

[1.23] O sujeito, então, faz-se presente em tais *campos* situando-se em cada um deles funcionalmente de diversas maneiras. O *sujeito* é o *S* do *esquema 1.2*, que aparece nos *campos* A, B, C, D e N (como já dissemos, em um campo familiar, da vida de bairro ou aldeia, do horizonte urbano, ou dos estratos sociais, da existência econômica, esportiva, intelectual, política, artística, filosófica, e assim indefinidamente). O *mundo cotidiano* não é a soma de todos os *campos*, nem os campos são a soma dos *sistemas*, mas sim os primeiros (o mundo, o campo) englobam e superabundam sempre os segundos (os campos ou sistemas), como a *realidade* sempre excede todos os possíveis *mundos*, *campos* ou *sistemas*; porque no final, os três abrem-se e se constituem

---

2 Ver de Pierre Bourdieu sobre o "campo": *Questions de Sociologie* (Bourdieu, 1984); *L'Ontologie Politique de Martin Heidegger* (Bourdieu, 1989); *Les Règles de l'Art. Genèse et Structure du Champ Littéraire* (Bourdieu, 1992).

3 Sobre Luhmann ver suas obras *Die Politik der Gesellschaft* (Luhmann, 2000) e Poder (Luhmann, 1995).

4 O "mundo da vida cotidiana" (*Lebenswelt*) não é o "em-onde" os sistemas colonizam, mas sim o todo dentro do qual há sistemas componentes da mesma "vida cotidiana".

como dimensões da intersubjetividade. E é assim porque os sujeitos estão imersos desde o início em *redes* intersubjetivas, em relações funcionais múltiplas nas quais desempenham o papel de *nós*[5] viventes e materiais insubstituíveis[6]. Não há campos nem sistemas sem sujeitos (embora se possa considerar um sistema analítica e abstratamente como se não tivesse sujeito).

Esquema 1.1
Extensão diversa das categorias

Mundo existencial	>	Campo[7] político	>	Sistemas e instituições[8]	>	Ação estratégica
Lógica ontológica		Lógica do poder		Factibilidade permanente. Lógica da entropia (Nível B)[9]		Factibilidade contingente. Lógica do contingente (Nível A)

[1.24] Todo *campo político* é um âmbito atravessado por forças, por sujeitos singulares com vontade e com certo poder. Essas vontades estruturam-se em universos específicos. Não são um simples agregado de indivíduos, mas sim de sujeitos intersubjetivos, relacionados desde o início em estruturas de poder ou instituições de maior ou menor permanência. Cada sujeito, como *ator*, é um *agente* que se define em relação aos outros.

[1.25] O *mundo* de cada um, ou o nosso, está composto por múltiplos *campos*. Cada *campo*, por sua vez, pode estar atravessado por outros; da mesma

---

5 Ver Manuel Castells, no volume 1: *La sociedad red*, de sua obra *La era de la información: economía, sociedad y cultura* (Castells, 2000).

6 Ver muitas definições sobre "subjetividade", "intersubjetividade", etc., em meu trabalho "Acerca del sujeto y la intersujetividad", em *Hacia una filosofía política crítica* (Dussel, 2001, pp. 319ss).

7 Há muitos *campos* em um *mundo*.

8 Há muitos *sistemas* e instituições em um *campo*. Nesta obra um sistema poderá incluir muitas *instituições*. O *sistema* semanticamente tem maior amplitude que o meramente *institucional*. Falaremos, por exemplo, de um *sistema* de instituições (p.e., o Estado). A instituição pode ser um micro-sistema ou um subsistema. Às vezes, entretanto, usamos indistintamente "institucionalização" por "sistematização" (neste caso sistema e instituição seriam semanticamente intercambiáveis).

9 Em nossa terminologia o "Nível C" será o dos "princípios implícitos" [→9-10], que regem os "Níveis A" e "B" [→6-8].

forma que o campo, por diversos *sistemas*. O sujeito *sabe* como se comportar em todos eles; tem mapas cerebrais para cada um deles, o que lhe tem valido como um longo aprendizado do poder *mover-se* sem cometer *enganos* práticos, do que *não tem sentido* a partir do horizonte hermenêutico que cada *campo* supõe.

[1.26] Cada *campo* tem grupos de interesses, de hierarquização, de manobras; com suas respectivas expressões simbólicas, imaginárias, explicativas. Pode-se efetuar, então, uma *topografia* ou *mapa* das diversas forças convocadas, com relação às quais o sujeito sabe *atuar*. Mas tal campo não é só um texto a ser lido (como opinaria P. Ricoeur), nem símbolos a serem decodificados, ou imaginários a ser interpretados; são igualmente ações postuladas com finalidades, repetidas em instituições, estruturadas em consensos, alianças, inimizades. São estruturas práticas de poder da vontade e narrativas a se conhecer pela razão prática intersubjetiva.

[1.27] O campo é esse *espaço* político de cooperação, coincidências, conflitos. Não é, portanto, a estrutura passiva (do estruturalismo), senão um âmbito de interações, que não só se distingue da lógica da mecânica cartesiana, newtoniana ou einsteiniana, mas aproxima-se mais da lógica da termodinâmica, da teoria da complexidade, com relações bifurcadas (ou plurifurcadas) de causa-efeito não lineares sociais, políticas.

[1.28] Todo *campo* está delimitado. O que fica *fora* do campo é o que não lhe compete; o que fica *dentro* é o definido como componente pelas regras que estruturam as práticas permitidas dentro do campo. Os *limites* definem a superfície que fixa a esfera do cumprimento normativo de seu conteúdo, diferenciando o possível do impossível[10]: "Vemo-nos obrigados a dizer que o objetivo *político* da guerra está situado realmente *fora* da esfera da guerra"[11]. De maneira que tanto o campo político quanto da guerra são diferentes e, entretanto, o ator pode ir de um a outro em um instante.

[1.29] Todo *campo* tem diversos *sistemas*. O campo político pode estar institucionalizado por um *sistema* liberal ou socialista real, ou pelo *sistema*

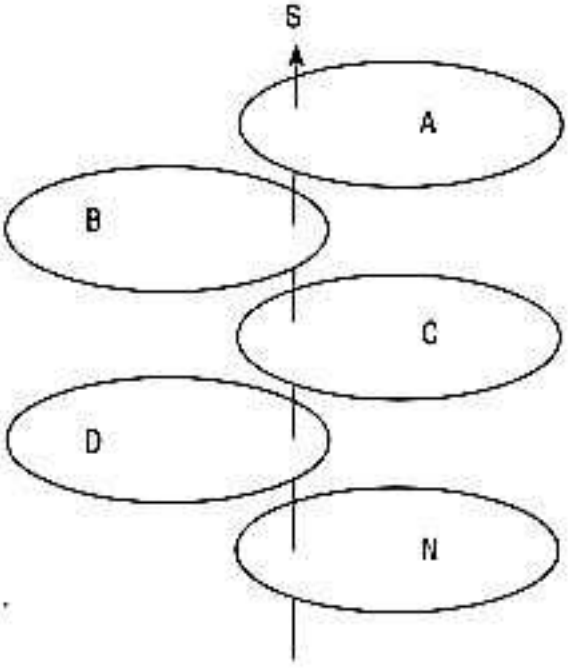
---

10 O "impossível" é aquilo que *supera* o horizonte do campo e o transforma em outra prática.

11 K. von Clausewitz, *De la guerra*, L.I. cap. 2 (Clausewitz, 1999, p. 26).

de participação crescente (como se tentou na Revolução Bolivariana da Venezuela ou a de Evo Morales na Bolívia). Assim como os *campos* se cruzam (o campo *econômico* pode se cruzar com o *político*), os *sistemas* de cada campo podem, por sua vez, cruzar-se entre si (o sistema *capitalista* pode cruzar-se com o sistema *liberal* ou com um sistema pós-colonial de elites formadas na dependência política). A burguesia, com a Revolução Inglesa do século XVII, criou um sistema político parlamentar que lhe permitiu desenvolver o sistema capitalista econômico até alcançar a revolução industrial (*sistema* tecnológico subsumido materialmente dentro do *sistema* capitalista). Como pode se ver, estas distinções são muito mais adequadas que as "instâncias" de L. Althusser –péssima interpretação do marxismo *standard*.

Esquema 1.2
O sujeito (S) é ator em diversos campos



Elucidação do Esquema 1.2. A, B, C, D, N são diversos campos práticos (familiar, econômico, esportivo, político, etc.). O sujeito (S) atravessa-os cumprindo em cada um deles funções diferenciadas.

[1.3] O Privado e o público

[1.31] O *privado-público*[12] são diversas posições ou modos do exercício da intersubjetividade. A intersubjetividade contém diante de seus olhos (a) a trama de onde se desenvolve a *objetividade* das ações e das instituições (como o contexto da existência e do sentido), e é também (b) um *a priori* da *subjetividade* (uma vez que sempre é um momento constitutivo anterior, gênese passiva). O matrimônio monógamo, por exemplo, é uma instituição social *objetiva* (*diante da* consciência como um objeto), e é ao mesmo tempo (em referência à mãe e ao pai concretos da subjetividade do filho) o que está *debaixo* e *antes*, constituindo a própria subjetividade do menino. A democracia é uma instituição política *objetiva*, que origina ao mesmo a subjetividade tolerante dos cidadãos desde o berço, como suposto *subjetivo*. Ou seja, toda subjetividade é sempre intersubjetiva.

[1.32] Denominar-se-á *privado* o agir do sujeito em uma posição intersubjetiva tal que se encontre protegido da presença, do olhar, do ser agredido pelos outros membros dos múltiplos sistemas intersubjetivos dos quais forma parte. Seria uma prática externa ao *campo político*. Na relação privada, há sempre participantes (ao menos dois) que não fazem o outro perder o caráter privado da relação. São os participantes da esfera dos "próximos", dos "nossos", dos "próprios", dos "habituais", dos "familiares". É por isso que, sistêmico-institucionalmente, fala-se freqüentemente da família, dos que se encontram "para-dentro" das paredes do lar; paredes que nos separam do "estranho", "alheio", "exterior": dos "elementos", do "perigoso", que deve ter aterrorizado o ser humano nos tempos primitivos.

[1.33] O público, ao contrário, é o *modo* que o sujeito adota como posição intersubjetiva em um "campo *com outros*"; modo que permite a função de "ator", cujos "papéis" ou ações se "representam" *frente ao olhar de todos os outros atores*; papéis definidos do relato ou narrativa

---

12 "O público" vem do latim. *Publica* significa as "rendas do Estado"; *publico* (como verbo), por sua vez, é "confiscar adjudicando ao fisco um tesouro comum"; *publicum* significa o tributo, o subsídio e o lugar ou território onde fica o comum do Estado. Daí ser a *res publica* (genitivo *reipúblicae*) "os bens da comunidade", em primeiro lugar; e, por extensão, tudo o que é comum à comunidade, os lugares das ações comunitárias. Em castelhano, o "público" é "o sabido e visto por todos" (Moliner, 1992, vol. 2, p. 876).

fundante (o libreto completo) de um certo sistema político. "Entrar" na "esfera pública" é "sair" de uma esfera privada (privacidade onde deixa de se dar a cenografia do "teatro", do ser ator e do cumprir papéis; embora o faça, de algum modo, na esfera privada). Há, então, "limites", "linhas", soleiras, que continuamente se estão atravessando, ultrapassando, entrecruzando como cumprimento das regras ou como transgressões. O público é o âmbito do *visível* e, por isso, o lugar público mais imaginado possível é o da assembléia política dos representantes –vistos e observados responsavelmente pelos representados, que julgam com direito se são corretamente representados em seus interesses. Da "ágora" grega ou do "magno conselho" de Veneza, a política é sinônimo "do público".

[1 34] O operado pelo político (enquanto tal) na obscuridade não-pública (que uns vídeos podem pôr publicamente *à vista de todos*) é corrupção (nesse sentido oculta ao representado, à comunidade, atos não justificáveis à luz pública). Por sua vez, a "opinião pública" é o meio no qual se alimenta o público político.

Primeira parte

A ordem política vigente

[2.01] Nesta *Primeira parte*, trata-se de descrever os momentos arquitetônicos de toda ordem política possível, expondo o mínimo suficiente, o necessário. Tudo o que é descrito aqui forma como o fundamento que será *desconstruído* na *Segunda parte* [→11ss]. Não sejamos acusados por antecipação de termos um mero pensamento conservador, não conflitivo, passivo. Trata-se de tomar consciência dos níveis e esferas da arquitetônica política, que se desdobram no campo político de uma noção radical de poder político [→2-4].

TESE 2

O PODER POLÍTICO DA COMUNIDADE COMO *POTENTIA*

[2.1] A "VONTADE-DE-VIVER"

[2.11] O ser humano é um ser vivente[1]. Todos os seres viventes animais são gregários; o ser humano é originalmente comunitário. É assim que comunidades sempre acossadas em sua vulnerabilidade pela morte, pela extinção, devem continuamente ter como uma tendência o instinto ancestral de querer permanecer na vida. Este *querer-viver* dos seres humanos em comunidade denomina-se *vontade*. A *vontade-de-vida* é a tendência originária de todos os seres humanos –corrigindo a expressão trágica de A. Schopenhauer, a dominadora tendência da "vontade-de-poder" de Nietzsche ou de M. Heidegger.

[2.12] Na Modernidade eurocêntrica, da invasão e da posterior conquista da América em 1492, o pensamento político definiu em geral o *poder* [→][2] como *dominação* [→], já presente em N. Maquiavel, T. Hobbes, e

---

1 Ver Dussel, 1998, cap. 1.

2 A seta sem número indica que a palavra pode ser buscada no final deste trabalho no *Índice alfabético de conceitos*, para ver as referências que expliquem seu conteúdo significativo.

tantos outros clássicos, incluindo M. Bakunin, L. Trotsky, V. I. Lênin ou M. Weber –cada um com diferenças conceituais importantes. Pelo contrário, os movimentos sociais atuais precisam ter desde o começo uma noção *positiva* de poder político (sabendo que freqüentemente se *fetichiza*, se corrompe, se desnaturaliza como *dominação*). A "vontade-de-viver" é a essência positiva, o conteúdo como força, como potência que pode mover, arrastar, impulsionar. Em seu fundamento a *vontade* nos empurra a evitar a morte, a adiá-la, a permanecer na vida humana.

[2.13] Para isso, o vivente deve deter ou inventar meios de sobrevivência para satisfazer suas necessidades. Necessidades que são negatividades (a fome é *falta de alimento*, a sede *falta de bebida*, o frio *falta de calor*, a ignorância *falta de saber cultural*, etc.) que devem ser negadas por elementos que satisfaçam (o alimento *nega* a fome: negação da prévia negação ou afirmação da vida humana).

[2.14] *Poder* empunhar, usar, cumprir os meios para a sobrevivência é já o *poder*. O que *não-pode* faz falta à capacidade ou faculdade de *poder* reproduzir ou aumentar sua vida pelo cumprimento de suas mediações. Um escravo não tem *poder*, no sentido que *não-pode* a partir de sua própria vontade (porque não é livre ou autônomo) efetuar ações ou funções institucionais em nome próprio e para seu próprio bem.

[2.15] Neste sentido, quanto ao *conteúdo* e à *motivação* do poder, a "vontade-de-vida" dos membros da comunidade, ou do povo, já é a determinação *material* fundamental da definição de poder político. Isto é, a política é uma atividade que organiza e promove a produção, reprodução e aumento da vida de seus membros. E, enquanto tal, poderia denominar-se "vontade geral" –em um sentido mais radical e preciso que o de J. J. Rousseau.

[2.2] O "CONSENSO RACIONAL"

[2.21] Mas as *vontades* dos membros da comunidade poderiam disparar-se cada uma na consecução de seus interesses privados, múltiplos, contrapostos e, desta maneira, a potência ou força de vontade de um anularia a do outro, dando como resultado a *impotência*. Do contrário, se as vontades pudessem *unir* seus objetivos, seus propósitos, seus fins

estratégicos, alcançariam (somando organicamente suas forças como uma "vontade-de-viver-comum") maior potência.

[2.22] A possibilidade de unir a força cega da vontade é a função própria da razão prático-discursiva. A comunidade, como comunidade comunicativa, lingüística, é aquela em que seus membros podem se dar razões uns aos outros para chegar a acordos. Mediante o uso de argumentos dos mais diversos tipos (que podem ser relatos míticos, expressões artísticas como o teatro, ou até as mais abstratas formulações explicativas científicas) como expressão retórica pública em referência à comunidade de vontades, e quando o cidadão participa simetricamente, pode-se chegar a *consensos*, às vezes não intencionais, mas sim aceitos por tradição e não por isso menos vigentes, que produzem a convergência das vontades para um bem comum. Isso é o que podemos denominar propriamente "poder político".

[2.23] Esse *consenso* –*consensus populi* como é chamado por Bartolomeu de Las Casas, defendendo os indígenas do Peru contra os *encomenderos* por volta de 1546– não pode ser fruto de um ato de dominação ou *violência*, em que se obriguem as vontades a negar seu "querer-viver-próprio" a favor do "querer-viver-do-soberano" (o Rei), como propunha T. Hobbes. Nesse caso, o poder político ficaria debilitado ao extremo de só valer uma só vontade ativa, criadora, a do único ator (o Rei como Estado, como Leviatã despótico), e cada cidadão negaria sua vontade. Sem o fundamento da vontade decidida dos cidadãos, da comunidade política, do povo, que exerce o poder, fica ele próprio debilitado, como sem a brocha e sem a escada de que necessita o pintor. O consenso deve ser um acordo de *todos os participantes*, como sujeitos, livres, autônomos, racionais, com igual capacidade de intervenção retórica, para que a *solidez da união* das vontades tenha consistência para resistir aos ataques e criar as instituições que lhe dêem permanência e governabilidade.

[2.24] É, então, um "poder comunicativo" (aproximadamente como o descreve Hannah Arendt). Quanto mais participação os membros singulares na comunidade de vida têm, mais se cumprem as reivindicações particulares e comuns; por convicção raciocinada, o poder da comunidade, o *poder do povo*, transforma-se em uma muralha que protege e em um motor que produz e inova.

[2.25] O liberalismo afirmou a prioridade deste momento *formal* de autonomia e liberdade dos cidadãos (desde J. Locke); as políticas de direita afirmaram a primazia da vontade, um vitalismo mais ou menos irracionalista (como no caso de C. Schmitt). Devem-se articular ambas as determinações por mútua constituição sem última instância.

[2.3] A FACTIBILIDADE DO PODER

[2.31] Mas as vontades dos membros da comunidade unida consensualmente não são suficientes para terminar de descrever o *poder político*. É necessária, ainda, uma última determinação.

[2.32] Para possuir a *faculdade* do poder, a comunidade deve poder usar mediações, técnico-instrumentais ou estratégicas, que permitam empiricamente exercer a tal vontade-de-viver do consenso comunitário (ou popular). Se uma comunidade política, por exemplo, é atacada por outra, deverá poder resistir ao ataque do inimigo com instrumentos e estratégia militares. Se uma comunidade tiver uma crise de fome, deverá poder desenvolver os sistemas agrícolas adequados para abastecer de alimentação a população (como exigia Aristóteles em sua *Política*). Se descobrir um grau baixo de lembrança de suas tradições culturais, deverá impulsionar uma política educativa, artística, de investigações históricas para que a comunidade, o povo, recupere a consciência de sua identidade cultural (sub-esfera *material* central da política, como veremos [→7]), momento igualmente essencial da unidade das vontades como poder.

[2.33] A *factibilidade estratégica*, ou seja, a possibilidade de realizar com a razão instrumental e empiricamente os propósitos da vida humana e seu aumento histórico, dentro do sistema de legitimação que se desenvolveu, e das instituições (microssociais ou macropolíticas) que tornam, por sua vez, possíveis as outras duas esferas, é, então, a terceira determinação constitutiva do *poder político*.

[2.34] O poder político não se *toma* (como quando se diz: "Tentaremos por uma revolução a *tomada do poder do Estado*!"). O poder é *tido* sempre e somente pela comunidade política, o povo. Ele o tem *sempre*, embora seja debilitado, acossado, intimidado, de maneira a não poder se expressar. O que ostenta a pura força, a violência, o exercício do domínio despótico ou aparentemente legítimo (como na descrição do poder em M. Weber), é um poder fetichizado, desnaturado, espúrio

[→5], que, embora se chame poder, consiste, pelo contrário, em uma violência destruidora do político como tal –o totalitarismo é um tipo de exercício da força por meios não políticos, policiais ou quase-militares, que não pode despertar nos cidadãos a adesão consensual forte de vontades movidas por razões livres, que constitui propriamente o poder *político*.

[2.35] Denominaremos, então, *potentia* ao poder que tem a comunidade como uma faculdade ou capacidade que é inerente a um povo enquanto última instância da soberania, da autoridade, da governabilidade, do político. Este poder como *potentia*, que como uma rede se desdobra por todo o campo político sendo cada ator político um nodo (usando as categorias de M. Castells), desenvolve-se em diversos níveis e esferas, constituindo, assim, a essência e fundamento de *todo o político*. Poderíamos dizer que o político é o *desenvolvimento* do poder político em todos seus momentos.

Esquema 2.1
Da ***Potentia*** à ***Potestas***

Elucidação do Esquema. a. Disjunção ou desdobramento originário (ontológico)[3] do primeiro poder (*potentia*) da comunidade política que institui a delega-

3 Hegel chamou este distanciamento *Diremtion*, *Entzweiung* ou *Explicatio* do Poder político. O poder originário (*potentia*) como tal é indeterminado (ainda não-algo) e como tal sem "falta" alguma, mas também sem existência real nem empírica. A simples passagem à mínima institucionalização ou organização de alguma função heterogênea de um membro com respeito ao outro produz já uma "determinação" (o "ser-aí": o *Da-sein*) e começa a possibilidade da existência real, mas, ao mesmo tempo, a possibilidade da "distância" do representante com relação ao representado, da instituição ao institucionalizado, do exercício delegado do poder (*potestas*) que não é já simplesmente o poder consensual "de baixo" (*potentia*).

ção do exercício do poder por instituições e representantes (*potestas*) ("os que mandam"). b. Exercício positivo do poder como fortalecimento da *potentia*. c. Os que "mandam obedecendo" (poder obediencial). d. Fetichização da potestas (afirma-se a si mesmo como origem soberana do poder sobre a *potentia*). e. O poder se exerce como dominação ou debilitação da potência: os que "mandam mandando". a-b-c: circulação do poder como regeneração. a-d-e: círculo corrupto do poder.

Tese 3

O PODER INSTITUCIONAL COMO *POTESTAS*

[3.1] O PODER COMO "POTESTAS"

[3.11] O poder é uma *faculdade*, uma *capacidade*, que se *tem* ou não se *tem*, mas, com precisão nunca, se *toma*. Aquilo que se pode assaltar, tomar, dominar são os instrumentos ou as instituições que consistem nas mediações de seu exercício (como quando dizem sobre a Revolução Francesa: "A *tomada* da Bastilha", que era um cárcere, edifício da instituição jurídico-punitiva do Estado monárquico absolutista).

[3.12] Ao contrário, o sujeito coletivo primeiro e último do poder, e por isso soberano e com autoridade própria ou fundamental, é sempre a comunidade política, o povo. Não há nenhum outro sujeito do poder que o indicado. Nenhum outro!

[3.13] A *potentia* [→2] é, então, o ponto de partida. Mas o mero poder da comunidade, não obstante seja o fundamento último, não possui ainda existência real, objetiva, empírica. A mera vontade consensual factível da comunidade permanece inicialmente *indeterminada, em-si*, ou seja, é como a semente, que possuindo em *potência* a árvore futura, ainda não é uma árvore, nem tem raízes, nem caule, nem ramos, nem frutos. Poderá tê-los, mas ainda não os tem. A semente é uma árvore *em-si*, não

se havendo desdobrado, realizado, crescido, aparecido à luz do mundo. Da mesma maneira, o poder como *potentia* (em seu duplo sentido de força e de ser uma possibilidade futura), embora seja o fundamento de todo poder político, se não fosse atualizado (por meio da ação política com poder) ou institucionalizado (por meio de todas as mediações políticas para poder cumprir as funções do político), ficaria em potência, como uma mera possibilidade inexistente.

[3.14] Se a *potentia* for o poder *em-si*, a *potestas* é o poder *fora-de-si* (não necessariamente ainda em *para-si*, como retorno). Representamos essa cisão ontológica originária pela *seta a* do *esquema 2.1*. O processo de passagem de um momento fundamental (*potentia*) a sua constituição como poder organizado (*potestas*) começa quando a comunidade política se afirma a si mesma como poder instituinte (ainda não instituído, como sugere C. Castoriadis). Decide dar-se uma organização heterogênea de suas funções para alcançar fins diferenciados. No clã primitivo (e nem aí ainda) podia haver uma certa indiferenciação originária: todos podiam cumprir todas as funções (já que não exigiam muita experiência técnica, e havia poucos desenvolvimentos). Diante da complexidade política do neolítico, com a aparição das cidades se exige imensa quantidade de ofícios, a política cria múltiplas instituições (aparece o poder como *potestas*).

[3.15] A necessária institucionalização do poder da comunidade, do povo, constitui o que denominaremos a *potestas*. A comunidade institucionalizada, ou seja, tendo criado mediações para seu exercício possível, cinde-se da mera comunidade indiferenciada. Esta cisão entre *potentia* e *potestas* (com B. Spinoza e A. Negri, mas ao mesmo tempo, outros além deles), entre (a) o poder da comunidade política como sede, origem e fundamento (o nível oculto ontológico) e (b) a diferenciação heterogênea de funções por meio de instituições que permitam que o poder se torne real, empírico, factível, que apareça no campo político (como fenômeno) é necessária, e marca a aparição antiga da política, sendo ao mesmo tempo o perigo supremo como origem de todas as injustiças e dominações. Graças a esta cisão, todo serviço político será possível, mas também toda corrupção ou opressão inicia sua corrida incontrolável. O *ser* sucede o *ente*, e entra na história da justiça e seus opostos. O anarquista sonha com o paraíso perdido do poder indiferenciado em-si da *potentia* (onde não há injustiça possível); o conservador adora o poder

fixado e dominado como *potestas* (e, nesse sentido, o poder institucionalizado é exercido como dominação). A política será a longa aventura do uso devido (ou corrompido) da *potestas*. O *nobre ofício da política* é uma possibilidade que se abre desde esta primeira cisão (indicada na *seta a* em direção à *seta b* do *esquema 2.1*); a outra possibilidade é a do ofício corrompido idolátrico do poder como *potestas* auto-referente, que sempre termina por oprimir o povo (no processo que inicia a *seta d* e que culmina com a *seta e* do mesmo *esquema*).

[3.2] O EXERCÍCIO "DELEGADO" DE PODER

[3.21] O poder é tido só e sempre em potência pela comunidade política, o povo. Torna-se *real* graças à institucionalização (*potestas*), mediando, está claro, a ação estratégica [→6] que, como tal, é o momento agente mas não o término estabilizador histórico. Ou seja, o *exercício do poder* sempre é um momento da *potestas*, ou das funções fixadas pelas instituições [→7], uma vez que quando se atua, ainda no caso inicial de um poder *constituinte* (que é a *potentia* como poder *instituinte* em ato de querer dar uma constituição jurídica), a ação política estratégica (de todo o dirigente a convocar os representantes que se reunirão na assembléia constituinte) fica de algum jeito emoldurada pela instituição natural democrática –tal como a descrevia Francisco Suárez– porque, com efeito, quando uma comunidade concorda em dar a si própria um governo, deve decidi-lo comunitariamente e isto já é um ato democrático (algo assim como a discursividade simétrica natural da *potentia* em primeiro ato institucional). Poderá depois decidir-se institucionalizar a *potestas* como sistema monárquico ou republicano, como república oligárquica ou democrática, etc. Uma vez institucionalizada a *potestas* suficientemente, começa o exercício normal delegado do poder em mãos dos representantes.

[3.22] De fato, entretanto, todo exercício do poder é institucional, porque o poder da comunidade como *potentia in-si* não é um momento empírico inicial no tempo, mas sim um momento fundamental que permanece sempre em ato *sob* as instituições e ações (sob a *potestas*). Falar de "*exercício* do poder" significa, então, que este é atualizado em alguma de suas possibilidades institucionais. Como toda mediação é determinada heterogeneamente, não é o mesmo exercer o poder

eleitoral como cidadão, que exercer o poder presidencial como chefe do governo. Ambos, entretanto, são *exercício*, atualização, aparição fenomênica no campo político de uma ação, de uma instituição cumprindo uma função por seu operador. O exercício institucional, então, não é o poder como *potentia*. A comunidade tem a faculdade do poder ontológico originário, mas qualquer atualização é institucional e como tal *delegada*. A ordem *"Todo o poder aos soviets!"* aproxima-nos da democracia direta e plenamente participativa da comunidade como possuindo a *potentia*. De todo modo, já era uma institucionalização mínima. Entretanto, por lhe faltarem níveis essenciais de institucionalização suficiente (era uma *potentia* que não queria alienar-se como *potestas*) fracassou rotundamente. Com o nascimento do socialismo real em 1921 na União Soviética (dos "soviets" ficou só o nome), a *potestas* se consolidou agora de maneira excessiva, passando de uma posição quase-anarquista (que sempre idealizam a *potentia*) a uma organização totalitária da *potestas*. O adequado não é nem uma posição (por falta), nem a outra (por excesso).

[3.23] Em outras palavras, a comunidade não pode atuar como se fosse um ator coletivo substantivo unânime em democracia direta permanente. É o momento ideal do postulado, mas impossível empiricamente [→15 e 19]. A comunidade atua por meio de cada um de seus membros de maneira diferenciada. Já na caça do paleolítico, umas pessoas davam o sinal de começar a caça, outras espantavam a presa, outras brandiam as armas em lugares apropriados, outras se especializavam em usar as armadilhas e um outro distribuía a bota de cano longo proporcionalmente entre os caçadores. A diferenciação funcional do todo permitia-lhes alcançar objetos complexos superiores. O mesmo ocorre no exercício *delegado* do poder político.

[3.24] *Delegado* indica que atua em nome do todo (universalidade) em uma função diferenciada (particularidade) empreendida com atenção individual (singularidade). O exercício *singular* (privado) de uma ação é a que se realiza em nome próprio. O exercício *delegado* (público) é a ação que se cumpre em função do todo. O fundamento de tal exercício é o poder da comunidade (como *potentia*). Aquele que exerce o poder o faz por outro (quanto à origem), como mediação (quanto ao conteúdo), para o outro (como finalidade: *seta c* do *esquema 2.1*).

[3.3] A "POTESTAS" COMO OBJETIVAÇÃO, ALIENAÇÃO

[3.31] No campo econômico o trabalho vivo do trabalhador se objetiva como valor no produto. Tal objetivação (que ao transformar-se em *outra* coisa se "aliena") é como um coágulo de sangue (dado que o sangue é o símbolo da vida no pensamento semita). Analogamente, no campo político o poder do povo (*potentia*) objetiva-se ou aliena no *sistema* de instituições políticas produzidas historicamente durante milênios para o exercício de tal poder (*potestas*).

[3.32] Falar de objetivação de uma subjetividade coletiva, como a da comunidade política, indica necessariamente um certo afastamento, uma perda da identidade imediata que vai em direção a uma diferenciação mediada. A mediação é necessária (sem instituições e sistemas a reprodução da vida é impossível, tais como a agricultura e o pastoreio; sem acordos intersubjetivos nenhuma legitimidade pode ser aceita; e sem estes requisitos não há poder político possível), mas ao mesmo tempo é opaca, não é transparente, como a representação (necessária mas ambígua) ou como toda instituição [→7].

[3.33] Como toda mediação, a *potestas* (como soma institucional) é, então, ambígua. Seu sentido normativo de justiça ou uso cínico da força como violência encontram-se como em estado originário em que a disciplina exigida é sempre uma certa compulsão do prazer e, portanto, pode ser interpretada como repressão. Entretanto, por sua natureza e nos primeiros momentos de sua criação, as instituições de modo geral respondem a algumas reivindicações populares. Bem cedo, embora possam ser séculos, as instituições dão prova de cansaço, de um processo entrópico, de desgaste e, por outro lado, da fetichização inevitável que a burocracia produz ao usufruir a instituição (a *potestas*) para a sobrevivência da burocracia auto-referente. Quando isso acontece, a mediação inventada para a vida e para a democracia, e seu aumento, começa a ser um caminho para a morte, a repressão, a dominação. O político crítico ou que tem uma atitude de *realismo crítico* deverá empreender o caminho do qual pretende ser crítico, ou de "esquerda" –que hoje, além de não ser de direita, deixou de indicar seu conteúdo político concreto.

[3.34] Neste caso, a alienação como mera objetivação se converte em negação do exercício *delegado* do poder, ou seja, em exercício fetichizado de tal poder.

Tese 4

O poder *obediencial*

[4.1] A política como "profissão" ou como "vocação"

[4.11] Max Weber tem um curto trabalho sobre *A política como profissão/vocação*[1]. Nesse sentido, o ofício político pode ser interpretado e vivido existencial e biograficamente pelo sujeito como uma "profissão" burocrática, em certos casos muito lucrativa, ou como uma "vocação" motivada por ideais, valores, conteúdos normativos que mobilizam a subjetividade do político a uma responsabilidade em favor do outro, do povo. No começo do século XXI, os políticos (representantes eleitos para o exercício do poder institucionalizado, a *potestas*) constituíram grupos elitistas que foram se corrompendo, depois do enorme desgaste das revoluções do século XX, do fracasso de muitos movimentos políticos inspirados por grandes ideais, da crise econômica, e do aumento de dificuldades na juventude para encontrar lugares de ocupação assalariada fixa (pelo desemprego crescente estrutural).

---

1 Em alemão *Beruf*, que pode significar "profissão" (*Beruf*) ou "vocação" (*Berufung*), é uma palavra equívoca. Weber joga com esta ambigüidade.

[4.12] É impossível motivar a juventude que decide empreender o ofício de político (ou os que já o escolheram em sua juventude faz tempo) por virtudes de antigamente, ou por valores abstratos de uma sociedade aristocrática em decadência. O jovem, bombardeado pela midiocracia, pela moda, pela totalidade do mundo cotidiano imerso dentro do horizonte de uma sociedade capitalista, que impõe pelo mercado seus ideais de ostentação, superficialidade, dificilmente pode superar as exigências de aumentar sua riqueza para poder comprar e mostrar esses sinais caros (monetariamente) de diferença (diria J. Baudrillard). Não é, então, impossível imaginar que aquele que escolhe a profissão de político rapidamente aceite as propostas de Fausto e "venda sua alma ao demônio" da fetichização usando o exercício do poder para seus próprios fins, pessoais ou de grupo. Assim, nasce a política como "profissão" e os partidos políticos como "maquinarias eleitorais" que impõem seus candidatos burocratizados em benefício do próprio partido. É a fetichização do poder mediante a corrupção da subjetividade do político.

[4.13] Pelo contrário, deve-se lutar para o nascimento e crescimento de uma nova geração de patriotas, de jovens que se decidam a reinventar a política, a "outra política", como Espártaco, Joana d'Arc, G. Washington, M. Fidalgo ou S. Bolívar, até um "Che" Guevara, Fidel Castro ou Evo Morales. Todos eles não foram políticos de "profissão". Eram escravos, pastoras, fazendeiros, padre ou intelectuais, médicos, advogados ou sindicalistas, mas, por responsabilidade ética, se transformaram em servidores de suas comunidades, de seus povos, em muitos casos até a morte. O que pode se oferecer mais que a vida? Nos outros casos, uma fidelidade incorruptível no exercício delegado do poder a favor de seus povos. Não ostentaram a autoridade delegada para aumentar seu prestígio ou sua riqueza. Sua glória, mais ainda ao serem perseguidos pelos inimigos do povo que liberavam, consistiu no permanecerem fiéis até o final na perseverança à sua "vocação".

[4.14] "Vocação" significa "ser chamado" (do verbo *vocare*) a cumprir uma missão. O que "chama" é a comunidade, o povo. O chamado é o que se sente "convocado" a assumir a responsabilidade do serviço. Feliz o que cumpre fielmente sua vocação! Maldito aquele que a trai porque será julgado em seu tempo ou pela história! Augusto Pinochet parecia ser, no 11 de setembro de 1973, um herói demiúrgico intocável.

Os humilhados governantes populares e democráticos, como Salvador Allende, morriam em suas mãos blindadas. Em 2006, é objeto de julgamento, não só por ditador, mas também até por ladrão do povo, e com ele são condenados sua mulher e seus filhos! Quem teria suspeitado disso no momento do golpe de estado, quando era apoiado por Henry Kissinger e todos os capitalistas do Ocidente? Os Carlos Menem e os Carlos Salinas de Gortari terão a mesma sorte.

[4.2] O PODER COMO "OB-EDIÊNCIA"

[4.21] O que manda é o representante que deve cumprir uma **função** da *potestas*. É eleito para exercer *delegadamente* o poder da comunidade; deve fazê-lo em função das exigências, reivindicações, necessidades da comunidade. Quando desde Chiapas nos é ensinado que "os que mandam devem[2] mandar obedecendo", indica-se com extrema precisão esta função de serviço do funcionário (que cumpre **uma** "função") político, que exerce como *delegado* o poder *obediencial* (*seta b* do *esquema 2.1*).

[4.22] Temos, assim, um círculo categorial ainda positivo (ou seja, sem haver ainda caído na corrupção fetichizante do poder como dominação). O poder da comunidade (*potentia*) dá-se nas instituições políticas (*potestas*) (*seta a* do indicado *esquema 2.1*) que são exercidas delegadamente por representantes eleitos (*seta b*) para cumprir com as exigências da vida plena dos cidadãos (esfera material [→7]), com as exigências do sistema de legitimidade (esfera formal [→8]), dentro do estrategicamente factível. Ao representante é *atribuída* uma certa autoridade (porque a sede da *auctoritas* não é o governo, mas sempre em última instância a comunidade política, embora não o precise G. Agamben) para que cumpra mais satisfatoriamente em nome do todo (da comunidade) os encargos de seu ofício; não atua *desde si* como fonte de soberania e autoridade última, mas sim como delegado, e quanto a seus objetivos (*seta c* do *esquema 2.1*) deverá trabalhar sempre em favor da comunidade, escutando suas exigências e reclamações. "Escutar aquele que se coloca diante"[3], ou seja: obediência é a posição

---

2 Veremos que este "devem" tem um caráter normativo [→9]

3 Em Latim, *ob* significa ter algo ou alguém "diante"; *audire*: ouvir, escutar, prestar atenção. "Ob-ediência" contém o ato de "saber escutar ao outro".

subjetiva primordial que deve possuir o representante, o governante[4], que cumpre alguma função de uma instituição política.

[4.23] O poder *obediencial* seria, assim, o exercício delegado do poder de toda autoridade que cumpre com a pretensão política de justiça[5]; de outra maneira, do político reto que pode aspirar ao exercício do poder por ter a posição subjetiva necessária para lutar em favor da felicidade empiricamente possível de uma comunidade política, de um povo.

[4.24] Esse círculo (indicado pelas *setas a, b e c* do *esquema 2.1*) é um processo que produz, reproduz e aumenta a vida da comunidade e de cada um de seus membros, cumprindo os requerimentos da legitimidade democrática, dentro do horizonte do realismo crítico de uma factibilidade estratégica e instrumental, sempre ao mesmo tempo normativa [→10].

[4.25] Desta maneira, teríamos tentado descrever o poder, em seu sentido próprio, *positivamente* (e não meramente como dominação), como a força, a vontade consensual que opera ações e se dá instituições a favor da comunidade política. Cada uma das instituições, das microinstituições da sociedade civil (que tanta atenção presta M. Foucault [→8]) como as macroinstituições da sociedade política (que tanto critica M. Bakunin [→8]), têm um certo exercício do poder, em estruturas disseminadas em todo o campo político, dentro de sistemas específicos, de maneira que em cada uma delas pode ser cumprido esse caráter *obediencial*. O campo político, no sentido estrito, não é um espaço vazio, mas algo como um campo minado, cheio de redes, nodos prontos para explodir a partir de conflitos por reivindicações não satisfeitas (sabendo que, de maneira perfeita, nunca se podem cumprir com todas).

[4.3] Representação e "serviço"

[4.31] O representante, como seu nome indica, "representa" o cidadão membro da comunidade política, que ao eleger o representante se constitui como "representado" (uma certa passividade inevitável, mas

---

4 "Governo" vem do verbo grego *gobernao*, que significa "pilotar um navio". Os "governantes" são os pilotos eleitos –não o corpo administrativo ou burocrático da sociedade política [→8]

5 A "pretensão política de justiça" é, na política, o que a "pretensão de bondade" é na ética. É a intenção honesta que cumpre o nobre ofício da política.

que tem seu risco). O risco consiste em que, embora a delegação do poder originário (o da comunidade, a *potentia*) seja necessária (contra o *espontaneísmo* de um certo populismo ou anarquismo) e embora deva ser continuamente regenerada da assembléia da comunidade cara-a-cara direta (debaixo do município, como assembléias de bairro, comunas, comunidades de base, etc.), pode fetichizar-se; isto é, a representação pode voltar-se sobre si própria e auto-afirmar-se como a última instância do poder.

[4.32] Repetindo: "delega-se" a alguém o poder para que "re-presente" no nível do exercício institucional do poder a comunidade, o povo. Isso é necessário, mas ao mesmo tempo está ambíguo. É necessário, porque a democracia direta é impossível nas instituições políticas que envolvem milhões de cidadãos. Mas é ambíguo porque o representante pode esquecer que o poder que exerce é por delegação, em nome "de outro", como o que se "apresenta" em um nível institucional (*potestas*) em referência ("re-") ao poder da comunidade (*potentia*). É, então, obediência.

[4.33] Em seu sentido pleno, político, originário, a representação é uma delegação do poder para que seja exercido ou completo em "serviço" dos representados que o escolheram como seu representante porque, sem diferenciação de funções heterogêneas, não é possível a reprodução e aumento da vida da comunidade, nem o exercício das instituições de legitimação, nem alcançar eficácia. Se na caça do paleolítico todos cumprissem a mesma função (dar o grito de alerta), ninguém caçaria; ou se se deixasse à pura sorte que cada um cumprisse a função que mais lhe conviesse, haveria o caos e nunca caçariam a veloz lebre ou o feroz leão. Morreriam de fome. A representação, de novo, é necessária embora ambígua. Não pode ser eliminada por ser ambígua; deve-se definí-la, regulamentá-la, imbuí-la de normatividade para que seja útil, eficaz, justa, obediente à comunidade.

[4.34] Dito isso, e para a seguinte *tese*, podemos agora compreender que o poder se cinde de novo. Não já entre *potentia* (poder em-si) e *potestas* (poder como mediação), mas sim de nova maneira.

[4.35] Em primeiro lugar, *positivamente*, como poder *obediencial* [esta *tese 4*] (do que "manda obedecendo"), que em conhecido texto indica: "quem

quiser ser *autoridade*, faça-se *servidor*[6] [...] servidor de todos"[7] (*seta b* do *esquema 2.1*). Neste caso, o exercício *delegado* do poder se cumpre por *vocação* e *compromisso* com a comunidade política, com o povo.

[4.36] Em segundo lugar, *negativamente*, como poder *fetichizado* [→5] (daquele que "manda mandando") que é condenado, sob a advertência de que são "aqueles que se consideram governantes, [o quanto] *dominam* os *povos* como se fossem seus patrões, [... são] os poderosos que fazem sentir sua *autoridade*"[8] [*seta d* do *esquema* indicado acima]. Neste caso, o exercício auto-referente do poder se cumpre para benefício do governante, de seu grupo, de sua "tribo", de seu setor, da classe burguesa. O representante seria um *burocrata corrompido* que dá as costas e oprime a comunidade política, o povo.

---

6 Em grego διακου ς: *diakonós* (em hebreu עֶבֶד *hebed*), o servidor.

7 *Marcos* 10, 43-44. O fundador do cristianismo corrige fortemente o espírito de corrupção de seus discípulos com estas palavras.

8 *Marcos* 10, 42.

Tese 5

Fetichização do poder

[5.1] O que é fetichismo?

[5.11] A estranha palavra "fetichismo" vem do português. Nesta língua, *feitiço* significa "feito" (o "h" se transforma freqüentemente em "f", por exemplo em "fechoría"; ou "hermosa" na "Formosa", a ilha do Pacífico). Os "feitos pela mão dos homens" são os ídolos. O caso de fetichismo e idolatria é semelhante. É um fazer "deuses" como produto da imaginação dominadora do ser humano; deuses "feitos", que depois são adorados como o divino, o absoluto, o que origina o resto. Por isso, o jovem K. Marx escreveu, quando a liberdade de imprensa era restringida pelo caráter despótico do rei prussiano, e criticando esse governo dominador, um texto magnífico:

> Em uma palavra, faremos o que nos dá na telha [diz o governo]. *Sic volo, sic iubeo, stat pro ratione voluntas*[1]. É em tudo e por tudo a linguagem do dominador (*Herrschersprache*) [...] É certo que a província tem o direito de criar, em certas circunstâncias prescritas,

1 Tradução: "Assim o quero e assim o ordeno [diz o governo]; pois a vontade é a razão"; ou seja, o que dito deve cumprir-se *em razão* de que o quero. "Meu querer" é o *fundamento* (a *razão*) pelo que se obriga ao cidadão.

> *estes deuses*[2], mas, uma vez que os criou, esquecer-se como o adorador dos fetiches, que se tratam de *deuses saídos de suas mãos*[3] [...] Encontramo-nos aqui com o curioso espetáculo, apoiado talvez na própria essência da Dieta[4], de que as províncias, em vez de lutar *por meio daqueles que os representam*, tenham de lutar *contra eles*[5].

[5.12] Esse texto político de Marx nos mostra que o fetichismo na política tem a ver com a absolutização da "vontade" do representante ("assim o quer, assim o ordeno; a vontade [do governante] é o *fundamento* [a razão]"), que deixa de responder, de fundar-se, de articular-se com a "vontade geral" da comunidade política que diz representar. A conexão de fundamentação da *potestas* (o poder que devia ser exercido *delegadamente*) desconecta-se da *potentia* (o poder do próprio povo), e por isso se absolutiza, pretende fundar-se em si mesmo, auto-reflexiva ou auto-referencialmente.

[5.13] Na economia, Marx explicou mais amplamente esta *inversão* que formulava como "personificação de uma coisa e coisificação de uma pessoa"[6], quando escreve:

> Tão logo se inicia o processo do trabalho, o *trabalho vivo* [...] incorpora-se ao capital *como atividade pertencente a este* [...] Deste modo, a força produtiva do trabalho social e as formas específicas que adota *aparecem* agora como forças produtivas e formas *do capital* [...] Voltamos a encontrar aqui a inversão dos termos que, ao estudar a essência do dinheiro, qualificamos como o *fetichismo* da mercadoria[7].

---

2 Ou seja, o governo pode atrever-se a ditar leis, mas ao menos devem guardar o caráter de decisões que podem modificar-se.

3 Marx faz referência ao texto semita do *Salmo* 115, 4-6: "Seus ídolos, em troca, são prata e ouro, feitos pelas mãos dos homens, têm boca e não falam, olhos e não vêem, orelhas e não ouvem".

4 Órgãos eletivos que estão subordinados ao Rei.

5 "Os debates da VI Dieta renana" (em K. Marx, 1982, *Obras fundamentales*, vol. 1, pp. 186-187; ed. alemã 1956, *MEW*, vol. 1 [1981], p. 42).

6 "Personifizierung der Sache und Versachlichung der Person" (Segunda redação de *El Capital*, 1861-1863), Caderno XXI (*Teoría del plusvalor*, 1980, vol. 1, p. 363; em alemão, 1975, *MEGA*, [1982] II, 3, vol. 6, p. 2161).

7 *Ibid.*, p. 362; p. 2160.

[5.14] Essa *inversão* consiste em que sendo o "trabalho vivo" (ou a subjetividade corporal vivente do trabalhador: a "pessoa") o fundamento de todo valor (e o capital não é mais que "valorização acumulada de valor"), quer dizer do capital (a "coisa"); agora, pelo contrário, o produto material do trabalho vivo (o capital) torna-se "pessoa" ou sujeito da aparência, e o trabalhador se transforma em uma "coisa" (instrumento) a serviço do aumento do capital. Fetichismo é esta inversão espectral: o fundado aparece como fundamento e o fundamento como fundado. Esse é o "mistério fetichista do capital", ou seja, um modo de ocultação que distorce a interpretação, o conhecimento da realidade, invertendo-a.

[5.15] Da mesma maneira na política, a *potestas* ou o poder institucionalizado, que é um exercício *delegado* do poder originário da comunidade ou do povo (a *potentia*), disjunção esquematizada pela *seta a* do *esquema 2.1*, *potestas* que está fundada em tal poder do povo, afirma-se agora como a sede, como o fundamento, como o *ser*, como o *poder político propriamente dito*. A "vontade" do governante, do representante, das instituições, do Estado, que Marx expressa corretamente em "a vontade é a razão"[8], torna-se o lugar do poder político em nome do próprio governo ou governante. "Os que mandam, mandam mandando". E mandam a obedientes (como exige M. Weber). A *potentia* foi des-potencializada e se tornou uma massa passiva que recebe ordens do poder político (as classes dominantes, as elites do poder, as instituições políticas, o Estado, o Leviatã). A *potestas* se divinizou; separou-se de sua origem (indicada pela *seta a* do *esquema 2.1*), e se tem voltado sobre si mesma, auto-referencialmente (a *seta b* esquematiza este movimento fetichista).

[5.16] Uma vez fetichizado o poder (que é a concepção do poder da Modernidade colonialista e do Império, desde Th. Hobbes como dissemos), a ação do representante, do governante (seja um Rei, um parlamento liberal, um Estado, etc.), indevidamente, é uma ação *dominadora*, e não um exercício *delegado* do poder da comunidade. É o

---

8 No texto latino citado por Marx: *stat pro ratione voluntas*, se for entendido que "razão" -como quando se diz: "tem razão", ou seja, expressaste o fundamento racional requerido na ocasião- é o fundamento. A "vontade" do representante é agora o "fundamento", a "razão suficiente" de M. Heidegger.

exercício auto-referente da autoridade despótica (embora se tenha feito eleger procedimentalmente com a aparência de ter cumprido com instituições, como a eleição popular de representantes). A própria representação se corrompe. Elegem-se os dominadores. Toda a política foi *invertida*, fetichizada.

[5.2] Fetichização do poder

[5.21] O fetichismo começa pelo envilecimento subjetivo do representante singular, que tem o gosto, o prazer, o desejo, a pulsão sádica do exercício onipotente do poder fetichizado sobre os cidadãos disciplinados e obedientes (já que os não obedientes são objeto da repressão policial, definição da política como *legalidade* coativa do Estado *externo* liberal de Kant, que por isso não exige a adesão subjetiva da moralidade, o que, com acerto, C. Schmitt indica como destruição radical do *conteúdo* da política, ou que J. Habermas explica como falta de fundamentação suficiente da *legitimidade*). Esse exercício é sempre dominação. Ato do Senhor ante o escravo romano, ante o servo feudal, ante o cidadão que suporta este exercício despótico do poder estoicamente, cultivando virtudes nesta vida e esperando para a próxima a merecida felicidade (como ensinava Kant, o professor de Königsberg, membro da Hansa).

[5.22] Quando o poder se define institucional, objetiva ou sistemicamente *como dominação*, no melhor dos casos proclamado como poder *do* povo[9], *pelo povo*[10], *e para* o povo[11] (como no caso do "centralismo democráti-

---

9 Já que o povo, tendo eleito os representantes, acredita (eis aqui o efeito da interpretação equívoca do fetichismo como mecanismo fenomênico de investimento semântico) que é "dele" e se sente responsável por seus atos.

10 Como causa eficiente: o povo passivo elege os candidatos que a elite no poder lhe apresenta.

11 Já que o poder fetichizado, da elite ou o Estado liberal ou imperial, diz estar a "serviço" do povo, mas sempre através do primeiro cumprimento de seus próprios interesses. Como quando G. W. Bush baixa os impostos dos ricos para que possam criar mais postos de trabalho, miragem de um "Estado mínimo" que nem pode ajudar aos afro-americanos de New Orleans, porque essas tarefas de salvamento são próprias da iniciativa privada e não de um Estado mínimo não-benfeitor. Um republicanismo invertido, que exige uma debilitação do Estado em nome da comunidade, mas na verdade é uma debilitação do Estado e da comunidade em favor dos mais ricos. O grande

co" do Comitê Central do socialismo real, ou no liberalismo, em que as classes burguesas –que por definição sempre são minoritárias– obtêm a maioria com procedimentos eleitorais encobridores diante das massas obnubiladas pelos mecanismos fetichistas da midiocracia), as reivindicações populares nunca poderão ser cumpridas, porque o poder funciona como uma instância separada, extrínseca, dominadora "de cima" *sobre* o povo. Nesse sentido, primeiro expropriou a comunidade, o povo, seu poder originário (*potentia*), e depois proclama servi-lo *a partir de fora, de cima* como a águia[12], como um Monstro, como o Leviatã, que faz os povos exclamarem: "Mas não aprenderão os malfeitores que devoram o povo como pão" (*Salmo* 14, 4, narrativa a que K. Marx recorre muito, de família de rabinos judeus de Tréveris).

[5.3] Derivações da fetichização do poder

[5.31] Em primeiro lugar, a fetichização do poder, como vimos, consiste em uma "Vontade-de-Poder" como domínio sobre o povo, sobre os mais, sobre os fracos, sobre os pobres. Toda outra definição é desqualificada como idealista, não realista, moralista, ineficaz. A política é, neste caso, a arte do exercício do poder sobre antagonistas aos que, no melhor dos casos hegemonicamente, submete-os à vontade das instituições fetichizadas em favor de alguns membros particulares da comunidade, ou, no caso dos países pós-coloniais (como os latino-americanos), a Estados metropolitanos. O próprio poder fetichizado, ao não poder se fundar na força do povo, deve apoiar-se sobre grupos que violentamente submetem o povo –quando o consenso dominante perdeu efetividade para produzir a *obediência* das massas, ou seja, quando os tipos de legitimidade de Weber deixam de ter aceitação–, ou em poderes metropolitanos ou imperiais. Os Carlos Menem ou Carlos Salinas de Gortari gozavam de

negócio da burguesia é explorar os pobres e o Estado. Este último se pode obter, por exemplo, fazendo uma guerra e destruindo um país (como o Iraque), e depois exigir do próprio Estado norte-americano que o reconstrua pelas transnacionais próximas ao poder (fetichizado, e além disso, nepotista, como no caso do vice-presidente, que para desonra de seu povo semita é judeu) que fazem grandes negócios.

12 A águia, símbolo dos impérios, do romano, do nazista, do norte-americano, é a rainha das aves, cai como um raio *de cima*, e apanha com suas garras mortíferas o povo, a terra fecunda, a *serpente*, a Coatlicue, a *mulher* dos povos agrícolas dominados pelo império asteca (também uma águia).

uma opinião muito favorável nos Estados Unidos, no BM e no FMI. São governantes despóticos para baixo e submissos e vis para cima. São "vice-reis", mas nem sequer "reis".

[5.32] Em segundo lugar, para poder exercer um poder auto-referente, fetichização da *potestas*, é necessário antes e continuamente debilitar o poder político originário da comunidade (a *potentia*). A *potestas* destrói a *potentia* (*seta e* do *esquema 2.1*). Ou seja, desune a comunidade, impede o consenso "de baixo" do povo; cria conflitos. "Dividir para reinar" diz o adágio fetichista. O poder auto-referente só pode triunfar se destruir o poder originário e normativo de toda política: o poder da comunidade política. Por isso, os ditadores (como Hitler ou Pinochet por um lado, e Stalin por outro, guardando as enormes diferenças) reprimem os cidadãos, a sociedade civil, a comunidade política, o povo. Nada nem ninguém pode fundamentar uma ação antidemocrática [→8 e 10]. O poder fetichizado é essencialmente antidemocrático, como veremos, porque se autofundamenta em sua própria vontade despótica.

[5.33] Em terceiro lugar, o poder fetichizado espera recompensas. No mundo feudal, por exemplo, a honra reconhecida publicamente era o fruto do exercício despótico do poder do Suserano sobre os servos e as cidades. Sua "Vontade-de-Poder" saciava-se com o reconhecimento político e eclesiástico de seu domínio. Na sociedade capitalista, em troca, sendo o capital o valor supremo, o triunfo se mede pelo enriquecimento dos cidadãos. O pagamento de quem entrega sua vida à profissão da política (como membro conspícuo de um partido ou como representante em um Congresso), quando o poder se corrompeu, ou seja se fetichizou, é o enriquecimento. E como os salários, embora altos, nunca não são suficientes (para a avareza desmedida daquele que se deleita no prazer do exercício do poder sem limitação alguma), a acumulação de riqueza por meios não legítimos se apresenta o mais rápido possível. A corrupção do roubo do bem público (por enriquecimento ilegal, como, por exemplo, o descobrimento de 60 milhões de dólares em um banco da Suíça por parte de um político próximo ao poder nepotista: corrupção como roubo ao povo), e também a vontade de domínio que sub-repticiamente se desliza para a dominação erótica da mulher subalterna. Trata-se de uma confusão subjetiva inconsciente em que se entrecruzam a *libido* ou prazer do exercício despótico do poder sobre

o outro, com a avareza na acumulação de seus bens, e no domínio erótico de seus corpos.

[5.34] Em quarto lugar, corrompem-se as burocracias políticas dos partidos quando usam para seus fins a mediação necessária do exercício do poder. Deixam de ser representantes que atuam *por delegação*, e se transformam em déspotas que exigem do povo render homenagem a sua autoridade. Repetiu-se a *inversão*. O povo, em vez de ser servido pelo representante, torna-se seu servidor. Aparecem as elites ou a classe políticas como auto-referentes sem responder mais à comunidade política.

[5.35] Em quinto lugar, no interior dos partidos as diversas "correntes" (chamadas vulgarmente "tribos") lutam por sua "cota de poder", por ter candidatos para as eleições de representantes (definitivamente competem para que a maioria de seus membros ocupem um lugar no *sistema* da instituição política do Estado, e com isso um salário assegurado). Isso indica que se corromperam, porque esqueceram sua responsabilidade, como atores que devem preparar-se e efetuar, por ser representantes, um exercício *delegado* ou *obediencial* do poder com respeito à *potentia* do mesmo povo. Na medida em que não lhes importa a honorabilidade de seu próprio partido, o bem comum da comunidade, praticando medidas violentas, desonestas, torcidas ou fraudulentas para chegar a ser representantes rentistas, expressam profunda corrupção. O povo desconfia de candidatos ou autoridades cuja coerência ética (em sua família, em seu bolso, em sua conduta no partido, na rua, etc.) mostra contradições. Um partido moderno não é um mecanismo eleitoral, mas sim um corpo de servidores públicos, com uma ideologia decantada, produzida, estudada, efetivada em ações políticas sempre públicas.

[5.36] Em sexto lugar, pode haver corrupção entre grupos populares. Por exemplo, o corporativismo é a busca do cumprimento de interesses privados (por exemplo, de um sindicato petroleiro que tenta seu proveito com prebendas em detrimento do bem de todo o povo para não mobilizar os operários contra a privatização do petróleo), por meio da colaboração com o poder fetichizado dos que governam. Muitos ficam deslocados, de cima, para beneficiar-se das migalhas do poder corrompido, tornando-o possível. Embora toda a sociedade fosse parte de alguma corporação que lute por seus interesses particulares, não

teria se completado com as reivindicações do povo; simplesmente haveria muitas quadrilhas de ladrões lutando entre si sem poder consertar um acordo mínimo que pudesse ter o nome de poder político "de baixo", do povo, como *potentia*. As regras internas de uma quadrilha de ladrões nada têm que ver com a normatividade política.

[5.37] Em sétimo lugar, podem-se ainda corromper povos inteiros, como quando a população do Império guarda silêncio, olha para outro lado, diante da imolação de povos inocentes como os do Afeganistão, Iraque ou Palestina; como o povo alemão que, em sua imensa maioria, "não se inteirou" do extermínio dos judeus no Holocausto[13].

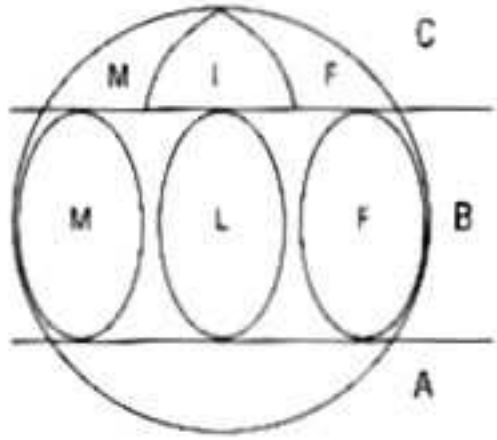
13 Mas a história pedirá conta dos maus-tratos injustos que estão sofrendo os palestinos, como vem acontecendo sob uma política de terra arrasada, de extinção de populações inteiras e de aplicação do "olho por olho", regra bárbara e selvagem que se aplicava *antes do surgimento dos códices jurídicos* de Babilônia, antes da existência de juízes e para evitar que a justiça fosse feita "com suas próprias mãos".

Tese 6

A ação política estratégica

[6.01] O poder se desdobra por todo o campo político, ocupando-o com uma rede de relações de força com nós (cada cidadão, cada representante, cada instituição são esses "nós"). Queremos, entretanto, para dar mais clareza à exposição, propor três *níveis* dentro dos quais trataremos todos os momentos em que consiste a política. O primeiro *nível* (A) são as ações estratégicas [→6, 15-16]. O segundo *nível* (B) do político são as instituições [→7-8, 17-20] que constituem uma ordem política. O terceiro *nível* (C), que cruza os dois anteriores, são os princípios normativos implícitos de toda ordem política vigente ou por transformar-se [→9-10, 13-14]. Indiquemos o conteúdo desses *três níveis* arquitetônicos de toda política. Os níveis B e C terão, por sua vez, três *esferas* [→7.01]:

Esquema 6.1
Os três *níveis* do político e as três *esferas* do institucional ou normativo



Elucidação do esquema 6.1. A: nível da ação estratégica. B: nível das instituições. C: nível dos princípios normativos. M: esfera material em B ou princípio material em C. L: esfera do sistema de legitimação ou democrático em B, ou princípio democrático em C. F: esfera de factibilidade em B, ou princípio de factibilidade estratégica em C.

[6.1] A AÇÃO ESTRATÉGICA

[6.11] A ação política, a qual N. Maquiavel dedica seu livrinho *Il Principe*, é a *atualidade* do ator político no *campo* político. Pela ação, o cidadão se faz presente publicamente no exercício de algum momento do poder. Essa ação é o contingente e incerto por excelência. A *fortuna* (para Maquiavel) expressava o imprevisível do que acontece neste âmbito. É como a água torrencial que tudo pode destruir; por isso é necessário fabricar diques para conduzi-la (que ele denominava *virtù*). O problema a resolver, então, é encontrar na ação alguma lógica, alguma maneira de poder levá-la a bom termo, e de maneira empiricamente eficaz e *possível* (o lógica e idealmente possível pode ser *empiricamente impossível*, o que está *fora* do horizonte do campo político, embora alguns o tentem sem férteis resultados).

[6.12] A ação política é *estratégica*, não meramente instrumental (como a ação técnica que transforma a natureza), uma vez que se dirige a outros sujeitos humanos que, como atores, ocupam espaços práticos, hierarquizam-se, oferecem resistência ou ajudam na ação uns dos outros, em um campo de forças que constituem o que denominamos

poder. Por isso, a vontade consensual dá à ação coletiva força, unidade, poder de alcançar os propósitos.

[6.13] Exige a participação da razão prática, que os clássicos denominavam *prudência* (*frónesis*). O velho tratado da guerra dos chineses, o *Sunzi*, explica:

> O guerreiro hábil procura a vitória estudando o *potencial estratégico* (*shì*) [...] A natureza de troncos e pedras faz com que se tornem inofensivos quando estão em repouso e perigosos quando estão em uma ladeira [...] Assim, o *potencial estratégico* (*shì*) de um exército competente é como o de uma avalanche de pedras rondando do alto da montanha[1].

[6.14] O "potencial estratégico" é a estrutura prática que se organiza de fato diante do ator político. É a situação conjuntural complexa de todas as forças de seus aliados e antagonistas que terá de saber ponderar para saber utilizá-las para os objetivos propostos. Freqüentemente não fazer nada é o mais eficaz.

[6.15] Para Max Weber a ação política é, em última instância, dominação:

> Deve-se entender por *dominação* (*Herrschaft*) [...] a probabilidade de encontrar obediência dentro de um grupo determinado para mandatos específicos [...] Um determinado mínimo de vontade de obediência, ou seja, de interesse (externo ou interno) em obedecer, é essencial em toda relação autêntica de autoridade[2].

[6.16] Como mostramos, o poder é vontade consensual da comunidade ou do povo, que exige obediência da autoridade (em primeiro lugar)[3]. Weber inverteu a questão. É a instituição a sede do poder como *dominação* que exige a obediência da sociedade.

[6.17] Por sua vez, Carl Schmitt, lutando contra a vazão formal ou legalista do individualismo liberal, propõe que a essência da ação política é desempenhada pela dialética "amigo-inimigo". Com acerto distingue entre (a) um "inimigo" privado ou o rival (em grego *ekhthrós*) (b) do

---

1 Cap. V (*Sunzi*, 2001, p. 21).

2 *Economía y sociedad*, I, i, § 16 (Weber, 1944, p. 43).

3 Em um segundo momento, o "poder obediencial" do governante demandará à comunidade que se obedeça *a si próprio* (na medida em que ditou as leis e escolheu os representantes, o que não significa que não sejam revogáveis) cumprindo as justas decisões dos que exercem *delegadamente* o poder institucional.

"inimigo" público ou o antagonista (em latim *hostis*), e (c) do "inimigo" total, ao que lhe dá morte na guerra (*inimicus* em sentido amplo; *polémos* em grego). O determinante é que o critério da diferença entre o "inimigo" (b) e o (c) consiste, em definitivo, que uma certa *fraternidade* (pensa-o J. Derrida[4]) que reúne os amigos e antagonistas políticos (no final são todos membros de uma mesma comunidade ou povo) e os separa dos outros" (além da organização nacional). Entretanto, de novo, se nos situarmos no horizonte da humanidade (que Schmitt tenta negar a partir de um nacionalismo eurocêntrico), haveria uma *fraternidade universal* que é a que Kant postula (para alcançar algum dia a *paz perpétua*). Isso mostraria que a ação política se funda mais na fraternidade (um valor positivo) que na pura inimizade, que, embora exista, deve disciplinar-se para chegar a ser uma relação *política* (o *político* da ação é justamente aquilo que promove a amizade cidadã e não a oposição destrutiva)[5].

[6.2] A AÇÃO HEGEMÔNICA

[6.21] A ação propriamente política, que não é por sua natureza violenta ou dominadora (porque destruiria em sua essência o poder político e debilitaria a *potestas*, deixando-a sem fundamento) nem pode tentar, por sua vez, uma democracia direta sempre de unanimidade[6], é no melhor dos casos "hegemônica" (pelo consenso da maioria determinante). O *consenso*, que une as vontades e ata o poder como força conjunta, pode ser alcançado, mas nunca de maneira *perfeita* (perfeição de acordos seria, novamente, unanimidade). A pergunta é, então, algo como uma comunidade política, ou o povo, alcançam um consenso suficiente para fazer governável o exercício do poder e a participação cidadã?

---

4 Ver J. Derrida, *Politiques de l'amitié* (Derrida, 1994).

5 Para J. Rancière é a relação *politique* e não meramente *policial* (que seria uma relação de dominação).

6 A unanimidade da democracia direta é um postulado da razão política: ideal ou logicamente pensável, mas empiricamente *impossível*. Foi possível em sociedades pequenas, em parte na Fenícia ou Grécia, em Veneza ou na Genebra de Calvino; mas é factivelmente impossível em comunidades de milhões de cidadãos. Isso não nega a organização crescente da participação [→19 e 20].

[6.22] A ação de cada setor social, da sociedade civil ou, ainda, do âmbito puramente social [→7] tem reivindicações particulares. O feminismo luta pelo respeito dos direitos femininos diante do *patriarcalismo machista*; os movimentos anti-racistas se esforçam por eliminar a discriminação das raças não-brancas; o movimento dos idosos ou adultos mais velhos se mobiliza igualmente por suas reivindicações; assim como os marginais e vendedores informais, a clássica classe operária, a camponesa, os indígenas, os ecologistas, etc. Todos esses movimentos diferenciais no âmbito de um país, que se reúnem no Fórum Social Mundial de Porto Alegre, não podem permanecer na pura oposição de suas reivindicações contraditórias ou incomunicáveis.

[6.23] Hegemônica seria uma demanda (ou a estrutura coerente de um grupo de demandas) que consiga unificar em uma proposta mais global todas as reivindicações, ou ao menos as mais urgentes para todos[7]. As lutas reivindicatórias são ações políticas. Se as ações alcançarem esse nível de unidade [→11], podemos dizer que a ação se tornaria hegemônica. Isso não significa que não haja grupos antagonistas, minorias opostas, cujas reivindicações muito provavelmente deverão ser atendidas no futuro. O certo é que a ação política deverá estar muito atenta em observar, respeitar e incluir, se for possível, o interesse de cada um dos grupos, setores, movimentos. Quando uma ação se torna hegemônica, opera a mobilização do poder da comunidade, ou do povo (da *potentia*), e as ações dos representantes fluem apoiadas na força e motivação de todos, ou ao menos das maiorias significativas, para seus objetivos. A ação hegemônica é o exercício delegado pleno do poder (*potestas*), e conta com o consenso, a fraternidade e o fundamento do poder do povo. No século XX latino-americano, governantes como G. Vargas no Brasil (1930-1954), L. Cárdenas no México (1934-1940), J. D. Perón na Argentina (1946-1955), e muitos outros líderes chamados "populistas" (até Jacobo Arbenz, cuja deposição perpetrada em 1954 pelo Departamento de Estado norte-americano com a ditadura de Castelo Armas significou o fim desta etapa histórica, coincidente com o golpe de estado contra Sukarno na Indonésia e a queda posterior de A. Nasser no Egito), foram exemplo deste tipo de ação hegemônica.

---

7 Ver Ernesto Laclau, *La razón populista* (Laclau, 2005).

[6.24] Em harmonia com essa concepção da hegemonia, Hannah Arendt recorda que:

> O poder é sempre um poder *potencial* e não uma entidade intercambiável, mensurável e confiável como a força [física]. Enquanto esta é a qualidade natural de um indivíduo visto em isolamento, o poder surge entre os seres humanos quando atuam juntos e desaparece no momento em que se dispersam[8].

[6.25] Só a ação hegemônica, entre a violência e a unanimidade politicamente impossível (embora factível tecnicamente nos totalitarismos), permite que apareça fenomenicamente no campo político a essência do poder político. Os outros tipos de ações são sua negação.

[6.3] A AÇÃO COLETIVA: O "BLOCO HISTÓRICO NO PODER"

[6.31] Antonio Gramsci escrevia do cárcere, com extrema clareza:

> Se a classe dominante tiver perdido o consenso, não é mais *dirigente*, é unicamente *dominante*, detém a pura força coercitiva (*força coercitiva*), o que indica que as grandes massas se afastaram da ideologia tradicional, não acreditando no que antes acreditavam[9].

[6.32] O grande pensador italiano expressa nessas curtas linhas todo o problema que desejamos sugerir. Em um momento histórico há certa organização social de setores, de classes, de grupos que em aliança se transformam em um "bloco histórico no poder". Pensemos cada expressão.

[6.33] Em primeiro lugar, é um *bloco*, o que indica uma unidade instável, que pode rapidamente dissolver-se e recompor-se.

[6.34] Em segundo lugar, é *histórico*, conjuntural, eventual no tempo: hoje pode dar-se e amanhã dissolver-se. O bloco dos grupos que realizaram a emancipação latino-americana em torno de 1810 contra a Espanha, foi liderada por *criollos* brancos, em unidade estratégica e hegemônica com alguns espanhóis empobrecidos, os mestiços, os indígenas, os escravos e outros, sob o projeto hegemônico da "liberdade" (cada um dava um matiz particular a este valor: o escravo como libertação da

8 *La condición humana*, V, § 28 (Arendt, 1998, p. 222).

9 *Quaderni* 3, § 34 (Gramsci, 1975, vol. 1, p. 311).

escravidão, o indígena como recuperação de sua terra e direitos comunitários, os mestiços como plena participação social, os *criollos* como separação da dependência colonial da Espanha). Uma vez concluída a luta libertária (aproximadamente no decênio de 1820-1830), o bloco histórico se dissolveu, e os *criollos* passaram a ocupar aproximadamente o lugar das burocracias hispânicas na América. O bloco se constrói conjunturalmente, e da mesma maneira se dissolve.

[6.35] Em terceiro lugar, está *no poder*. Encontra-se, então, no lugar do poder institucionalizado (*potestas*), e, portanto, é o grupo de governantes ou representantes cuja ação política pode ser exercício do poder *obediencial* (*seta b* do *esquema 2.1*) ou *fetichizado* (*seta d*). Se a "classe dominante"[10] (ou o "bloco histórico no poder"), diz Gramsci, "perdeu o *consenso*" (isto é, perdeu a *hegemonia*, porque as reivindicações que propõe não incluem as das maiorias e por isso perde o consenso), então já não é "dirigente". Ou seja, não dirige ou não conduz, com a *virtù* exigida por Maquiavel, a corrente da *fortuna*. E isso porque perdeu o apoio do poder "de baixo" (a *potentia*): o poder institucional foi "desfundado". A *potestas*, ou o poder institucional, não conta já com a potência do povo, com seu entusiasmo, com sua benevolência. Ao contrário, ao não participar do *consenso*, o povo se deslocou para o *desacordo* da "ideologia tradicional" (ideologia que fundamentava a obediência do povo ao poder dirigente e por isso consensual, no sentido weberiano).

[6.36] Ao "bloco histórico no poder" não resta, quando perdeu o consenso, senão ser a ação política como "força coercitiva", e por isso de "hegemônica" (com o consentimento do povo) torna-se "dominante". A dominação como ação política, que se expressa como a mera força externa violenta monopolista (militar ou policial), manifesta a crise do "bloco histórico" e o começo de seu final. A repressão antipopular é um sinal da perda de poder da instituição opressora.

---

10 Aqui Gramsci devia escrever "classe *governante*", porque a classe é *dominante* depois de perder o consenso e não *antes*.

Tese 7

Necessidade das instituições políticas e a esfera material (o ecológico, o econômico, o cultural). Fraternidade

[7.00] O *nível* das instituições (B) tem, por sua vez, três *esferas* de organização institucional. A primeira *esfera* de instituições torna funcional a produção e aumento do *conteúdo* das ações e instituições políticas [→7.3, 18] (*M* do *esquema 6.1*). A segunda *esfera* é a das instituições procedimental-normativas de legitimação [→8.1-2, 19] (*L*). A terceira *esfera* é a das instituições que permitem a factibilidade ou realização empírica concreta das duas anteriores [→8.3, 20] (*F*). Devem-se sempre levar em conta essas *três esferas institucionais* do *nível B* da política.

[7.1] O social, o civil e o político

[7.11] Se o privado e o público são graus de *intersubjetividade*; o social, o civil e o político são graus de *institucionalidade* de ações ou sistemas do campo político.

[7.12] A política tem a ver essencialmente com "o social" –embora equivocadamente H. Arendt o negue. Em última instância, os objetivos do *conteúdo* e a *matéria* da política são a satisfação das reivindicações sociais (passadas e já institucionalizadas em seu cumprimento, ou futuras e ainda não resolvidas, de onde procede a necessidade das transformações institucionais). O social é o âmbito ou subcampo do

campo político atravessado pelos campos *materiais* [→*esquema 7.1*] (ecológico, econômico, cultural, etc., postos em ação por novos movimento sociais) em que, quando os atores tomam consciência de suas reivindicações não cumpridas, se produz a crise (aparece o "problema social"). A política deve resolver esse "problema social".

[7.13] "O civil", por sua vez, traz dois significados equívocos. Em primeiro lugar, o civil é o não-político. Neste caso, o sujeito é ator em outros campos práticos[1]. De certa maneira, a distinção moderna do "estado de natureza" de algum modo indicava que o ator político tinha um *antes* e um *fora* do campo político –não é só cidadão. Em segundo lugar, o civil se distingue do político por seu grau de sistematicidade institucional política. É o sujeito que, no campo político, não é representante no sistema político. Neste caso falaremos de sociedade civil (o Estado ampliado do Gramsci) e a sociedade política (o Estado em sentido restrito). O "estado civil" ou o "estado político" nas filosofias modernas até o século XVIII (desde Hobbes até Kant) tinham o mesmo significado, e tendiam a significar no âmbito do Estado (o Leviatã).

[7.14] "O político", em relação ao social e ao civil, é, por uma parte, a própria sociedade civil (que para Gramsci significa um nível de grande importância política, incluindo a cultura e instituições em outras classificações "civis", como universidades privadas, meios de comunicação, algumas comunidades religiosas, etc.). Nesse sentido, todo cidadão é um ator político. Mas, em sentido restrito, o político poderia ser reservado para o nível institucional mais alto da *potestas*, graças a cujas mediações os representantes eleitos podem exercer delegadamente o poder (a sociedade política ou o Estado, seu governo e suas burocracias).

[7.2] As instituições políticas em geral

[7.21] De certa maneira, a ação política [→6] é um momento pontual, contingente, perecível. Com a repetição no tempo e a sistematização do campo político as ações se *depositam*, coagulam-se em instituições (cuja

---

1 Os direitos assinalados como civis na verdade respeitam a plena possibilidade do cidadão de cumprir tarefas em outros campos. Os direitos subjetivos também reconhecem faculdades ou capacidades do sujeito antes ou depois de ser ator do campo político. O sujeito não é só cidadão, mas sim pai de família, operário de fábrica, membro de uma comunidade religiosa, de um clube de futebol, etc. Todas essas dimensões são consideradas direitos civis, subjetivos e individuais.

totalidade denominamos a *potestas*, que não é o Estado [→8.3, 20]), que acumulam o alcançado pelas ações estratégicas e são condição de ações futuras. As instituições são condições condicionadas[2] condicionantes[3] –como expressava Marx a respeito da produção nos *Grundrisse*.

[7.22] Para o anarquista extremo, toda instituição é sempre repressão, opressão, injustiça. Para o conservador, toda instituição é perene e intocável. Para uma política realista e crítica, as instituições são *necessárias*, embora nunca perfeitas; são entrópicas e, por isso, *sempre* chega o momento em que devem ser transformadas, trocadas ou aniquiladas.

[7.23] Há como uma diacronia das instituições ou graus de cumprimento de suas funções. (a) Em seu nascimento, as instituições respondem a reivindicações negadas e por elas organizam o desenvolvimento da vida ou a legitimidade. São *disciplinas* ou limites (os *diques* de Maquiavel) de toda ação eficaz. (b) Na época clássica, de equilíbrio, as instituições cumprem sua função adequadamente, mas começam a produzir um peso inerte que tende a perpetuar-se não funcionalmente. (c) Na crise institucional, a instituição se torna burocrática, auto-referente, opressora, não-funcional. É necessário transformá-la ou suprimi-la. O fetichismo institucional é um apegar-se à instituição como se fosse um fim em si mesmo.

[7.24] S. Freud pensava que "a cultura era a prosternação do desejo", no sentido de que o desejo de dormir (por exemplo, de um camponês) deve ser disciplinado para interrompê-lo, adiá-lo ao madrugar para trabalhar o campo. A dor do madrugar compensa, entretanto, a fome do coletor de raízes ou do caçador. A disciplina do agricultor é certa dor; mas a dor da fome do que deve sem segurança procurar todo o dia comida é maior. A instituição da agricultura adia o desejo de comer todas as sementes (deixando algumas para a semeadura do ano próximo), o desejo de dormir mais tempo, o desejo de vagar sobre as planícies do nômade, etc. Mas essa disciplina (que M. Foucault parece condenar) é útil para a vida e necessária para melhorá-la qualitativamente. É o momento (a) da instituição. Mas quando a dor que produz a instituição (em especial quando é de dominação ou opressão, como

---

2 Já que sempre é fruto "condicionado" de uma ação prévia ou de outra instituição.

3 Uma vez instituída é "condicionante" de toda ação futura, que sucede "função" ou cumprimento de um objetivo determinado.

no caso do Estado liberal, que obriga os trabalhadores do capitalismo a respeitarem um sistema de direito que os limita, que os oprime para que cumpram o prazer do outro[4]) não compensa a satisfação que produz, indica que chegou o momento de sua transformação.

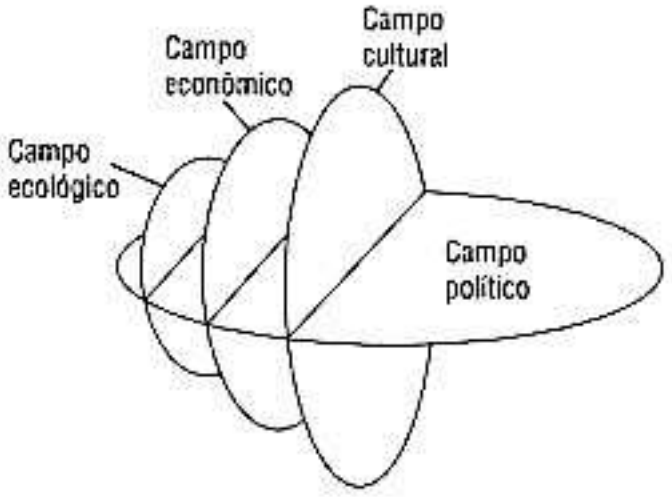
[7.25] Há ao menos três esferas de institucionalidade política. 1): a condizente à produção, reprodução e aumento da vida dos cidadãos. É o *conteúdo* de toda ação política e, por isso, a denominaremos *material*[5]. Neste caso, o campo político se cruza com os campos ecológico, econômico, cultural, etc. 2) A esfera das instituições que garantem a legitimidade de todas as ações e instituições restantes de todo sistema político. É a esfera *formal* ou procedimental normativa. Cruzam-se agora os campos do direito, dos sistemas militares, policiais, carcerários, etc. 3) A esfera da factibilidade política, onde as instituições permitem executar os *conteúdos* dentro dos marcos da *legitimidade* (em último termo é a administração do Estado, mas inclui muitas outras instituições da Sociedade civil e do social).

---

4 O operário é obrigado a trabalhar criando mais-valia do nada do capital. Essa criação de "mais-valor" é "menos-vida" para o operário, menos satisfação, mais dor. A lei o obriga a cumprir um sistema injusto. Neste caso, a instituição política reprime, mata. A revolução burguesa na Inglaterra organizou primeiro as instituições disciplinadoras do liberalismo, depois cumpriu a revolução industrial, e com ambos os sistemas (nos campos político e econômico) impôs obediência aos trabalhadores sob pena de desocupação ou cárcere.

5 Em meu *Ética de la liberación* (Dussel, 1998, cap. 1 e 4) explico amplamente o tema.

Esquema 7.1
Campos materiais que cruzam o campo político



Elucidações do esquema 7.1. O campo político é atravessado por diversos campos, neste caso campos materiais: o ecológico, o econômico, o cultural. Há muitos outros.

[7.3] AS INSTITUIÇÕES POLÍTICAS DA ESFERA MATERIAL. FRATERNIDADE

[7.31] Para o liberalismo, a política não se ocupa do econômico (é o *laissez faire*), porque este campo goza de uma lógica tão complexa que é melhor não colocar mão humana (a "mão divina" é suficiente para produzir no mercado o equilíbrio devido). O Estado mínimo de um R. Nozik reduz a política também ao mínimo (é um anarquismo de direita). É a plena *liberdade* individual econômica (postulado ideal da Modernidade).

[7.32] Para o marxismo *standard*, o econômico deve ser completamente planejado a partir dos órgãos políticos. Tenta-se, assim, uma plena *racionalização* antecipada da economia sem mercado (outro postulado ideal pleno da Modernidade). O Estado planejador termina por eliminar a política (já que desaparece a esfera da legitimidade democrática, a intervenção autônoma e livre dos cidadãos, a discussão razoável das opções para chegar a acordos que obriguem subjetivamente à adesão ao consenso compartilhado). A pretensão de pleno planejamento reduz a política à *administração* (razão instrumental), e destrói a *instituição* do mercado que, embora nunca produza equilíbrio (e por isso é ne-

cessária uma certa intervenção estratégica, inteligente e mínima de planejamento democrático), é necessária.

[7.33] Em primeiro lugar, o campo político (e seus sistemas) está sempre atravessado pelo campo *ecológico* (e seus sistemas). Até muito recentemente a política não tinha descoberto sua responsabilidade ecológica. Na verdade, é sua função essencial desde sua origem. A política é uma atividade em função da produção, reprodução e aumento da vida dos cidadãos; aumento sobretudo qualitativo da vida. Hoje, principalmente o sistema econômico (em seu nível tecnológico) está pondo em crise a possibilidade da simples *vida nua* (para trocar o sentido da expressão de G. Agamben). A previsão da permanência da vida da população de cada nação na humanidade que habita o planeta Terra é primeira e essencial função da política. O critério de sobrevivência deve se impor como o critério essencial de todo o resto. Uma humanidade extinta obviamente aniquilaria o campo político e todos seus sistemas possíveis. É a condição *absoluta* do resto e, entretanto, não se tem consciência normativa de sua gravidade. Devem-se criar as instituições pertinentes.

[7.34] Em segundo lugar, o campo político está sempre cruzado pelo campo *econômico* (e seus sistemas). Disto sempre se teve consciência, dos sistemas escravistas, de irrigação, de intercâmbio mercantil e agricultura da Mesopotâmia, o fecundo Nilo do Egito, os rios Indo ou Amarelo, os lagos Tezcoco ou Titicaca. Todos os sistemas políticos tiveram consciência da importância condicionante da economia. A política deve conduzir ao bem comum as atividades de um sistema concreto do campo econômico. Não se deve confundir o campo econômico com o sistema econômico capitalista, um dos possíveis, finito e que, necessariamente, terá um final e será substituído por outros mais eficazes para a sobrevivência da humanidade. No momento, é necessário descobrir as relações entre ambos os campos e sistemas. O sistema político liberal nasceu como condição condicionante do sistema capitalista na Inglaterra, como já indicamos. São possíveis outros sistemas em ambos os campos, e se tornam necessários ao descobrir os catastróficos efeitos negativos não intencionais do sistema econômico atual. A política tem sua responsabilidade.

[7.35] Em terceiro lugar, o campo político é indevidamente atravessado pelo campo *cultural* (e seus sistemas e subsistemas, incluindo os religiosos).

Este aspecto foi muito descuidado pela esquerda, que deu primazia absoluta ao econômico. Neste começo de 2006, o presidente indígena da Bolívia, Evo Morales, definiu seus projetos políticos como uma "Revolução cultural". E certamente foi. A inclusão da identidade cultural dos povos, afirmando sua diferença, sua diversidade, foi ressaltada pela Revolução sandinista (graças a um Ernesto Cardenal), pela Revolução zapatista (pela exaltação da cultura maia), e pelos chamados "cocaleros" da Bolívia. A dimensão da narrativa e os ritos religiosos devem ser incluídos igualmente como aspectos constitutivos centrais das culturas ancestrais (o chamado "núcleo ético-mítico" por P. Ricoeur). Ao mesmo tempo, a antiga crítica da ideologia tomou o sentido de uma crítica das teologias (da sugestão de C. Schmitt, mas principalmente de F. Hinkelammert na América Latina, e tendo em conta a importância política da teologia da libertação como narrativa que fundamenta a práxix do povo).

[7.36] As instituições políticas devem saber responder às reivindicações desses campos materiais, e têm a responsabilidade de certa condução e ordenamento de todos esses campos. Não em vão todos os Estados têm secretarias ou ministérios de Meio Ambiente, de Economia (com dinheiro, alfândegas, tesouraria, bancos do Estado, etc.), de Educação, às vezes de Cultura, de Assuntos Religiosos, etc. Ou seja, a política intervém em todos os campos materiais enquanto política, e não como ator que pudesse desenvolver funções específicas de cada campo material.

[7.37] A *fraternidade* é a amizade –como assinala J. Derrida[6]– que reúne as vontades e dá solidez ao poder. É também um postulado não cumprido da Revolução burguesa de 1789.

6 Derrida, 1994.

Tese 8

As instituições das esferas da legitimidade democrática e da factibilidade. Igualdade e liberdade A governabilidade

[8.1] Esfera "formal" da legitimidade democrática

[8.11] Chamamos de "formal" esta esfera por se tratar da *forma* ou *procedimento* que deve ser usado para que a ação ou a instituição (e as decisões que estão abaixo de ambas) sejam legítimas. O que em ética é *válido* é subsumido em política como *legítimo*. Para que essas mediações práticas sejam legítimas, faz-se necessário, idealmente, que todos os cidadãos possam participar de alguma maneira simetricamente com razões (não com violência) na formação do consenso, nos acordos que são realizados. Neste sentido, a esfera da legitimidade é a própria da razão prática discursiva –em um sentido aproximado do de K.-O. Apel ou J. Habermas. A legitimidade fortalece, então, o momento da *unidade* das vontades pelo consenso.

[8.12] Nos últimos cinco mil anos (ao menos das cidades fenícias do Leste do Mediterrâneo), as comunidades políticas foram inventando *instituições* que permitiam ir criando as mediações entre a comunidade política como um todo e os governantes que, necessariamente, são muito menos. A representação, a discussão regulamentada (com votações e outros instrumentos) em órgãos que decidem e ditam as leis,

a aparição de códigos onde se começam a estipular comportamentos definidos que podem receber prêmio ou castigo, a formação de corpos quase-policiais que podem prender os infratores, a vigência de juízes com autoridade de julgar, a superação da lei Bárbara do talião, o selvagem do "olho por olho" –prévia a toda lei e fruto da vingança e o "fazer justiça com as próprias mãos"–, fez surgir lentamente "sistemas institucionais de legitimação".

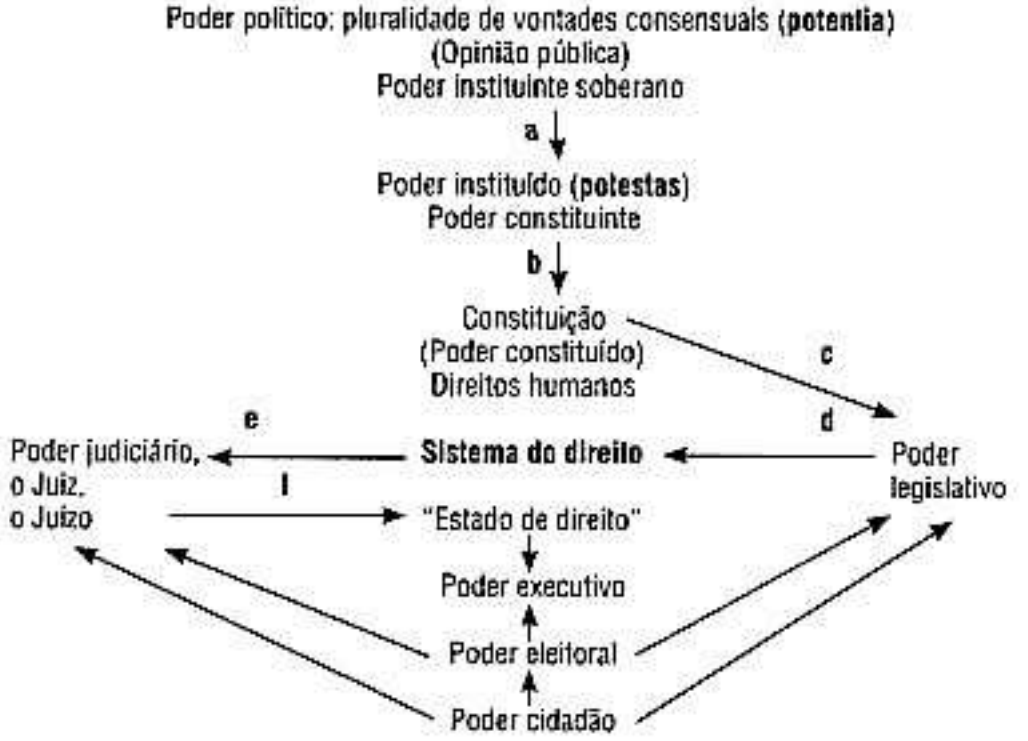
[8.13] Dos diversos sistemas de governo (a monarquia ou as repúblicas) foi lentamente decantando a *democracia* como o único factível para alcançar legitimidade. Hoje, trata-se é de determinar ou melhorar os diversos tipos de democracia (a democracia republicana, liberal, socialdemocrata, do Estado de bem-estar, populista, dos Estados pós-coloniais, etc.). Os diversos sistemas democráticos *empíricos* são sempre concretos, inimitáveis em bloco por outros Estados e sempre melhoráveis. A democracia é um sistema perpetuamente inacabado.

[8.14] A democracia não é somente uma instituição *procedimental* (uma mera forma para chegar ao consenso), mas sim *normativa*. O fato de tentar sempre uma maior simetria e participação dos cidadãos –nunca perfeita, sempre perfectível– não é só um comportamento *externo* ou *legal* (como fariam pensar certos textos de I. Kant), mas sim uma obrigação subjetiva do cidadão que em comunidade promulgou certas leis para fixar o que deve fazer e, ao mesmo tempo, o que deve obedecer ele mesmo (ela mesma), por haver por princípio participado de tal decisão. *Pactua servanda sunt* ("os pactos devem cumprir-se"). Aquele que fez um pacto é, por definição, quem deve cumpri-lo, e seria uma contradição pré-formativa se dispuser algo para outros, e ele próprio que decide não o cumpre. A obediência à lei não é *externa* (puramente legal ou procedimental) é subjetiva, normativa, porque o ator político que é soberano ao ditar a lei deve ser obediente em seu cumprimento. O exercício delegado do poder *obediencial*, por sua vez, cumpre com a lei também, mas ainda mais obrigatoriamente deve *obedecer à comunidade* porque é seu representante [→4.2].

[8.2] O SISTEMA DO DIREITO E O "ESTADO DE DIREITO" IGUALDADE

[8.21] O sistema da legitimidade política tem um momento central referencial, o "sistema de direito", em sentido amplo. Veja o lugar de um tal *sistema* no *esquema 8.1*

Esquema 8.1
Alguns aspectos da institucionalidade do Estado com relação à esfera formal



[8.22] Quando o poder indiferenciado (*potentia*) decide organizar-se institucionalmente, o exercício delegado do poder se determina (*seta a*) em primeiro lugar como poder instituído (*potestas*) que, com relação a uma possível constituição, *constitui-se* a si próprio como poder constituinte (que se concretiza como assembléia constituinte, *seta b*). A *constituição* (que deve positivizar os *direitos humanos*) estabelece (*seta c*), por sua vez, necessariamente um órgão que deverá ditar as leis. Assim nasce o *Poder legislativo*, que promulga e atualiza permanentemente (*seta d*) o *sistema do direito* constitucionalmente. Por sua vez, o *Poder judiciário*[1] interpreta o sistema do direito e o *aplica* aos casos singulares, resolvendo os conflitos que se apresentam na comunidade política (*seta f*). Todos os níveis indicados, e tornado ademais hábito na comunidade política de maneira estável, consensual e última

1 A Suprema Corte de Justiça ou o Tribunal Constitucional em última instância deve ser igualmente o que julgar a constitucionalidade das leis e instituições, e deveria lhe corresponder algo mais, ou seja, o poder de julgar sobre a aparição de *novos direitos* (pelas lutas de reconhecimento de movimentos sociais) e sobre o fato de que aconteça a necessidade de um *modificação* constitucional.

instância normativa, cria um "Estado de direito". O mesmo *Poder executivo* (que entraria dentro da esfera da factibilidade [→8.3]) atua legítima e administrativamente dentro do marco legal (do direito). O *Poder eleitoral*[2], por sua vez, confecciona o cadastro e as listas dos candidatos, e julga a legitimidade de todos os processos eleitorais de todos os Poderes restantes e de todas as instituições (políticas e civis, se o requererem estas últimas). O *Poder cidadão* é a última instância fiscalizadora (que devesse ser a culminação de todo um procedimento permanente de participação dos membros da comunidade desde sua base) de todos outros Poderes e instituições. Tudo isto exige uma descrição muito detalhada que deverá ser estudada no futuro[3].

[8.23] Por sua vez, a Revolução burguesa de 1789 propôs um postulado procedimental-normativo: a *igualdade*. Entretanto, empiricamente, será impossível implementá-lo, mas não só pela impossibilidade intrínseca de todo postulado, mas também, apoiando-se de fato no campo econômico no sistema capitalista, em vez de situar os cidadãos cada vez mais simetricamente, ao longo dos dois séculos de sua formulação as assimetrias sociais cresceram imensamente, por isso a *igualdade* não foi conseguida, o que põe em julgamento a própria legitimidade da democracia liberal, moderna, burguesa.

[8.3] As instituições da "factibilidade" política. A Sociedade civil e política. Liberdade e governabilidade

[8.31] As instituições enquanto tais são mediações de factibilidade. "Tornam possível" (*factíveis*) usar meios apropriados para cumprir os fins atribuídos –seria exercício da razão instrumental ou estratégica, no sentido de W. Weber ou M. Horkheimer. Mas, de maneira mais estrita, no campo político, e em todo sistema político, são necessárias instituições não só materiais (para reproduzir e aumentar a vida do cidadão) ou de legitimidade (para operar dentro do consenso mutuamente acei-

---

2 Estamos nos antecipando a questões que trataremos na Segunda parte [→20], novidade da Constituição bolivariana da Venezuela (1999).

3 Concluí uma *Política de la liberación*, em que, através de três extensos volumes, indico esta temática com maior detalhe, a editá-la parte histórica na Editorial Trotta, Madri, em breve.

to), mas sim igualmente instrumentos administrativos que permitam cumprir com os fins das outras duas esferas (a material e a formal indicadas). Esta é a esfera da factibilidade política.

[8.32] Por exemplo: sem um sistema de arrecadação de recursos (impostos) não é possível financiar todas as instituições políticas. Um país imensamente rico, técnica e economicamente falando, terá mais recursos que um pobre. A política do primeiro terá mais possibilidade (factibilidade) de cumprir seus fins. Vimos que a *factibilidade* é uma das determinações do poder enquanto tal [→2.3]. Se não houver factibilidade instrumental ou administrativa (que inclui igualmente, por exemplo, uma força militar defensiva e popular) a comunidade não tem poder suficiente para ser governável.

[8.33] As microinstituições da factibilidade política, cujos fins públicos são particulares, são todas as instituições da *sociedade civil* (ainda escola privadas, comunidades religiosas, meios de comunicação, etc.), e as associações sociais que cruzam o umbral do meramente social e penetram o âmbito propriamente político do Estado (por agora em sentido ampliado segundo A. Gramsci).

[8.34] A macroinstituição da factibilidade é a *sociedade política* ou o Estado (em sentido restringido), cujos fins universais englobam toda a comunidade política, e teve uma longa institucionalização através dos últimos cinco milênios[4]. Formam parte do Estado os cinco Poderes já aludidos, a polícia, o exército, as instituições de educação pública, certas empresas do Estado, etc.

[8.35] Toda essa estrutura do sistema político torna a vida política dentro do campo político *governável*. A *governabilidade* é uma virtude de um sistema, que em princípio é ambígua. Sem governabilidade não há vida política; com uma governabilidade fetichizada [→5] tampouco há vida política estável no largo prazo. A expressão "governabilidade

4 Samir Amin indica que, no Egito, o Estado existe há pelo menos cinco mil anos, nas primeiras dinastia faraônicas, com suas classes dominantes, sistema de tributos, escritura que permitia guardar memória dos acontecimentos, de códigos legais, etc. Enrique Florescano mostra igualmente a antigüidade do Estado no mundo maia, por exemplo, em torno da figura teogônica dos reis.

da democracia" pode ser entendida como uma expressão cínica[5]; no sentido de que a legitimidade democrática não é a última instância do julgamento, mas sim existiria uma valoração *superior*, que já não é a da comunidade política em si mesma, mas sim a de um poder estrangeiro, metropolitano, imperial, militarmente poderoso.

[8.36] Nesta esfera se situa o postulado burguês da *liberdade* (o "primeiro princípio" de J. Rawls). Esta faculdade (e direito) permite ao cidadão operar com autonomia e sem ataduras, escolhendo o melhor. Entretanto, e novamente, a pobreza, por exemplo, impede os cidadãos necessitados ("o problema social") de operar livremente, porque não têm possibilidade objetiva de intervir na vida pública, acossados que são pela vulnerabilidade cotidiana.

[8.37] Nas esferas da legitimidade democrática e da factibilidade, a "opinião pública" desempenha uma função insubstituível. A "opinião pública" penetra a totalidade do corpo político, sendo o momento "hermenêutico" (interpretativo) de todos os outros aspectos da vida do campo político; daí sua centralidade ontológica: é como uma pré-compreensão antediscursiva do político[6] (que não se pode deixar sem regulamentar juridicamente em mãos das transnacionais privadas do "negócio" das notícias e da "diversão"). A política como "espetáculo", e não como "participação" e como "cultura" em que se deve educar o povo, é a *corrupção* política da informação a que nos conduz a midia-*cracia* (o poder político fetichizado do dinheiro penetra todos os interstícios dos sistemas políticos, invertendo-os: pondo-os a serviço do poder *como dominação* [→5]). A comunidade política pode ser alienada.

---

5 Como quando um membro do Departamento de Estado dos EUA declara que H. Chávez pôde ser eleito majoritariamente, assinalando que o mesmo aconteceu com o A. Hitler. O Império adota, assim, o direito de qualificar todo processo democrático. Se o eleito é submisso à Vontade de Poder externa, é declarado *verdadeiramente* democrático; se responder ao povo exercendo obediencialmente o poder (e não obedecendo ao Império de plantão) *não é* democrático.

6 O que as "imagens" televisivas determinam como "mau" ou "injusto" (que sempre é uma certa interpretação) impõe-se ao espectador como *a própria realidade*. O melhor político pode ser completamente destruído pelos meios de comunicação.

Tese 9

A ética e os princípios normativos políticos implícitos O princípio material da política

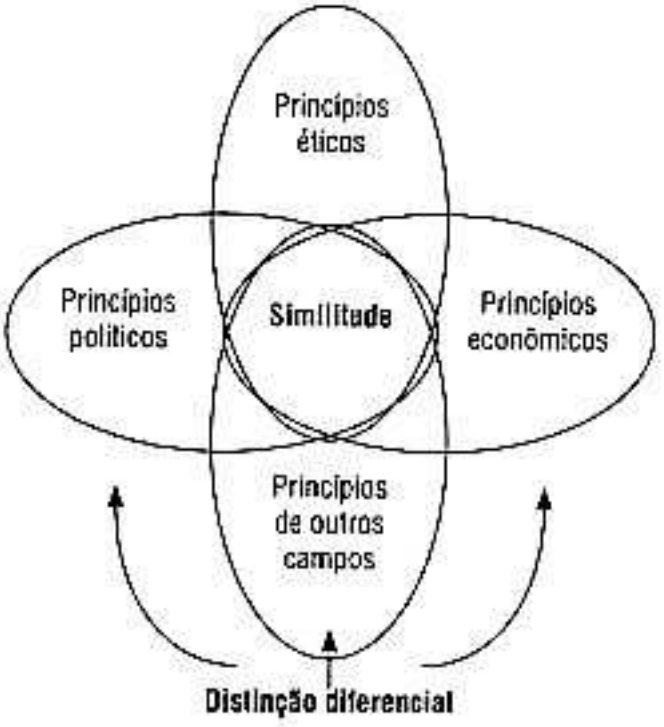
[9.1] Ética e normatividade política

[9.11] Expôs-se inadequadamente de muitas maneiras a relação entre a ética e a política. A primeira maneira é a não-relação entre a ética (como obrigação subjetiva do singular) e a política (que fica determinada de uma maneira externa, legal ou coativamente). É aproximadamente a posição de Kant. De certa maneira, a política perde toda normatividade e suas regras são puramente procedimentais ou "maquiavélicas".

[9.12] Outros opinam que há uma "ética política", mas de certa maneira a solução é tão ambígua como a anterior. Os princípios da ética política são éticos, e a política como tal pode exercer-se sem tais princípios extrínsecos.

[9.13] A posição de K.-O. Apel ou J. Habermas tenta indicar a maneira como os princípios morais-discursivos abstratos se aplicam ao princípio democrático ou do direito. Ao menos neste caso se salva a normatividade, mas se recai em um formalismo (há só princípios políticos formais: o democrático ou do direito).

Esquema 9.1
Subsunção analógica dos princípios éticos no campo político



Elucidações do Esquema 9.1. No âmbito da *Similitude* (semelhança) a obrigatoriedade dos princípios éticos coincide com todos outros (*Similitude* = Princípios políticos ∩ Princípios econômicos ∩ Outros princípios); e é o que têm de *semelhantes*, não de *identidade* (por exemplo: o "Não matarás...!" ético no caso de cada campo, não é idêntico, mas sim só semelhante). O nível da *distinção analógica* é aquele em que cada princípio não coincide com os outros (mas não são *diferenças específicas*, mas sim *analogados*). Assim se enunciam os analogados: "Não matarás [*Similitude*] *o competidor no mercado* [próprio do Princípio econômico]!", no campo econômico. "Não matarás [*Similitude*] *o antagonista no conflito pela hegemonia* [na política]!", no campo político. Outros campos: "Não matarás [*Similitude*] *filho/a*!", no campo pedagógico (como Abraão não matou Isaac, não foi assim no caso de Édipo). "Não matarás [*Similitude*] *a mulher*!", no campo de gênero; etc.

[9.14] A solução, então, é diversa. Em primeiro lugar, é necessário aceitar que a ética tem princípios normativos universais[1]. Mas a ética não tem um campo prático próprio, já que nenhum ato pode ser *puramente* ético. Sempre é exercida em algum campo prático concreto (econômico, político, pedagógico, esportivo, familiar, cultural, etc.). Por outro lado, a *obrigação* ética se exerce de maneira *distinta* em cada campo prático. A obrigação do "Não matarás!" (a *similitude* ética) exerce-se no campo político como um "Não matarás o antagonista político!". Nesta obrigação consiste a *normatividade* (dever, exigência) do campo político (análoga à normatividade ética, que é o analogado principal abstrato). Os princípios políticos *subsumem*, *incorporam* os princípios éticos e os *transformam* em normatividade política.

[9.15] Os princípios políticos são, por outro lado, princípios *intrínsecos* e *constitutivos* da *potentia* [→2] (o poder da comunidade) e também da *potestas* [→3] (do exercício delegado do poder), já que cada determinação do poder é fruto de uma *obrigação* política que impera como dever aos atores em suas ações e no cumprimento da função das instituições. Os princípios políticos constituem, fortalecem e regeneram *por dentro*, obrigando os agentes a afirmar a vontade de vida, no consenso factível de toda a comunidade, em suas ações em vista da hegemonia (como poder obediencial) e respirando o cumprimento das tarefas de cada esfera institucional [→7-8. 17-20] (material, formal de legitimidade e de factibilidade eficaz).

[9.16] Aquele que não cumpre os princípios normativos da política não só é um político injusto (subjetivamente), *mas sim objetivamente debilita e carcome o poder*, as ações e as instituições através das quais pretende governar. O fetichismo do poder [→5.1] (que é o não cumprimento da normatividade política) é autodestrutivo. Isola o poder delegado (*potestas*) da fonte do poder (*potentia*).

[9.2] OS TRÊS PRINCÍPIOS "IMPLÍCITOS"

[9.21] Os princípios políticos imperam *implicitamente*, como as regras gramaticais que uma mãe ensina a seu filho, embora não saiba nada de gramática, quando o corrige exclamando: "Não se diz casa *averme-*

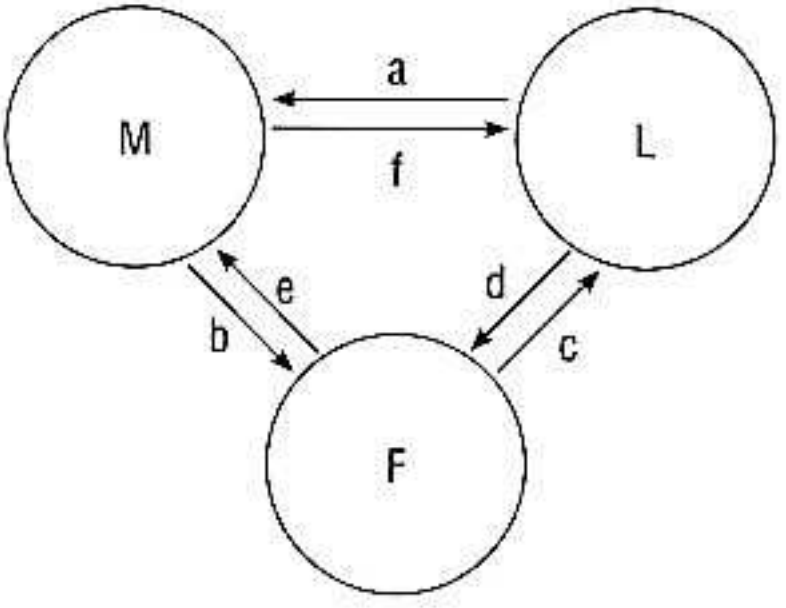
1 Ver Dussel, 1998.

lhado, mas sim *avermelhada*!" –a mãe sabe implicitamente as regras da concordância dos gêneros do substantivo e dos adjetivos. Da mesma maneira, todos os políticos sabem *implicitamente* os princípios. Entretanto, é bom *explicitá-los*, para ter mais consciência normativa, para poder ensiná-los mais claramente, para poder fundamentá-los.

[9.22] Ao menos os princípios normativos da política, os essenciais, são três. O princípio *material* (*M*) obriga a respeito da vida dos cidadãos; o princípio *formal* (*L*) democrático determina o dever de atuar sempre cumprindo com os procedimentos próprios da legitimidade democrática; o princípio de *factibilidade* (*F*) igualmente determina operar só o possível (aquém da possibilidade anarquista, e além da possibilidade conservadora).

[9.23] Estes princípios, sem última instância, determinam-se mutuamente, sendo cada um deles a condição condicionante condicionada dos outros.

Esquema 9.2
Mútua codeterminação dos princípios políticos



Elucidação do Esquema 9.2: M: Esfera material. L: Esfera formal normativa procedimental do sistema de legitimação ou democrático. F: Esfera de factibilidade estratégica. As setas *a, b, c, d,* etc. indicam a mútua determinação e sua direção sem última instância.

[9.24] Na tradição marxista *standard*, o princípio material (econômico) é a última instância. Na tradição liberal, o princípio formal-democrático é a última instância. No cinismo da política sem princípios, a factibilidade opera sem restrição alguma. Tenta-se aqui superar essas posições redutivistas. A *seta a* indica a determinação *formal* da legitimidade democrática de todas as ações e instituições econômicas, ecológicas, culturais. A *seta f*, pelo contrário, indica a determinação *material* das ações ou instituições democráticas, e assim sucessivamente[2]. Trata-se, então, de uma mútua e complexa codeterminação sem última instância.

[9.3] O PRINCÍPIO POLÍTICO-MATERIAL

[9.31] Toda a filosofia política moderna européia supõe sempre o princípio *material* que desejamos indicar. T. Hobbes explica no *Leviatã* (1642) que, no "estado de natureza", uns indivíduos estabelecem um contínuo estado de guerra; uns matam os outros. Para que a *vida seja possível* é necessário celebrar um pacto; estabelece-se, assim, o "estado civil", onde é possível a sobrevivência. Este raciocínio se encontra sob a argumentação de B. Spinoza, J. Locke ou J. J. Rousseau. Pressupõe-se, então, que a institucionalidade política está fundada em possibilitar a produção, reprodução e aumento estável da vida dos cidadãos em comunidade política (a *potestas* [→3]).

[9.32] *Material* não quer significar algo físico, mas sim *conteúdo*. Como quando se diz: "O conteúdo ou a matéria que exponho neste livro é a política". Neste sentido, o *conteúdo* (ou a *matéria*) de toda a política (de seus atos, instituições, etc.) é, em última instância, a vida humana, a vida concreta de cada um, a "vida nua" – mais concreta que a *nuda vita* de G. Agamben. Toda ação ou instituição política tem por conteúdo a referência à vida. A agricultura produz mantimentos para a vida. Os caminhos cortam a distância para cumprir funções que, de mediação em mediação, são sempre ao final alguma dimensão da vida humana. A esse respeito, a

2 Pratiquem-nas outras possibilidades. Por exemplo, a *seta b* indica a determinação material da factibilidade. Por exemplo: um país pobre ("Deve defender a vida do povo!") não pode ter um exército ofensivo tecnicamente poderoso, mas poderia desenvolver uma tática defensiva que lhe permitiria derrotar o melhor exército ("Deve decidir o factível!"). Não é o caso do povo espanhol no começo do século XIX contra Napoleão ou Iraque contra G. W. Bush ainda em 2006?

política cria as condições para a possibilidade da vida da comunidade (e de cada membro) e para seu acréscimo: uma vida possível; uma vida qualitativamente melhor. Escrevia Johann G. Fichte:

> O objetivo de toda atividade [política] humana é *poder viver* e a esta *possibilidade de viver* têm o mesmo direito todos aqueles que a natureza trouxe *para a vida*. Por isso, deve-se fazer a divisão acima de tudo, de tal maneira que todos disponham dos meios suficientes para subsistir. *Viver e deixar viver!*[3].

[9.33] Por isso, uma descrição mínima do indicado princípio material poderia enunciar-se da seguinte maneira: devemos operar sempre para que toda norma ou máxima de toda ação, de toda organização ou de toda instituição (micro ou macro), de todo exercício delegado do poder obediencial, tenham sempre por propósito a *produção, manutenção e aumento da vida imediata* dos cidadãos da comunidade política, em última instância de toda a humanidade, sendo responsáveis também desses objetivos no médio e longo prazo (os próximos milênios[4]). Desta maneira, a ação política e as instituições poderão ter *pretensão política de verdade prática*, na sub-esfera ecológica (de manutenção e acréscimo da vida em geral de planeta, em especial com respeito às gerações futuras), na sub-esfera econômica (de permanência e desenvolvimento da produção, distribuição e intercâmbio de bens materiais) e na sub-esfera cultural (de conservação da identidade e crescimento dos conteúdos lingüísticos, valorativos, estéticos, religiosos, teóricos e práticos das tradições culturais correspondentes). A *satisfação* da necessidade da corporalidade vivente dos cidadãos (ecológicas, econômicas e culturais) provarão *como feito empírico* o sucesso da pretensão política de justiça do governante. É um princípio com pretensão universal, cujo limite é o planeta Terra e a humanidade em seu conjunto, no presente e até no longínquo futuro.

[9.34] A política é acima de tudo uma ação em vista do crescimento da vida humana da comunidade, do povo, da humanidade!

---

3 Liv. I, cap. I, II; Fichte, 1991, p. 19.

4 O "curto-prazo" dos sexênios ou quatriênios corrompeu a política nacional e internacional, de maneira que um projeto de sobrevivência da humanidade dentro dos próximos mil anos, o que seria perfeitamente factível, é impensável.

Tese 10

Os princípios normativos políticos formal-democrático e de factibilidade

[10.01] Vejamos primeiro em um quadro a complexidade da ordem estrutural dos três *níveis* arquitetônicos sugeridos mais acima [→6.01], do ponto de vista dos princípios normativos, dos postulados políticos [→17.3], das utopias políticas, dos sistemas políticos concretos, dos projetos políticos como fins da ação, etc.

Esquema 10.1
Diversos graus lógicos de abstração e de aplicação dos princípios, momentos teleológicos[1] e ações, e seus efeitos de uma ordem política dada

Nível C. Princípios políticos	
1. Ordem ontológica ou *omnitudo realitatis*	- Fundamento ontológico ou constituição real do ser humano
2. Princípios éticos *implícitos*	- Primeiro grau de abstração
3. Princípios políticos *implícitos*	- Subsume o nível anterior
4. Postulados políticos	- São enunciados de perfeição[2].
5. Utopias política[3] e paradigmas[4]	- Imaginam-se com conteúdos históricos
Nível B. Instituições políticas	
6. Sistema político histórico concreto	- Formam-se instituições segundo os princípios, postulados, projetos, etc.
Nível A. Ações políticas	
7. Projetos políticos e fins da ação	- Organizam-se metas de ação concretas
8. Regras de estratégia de ação	- São fixadas a partir dos fins decididos
9. Regras táticas de ação	- São determinados conjunturalmente a partir da estratégia
10. Meios políticos a se empregar	- São escolhidos a partir das táticas
11. Ação concreta política (*práxis*)	- É decidida em conseqüência e se realiza contingentemente
Efeitos políticos positivos ou negativos[5]	
12. Mesmo os não-intencionais a curto prazo	- Seguem as ações imediatamente
13. Mesmo os não-intencionais a longo prazo	- Dificilmente previsíveis

[10.02] Todas essas distinções (em número de 13) se deverão ir descrevendo não só nesta obra, mas também em outras em elaboração[6]. Por agora, que valham como referência para a exposição que empreendemos a seguir.

---

1 "Teleológico" significa que fixa "fins à ação".

2 Semelhante aos postulados históricos ou políticos de Kant. São os "conceitos transcendentais" de Hinkelammert [→17.3].

3 Não são "princípios" normativos políticos, mas sim idéias reguladoras que *orientam* o nível da ação política (*A*. e a correção de seus *efeitos* negativos, *níveis* 12-13).

4 Desejaríamos distinguir entre as utopias (narrativas como as de Thomas Morus), e os modelos ou paradigmas de sistemas políticos como o sistema liberal, de Estado benfeitor, neoliberal, socialista, etc.

5 Dos efeitos *negativos* se desdobrará todo o discurso *crítico* da filosofia política, tema da *Segunda parte* [→13.1].

6 Ver E. Dussel, *Política de la liberación*, de próxima publicação, vol. 2, § 6.

[10.1] O princípio democrático

[10.11] A *democracia*, essencialmente, é uma institucionalização das mediações que permitem executar ações e instituições, exercícios delegados do poder, *legítimos*. Implementam-se com sistemas de instituições empíricas, inventadas, provadas e corrigidas durante milênios pela humanidade, a fim de alcançar uma aceitação forte por parte de todos os cidadãos. A finalidade é um consenso legítimo [→8.1]. Todo este sistema institucional está constituído e animado *por dentro* por um princípio normativo (que subsume o *princípio de validez* universal da ética no campo político). O *válido* na ética na política é o *legítimo* (que adiciona à mera validez ética instituições coercitivas cujo monopólio deve ser possuído pela *potestas*: do contrário cada sujeito singular poderia tentar cumprir por vingança uma injustiça sofrida: seria um estado de barbárie anterior ao estado de direito).

[10.12] O *princípio democrático* encontra-se sempre presente em todos os filósofos modernos. Isso não os priva de cair em certos equívocos. Por exemplo, J. J. Rousseau escreve, em *O contrato social*, que é necessário:

> Encontrar uma *forma de associação* que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um se una a todos não se obedecendo a não ser a si mesmo, e ficando tão livre como antes[7].

[10.13] A formulação tem muitas ambigüidades. Em primeiro lugar, essa *forma de associação* (é o *formal* procedimental) não só deve defender cada pessoa, mas também, primeiro, toda a comunidade, porque o ponto de partida não são indivíduos isolados, mas sim comunidades históricas *já sempre* pressupostas (um Robinson Crusoé não perdido, mas sempre isolado, nem poderia nascer (!) –é uma contradição–, nem poderia tornar-se humano na solidão: quem lhe ensinaria, por exemplo, a falar?; sempre há uma comunidade como ponto de partida). Em segundo lugar, e, nesse sentido, quando o cidadão participa simetricamente dando razões para alcançar o consenso, "cada um se une a todos não se obedecendo a não ser a si mesmo" (já que livremente decidiu ditar a lei que o *obriga* e deve *obedecê-la* porque ele –ou ela mesma– ditou-a). Mas neste caso não fica "livre *como antes*", porque

---

7 Liv. I, cap. 6 (Rousseau, 1963, p. 61).

agora o ata uma obrigação cidadã que o constitui como livre, mas dentro de uma ordem jurídica de *fraternidade* que lhe impede uma *omnímoda* espontaneidade. Agora a liberdade é comunicativa, e pode exercer-se legitimamente (e é *legítima* sua liberdade se obedecer à lei que ele ou ela mesma ditaram –se é que participaram simetricamente em sua institucionalização).

[10.14] A democracia, em seu fundamento, é um princípio normativo [→3 do *esquema 10.1*], é um tipo de obrigação que rege *dentro* do âmbito da subjetividade (sempre intersubjetiva) de cada cidadão, e que anima por dentro todos os momentos arquitetônicos da política. Uma mínima descrição poderia ser a seguinte:

[10.15] Devemos operar politicamente sempre de tal maneira que toda decisão de toda ação, de toda organização ou das estruturas de uma instituição (micro ou macro), no nível material ou no do sistema formal do direito (como o ditado de uma lei) ou em sua aplicação judicial, ou seja, no exercício delegado do poder obediencial, seja fruto de um processo de acordo por consenso no qual possam da maneira mais plena *participar os afetados* (dos que se tenha consciência); tal acordo deve decidir-se *a partir de razões* (sem violência) com o *maior grau de simetria* possível dos participantes, de maneira pública e segundo a institucionalidade (democrática) acordada de antemão. A decisão assim tomada se impõe à comunidade e a cada membro como um *dever político*, que normativamente ou com exigência prática (que subsume como político o princípio moral formal[8]) *obriga legitimamente* o cidadão.

[10.16] Este princípio está vigente no momento em que a comunidade decide institucionalizar-se originalmente (antes ainda da Constituição), e deve ser completado em *todos os momentos* do desdobramento de *todos os processos* políticos sem exceção alguma. O centralismo democrático (um círculo quadrado contraditório), a governabilidade da democracia do Império, ou o conseguir governar sendo minoria (enganando às maiorias com *legitimidades* aparentes como a weberiana ou liberal), devem ser rechaçados e superados por uma atenção contínua no cumprimento perene deste princípio normativo. No *escuro* (o não-público), da elite no poder burguês, do Departamento de Estado ou do Comitê Central, nunca poderão alcançar-se acordos legítimos,

8 Ver em meu *Ética de la liberación* (Dussel, 1998), cap. 2.

democráticos. É o maior ensinamento deixado pelo descalabro do socialismo real.

[10.2] Implementação do princípio democrático

[10.21] Todo princípio deve ser aplicado empiricamente. Os clássicos chamavam *prudência* (*frónesis* em grego) à "sabedoria prática", que inclinava o cidadão a *saber aplicar* corretamente ao caso concreto os princípios universais –a universalidade do princípio não tira, mas sim clarifica, a inevitável incerteza de toda decisão política, por isso sempre é falível. No presente, sem rechaçar essa posição, devemos integrá-la intersubjetivamente. A *aplicação* ao caso concreto se faz comunitariamente, segundo o princípio democrático (por simétrica participação dos afetados dando razões para chegar a acordos). Mas nunca se pode, a não ser excepcionalmente, chegar à unanimidade. Por isso haverá sempre *minorias* em desacordo, em dissenso. Aqui deve-se tomar consciência de instrumentos múltiplos que usa a aplicação do princípio, dos quais nenhum em separado é democrático *se não for animado por dentro pelo princípio normativo enquanto normativo* (*ou seja, que obriga subjetivamente os cidadãos*).

[10.22] Nenhuma decisão é *perfeita* (para isso se necessitaria de inteligência infinita, fraternidade pura, tempo infinito, impossíveis para a finitude humana). Toda decisão (que impera as ações e funda as instituições) *não é perfeita*; ou seja, é imperfeita; logo, *sempre* cometerá ainda não-intencionalmente algum efeito negativo [→12 e 13 do *esquema 10.1*]. Geralmente, as *minorias* ou a oposição captam tais efeitos negativos, porque o sofrem. Na solução dos efeitos negativos está o futuro, a transformação, o progresso *qualitativo* da vida. Respeitar a minoria é honrar o futuro; é aceitar possíveis enganos inevitáveis; é poder corrigi-los (a correção se efetua usando os mesmos princípios normativos enunciados).

[10.23] Toda votação para fechar uma discussão é, por definição, interromper um processo inacabado. Portanto, a decisão adotada por votação *não é a verdade prática*. Só é o acordo alcançado até o momento (imperfeito, com efeitos negativos inevitáveis). É simplesmente um instrumento da finitude humana em vista do progresso no futuro de decisões melhores.

[10.24] Por tudo isso, contra J. Habermas, a *prudência* monológica do singular tem sempre importância, porque no final o acordo é a soma orgânica de decisões monológicas imperadas pela *prudência singular*. Além disso, o dissidente, (que pode ter a razão, fonte de progressos futuros) tem uma convicção de sua proposta *não pelo acordo* (porque é dissidente), mas sim a partir de sua singular avaliação do caso (julgamento então prudencial). Em resumo, o princípio democrático discursivo, comunitário, não economiza a responsabilidade singular de cada cidadão, que deve ter a valentia de expressar sua dissidência quando creia que esta seja fundamentada (da conclusão de sua consciência política própria).

[10.25] O mesmo deve ser dito da *representação*. Diante da impossibilidade da democracia direta, é necessário eleger representantes. A eleição livre e secreta de representantes é uma instituição inventada desde a antiguidade. Não é idêntica a uma eleição *perfeita*, nem é intrinsecamente *democrática*. É um momento institucional que, respirada pelo princípio democrático, serve, junto a outras instituições, de mediação *não isenta de possível corrupção*.

[10.26] O todo do sistema democrático liberal, por exemplo, é, igualmente, um sistema concreto [→6 do *esquema 10.1*]. De maneira nenhuma é um princípio normativo e nem sequer um exemplo a imitar. É fruto de um processo histórico que *cada comunidade metropolitana e colonialista* (Reino Unido, França, Estados Unidos, etc.) ensaiaram com êxito. Os sistemas democráticos pós-coloniais e periféricos deverão estudar instituições concretas e, a partir do princípio democrático, criar novos sistemas concretos, factíveis, apropriados[9].

[10.3] O PRINCÍPIO POLÍTICO DE FACTIBILIDADE ESTRATÉGICA

[10.31] Tocamos um tema central da política, a que N. Maquiavel deu tanta importância no *Il Príncipe*. A política foi definida por alguns como "a arte do possível". Trata-se de uma *possibilidade* empírica, mas muito particular. Seu limite é o *impossível*. Hegel nos fala dos projetos políticos *impossíveis* quando indica que "essas abstrações produziram [...] a ruína de tudo o que existe e tem [...] como fundamento uma pretendida ra-

9 Ver Dussel, *Política de la liberación*, vol. 2, § 7.

cionalidade"[10]. Marx, por outro lado, mostra a *impossibilidade* da política (e do próprio capitalismo) quando se deixa tudo nas mãos das relações mercantis, sacrificando a vida humana ao progresso do capital exclusivamente, que em F. Hinkelammert se formula da seguinte maneira:

> A sociedade capitalista é *impossível* porque é autodestrutiva, portanto o progresso desencadeado dentro da sociedade burguesa somente pode ser orientado em função da *vida humana*[11].

[10.32] Esse "controlar" a ação ou a instituição (o capital é também uma instituição) possíveis indica o momento normativo do princípio de factibilidade, agora no campo político, que não é mais que o enquadrar a ação eficaz sistêmica dentro dos parâmetros dos outros dois princípios políticos normativos já enunciados.

Esquema 10.2
Três tipos de "possíveis" políticos

1.	2.	3.
O **possível** do conservador (Superado pelo crítico)	O **possível** do crítico (**Impossível** para o conservador, Superado para o anarquista)	O **possível** do anarquista (**Impossível** para o crítico e o conservador)

[10.33] O princípio normativo de factibilidade política poderia ser aproximadamente enunciado das seguinte maneira: devemos operar estrategicamente tendo em conta que as ações e as instituições políticas têm de ser sempre consideradas como *possibilidades factíveis, além* da mera possibilidade conservadora [→1 do *esquema 10.2*] e *aquém* da possibilidade-impossível do anarquista extremo [→3 do mesmo *esquema*] (de direita no caso de R. Nozik ou de esquerda no M. Bakunin). Ou seja, os meios e os fins bem-sucedidos da ação e das instituições devem obter-se dentro dos "estritos marcos" –como indicava R. Luxemburgo: a) cujos *conteúdos* estão delimitados e motivados de dentro pelo princípio material político (a *vida imediata* da comunidade), e b) cuja *legitimidade* tenha ficado determinada pelo princípio democrático. O mesmo vale para os meios, as táticas, as estratégias para cumprir os fins dentro do

10 *Rechtsphil.*, § 258, *Comentario*; Hegel, 1971, vol. 7, pp. 400–401.

11 F. Hinkelammert, 1984, p. 22.

projeto político concreto que são tentados[12] [→7-11 do *esquema 10.1*]. A "pretensão de factibilidade política" da ação estratégica, então, deve cumprir com as condições normativas materiais e formais em cada um de seus passos, já estabelecidas nos parágrafos anteriores, mas além disso, com as exigências próprias da *eficácia* política, no manejo da escassez e da governabilidade, para permitir à factibilidade normativa do poder dar existência a uma ordem política que, no longo prazo, alcance permanência e estabilidade, devendo não só atender ao efetuar sua ação aos efeitos *positivos* (causa de mérito e honra), mas sim especialmente devendo responsabilizar-se pelos efeitos *negativos* (causa de crítica ou castigo), em cujo caso não deixará de corrigi-los, para que os efeitos negativos, embora sejam indiretos ou não-intencionais[13], não produzam feitos definitivamente irreversíveis. Deverá considerar-se para isso, em primeiro lugar, a) a eficácia ante a escassez de recursos (quantitativamente finitos diante de uma comunidade com necessidades sempre crescente) quanto à decisão e uso dos meios, e, em segundo lugar, b) a governabilidade (da complexidade das instituições), partindo da incerteza contingente do *indecidível* das ações e as instituições.

---

12 O princípio político de factibilidade se emoldura dentro do horizonte delimitado pelos dois primeiros princípios normativos políticos para determinar a possibilidade dos fins (fixa um limite negativamente: "Não deve fazer isto porque é *impossível empiricamente*!"), mas exerce uma ação específica, própria, no julgamento a respeito dos meios, não só que formalmente cumpram os fins (usando a racionalidade formal descrita por M. Weber), mas sim material e procedimentalmente quanto à consistência intrínseca do meio assim que normativo ("Use este meio porque afirma a vida, é legítimo e eficaz para o fim!"). Não se deve torturar o oponente político *para que deixe* a estratégia dos opositores. Essa *impossibilidade* normativo-política da tortura indica que nem todos os meios são *possíveis* (usá-los, julgá-los, determiná-los) para os fins (normativos) da política. A objeção se expressaria aproximadamente assim: "Que utilidade tem a normatividade que diminui as possibilidades estratégicas?" A resposta seria: no curto prazo, pareceria diminuir as possibilidades; mas no médio e longo prazo dá coerência evitando contradições, permite uma fundamentação firme para convencer o grupo de atores, cria legitimidade, evita os conflitos de origem material, permite aos atores uma honesta pretensão política de justiça; dá à ação, à instituição ou à ordem alcançada maior permanência, governabilidade e estabilidade. Em resumo, fortalece o poder (como *potentia* e como *potestas*) ao alcançar o poder-por meios com plena aceitação de *todos os cidadãos*.

13 Efeitos negativos não-intencionais que serão o ponto de partida da *Segunda parte* desta obra.

Segunda parte

A transformação crítica do político: rumo à nova ordem política

[11.01] Toda ordem política, mesmo a melhor, empiricamente falando, não é perfeita. Já indicamos anteriormente que, para a *condição humana finita*, tal tipo de acabamento é *impossível*. Isso permite deduzir que não sendo perfeita são inevitáveis, e mais quando se leva em conta a incerteza de toda decisão humana, efeitos negativos. Os que sofrem os efeitos negativos são as *vítimas*. Vítimas políticas em nosso caso. Vítimas, porque não podem viver no grau relativo à evolução histórica da humanidade; vítimas que de algum modo se encontram em assimetria na participação, ou simplesmente foram excluídas da mesma. Enfim, a ordem política manifesta por suas vítimas sua ineficácia, pelo simples feito de existirem tais vítimas –já que não pode distribuir a todos os benefícios da ordem vigente.

[11.02] Das vítimas, quando o sofrimento se torna inaceitável, intolerável, surgem movimentos sociais de contestação no campo político empírico. Surgem igualmente teorias críticas organicamente articuladas a tais movimentos. De tal maneira que nesta *Segunda parte* a filosofia política torna-se crítica do sistema vigente; começa, assim, uma desconstrução do exposto na *Primeira parte*. O ponto de apoio da tarefa desconstrutiva serão as próprias vítimas políticas, oprimidas, reprimidas, excluídas, quando não torturadas, assassinadas, por todas as "guerras sujas" da história recente.

Tese 11

O povo. O popular e o "populismo"

[11.1] Movimentos sociais e reivindicação hegemônica

[11.11] Ao referente intersubjetivo da ordem política vigente descrita na *Primeira parte* denominamos "comunidade política". Além do individualismo metafísico liberal e aquém do coletivismo essencial do socialismo real, a *comunidade* indica a inserção intersubjetiva originária da subjetividade singular de cada cidadão. Nascemos dentro de uma comunidade política que, desde o início, esteve pressuposta filogeneticamente- (como espécie humana) e ontogeneticamente (como singular). De um ponto de vista político, entretanto, é ainda uma abstração, sem as contradições e conflitos que necessariamente a atravessam *sempre*. Ascendamos, então, do simples ao complexo, do abstrato ao concreto. Passemos agora da "comunidade política" ao "povo".

[11.12] Se todos os setores da comunidade política tivessem completado suas demandas, não haveria protesto social nem formação de movimentos populares que lutassem pelo cumprimento insatisfeito de suas reivindicações. É a partir da *negatividade* das necessidades –de alguma dimensão da vida ou da participação democrática– que a luta pelo reconhecimento se transforma freqüentemente em mobilizações

reivindicativas (que não esperam a justiça como dom dos capitalistas, mas sim como conquistas dos próprios movimentos). Haverá tantos movimentos quanto reivindicações diferenciais.

[11.13] O problema político aparece quando se considera que há tantas reivindicações quanto forem as necessidades em torno das quais nascem os movimentos. Movimentos feministas, anti-racistas, da "terceira idade", dos indígenas, dos marginais e desocupados, que se adicionam aos da classe operária industrial, dos camponeses empobrecidos ou "sem-terra", e aos movimentos mais geopolíticos de luta contra as metrópoles colonialistas, o eurocentrismo, o militarismo ou "movimentos pacifistas", ecológicos, etc. Cada um desses movimentos tem *reivindicações diferenciais*[1], que em princípio se opõem. Como se pode passar de *uma* reivindicação particular a uma reivindicação *hegemônica* que possa unificar todos os movimentos sociais de um país em um momento dado? É toda a questão da passagem de particularidades diferenciais a *uma universalidade* que as englobe.

[11.14] A solução da passagem de cada reivindicação à *reivindicação hegemônica* universal é a proposta de E. Laclau. O processo dessa "passagem" é detalhado e não podemos analisá-lo aqui. Diria que é o unívoco equivalencial.

[11.15] Boaventura de Sousa Santos[2], por sua vez, pensa que cada reivindicação deve entrar em um processo de diálogo e de *tradução*, a fim de obter um entendimento entre os movimentos que, entretanto, nunca é o de uma universalidade englobante. O pós-modernismo crítico deixa lugar a uma hermenêutica dialógica aberta.

[11.16] Seria possível ainda pensar que as reivindicações dos movimentos (1, 2, 3, N do *esquema 11.1*) vão incorporando as demandas dos outros movimentos na própria. O feminismo descobre que as mulheres *de cor* são as mais maltratadas; que as operárias recebem menos salário; que as cidadãs não ocupam funções de representação; que as mulheres nos países periféricos sofrem ainda maior discriminação, etc. Da mesma maneira, o indígena descobre a exploração da comunidade no capitalismo, na cultura ocidental dominante, no racismo sutil mas vigente, etc. Ou seja, por mútua informação, diálogo, tradução de suas propos-

---

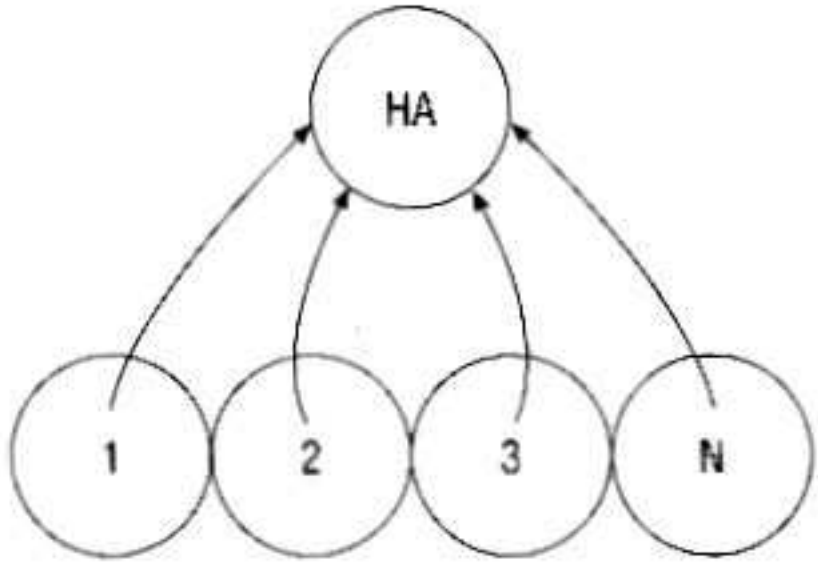
1 Ver Ernesto Laclau, *La razón populista* (Laclau, 2005).

2 Ver Boaventura de Sousa Santos (2005).

tas, práxis militante compartilhada, lentamente se vai constituindo um *hegemón analógico* (as *setas* do *esquema 11.1* indicam esse processo de incorporação analógica, guardando a distinção própria de cada movimento) que inclui todas as reivindicações de algum modo, embora possa, como opina E. Laclau, haver algumas que tenham prioridade. No processo da emancipação da Espanha em 1810, a "Liberdade!" obteve uma primazia indiscutível como demanda unificante de todos os grupos do bloco patriótico na América Latina.

[11.17] Os movimentos, junto aos setores críticos da comunidade política, entre os quais podem ser incluídas a pequena burguesia em crise de desemprego e a burguesia nacional destruída pela competição das transnacionais, vão constituindo um "bloco" que vem "de baixo" cada vez com maior consciência nacional, popular, plena de necessidades não satisfeitas e de reivindicações que se assumem com clara consciência de suas exigências.

Esquema 11.1
Processo de constituição do *hegemón* analógico
a partir das reivindicações distintivas



Elucidação do esquema 11.1. Os círculos 1, 2, 3, *N* representam identidades diferenciais (E. Laclau), movimentos sociais (Boaventura de Sousa Santos) que devem constituir uma complexa reivindicação hegemônica (HA), com *distinções* analógicas próprias de cada movimento.

[11.2] O "POVO", A "PLEBS" E O "POPULUS"

[11.21] Assim surge a necessidade de ter uma categoria que possa englobar a unidade de todos esses movimentos, classes, setores, etc., em luta política. Ora, "povo" é a categoria estritamente política[3] (uma vez que não é propriamente sociológica nem econômica) que aparece como imprescindível, dada a sua ambigüidade –mas sua ambigüidade não é fruto de um equívoco, mas sim de uma inevitável complexidade. Em famoso discurso, Fidel Castro descreveu a questão "quando falamos de luta" –ou seja, quando usamos tal conceito dentro do horizonte político, estratégico, tático:

> Entendemos por *povo*, quando falamos de luta, a grande massa resoluta [...], que anseia grandes e sábias *transformações* de todas as ordens e está disposta a obtê-las, quando acredita em algo e em alguém[4], sobretudo *quando crê suficientemente em si mesma* [...] Nós chamamos *povo*, se de luta se trata, os 600 mil cubanos que estão *sem trabalho*[5] [...]; os 500 mil *operários do campo* que moram em cabanas miseráveis [...]; os 400 mil *operários industriais e trabalhadores braçais* [...] cujos salários passam das mãos do patrão às do usuário [...]; aos 100 mil pequenos agricultores, que vivem e morrem trabalhando uma terra que não é dela, contemplando-a sempre tristemente *como Moisés a terra prometida*[6] [...]; os 30 mil mestres e professores [...]; os 20 mil pequenos comerciantes afligidos de dívidas [...]; os 10 mil profissionais jovens [...] desejosos de luta e cheios de esperança [...] Esse é o *povo*, que sofre todas as desgraças e é, portanto, capaz de pelejar com toda a coragem![7].

---

3 Ver "La cuestión popular" em minha obra *La producción teórica de Marx*, § 18.2 (Dussel, 1985, pp. 400ss).

4 Castro reconhece aqui a importância do sujeito singular na liderança do processo político de construção de um povo.

5 Como tais não são assalariados, não podem reproduzir sua vida, são o *pauper ante fotum* de Marx, os marginais, os *lumpen*.

6 Observe o uso de uma metáfora do imaginário religioso popular "não muito *ortodoxo*" para um marxista dessa época, embora no tempo de Evo Morales seja um exemplo óbvio, usado pelo Tupac Amaru, J. M. Morelos, os Sandinistas, etc.

7 "La historia me absolverá", em Castro, 1975, p. 39.

[11.22] Em textos posteriores inclui os meninos abandonados, as mulheres na sociedade machista, os idosos, etc. Em países como a Bolívia, Peru (o de J. C. Mariátegui, acusado de "populista" pelos marxistas dogmáticos), Guatemala ou México, devem-se adicionar as etnias indígenas. Pelo processo do urbanismo não se devem esquecer as massas marginadas, os imigrantes pobres recém-chegados, os excluídos politicamente na exterioridade do Estado, etc.

[11.23] Entre os astecas o *altepetl*, e entre maias o *Amaq'* são as palavras que significam a "comunidade", o "povo", com uma intensidade inclusiva do "nós" desconhecida pelas experiências moderno-ocidentais[8]. Por isso, na América Latina, por influências indígenas em todo o continente, a palavra "povo" significa algo mais profundo que nas línguas romances.

[11.24] O "povo" estabelece uma fronteira ou fratura interna na comunidade política. Pode haver cidadãos membros de um Estado, mas do bloco no poder que se distingue de "povo", como os insatisfeitos em suas necessidades por opressão ou exclusão. Chamaremos *plebs* (em latim) ao povo como oposto às elites, às oligarquias, às classes dirigentes de um sistema político. Essa *plebs*, uma parte da comunidade, tende, entretanto, a englobar todos os cidadãos (*populus*) em uma *nova* ordem futura na qual as atuais reivindicações serão satisfeitas e se alcançará uma igualdade graças a uma luta solidária pelos excluídos.

[11.25] Não é estranho que A. Negri oponha *multidão* (como ele a define[9]) a *povo*, rechaçando este último como um conceito substancialista e inadequado: "Seria possível imaginar hoje um novo processo de legitimação que não esteja baseado na soberania do *povo*, mas sim na produtividade biopolítica da multidão?"[10]. Opinamos que não, mas de todas maneiras é necessário entender o *povo* de maneira renovada.

[11.3] O "BLOCO SOCIAL DOS OPRIMIDOS", O POPULAR E O POPULISMO

[11.31] O "povo" se transforma, assim, em *ator coletivo político*, não em um "sujeito histórico" substancial fetichizado. O povo aparece em conjunturas políticas críticas, quando toma consciência explícita do *hegemón*

---

8 Ver Lenkersdorf, 2002.

9 Hardt-Negri, 2004.

10 *Ibid.*, p. 108.

analógico de todas as reivindicações, de onde se definem a estratégia e as táticas, transformando-se em um *ator*, construtor da história de um novo fundamento. Tal como expressam os movimentos sociais: "O poder se constrói de baixo!".

[11.32] A. Gramsci, para evitar tal substantivação (a classe operária como "sujeito histórico" do marxismo *standard*), usa o conceito de "bloco". Um "bloco" não é uma pedra; quanto à sua consistência, só é um conjunto integrável e desintegrável; pode ter "contradições" em seu seio (como propunha Mao Tse-tung); aparece com força em um momento e desaparece quando tiver completado sua tarefa (se é que o obtém, e os povos também fracassam, e é freqüente). É um "bloco *social*" porque procede dos conflitos dos campos materiais (extinção ecológica, pobreza econômica, destruição da identidade cultural), e que lentamente passa o primeiro umbral da sociedade civil, e daí o segundo umbral da sociedade política. Esses passos foram claramente dados por Evo Morales, que exerce a liderança do movimento camponês cocalero; participante de mobilizações na sociedade civil; fundador de um partido político (na sociedade política), e eleito presidente da República boliviana. Povo é um bloco social "dos oprimidos" e excluídos. Nisso se distingue a *plebs* de toda a comunidade dominante, e da comunidade futura (o *populus*). No caso de Evo Morales, o povo, o "bloco social dos oprimidos" chega a constituir-se em "bloco histórico no poder" (*poder* obediencial, em suas ações e declarações iniciais no início de 2006).

[11.33] Pode-se agora entender que o "popular" é o próprio do povo em sentido estrito (o referente ao "bloco social dos oprimidos"), que em política é a última referência e reserva regenerativa (*hiperpotentia*), mas ainda em-si. O "popular" permanece como cultura, como costumes, como economia, como ecologia debaixo de todos os processos, em particular quando há povos pré-modernos (como os maias, aymaras, quéchuas, etc.), que, acompanhando a Modernidade, irão além dela (na civilização *trans*-capitalista, *trans*-moderna, não *pós*-moderna que ainda é moderna, eurocêntrica, metropolitana).

[11.34] Quando o povo se da instituições (*potestas*), por exemplo, aproximadamente entre 1930 e 1954 na América Latina, organiza só regimes "populistas". Trata-se, então, do passo em direção ao "bloco histórico no poder" tentando, no caso latino-americano indicado, um projeto meramente burguês de emancipação diante das burguesias metropo-

litanas ou do "centro" geopolítico, e de integração social pelo fortalecimento do mercado nacional protegido (possível entre as duas guerras mundiais). As quase-revoluções de G. Vargas, L. Cárdenas ou J. D. Perón, foram os acontecimentos que obtiveram a maior hegemonia no século XX; entretanto não passaram de reformas dentro de um horizonte capitalista de "pacto social" com a nascente classe operária industrial e o grupo de camponeses tradicional. Até fins do século XX o "populismo" foi a institucionalização que conseguiu cumprir com muitas demandas "populares". Hoje em dia, por outro lado, um Roland Rumsfeld usa a palavra "populista" como insulto, como crítica, com um significado próximo ao demagógico, o fascista, de extrema direita. Esse significado eventual não permanecerá por muito tempo porque não tem teoria alguma que o funde. É um denegrimento superficial retórico do oponente.

Tese 12

O poder libertador do povo como *hiperpotentia* e o "estado de *rebelião*"

[12.1] Vontade-de-viver dos excluídos. Totalidade e exterioridade

[12.11] As vítimas do sistema político vigente *não-podem-viver* plenamente (por isso são vítimas). Sua *Vontade-de-Viver* foi negada pela *Vontade-de-Poder* dos capitalistas. Essa *Vontade-de-Viver* contra todas as adversidades, a dor e a iminente morte se transforma em uma infinita fonte de criação do novo. Aquele que nada tem a perder é o único absolutamente livre diante do futuro. A vontade dos sujeitos singulares nos movimentos, no povo, volta a adquirir o *ethos* da valentia, do arrojo, da criatividade. A primeira determinação do poder (como *potentia* [→2]) é a vontade. O povo a recupera nos momentos conjunturais das grandes transformações.

[12.12] O sistema político, a ordem vigente, fecha-se ao final sobre si como uma Totalidade. Emmanuel Levinas, em sua obra *Totalidade e infinito. Ensaio sobre a exterioridade*[1], descreve o processo de totalização totalitária da Totalidade "como exclusão do Outro" [→B do *esquema 12.1*],

---

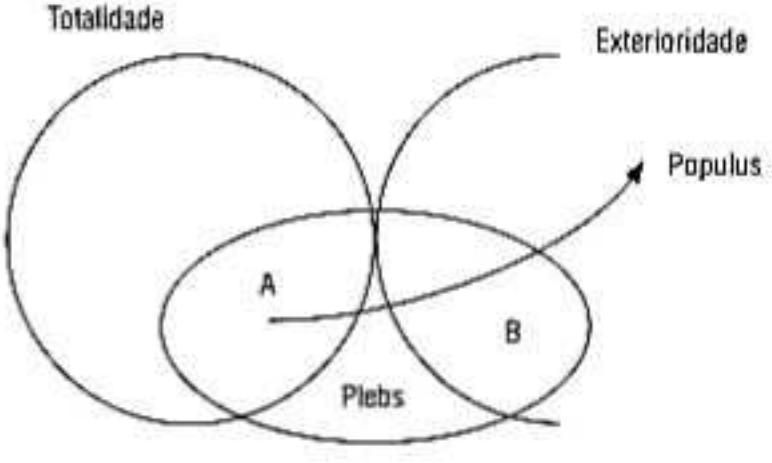
1 Levinas, 1977. Ver minha obra *Filosofía de la liberación*, 2 (Dussel, 1977).

que Marx completa como oprimido pelo sistema [→*A* do esquema 12.1]. O povo guarda, por isso, uma posição complexa. Por um lado, é o bloco social "dos oprimidos" no sistema [*A*] (por exemplo, a classe operária), mas ao mesmo tempo são os excluídos [*B*] (por exemplo, os marginais, os povos indígenas que sobrevivem na autoprodução e no autoconsumo, etc.).

[12.13] A *conatio vitae conservandi* (impulso para conservar a vida) transforma-se em um impulso vital extraordinário. Rompe os muros da Totalidade e abre no limite do sistema um âmbito pelo qual a Exterioridade irrompe na história.

[12.14] Os que estão *fora*, como "nada espectrais", ignorados, invisíveis "são figuras que não existem para ela (para a economia política burguesa, explica Marx), mas somente para outros olhos"[2]; "o mero homem de trabalho pode precipitar-se cada dia desde seu *nada acabado* para um *nada absoluto*"[3]. O povo, antes de sua luta, é ignorado, não existe, é uma *coisa* à disposição dos capitalistas.

Esquema 12.1
Totalidade, exterioridade, povo



Elucidações do esquema 12.1. A Totalidade ou a ordem vigente se fratura. Nasce assim o povo como *plebs* (*bloco social dos oprimidos*) que da exterioridade (por suas reivindicações não satisfeitas), mas igualmente da Totalidade

2 *Manuscritos de 1844*, II (Marx, 1956, *MEW*, EB 1, p. 606; 1983, *Obras fundamentales*, vol. I, p. 524).

3 *Ibid.*, p. 607; p. 524. A explicação do texto em minha obra Dussel, 1985, pp. 366ss.

(como oprimidos) lutam (*seta de saída*) para a constituição de um povo futuro hegemônico (*populus*)

[12.15] Esta vontade é a primeira determinação de um momento do desenvolvimento do conceito de poder. A mera *potentia* [→2] transforma-se em algo novo, distinto, que opera a partir dos oprimidos, dos excluídos, da exterioridade.

[12.2] O CONSENSO CRÍTICO DOS NEGADOS

[12.21] Mas o poder libertador é algo mais. Exige a força unificadora do consenso: "O povo unido jamais será vencido! O poder dominante se funda em uma comunidade política que, quando era hegemônica, unificava-se pelo consenso. Quando os oprimidos e excluídos tomam consciência de sua situação, tornam-se dissidentes. A dissidência faz perder o consenso do poder hegemônico, o qual, sem obediência, se transforma em poder fetichizado, dominado, repressor. Os movimentos, setores, comunidades que formam o povo crescem em consciência da dominação do sistema".

[12.22] Se a validade ética ou a legitimidade política se fundam na participação simétrica dos afetados para obter acordos por meio de razões, é sabido que tal validade ou legitimidade não pode ser perfeita. Nem a simetria nem a participação *perfeita* de todos os afetados é possível. Necessariamente, dada a finitude da condição humana, toda legitimidade é relativa, imperfeita, falível. Por sua vez, o excluído, por definição, não pôde participar da decisão do acordo que o exclui. Mas pode formar uma comunidade em seu movimento, setor, classe, no povoado. As feministas podem conseguir tomar consciência do patriarcalismo machista ainda contra a cultura patriarcal imperante. Sua consciência crítica cria um consenso *crítico* em sua comunidade oprimida, que agora se opõe como dissidência ao consenso *dominante*. Trata-se de uma "crise de legitimidade", "crise de hegemonia", caos anterior e que antecipa a criação da nova ordem.

[12.23] Esse *consenso crítico do povo* não pôde ser descoberto nem pela primeira Escola de Frankfurt, nem por K.-O. Apel ou J. Habermas. Por isso, não puderam articular a "teoria crítica" com os atores políticos históricos (que já não tiveram ao desaparecer pelo Holocausto

a comunidade judia, e por integrar a classe operária ao "milagre alemão"). Nós, por outro lado, devemos nos articular a esse ator coletivo, bloco que nasce e pode desaparecer segundo conjunturas, chamado povo, ou novos movimentos sociais de grande vitalidade, que constroem "o poder de baixo".

[12.24] O povo toma, então, "consciência *para-si*". Reconstrói a memória de suas lutas, feitos esquecidos e ocultos na história dos vencedores –como assinala Walter Benjamim. Ainda não é a "consciência da classe operária", mas não se opõe a ela; integra-a. É consciência da classe camponesa, dos povos indígenas, das feministas, dos anti-racistas, dos marginais... de todos esses fantasmas que vagam na exterioridade do sistema. Consciência de ser povo.

[12.3] A EFICÁCIA DOS FRACOS. *HIPERPOTENTIA* DAS VÍTIMAS EM "ESTADO DE REBELIÃO"

[12.31] Se (a) à Vontade-de-Vida e (b) ao consenso crítico da situação em que se encontram e dos motivos da luta e o projeto da ordem nova (porque "outro mundo é possível") adiciona-se o descobrimento na própria luta de (c) a factibilidade da libertação, do alcançar nova hegemonia, de transformar (a *Veränderung* de Marx em sua *Teses sobre Feuerbach*) de maneira parcial ou radical (e neste último caso pode-se falar de revolução) a ordem política vigente, temos as três determinações do poder do povo, da *hiperpotentia*.

[12.32] Se a *potentia* [→2] é uma capacidade da comunidade política, agora dominante, que organizou a *potestas* [→3] em favor de seus interesses e contra o povo emergente, a *hiperpotentia* é o poder do povo, a soberania e autoridade do povo (que A. Negri simplesmente elimina em vez de localizá-lo em seu justo lugar[4]) que emerge nos momentos criadores da história para inaugurar grandes transformações ou revoluções radicais. É o "tempo-agora" messiânico de W. Benjamim. Os inimigos do sistema (o povo emergente) são agora os amigos (os "intelectuais orgânicos") dos que se jogam por sua libertação. Seus an-

4 Negri, 2004, opta por eliminar a soberania e a autoridade como determinações próprias do Estado dominador. Distintamente, terei de situá-las na comunidade política, e agora no povo propriamente dito. O soberano e a última referência da autoridade são o próprio povo.

tigos amigos (a família faraônica de Moisés) tornam-se seus inimigos e o perseguem. A perseguição do "inocente justo" (de M. Fidalgo a quem cortam a cabeça com sanha e exibem em público como sinal de humilhação e castigo) é o tema que desenvolve E. Levinas[5], na qual o político responsável pela libertação do povo é tomado como refém; uma vez que ocupa o lugar do outro, do povo, substituiu-o. Temas da política da libertação que devem ser desenvolvidos.

[12.33] Esse antipoder diante do poder dominador, esta *hiperpotentia* [→ *esquema 15.1*] diante da *potentia*, efetua eficazmente a transformação da *potestas*, agora a serviço do povo (*seta B*). A eficácia dos fracos é maior do que o que muitos supõem. Os exércitos de Napoleão foram derrotados pelo povo espanhol em armas; o povo iraquiano vai derrotando a potência militar mais desenvolvida na história humana em 2006. Os povos são invencíveis... ou será necessário assassinar todos os seus membros quando têm *Vontade-de-Vida* consensual e eficaz, estratégica e taticamente. Quando exercem o *ethos* da valentia!

[12.34] Tudo começa quando aparece fenomenicamente, à luz do dia, a *hiperpotentia* como "estado de rebelião" (mais à frente do "estado de direito" e do "estado de exceção"). Contra o liberalismo que fetichiza o "estado de direito" (sobre a vida dos excluídos) C. Schmitt propôs o caso do "estado de exceção" para mostrar que por trás da lei há uma vontade constituinte[6]. G. Agamben continua com o argumento[7]. Desejamos desenvolver o discurso até suas últimas conseqüências.

[12.35] Deve-se mostrar como o povo pode deixar em suspenso o "estado de exceção" a que chamarei "estado de rebelião". Em Buenos Aires, o povo argentino, enganado pelo BM e pelo FMI, instrumentos do Império e de uma elite fetichizada nacional, em 20 de dezembro de 2001 saiu às ruas em massa para opor-se a um decreto que declarava o "estado de exceção" para paralisar as mobilizações. Sob a ordem: "Que se vayan todos!" (quer dizer, a *hiperpotentia* recordava a *potestas* que é a última instância do poder), caiu o governo de Fernando De la Rúa. Ou seja, o "estado de rebelião" deixou sem efeito o "estado de exceção". A vontade da *auctoritas* delegada –para recordar a distinção

---

5 Levinas, 1987.

6 Schmitt, 1998.

7 Ver Agamben, 2003.

de Agamben– ficou anulada por uma vontade anterior: a vontade do povo, o poder como *hiperpotentia*.

[12.36] O povo, então, aparece como o ator coletivo, não essencial nem metafísico, mas sim conjuntural, como um "bloco" que se manifesta e desaparece, com o poder *novo* que está sob a práxis de libertação anti-hegemônica e da transformação das instituições, tema das próxima teses.

Tese 13

Os princípios políticos de libertação
O princípio crítico da esfera material

[13.01] No final da *Primeira parte* [→2-10] expusemos os princípios normativos da política, visto estarem eles *implícitos* em todas as ações e instituições do político de vocação que cumpre com as exigências do poder obediencial [→4]. Nesta *Segunda parte*, crítica ou libertadora, os princípios devem ser descritos no começo, porque os políticos que criam novidade na história, que inovam nas ações e nas instituições, que defendem em primeiro lugar os excluídos, as vítimas, os pobres, são políticos que *têm princípios* e, ademais, *explícitos*. Têm consciência de conduzir suas ações e a transformação das instituições políticas com exigências normativas a partir das quais podem responder claramente, com razões.

[13.02] Emiliano Zapata, o político de Anenecuilco –povoado próximo de onde escrevo estas linhas– tinha princípios bem claros: 1. "A terra para os que a trabalham com suas mãos!" (princípio material crítico). 2. "Sempre tomaremos as decisões juntos, e depois que ninguém se *vá*!" (princípio de legitimação crítico). 3. E ao final decidem, como última instância, o "Empunhemos as armas!" –para defender suas terras diante dos de Ayala, e diante da decisão do fazendeiro– (princípio de factibilidade crítico). No Plano de Ayala, ponto 15, podemos ler: "*Não*

somos personalistas, somos partidários dos princípios e não dos homens!" (Ayala, 25 de novembro de 1911).

[13.1] Princípios políticos críticos

[13.11] Os princípios normativos políticos (que subsumem os princípios críticos éticos no campo político)[1] constituem o poder político por dentro (como poder do povo: *potentia*, e como exercício delegado do poder das instituições: *potestas*). Mas como todo *sistema* político (*nível B. 6* do *esquema 10.1*) nunca poderá ser perfeito (seria necessário tempo infinito, inteligência e vontade ilimitadas, etc.), produz *indevidamente efeitos negativos* no melhor dos casos *não-intencionais* (*nível A. 12-13* do *esquema* mencionado). Isto é, o efeito negativo político é um engano; podem-se ignorar os enganos (fazem-no os políticos injustos, que são sepultados por sua cegueira) ou podem-se reconhecê-los e corrigi-los (o que é próprio dos grandes políticos). De toda maneira, há membros da comunidade que sofrem em sua corporalidade vivente (como dor, humilhação, insatisfação e até morte) tais efeitos: são as vítimas das injustiças políticas; podem ser oprimidos ou excluídos; são os marginais, as classes exploradas, os grupos dominados, os setores que formam parte do povo [→11.1]. Essas vítimas são vítimas porque: não podem viver plenamente (momento material); porque foram excluídas da participação das decisões que sofrem (momento formal de não legitimidade), e porque manifestam em seu próprio sofrimento ou reivindicação insatisfeita que o sistema não é eficaz (ao menos com respeito a esses grupos vitimados).

[13.12] Os princípios normativos críticos são em primeiro lugar *negativos*, em referência a uma positividade injusta. Sendo o sistema vigente (o dado, o *positivo* no dizer de M. Horkheimer) que produz essas vítimas (o *negativo*, já que não-podem-viver, não-podem-participar, etc.), a exigência ou obrigação que se impõe ao político por vocação é, a partir da solidariedade (que supera a mera fraternidade do "nós" da comunidade hegemônica no poder) pelo outro humilhado, começar por negar a verdade, a legitimidade e a eficiência a tal sistema. O descobrimento da *não-verdade* (como escrevia Adorno),

---

1 Sobre os princípios críticos éticos, ver Dussel, 1998, *Segunda parte*.

da *não-legitimidade*, da *não-eficiência* do sistema de dominação é o momento do ceticismo do crítico com respeito a tal sistema; é o momento do ateísmo da totalidade vigente –diria corretamente K. Marx em consonância com os profetas de Israel que negavam a divindade dos fetiches.

[13.13] A formulação inicial de todos os princípios políticos críticos poderia ser o seguinte: *devemos criticar*, ou *negar* como sustentável, todo *sistema político* ou ações ou instituições cujos efeitos negativos são sofridos por vítimas oprimidas ou excluídas!

[13.14] Não se pode ser cúmplice da dominação política que é cumprimento de um exercício do poder que, em vez de ser obediente delegado do povo [→4], converteu-se em despótico exercício fetichizado do poder [→5].

[13.2] O princípio material libertador, exigência de afirmação e aumento da vida comunitária

[13.21] A política, sendo a vontade-de-viver, consensual e factível, deve tentar por todos os seus meios (nisso consiste sua normatividade como obrigação analógica à ética) permitir a todos seus membros que vivam, que vivam bem, que aumentem a qualidade de suas vidas. Trata-se da esfera material (do *conteúdo* da política). A vida humana, sendo o critério material por excelência, é o conteúdo último de toda ação ou instituição política. A vítima é vítima porque *não-pode-viver*. O político de vocação está chamado a trabalhar em favor da reprodução e aumento da vida de todos os cidadãos. Mas as vítimas do sistema imperfeito, indevidamente injusto em algum momento, intoleravelmente insustentável em suas crises terminais (quando a injustiça multiplica os sofrimentos dos explorados e excluídos), são as que sofrem em maior grau, como feridas abertas, a enfermidade do corpo social. Elas mostram o *lugar* da patologia do sistema, da injustiça que terá de saber reparar.

[13.22] A afirmação da vida da vítima, que não-pode-viver pela injustiça do sistema, é ao mesmo tempo o que permite cumprir com a exigência de aumentar a vida da comunidade (ou do novo sistema que tivesse de originar-se). Repito: a mera reprodução da vida do pobre exige tais mudanças que, ao mesmo tempo, produz o *desenvolvimento civilizador*

de *todo o sistema*. Afirmação de vida da vítima é crescimento histórico da vida toda da comunidade. É através da solução das insatisfações dos oprimidos, os últimos, que os sistemas históricos progrediram.

[13.23] O princípio crítico geral, em seu momento *afirmativo* agora, deveria ser enunciado como algo assim: devemos produzir e reproduzir a vida dos oprimidos e excluídos, as vítimas, descobrindo as causas de tal negatividade, e transformando adequadamente as instituições, o que de fato aumentará a vida de toda a comunidade!

[13.24] Esqueceu-se freqüentemente que toca ao político, como representante, a obrigação responsável por desenvolver a vida de todos os cidadãos; em primeiro lugar daqueles que foram postos fora desta possibilidade de cumprir com a satisfação de suas necessidades, das mais básicas até as superiores.

[13.25] A política, em seu sentido mais nobre, obediencial, é esta responsabilidade pela vida em primeiro lugar dos mais pobres. Esta exigência normativa fundamental constitui o momento criativo da política como libertação. Os povos que souberam dar-se esses políticos exemplares puderam vencer as dificuldades que a história lhes proporcionou! Os que tiveram políticos corruptos, egoístas, de horizontes mesquinhos, passaram momentos amargos e até desapareceram! O fetichismo dos governantes no exercício do poder debilita os povos e os deixa inermes diante de seus inimigos.

[13.3] AS DIMENSÕES ECOLÓGICA, ECONÔMICA E CULTURAL DO PRINCÍPIO CRÍTICO MATERIAL DA POLÍTICA

[13.31] O campo político atravessa [→7.3, 9.3, 18] os campos materiais por excelência: o ecológico, o econômico e o cultural, ao menos; estes campos determinam a *esfera material* da política. Em cada um destes campos, o princípio material crítico político apresenta exigências particulares, todas em torno da vida dos cidadãos, mas em diversas dimensões desta esfera.

[13.32] Na sub-esfera *ecológica* da política, a vida humana se encontra diretamente em perigo de sua extrema extinção. O nunca previsto é hoje possibilidade: da bomba atômica e a escalada de contaminação crescente do planeta Terra o desaparecimento da vida é uma possibilidade iminente. Desde esse limite absoluto, a contaminação corta vidas, produz

falta de qualidade suficiente de saúde na população, e, em geral, degrada as condições da corporalidade vivente dos cidadãos. O princípio material político se impõe como uma obrigação que nunca antes tiveram os políticos de outros tempos, quando se imaginava que a Terra tinha recursos infinitos de ar, água, bens não-renováveis. A Terra se esgotou; é finita; acabam-se seus recursos. O ser humano é responsável pela morte da vida em nosso pequeno planeta –que começa a produzir claustrofobia. O *princípio ecológico político crítico* poderia enunciar-se: devemos em tudo atuar de tal maneira que a vida no planeta Terra possa ser uma *vida perpétua*! Isto é, além de tudo, um postulado. Os bens não-renováveis são sagrados, insubstituíveis, imensamente escassos. É necessário economizá-los ao extremo para as gerações futuras. É possivelmente a exigência normativa número um da *nova política*.

[13.33] Na sub-esfera *econômica* da política, o sistema capitalista se transformou no perigo supremo, tanto ecológico como social. O sistema, com o critério de aumento da taxa de lucro (como critério racional), escolhe uma tecnologia destrutiva da vida na Terra e produz como efeito, pela tendência de reduzir os salários ao mínimo, uma imensa pobreza, desocupação, miséria. O princípio econômico político *crítico* normativo deveria indicar algo como: devemos imaginar novas instituições e sistemas econômicos que permitam a reprodução e o crescimento da vida humana, e não do capital! Essas alternativas deverão criar-se em todos os níveis institucionais e com a ajuda de todo o povo. Devem-se fixar os olhos nas novas experiências populares de economia social alternativa.

[13.34] Na sub-esfera *cultural* da política, deve-se superar o eurocentrismo da Modernidade colonialista, pela afirmação da multiculturalidade dentro da população de um sistema político nacional. O princípio poderia enunciar-se: devemos apoiar a *identidade* cultural de todas as comunidades incluídas dentro do sistema político, e defender a *diferença* cultural quando se tentar homogeneizar as culturas e as línguas da população da dominação de uma delas (a *criolla* ou mestiça moderna européia) com a exclusão das outras! Devemos efetuar uma Revolução cultural! –é o princípio que nos propõe da Bolívia Evo Morales.

Tese 14

Os princípios crítico-democrático e de transformação estratégica

[14.1] O princípio crítico-democrático

[14.11] O princípio normativo democrático permite, por seu cumprimento, efetuar ações legítimas e organizar novas instituições de legitimação. O sistema vigente inevitavelmente produz efeitos negativos. Transforma-se lentamente, pela entropia das instituições no tempo, em um fetiche dominador. O bloco histórico hegemônico foi produzindo vítimas, grupos de excluídos que se constituem em novos movimentos sociais, momentos constitutivos do *povo* [→11]. Estas comunidades ou movimentos oprimidos ou excluídos se organizam e tomam consciência de sua opressão, de sua exclusão, da insatisfação de suas necessidades. Pouco a pouco criam *consenso* sobre sua situação intolerável, da causa de sua negatividade, da necessidade da luta. Esse consenso é um consenso *crítico* que, agora, cria *desacordo* ante o antigo acordo *vigente* que constituía os próprios oprimidos ou excluídos na massa obediente do poder "como dominação legítima" (na definição de M. Weber, que, na verdade, era o *poder fetichizado* [→5], com legitimidade *aparente*). O consenso dos dominados é o momento do nascimento de um exercício *crítico da democracia*.

[14.12] O princípio de legitimação crítico ou de democracia libertadora (completamente afastada da democracia liberal) poderia enunciar-se assim: devemos alcançar *consenso crítico*, em primeiro lugar, *pela participação real e em condições simétricas dos oprimidos e excluídos*, das vítimas do sistema político, porque são os mais afetados pelas decisões de que se lembraram no passado institucionalmente!

[14.13] A democracia foi sempre um sistema institucional; além disso é um princípio, que teve de superar os limites da prévia definição de quais eram os membros efetivos da comunidade. Os excluídos pressionaram sempre (mesmo no *demos* grego, para chegar a *isonomia*, ao "direito igual") para participar da criação do consenso, e esta luta pelo reconhecimento de seus direitos exigiu transformar o sistema democrático vigente e abri-lo a um grau superior de legitimidade e, portanto, de participação, isto é, de democracia. Os excluídos não devem ser *incluídos* (seria como introduzir o Outro no Mesmo) no *antigo* sistema, mas devem participar como iguais em um *novo momento institucional* (a *nova* ordem política). Não se luta pela *inclusão*, mas sim pela *transformação* [→17] –contra Iris Young, J. Habermas e tantos outros que falam de "inclusão".

[14.14] A democracia crítica, libertadora ou popular (porquanto o povo é o ator principal), põe em questão o grau anterior de democratização alcançado; já que a democracia é um sistema a ser reinventado perenemente.

[14.15] Deve ficar claro, já que existe grande confusão a respeito, que a democracia *crítica* (social, que inclui igualmente a esfera material, os conflitos ecológicos, econômicos e culturais que produzem crises: "o problema social"), por um lado, é um *princípio normativo* (uma obrigação do político de vocação, e do militante, do cidadão, em favor do povo), mas também é um *sistema institucional* que terá de saber transformar permanentemente. Na inovação ou criatividade institucional dos momentos superados, fetichizados ou que não respondem à realidade do democrático, estriba a possibilidade real do desenvolvimento político, que nunca se interrompe (e, além disso, *nunca* alcança a perfeição; trata-se, novamente de um postulado: "Lutemos por um sistema sempre mais democrático!", cuja *perfeita* institucionalidade empírica é impossível).

[14.2] O princípio de libertação estratégica

[14.21] A factibilidade, então, é o último elo da cadeia, como indicamos repetidamente. Uma vez afirmada a vida (ecológica, econômica e culturalmente) da vítima, e tendo esta conseguido organizar-se para chegar a um consenso crítico democrático, trata-se de levar à prática, à realidade histórica, à sua institucionalização efetiva o *projeto* político que se foi gerando. É aí onde o político de vocação, o político crítico, o cidadão participativo, tem muitas -e certamente difíceis- escolhas a fazer. As ações e instituições a realizar devem ser *possíveis*. Mas, distintamente da política de um sistema vigente -que tem suas tradições, tendências, instituições instaladas, que transforma o sistema vigente injusto-, encontram-se com muitas dificuldades estratégicas maiores. N. Maquiavel escreveu seu opúsculo *Il Principe* não para um político tradicional, no exercício do poder, mas sim para um governante *novo*, que começa a tarefa de uma *nova* etapa política. Neste caso, a *possibilidade* de tornar realidade o que se tenta é de muito maior dificuldade; ou seja, tem menor grau de factibilidade. Ora, sua *possibilidade* se encontra situada de maneira mais clara entre aquilo que o anarquista acredita *possível* empiricamente (e só o é como postulado [→17.3]) e o que o conservador da ordem vigente acredita *impossível*. O *possível* do político crítico, libertador, responsável pelas vítimas, está aquém da possibilidade anarquista (na verdade impossível) e consiste em uma impossibilidade conservadora (possível então, se se transformarem as condições de opressão e exclusão vigentes).

[14.22] O princípio político crítico de factibilidade poderia formular-se da seguinte maneira: devemos realizar o máximo *possível*, aquilo que aparece como reformista para o anarquista [→17.2] e suicida para o conservador, tendo como critério de possibilidade na criação institucional (a transformação) a libertação das vítimas, do povo! Só os movimentos sociais triunfantes ou o político de gênio (que, na verdade, vai valorando a capacidade transformadora ou a *hiperpotentia* [→12] do próprio povo) sabe o que é factivelmente possível ou impossível, como estirar a corda ao *máximo* até antes que se rompa.

[14.23] Uma vez que o político crítico enfrenta toda a institucionalidade instalada do antigo regime, o bloco histórico do exercício fetichizado do poder, a luta do povo por sua libertação (parcial ou radical [→17.2]),

deve ter muito maior inteligência ou razão estratégica que a dos dominadores. Um erro de cálculo pode quebrar a unha de um gato; ao camundongo custa a vida o mesmo erro.

[14.24] O princípio normativo político crítico impulsiona a criatividade, o espírito de corpo, a emergência da *hiperpotentia* [→12] do povo. Um povo decidido e rebelde, em "Estado de rebelião", não pode ser em definitivo nem militarmente derrotado, comentava K. von Clausewitz diante do desastre de Napoleão na Espanha, situação hoje repetida pelos Estados Unidos no Vietnã ou Iraque.

[14.3] O NOBRE OFÍCIO DA POLÍTICA

[14.31] Se o político quer exerce o poder obediencial, isso não significa que não possa cometer erros. "O justo comete sete pecados por dia!", enuncia um dito semita. O dito popular nos ensina: "Errar é humano, perdoar é divino!" Alguém poderia perguntar: mas quantas vezes peca o injusto? Nenhuma. Porque o injusto é exatamente quem nunca reconhece com responsabilidade o efeito negativo de sua ação. Como sempre está efetuando atos corruptos e tenta ocultá-los, não pode diferenciar o efeito negativo inevitável (e não-intencional) do ato voluntariamente corrupto. Nega-os a todos. Nessa pretensa desculpa de todos os efeitos negativos de seus atos consiste sua injustiça, sua corrupção. Por isso, o político honesto não pode ser *perfeitamente* justo. A perfeição é própria dos deuses, impossível para a condição humana. Sendo impossível a extrema perfeição, o que se exige normativamente ao político de vocação é que honestamente cumpra o mais seriamente possível as condições de um ato justo. A isto se denomina "pretensão política de justiça".

[14.32] Quer dizer, o político, como todo ser humano finito, não se pode julgar como um mal político por ter cometido enganos políticos. A humana finitude não pode evitar atos errados. Mas pode seriamente tentar com boa vontade cumprir as condições para ser justo. Daquele que honestamente tenta cumprir essas condições se diz que tem "pretensão" de justiça. A palavra "pretensão" indica, exatamente, que aquele que realiza uma ação pode justificá-la dando razões de ter tentado afirmar a vida, com o consenso do afetado, factivelmente. Os três princípios críticos são as condições da "pretensão de justiça política".

[14.33] No entanto, é mais, os princípios normativos enunciados são igualmente os que permitem descobrir aqueles que cometeram enganos políticos (no momento do não-cumprimento de um deles) e, além disso, a maneira de corrigir os enganos cometidos depende dos mesmos três princípios (material, formal e de factibilidade críticos). Estes princípios normativos críticos são, destarte, princípios que constituem e iluminam as ações libertadoras e a transformação das instituições, os que permitem descobrir os enganos e que, por último, operam como critérios de correção das injustiças cometidas. Sem princípios, o político que tentasse ser crítico ficaria no meio da tormenta como um capitão de navio sem bússola: estaria perdido!

[14.34] Pelo contrário, aquele que tem princípios normativos críticos, que em nada negam, mas sim subsumem a criatividade procedimental (das ações ou instituições, na administração, etc.), pode enfrentar crises profundas, lutas políticas devastadoras e até suportar o desprezo, a derrota parcial e trabalhos pacientes de longo alcance. Por último e, nos casos limite, a própria morte –como Miguel Hidalgo y Costilla–, uma vez que só é temível para os dominadores o que sabe enfrentar incorruptivelmente a morte. É a *máxima* factibilidade possível, quando pela vida do povo se oferece a própria vida. É o acontecimento imprevisível que os heróis confrontaram, mas que se aquilata em cada ação inspirada por claros e vigentes princípios normativos políticos críticos.

[14.35] Quando o político exerce delegadamente o poder *obediencial*, quando tem uma honesta pretensão crítico-política de justiça, pode-se dizer que cumpre com o nobre ofício da política. Servir obedecendo ao povo, militantemente, produz na subjetividade do cidadão, do político uma certa alegria parecida com a daquele jovem estudante de dezoito anos que escreveu:

> A grande preocupação que deve nos guiar ao escolher uma profissão deve ser a de servir ao bem da humanidade [...] Os maiores homens de que nos fala a história são aqueles que, trabalhando pelo bem geral, souberam *enobrecer-se* a si próprios [... já] que o homem mais feliz é o que soube fazer felizes a outros, e a própria

> religião ensina que o ideal a que todos aspiram é o de sacrificar-se pela humanidade[1].

Esse ideal normativo-político universalista, público e humanista tão exemplar, está muito longe do egoísmo político do individualismo privatizante do liberalismo, e da avareza econômico-competitiva do capitalismo, evidentemente.

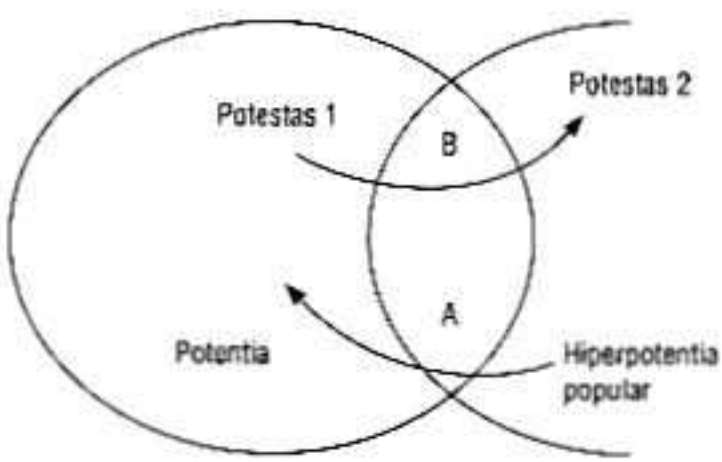
1 K. Marx, "Reflexiones de un joven al elegir profesión" (Marx, 1956, *MEW*, 1; 1982, *Obras fundamentales*, vol. 1, FCE, México, 1982, p. 4).

Tese 15

Práxis de libertação dos movimentos sociais e políticos

[15.01] A *práxis* indica a atualidade do sujeito no mundo; e a *práxis* política é presença no campo político. Mas a práxis de *libertação* (*seta A* e *B* do *esquema 15.1*) põe em questão as estruturas hegemônicas do sistema político (*potestas 1*). As transformações institucionais (*seta B*) trocam parcial ou totalmente a estrutura das mediações no exercício delegado do poder (da *potestas 1* passa para a *potestas 2*).

Esquema 15.1
Práxis de libertação e transformação institucional



[15.02] A ação política intervém no campo político modificando, sempre de algum jeito, sua estrutura dada. Todo sujeito ao transformar-se em ator, ainda mais quando é um movimento ou povo em ação, é o motor, a força, o poder que *faz história*. Quando é uma "atividade *crítico*-prática"[1] esta será denominada *práxis de libertação* (*Befreiungspraxis*, como é chamada por Marx e M. Horkheimer). Essa práxis tem dois momentos: uma luta *negativa*, desconstrutiva contra o dado (*seta A* do *esquema 15.1*), e um momento *positivo* de saída, de construção do novo (*seta B*). Assim que "liberta" (ato pelo qual o escravo é emancipado da escravidão), suas potencialidades criadoras se opõem, ao final triunfando sobre as estruturas de dominação, de exploração ou exclusão que pesam sobre o povo. O poder do povo (a *hiperpotentia*, novo poder "dos de baixo") torna-se primeiro presente no começo, por sua extrema vulnerabilidade e pobreza; mas, ao final, é a força invencível da vida "que quer-viver": Vontade-de-Vida que é mais forte que a morte, a injustiça e a corrupção.

[15.1] Utopia, paradigmas ou modelo possível, projeto, estratégia, tática, meios

[15.11] O povo, seus movimentos, a liderança que é *obediencial* ao povo, que "durante anos e anos colhemos a morte dos nossos nos campos *chapanecos* [...] Foram nossos passos sem o destino, só vivíamos e morríamos"[2], se acordada um dia, diz "Basta!" e fica de pé. Irrompe na história por sua *práxis de libertação*. Mas essa ação tem uma lógica, exigência, especialmente orientadas pelo princípio político crítico de factibilidade. O *possível* se coloca diante de aparentes impossibilidades práticas que terá de subverter. A práxis de libertação exige princípios, coerência, fortaleza até a morte, paciência infinita (como a de nossos povos originários durante 500 anos enfrentaram os H. Cortés, Pizarro ou Almagro, até o triunfo de Evo Morales).

[15.12] Rosa Luxemburgo tem um belo texto a respeito da estratégia contra os "reformistas" que não têm "princípios" (ou "teoria": quem

---

1 Marx, *Teses sobre Feuerbach*, 1 (Marx, 1956, MEW, 3, p. 533).

2 "Entramos outra vez à história", mensagem do EZLN em *La Jornada* (México), 22 de fevereiro (1994), p. 8.

possui hoje uma *teoria* aceitável depois da crise da ideologia do socialismo real?):

> Os *princípios* do socialismo [...] impõem à nossa atividade *marcos estritos* (*feste Schränke*), tanto em referência aos *fins* a alcançar, como aos *meios* de luta que se aplicam, e finalmente aos *modos* de luta [...] naturalmente, os que procuram só os êxitos práticos logo desejam ter as *mãos livres*, quer dizer, separar a práxis da *teoria* [leia-se: os *princípios*], para atuar independentemente dela[3].

[15.13] Há, então, diversos níveis que devem ser levados em conta na *práxis* crítica, anti-hegemônica (que enfrenta, assim, o "bloco histórico no poder") –resultado de muitos momentos prévios: *nível A, 11* do *esquema 10.1*.

[15.14] Em primeiro lugar, o horizonte mais longínquo, que podemos chamar de utópico (quando se imagina descritivamente um estado de coisas), ou mais corretamente *postulado político* [→17.3], tal como o do Fórum Social Mundial: "Outro mundo é possível!" Ou aquele que enuncia: "Um mundo onde caibam todos os mundos!" Parecem muito vazios, mas são a condição de possibilidade de todo o resto. Sem a *esperança* (tão estudada por Ernst Bloch)[4] de um futuro que terá de se tornar possível, não há práxis crítica libertadora. É necessário imaginar criativamente que "Sim, é possível!" para mudar as coisas. Quer dizer, deve-se ter presente afirmativamente sempre a *potestas 2* (a estrutura institucional *futura* que estará a serviço do povo) que indica esse pólo utópico. É o *nível C, 4-5* do *esquema 10.1*.

[15.15] Em segundo lugar, na prática política ou na teoria, vai-se esboçando um *paradigma ou modelo de transformação* possível, o qual não é simples e freqüentemente leva tempo, por isso não pode ser delineado sempre detalhadamente. Diante da democracia liberal, o Estado benfeitor ou o keynesianismo econômico (estruturas situadas em diversos campos), e ante as democracias de transição na América Latina (desde 1983) que geraram uma "classe política" que freqüentemente se corrompe, deve formular um "paradigma" ou um "modelo" *novo* de ampla participação, de hegemonia popular, de identidade nacional (em especial

---

3 Luxemburgo, 1966, vol. 1, p. 128.

4 Bloch, 1977.

nos países pós-coloniais ou periféricos), de defesa dos interesses econômicos dos mais débeis (reivindicações que são impossíveis de ser cumpridas por um capitalismo neoliberal de estratégia globalizadora como dominação e espoliação das nações subalternas), de renovada eficiência administrativa que se fundamente em um novo "pacto social" (e, além disso, em novas constituições que permitam novas estruturas de um Estado transformado).

[15.16] Em terceiro lugar, em um nível ainda mais concreto, é necessário trabalhar sobre um *projeto de transformações* factíveis (*nível A, 7* do *esquema* citado) propriamente político mas crítico, que é função dos partidos políticos progressistas, *críticos*, de libertação [→15.3], de equipes de cientistas (de ciências políticas, economistas, pedagogos, médicos, dirigentes sindicais, de movimentos sociais, etc.) e no qual se explicitem os fins *concretos* da ação libertadora em todas as esferas (materiais, de legitimação e de administração estatal). O projeto pode ser enunciado em critérios e em teses concretas de realização factível eficaz a curto prazo dentro de um ciclo de governo (quatriênio, sexênio), mas deveria estar acompanhado de projetos de médio prazo (uns vinte e cinco anos) e de *longo prazo* (em particular nas questões ecológicas e econômicas trans-capitalistas) de participação popular.

[15.17] Em quarto lugar, o político deve ter clareza *estratégica* (*nível A, 8* do *esquema*) na ação transformadora. Neste nível, os projetos devem ser implementados administrativa e conjunturalmente tendo em conta a transformação das instituições. Este nível é fruto da sabedoria prática (a *prudência*) dos atores políticos, dentro de um sistema democrático de produção de decisões consensuais, em equipe, pela participação "de baixo" (dos movimentos populares, do povo, dos bairros, das comunidades rurais, etc.). A estratégia deve ser elaborada conjunta e democraticamente em todos os níveis.

[15.18] Em quinto lugar, é necessário trabalhar sobre *táticas eficazes* (*nível A, 9*), que são as mediações para efetuar as estratégias decididas na teoria, na prática da formação de seus quadros, na eleição dos candidatos a ser representantes, na própria propaganda, na orientação ideológica e normativa de tal processo informativo, no modo de agir, etc.

[15.19] Em sexto lugar, devem ser escolhidos os *meios apropriados* para todo o indicado (*nível A, 10*), mas aqueles *possíveis* a partir das exigências que formam todos os níveis já enunciados (cumprindo os princípios,

os postulados, os modelos, etc.). Uma tática puramente *maquiavélica* (que não foi a de N. Maquiavel), no qual "todo meio vale para o fim", é sempre no final destrutiva (do ator e do povo), porque os meios factíveis (aqui vale a *Crítica da razão instrumental* de M. Horkheimer[5]), aparentemente mais eficazes, que deixem de levar em conta os "princípios" –nos diz R. Luxemburgo– perdem os "marcos estritos" que lhe permitirão coerência, efeitos positivos no longo prazo, e clareza na ação; e graças a isso despertará mutuamente *confiança* no povo –como expressa Fidel Castro: "quando o povo acredite no povo"; isto é, quando o político, o cidadão despertar essa fé de cima para baixo" (visto que é poder *obediencial*) e de "baixo para cima" (como fé na ação honesta, com princípios, que é a condição de liderança justa, normativo, eficaz do poder *delegado* do governante). Maquiavel exigia uma certa *virtù* do político que punha "diques" à força impetuosa e destruidora da *fortuna* (o acontecimento político cotidiano, caótico, imprevisível, que se deve saber resolver em um mesmo sentido, não perdendo a *bússola*: o serviço ao povo como exercício obediencial do poder).

[15.2] Organização dos novos movimentos sociais e luta reivindicativa

[15.21] A práxis de libertação não é solipsista, efetuada por um sujeito único e genial: o líder (que deve ser distinto da liderança *obediencial*). É *sempre* um ato intersubjetivo, coletivo, de consenso recíproco (que não nega a liderança, como indicamos, mas que deixa para trás o vanguardismo). É uma ação de "retaguarda" do próprio povo, que educa os movimentos sociais em sua autonomia democrática, em sua evolução política, em ser atores mutuamente responsáveis por seus destinos. O político libertador, o intelectual orgânico de A. Gramsci, é mais um promotor, um organizador, uma luz que ilumina um caminho que o povo em seu caminhar constrói, desdobra, aperfeiçoa. A liderança política é serviço, obediência, coerência, inteligência, disciplina, entrega.

[15.22] Para cumprir com a Vontade-de-Vida os movimentos populares, o povo, devem se organizar. A organização é já uma passagem da *potentia* (o

5 Horkheimer, 1973.

poder do povo, dos movimentos sociais) para a *potestas* (o poder que se dá instituições para exercer delegadamente o poder concretamente). Sem essa separação, sem esse desdobramento (poder *em-si* potencial e poder *para-si* institucional), sem organização, o poder do povo é pura *potência*, possibilidade, inexistência objetiva, voluntarismo ideal, anarquismo. Organizar um movimento, um povo, é criar funções heterogêneas, diferenciadas, em que cada membro aprende a cumprir responsabilidades diferentes, mas dentro da unidade do consenso do povo. É um nível intermediário, social, civil da existência do exercício delegado do poder (é uma instituição política da sociedade civil: o Estado em sentido amplo, gramsciano). Na organização a comunidade homogênea e indiferenciada, e, portanto, impotente (vontades consensuais sem factibilidade, porque a factibilidade é concreção funcional diferencial), alcança a possibilidade do exercício do poder. Torna-se *potente*: "pode-dispor" os meios para sua sobrevivência [→2.1][6].

[15.23] Para caçar, no paleolítico, o ser humano teve de se organizar: um prepara as armas, outro o terreno, outro dá o grito de ataque, outro vai pelo flanco direito, outro pelo esquerdo, outro toma a presa, outro a distribui, todos saciam sua fome: vivem. Para o aumento de vida (ecológica, econômica, cultural, religiosa, etc.) é imprescindível a diferenciação de funções, a organização. Hoje esta organização deve ser *democrática*, em todas suas instâncias, e sempre com a participação *simétrica* de todos os afetados pela dominação ou a exclusão. Rosa Luxemburgo antecipava o desmoronamento do socialismo real neste nível organizacional:

> Não poderíamos conceber maior perigo para o Partido Socialista Russo que os planos de organização proposta [...]. Nada poderia submeter mais um movimento operário ainda tão jovem a uma elite [...] que esta couraça burocrática do centralismo em que o aprisiona para reduzi-lo a um autômato dirigido por um comitê [...] O jogo dos demagogos será bastante mais fácil se na atual fase da luta a iniciativa espontânea e o sentido político do setor autoconsciente operário tivessem sido limitados em seu

6 Ver Dussel, 1998, cap. 6.1: "La cuestión de la organización. De la vanguardia a la participación simétrica. ¿Teoría y praxis?".

autodesenvolvimento e em sua expansão pela tutela do comitê central autoritário[7].

[15.24] Ainda no Sandinismo se costumava "baixar" as ordens de cima às massas sandinistas. Só com o zapatismo se superou definitivamente o vanguardismo. A democracia não é um *slogan*, deve ser um momento necessário da subjetividade do político, uma instituição que se pratique em todos os níveis da organização dos movimentos populares, neles próprios, entre eles e como exigência diante dos partidos políticos progressistas, críticos, libertadores.

[15.3] Organização dos partidos políticos progressistas

[15.31] Os partidos políticos progressistas, críticos, libertadores, devem ser como a "árvore maia", que afunda suas raízes na *terra mater* (o povo), eleva seu tronco sobre a superfície terrestre (a sociedade civil) e desdobra sua folhagem e frutos no céu (na sociedade política, o Estado em sentido restrito). O partido é, por isso, o *lugar* onde o representante pode regenerar sua *delegação* do poder *construído de baixo*. O membro-base do partido deve poder interpelar, repreender, criticar, o correligionário representante quando trai os princípios ou não cumpre as promessas. É onde se discute e produz a teoria política do partido, esboçam-se as utopias, formulam-se os projetos concretos, a estratégia para alcançar os fins propostos e outros níveis da práxis de libertação. É onde se decidem democraticamente os candidatos a eleições populares. É onde se forma a opinião decantada, discutida, fundamentada de um tipo de sociedade, um modelo concreto tendo em conta o desenvolvimento histórico do presente político, geopolítico, nacional, mundial.

[15.32] Por desgraça, os partidos políticos na América Latina, da instalação das democracias de transição desde 1983, fetichizam a "classe política", a que exerce monopolicamente o poder. É necessário transformá-la profundamente. Freqüentemente, estes partidos são só *maquinarias eleitorais*, que como fósseis pré-diluvianos ficam em funcionamento quando se divisa no horizonte alguma eleição de funcionários *pagos*. A tentação do salário, o desfrutar do exercício fetichizado do poder,

---

7 Luxemburgo, 1966, vol. 3, p. 101 (1967, p. 58).

lançam os grupos, setores ou movimentos internos à partilha proporcional (em proporção à sua corrupção, é claro), ao se arrebatarem candidaturas possíveis diante da escandalizada e pública presença do povo, ao qual dizem querer servir e representar. O partido *maquinaria eleitoral* está podre; é inútil para a crítica, para a transformação ou a libertação dos movimentos populares, para o povo dos oprimidos e excluídos. É um escândalo! Democratizar um partido impedindo as prebendas que tem como destino a "classe política" monopolista é universalizar seus quadros, dissolver suas divisões internas, e permitir movimentos de opinião na discussão da teoria, projetos, propostas concretas (mas não só nem principalmente na eleição de candidatos). Possivelmente uma juventude do Partido, não convocada pelas correntes internas, mas sim pelo partido como um todo, possa, no médio prazo, dar um espírito de corpo aos partidos frutos de alianças particularistas, personalistas, caciquistas, corporativas, e não de ideais com conteúdos sustentáveis ante o povo, em especial entre os pobres. A corrupção dos partidos é fruto de uma perda de claridade ideológica do paradigma pelo qual se luta, inexistência de projetos investigados e discutidos, falta de coerência ética a seus quadros.

[15.33] É necessário regenerar os partidos a partir de uma disciplina subjetiva e objetivo-doutrinária, graças à qual a conduta diária do político possa ser vivida em coerência com os princípios, com a responsabilidade compartilhada em benefício dos explorados, dos pobres, para criar as condições de respeito à simetria na participação democrática, com o compromisso daquele que "arregaça a camisa", tira os sapatos e entra, se suja, a calejar suas mãos... junto ao povo. É necessária uma nova geração de políticos, jovens possivelmente, que assumam com entusiasmo o nobre ofício da política!

[15.34] A organização dos partidos deve refletir esta exigência dos tempos nos países empobrecidos da periferia. Os ventos que nos vêm do Sul (dos N. Kirchner, Tabaré Vázquez, Luiz Inácio Lula da Silva, Evo Morales, Hugo Chávez, Fidel Castro e tantos outros) mostram-nos que as coisas podem mudar. O povo reassume a soberania! A eleição de seus próprios dirigentes, a dos candidatos, a produção renovada de seus documentos institucionais, projetos de política educativa, industrial, ecológica, propostas concretas; é necessário que sejam o fruto de procedimentos democráticos com horizontalidade simétrica na participação

de todos os membros, em especial, pela representação nos partidos das comunidades de bairro, de base, conselhos abertos do povo onde a democracia direta ensine ao cidadão humilde como se participa realmente na política popular (participação que deve depois ser organizada igualitariamente "para cima" até o Poder cidadão, como o supremo Poder fiscalizador dos demais Poderes do Estado [→19.34, 20.23]).

[15.35] Michael Walzer, em sua obra *Êxodo e revolução*, cita este texto:

> Primeiro, onde quer que vivas é provavelmente o Egito. Segundo, que sempre há um lugar melhor, um mundo mais atrativo, uma terra prometida. E, terceiro, que o caminho a essa terra é através do deserto. Não há forma de chegar aí exceto unindo-se e caminhando[8].

[15.36] *Egito* é a totalidade do sistema vigente dominador. A *terra prometida* é o futuro da libertação. O *deserto* é o sinuoso e incerto caminhar estratégico do político: duro, exaustivo, cheio de perigos... mas terá de ter uma bússola para não perder o rumo e chegar ao oásis onde "emana leite e mel" –como canta o hino sandinista.

---

8 Walzer, 1985, p. 149.

Tese 16

Práxis anti-hegemônica e construção de nova hegemonia

[16.1] Crise de hegemonia

[16.11] O sistema institucional empírico político vigente exerce o poder hegemonicamente quando a comunidade política aceita-o com um consenso suficiente. Isto significa que as reivindicações dos diversos setores sociais foram satisfeitas. Mas quando a situação entra em crise; quando os interesses dos oprimidos ou excluídos não são cumpridos, estes tomam consciência de sua insatisfação, sofrimento, que, ao tornar-se intolerável (e a intolerabilidade é *relativa* ao conhecimento do grau de satisfação que alcançam outros grupos sociais), produz a irrupção de uma consciência coletiva crítica [→19.2] que rompe o consenso e se apresenta como desacordo social. A hegemonia da "classe dirigente" –dizia A. Gramsci– torna-se "dominante". É a crise da hegemonia, da legitimidade do sistema político.

[16.12] A *práxis* de libertação é crítica enquanto anti-hegemônica, em seu início. Quebra a hegemonia da classe dirigente. É uma *práxis* cuja eficácia aumenta na medida em que a legitimidade hegemônica do sistema diminui. Há, então, um processo crescente por um lado (o da *práxis* de libertação) e decrescente do outro (a legitimidade consen-

sual vai se convertendo em uma maior dominação ante um desacordo também maior em que, como numa espiral, se apóiam um no outro: a maior repressão e violência, maior consciência e desejo de produzir uma situação de liberdade). Este é o "pé de barro" da estátua de ferro e bronze em sua cabeça e corpo descrito pelo profeta Ezequiel no pensamento semita. O sistema pode ter enormes exércitos, serviços de inteligência, polícia perfeitamente organizada, mas o aparelho de repressão (o corpo couraçado da estátua), por ser a expressão de um exercício despótico do poder (uma *potestas* fetichizada), deixa de ter "força", não se "apóia" a partir de baixo no poder do povo (a *potentia*) e, por isso, cai em pedaços por suas próprias contradições diante de forças imensamente inferiores (de um ponto de vista instrumental e quantitativo, mas não de poder efetivo e qualitativo).

[16.13] Os movimentos sociais, os partidos progressistas críticos, libertadores, devem saber aprender a atuar com inferioridade de forças (físicas, mecânicas, coercitivas), mas contando com o poder que vem "de baixo", do povo.

[16.14] É essencial que a *práxis* de libertação parta do povo, se mantenha em seu elemento, mobilize de dentro e de baixo o ator coletivo histórico do povo (como *plebs* que constituirá um *populus*).

[16.15] Somente A. Gramsci pôde descrever adequadamente como a classe dirigente, diante da destruição do consenso pelo desacordo popular, passa de hegemônica a dominante. E, como tal, exerce o poder como dominação, repressão, violência, terrorismo de Estado nos casos limite (das ditaduras militares latino-americanas impostas pelo Pentágono nas décadas de 60 até 80, por exemplo).

[16.2] Coação legítima, violência e práxis de libertação

[16.21] Freqüentemente fala-se hoje de terrorismo, violência, "guerra justa", e não se distingue isso da coação justificável, dos heróis como, por exemplo M. Hidalgo ou G. Washington. É necessário denominar distintamente, com outras palavras, ações que normativamente têm muitos sentidos diversos e são confundidas.

[16.22] Chamaremos *coação* a todo uso da força baseado no "estado de direito" [→8.2]. Neste sentido, a sociedade política tem o monopólio do uso da coação fundada na lei –porquanto os cidadãos ditaram as leis

e se impõem obedecer, obedecendo-se em realidade a si próprios (situação *A* do próximo *esquema*).

[16.23] A situação se complica quando movimentos sociais ou o povo descobrem *novos* direitos e lutam por seu reconhecimento [→19.2]. Para a comunidade oprimida ou excluída, tais direitos criam *nova* legitimidade (é a *legitimidade B* do *esquema 16.1*). Nesse momento, a coação legítima (em *1.a*) do *antigo* sistema de direito (por exemplo, das *Leis de Índias*) transforma-se em ilegítimo para aqueles se opõem a ele (os patriotas liderados por M. Hidalgo) e agora aparece como *violência* para os oprimidos que lutam (situação *2.a: C*). A ação puramente *violenta* (em *2.b: D*), por outro lado, é a que não envolve todo um povo na luta por suas reivindicações, mas sim só a uma pretensa vanguarda antiinstitucional, não contando com o apoio coletivo consensual crítico de nova legitimidade (*B*). *Violência* também é a ação da força contra o direito do outro (da justificável instituição legítima; ou do ator da *práxis* de libertação); é sempre um crime. M. Hidalgo ao usar uma força inclusive armada (ilegal para as *Leis de Índias*, mas legítima da comunidade popular patriota, B), não exerce violência, mas sim coação legítima, libertadora.

Esquema 16.1
Coação legítima e violência

	a) Ordem estabelecida (legal)	b) Transformação da ordem
1. Coação legítima	Ações legais e legítimas (A)[2]	Práxis de libertação, ilegal[1] mas legítima[3] (B)
2. Violência, uso da coação ilegítima	Repressão legal[4] mas ilegítima[5] (C)	Ação anarquista ilegal e ilegítima (D)

1 "Ilegal" com respeito ao sistema de direito vigente, e agora repressor.

2 Distinguimos entre "legitimidade" ou "ilegitimidade" (A) e (B). Em (A) está-se referindo ao sistema empírico vigente, hegemônico que sucede dominante. Em (B) a referência é à nova legitimidade que se instaura da ação crítico-transformadora ou libertadora do povo. *As Leis de Índias* que estabeleciam o regime colonial de Nova Espanha são a legitimidade (A). A nova ordem que M. Hidalgo tentava instaurar e que no Chilpancingo decreta uma Constituição é a legitimidade (B).

3 "Legítimo" com relação ao consenso *crítico do movimento social ou político crítico*.

4 "Legal" em relação ao sistema vigente.

5 "Ilegítima" ante o consenso crítico de que os oprimidos tomaram consciência de seus novos direitos.

[16.24] A morte do inimigo agressor, em uma luta defensiva patriótica, é justificável a partir da plena normatividade política e não se opõe ao princípio material da vida [→9 e 13], uma vez que em um plano de maior complexidade, mais concreto, quando os princípios podem opor-se, é necessário discernir prioridades: o princípio da defesa da vida da comunidade popular inocente tem prioridade sobre a vida do agressor culpado (e culpado por agressor, por colonialista, etc.). Em uma batalha, os dois exércitos têm distinta qualificação normativa: o exército norte-americano é agressor injustificável no Iraque; é violência ilegítima, é terrorismo. A defesa da população iraquiana (ou dos patriotas na Palestina) é defensiva, heróica, justificável; é coação legítima.

[16.25] Estamos, é claro, falando de situações limite, mas que nos ajudam a esclarecer a aplicação concreta dos princípios, e não aceitar facilmente o caos conceitual criado pelos poderes militares e econômico-políticos imperiais em vigor.

[16.3] Construção da nova hegemonia

[16.31] Os movimentos populares, o povo, devem "construir o poder de baixo" –diz-se freqüentemente nas reuniões de Porto Alegre. O poder do povo, como *hiperpotentia* crítica, constrói-se "em baixo" (e não só "de" baixo). Esse poder tem como sede o próprio povo. O que se "constrói" (não se *toma*) é a acumulação de força, a unidade; são as instituições e a normatividade subjetiva dos agentes. Depois vem o exercício delegado do poder (a *potestas*). Nesse sentido, a *práxis* de libertação é essa *própria* "construção". É a ação dos sujeitos que se tornaram *atores*, os quais constroem o novo edifício da política a partir de uma nova "cultura" política.

[16.32] Tendo começado como luta anti-hegemônica do sindicato cocalero, quando Evo Morales é eleito presidente da Bolívia em dezembro de 2005, começa agora, de uma *práxis* de "construção" de hegemonia, a transformação do Estado. Da oposição crítica (sempre um tanto *destrutiva*, perigosa, negativa) passa-se ao exercício delegado *positivo* do poder. A *práxis* de libertação dos escravos do Egito (como gostava de enunciar o Tupac Amaru em sua rebelião andina), puramente negativa, quando chega ao rio Jordão no final do deserto (e por isso morre o libertador Moisés e começa a exercer delegadamente o poder Josué, o

constitutor ambíguo[6] da *nova* ordem) transforma-se na *práxis* que deve conseguir propor um projeto hegemônico de maiorias (que inclua também o melhor do *antigo* regime, porque não se pode governar com minorias, despótica e antidemocraticamente). A práxis de libertação se torna criativa, imaginativa, inovadora da nova ordem, fruto da transformação, que agora deve saber administrar eficazmente. A tarefa é muito mais difícil, complicada, concreta, que na mera oposição. É uma responsabilidade de governabilidade factível.

[16.33] Os movimentos sociais e os partidos políticos progressistas, críticos, devem se dar a tarefa da "tradução" das reivindicações de todos os setores (das identidades diferenciais) que, pelo mútuo conhecimento, diálogo e inclusão em sua própria reivindicação as outras reivindicações, vão construindo o *hegemón analógico*, sustentado por todos transformando-se na nova proposta, fruto da *práxis* de libertação popular. "Um mundo onde caibam todos os mundos!" –é o postulado.

6 Digo "ambíguo" porque, na narrativa simbólica semita, Josué é um conquistador; deve matar cananeus, destruir Jericó, "limpar" a terra e ocupá-la. Enfim, é uma ação equívoca, cheia de injustiças, violência e dominação. Esta é a bíblia que levavam debaixo do braço os norte-americanos ao ocupar "a terra", o *far west*... contra os mexicanos (os "novos cananeus" ao dito de Virgilio Elizondo, pensador chicano texano).

Tese 17

Transformação das instituições políticas. Reforma, transformação, revolução. Os postulados políticos

[17.01] As transformações institucionais (*seta B* do *esquema 15.1*) trocam a estrutura da *potestas 1* (o Estado político vigente, como sociedade civil ou política) e criam ou uma nova instituição ou um novo sistema (esta última transformação revolucionária): a *potestas 2*. A transformação é criação institucional e não simples "*tomada* do poder"; o poder não se *toma*, mas sim se exerce delegadamente; e se se quer exercê-lo delegadamente de maneira *obediencial*, é necessário *transformar* muitos momentos institucionais (transformações parciais, não reformas, ou todo o sistema).

[17.02] A filosofia política não propõe nem os projetos, nem as transformações concretas, empíricas. Isso é tarefa de grupos de cientistas sociais, de partidos políticos e dos movimentos sociais, nos níveis econômico, ecológico, educacional, da saúde, etc. Aqui só se trata de enunciar os princípios, os critérios fundamentais da transformação, no médio prazo (uns cinqüenta anos, por exemplo), que substituam o antigo modelo autoritário ou totalitário latino-americano, e o recente modelo neoliberal aplicado nas duas últimas décadas do século XX, por um novo paradigma que supere o monopólio da "classe política" (dos

partidos burocratizados) no período das democracias formais endividadas (desde 1983 em nosso continente político).

[17.1] Entropia e transformação institucional

[17.11] As instituições são necessárias para a reprodução material da vida, para a possibilidade de ações legítimas democráticas, para alcançar eficácia instrumental, técnica, administrativa [→7.2]. Ser *necessárias* não significa serem eternas, perenes, não transformáveis. Pelo contrário, toda instituição que nasce por exigências próprias de um tempo político determinado, que estrutura funções burocráticas ou administrativas, que define meios e fins, é indevidamente corroída pelo transcurso do tempo; sofre um processo entrópico. No começo, é o momento disciplinador criador de dar resposta às reivindicações novas. Em seu momento clássico, a instituição cumpre eficazmente seu encargo. Mas lentamente decai, começa a crise: os esforços por mantê-la são maiores que seus benefícios; a burocracia criada inicialmente se torna auto-referente, defende seus interesses mais que os dos cidadãos que diz servir. A instituição criada para a vida começa a ser motivo de dominação, exclusão e até morte. É tempo de modificá-la, melhorá-la, suprimi-la ou substituí-la por outra que os novos tempos obrigam a organizar.

[17.12] Todas as instituições, todos os sistemas institucionais, a curto, médio ou longo prazo deverão ser transformadas. Não há sistema institucional imperecível. Toda a questão é saber quando deve continuar uma instituição, quando é obrigatória uma transformação parcial, superficial, profunda, ou, simplesmente, uma modificação total, da instituição particular ou de todo o sistema institucional.

[17.13] Do político é o não se aferrar às instituições, embora as tenha criado com grande resultado; nem tampouco mudar as instituições pela moda, o afã de novidades ou o querer deixar "obras" que recordem sua gestão.

[17.14] A vida, em seu processo evolutivo, foi produzindo transformações genéticas que permitiram a aparição de novas espécies, mais adaptadas às condições do planeta Terra. Da mesma maneira, a vida política subsume instituições que têm milênios (lideranças de reis, presidentes, chefes militares; como a constituição de assembléias discursivas, com a votação de seus membros, com legislação das decisões de caráter coativo e com

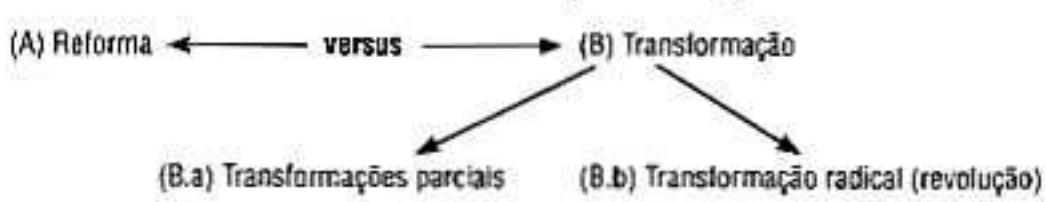
meios para fazer cumprir suas disposições, entre eles os juízes, etc.), que vão se atualizando continuamente como uma história dos sistemas e instituições políticas, que secundadas pelos grandes descobrimentos técnicos (como a escrita, o papel, a imprensa, o rádio, a televisão, o computador e a internet, etc.) podem superar em eficácia o exercício delegado do poder do povo de etapas anteriores.

[17.15] Se se aceitasse a hipótese do economista russo N. D. Kondratieff de ciclos na economia, o último ciclo descendente do automóvel e do petróleo (a partir, aproximadamente, de 1940) teria se esgotado em meados dos anos 90. Um novo ciclo, com a revolução tecnológica das comunicações por satélite articulado à informática, que permite a cada cidadão usar um computador e conectar-se a redes mundiais, teria começado um ciclo ascendente (até 2020 aproximadamente). As transformações efetuadas neste ciclo propício têm maiores possibilidades de estabilizar-se que as efetuadas, ainda revolucionariamente, no ciclo descendente anterior (1973-1995).

[17.2] Reforma, transformação, revolução

[17.21] Um grande livro de Rosa Luxemburgo denomina-se *Reforma ou revolução*. Parece que ambos os conceitos são opostos. Mas, na realidade, a questão é mais complexa. A oposição se encontra entre "reforma" (A) e "transformação" (B), sendo a revolução (B.b) um modo radical de transformação. A questão tem a maior importância estratégica.

Esquema 17.1
Reforma, transformação e revolução



[17.22] Nesse sentido, em certos grupos de esquerda pensa-se que aquele que não afirma a possibilidade empírica e atual da revolução é um reformista. O que acontece é que os processos revolucionários na história humana duram séculos para se apresentar. É verdade que podem ser preparados, adiantados, mas dentro de limites de tempo limitados. Pensar que hoje a América Latina se encontra em uma conjuntura

revolucionária, como aconteceu com a Revolução cubana (porque as Revoluções do Chile com S. Allende ou do Sandinismo na Nicarágua, por exemplo, fracassaram por uma mudança da situação geopolítica), é confundir politicamente as coisas, produzindo enganos lamentáveis.

[17.23] Marx escreve textos que nos ajudam a refletir sobre o tema:

> A articulação da mudança das circunstâncias com a da atividade humana [...] só pode ser concebida e entendida racionalmente como *práxis transformadora*[1]. Os filósofos se limitaram a interpretar o mundo de distintos modos; a questão, porém, é *transformá-lo* (*verändern*)[2].

[17.24] Na tradição de esquerda do século XX, entendeu-se que uma atividade que não era "revolucionária" era "reformista". Se a situação não era objetivamente revolucionária dever-se-iam criar, por meio de um certo voluntarismo, as condições para que adquirisse sua fisionomia revolucionária. Era um idealismo político sob o nome de revolução, que algumas vezes produziu compromissos extremos em juventudes que imolaram suas vidas irresponsavelmente.

[17.25] Por outro lado, o revolucionário devia usar meios violentos, produzir por um salto no tempo e de maneira imediata a transformação de um sistema econômico-político em outro. A social, democracia era o exemplo oposto, reformista[3], pacifista, institucionalista, etc.

[17.26] Pois bem, é tempo de repensar radicalmente a questão. Denominaremos "reformista" a ação que aparenta mudar algo, mas fundamentalmente a instituição e o sistema permanecem idênticos a si mesmos. A totalidade do sistema institucional recebe uma melhoria acidental sem responder às novas reivindicações populares.

---

1 *Tese sobre Feuerbach*, 3 (Marx, 1956, *MEW*, 3, p. 534). Aqui Marx usa as palavras "*umwälzende Praxis*".

2 *Ibid.*, 11 (p. 535). Refletindo-se neste outro texto: "Daí que Feuerbach não compreende a importância da *atividade revolucionária (revolutionäre Tätigkeit), crítico-prática*" (*Ibid.*, 1; p. 533).

3 As primeiras obras de E. Laclau ocupam-se de mostrar o engano destes diagnósticos que suprimiram o campo político pela existência de leis necessárias da economia. Era um economicismo antipolítico revolucionário utópico, no sentido de tentar efetuar empiricamente o que é impossível, como veremos ao expor o tema dos postulados [→17.3].

[17.27] A "transformação" política significa, pelo contrário, uma mudança em vista da inovação de uma instituição ou que produza uma transmutação radical do sistema político, como resposta às interpelações novas dos oprimidos ou excluídos. A transformação se efetua, embora seja parcial, tendo como horizonte uma *nova* maneira de exercer delegadamente o poder (a *potestas 2*). As instituições mudam de forma (*transformam*) quando existe um projeto distinto que renova o poder do povo. No caso de uma transformação de *todo o sistema* institucional (a Revolução burguesa inglesa no século XVII, a socialista da China em meados do século XX ou cubana de 1959), podemos falar de revolução, que *a priori* é sempre possível (porque não há sistema perpétuo), mas cuja factibilidade empírica acontece alguma vez durante séculos. Acreditar que a revolução é possível antes do tempo é tão ingênuo como não advertir, quando começa o processo revolucionário, sua empírica possibilidade. A história amadurece com um ritmo objetivo que não entra necessariamente nas biografias pessoais por mais voluntariamente que se deseje.

[17.3] Os postulados políticos como critérios de orientação na transformação

[17.31] O tema dos "postulados políticos" adquire maior importância em nosso tempo, uma vez que muitos confundem possibilidades lógicas (o que pode ser pensado sem contradição) com as possibilidades empíricas (o que efetivamente pode ser realizado). Mas, além disso, são necessárias "idéias reguladoras", que operam como critérios de orientação para a ação. Os navegantes chineses se orientavam na noite graças à estrela Polar. Era um critério de orientação, mas nenhum navegante tentava chegar empiricamente à estrela, porque era empiricamente impossível. Em política há "postulados políticos" –que Kant desenvolveu em seus trabalhos posteriores à *Crítica do juízo*– que podem nos iluminar a respeito de questões mal expostas por uma extrema esquerda, um tanto anarquista.

[17.32] Um "postulado político", repetindo, é um enunciado logicamente pensável (possível), porém impossível *empiricamente*, que serve de *orientação* para a ação. Em cada uma das esferas institucionais mostrarão a existência e conveniência de propor certos postulados, mas não se

deve confundi-los com fins para a ação, porque é *impossível empiricamente*. Deve-se recordar aquilo de postular uma "sociedade sem classes". É um postulado: tal sociedade é impossível, mas ao tentar superar as classes atuais se descobre a possibilidade de um progresso social que, pelo menos, nega a dominação do sistema presente (sob a forma de classe burguesa ou operária) e dá um sentido crítico às dominações das classes no presente histórico. A formulação do postulado ajuda a tentar dissolver as atuais classes, "aproximar-nos", assim, da sociedade sem classes (que, como a coincidência das linhas assintóticas, é impossível por definição).

[17.33] Os princípios normativos obrigam a subjetividade do político a cumprir com as exigências dos momentos constitutivos do poder político, da *práxis* de libertação, das transformações das instituições pelo bem do povo. Os postulados, que não são princípios normativos, ajudam a *orientar* a *práxis* para seus fins, para transformar as instituições, fixando um horizonte de impossível realização empírica, mas que *abrem* um espaço de possibilidades práticas mais à frente do sistema vigente, que tende a ser interpretado como *natural* e não *histórico*. Os postulados desempenham uma função estratégica de abertura para *novas* possibilidades.

[17.34] Os postulados, por outro lado, devem distinguir-se dos paradigmas dos sistemas políticos[4]. O paradigma liberal não é o do Estado benfeitor; o paradigma neoliberal deverá, por sua vez, ser substituído no presente por um novo paradigma alternativo, que no médio prazo (os próximos vinte e cinco anos) deveria distingui-lo do paradigma no longo prazo (um *novo sistema político* em uma *nova civilização* ecologicamente sustentável, trans-capitalista e trans-moderna; mas estaríamos falando de mais de cinqüenta anos, possivelmente um século). O postulado permite abrir o paradigma de curto prazo ao de longo prazo.

4 O paradigma, ou modelo de um sistema político, não é um projeto político concreto no curto prazo.

Tese 18

Transformação das instituições da esfera material. A "vida perpétua" e a solidariedade

[18.01] O nível *material* ("matéria" como *conteúdo*) é o que se refere sempre em última instância à vida. Em *A origem da família*, F. Engels tem um texto esplêndido:

> A última instância na interpretação materialista[1] da história é a produção e reprodução da vida imediata (*unmittelbaren Lebens*) [...] de tudo o que serve para alimento, vestimenta, casa [...][2].

[18.02] As instituições criadas para reproduzir a vida [→7.3] também têm sempre um momento de crise, de desgaste entrópico, de inversão de sentido. De terem sido criadas para aumentar a vida, começam a ser parasitárias da vida e produzem morte; fetichizam-se. É tempo de

---

1 "Materialista" no sentido indicado, quer dizer: o *conteúdo* último de todo ato humano é a produção, reprodução e aumento da vida empírica, imediata e concreta do ser humano.

2 Prólogo à primeira edição de 1884 (Marx, 1956, *MEW*, 21, pp. 27-28). Estes três requerimentos às necessidades básicas da vida se encontram no cap. 125 do *Livro dos mortos* do Egito (30 séculos a.C.) e no relato do Julgamento do fundador do cristianismo (*Mateus* 25, 35). Ver Dussel, 1998, [405].

transformá-las, substituí-las, criar as novas instituições que respondam ao novo momento histórico da vida humana global.

[18.1] TRANSFORMAÇÕES ECOLÓGICAS. A "VIDA PERPÉTUA"

[18.11] O *postulado político* no nível ecológico –campo das relações do ser vivente humano com seu meio físico-natural terrestre– poderia enunciar-se assim: devemos atuar de tal maneira que nossas ações e instituições permitam a existência da vida no planeta Terra para sempre, perpetuamente![3]. A "vida perpétua" é o postulado ecológico-político fundamental. Sendo isso empiricamente impossível (porque, embora seja em bilhões de anos, a Terra já não terá mais vida pelo esfriamento do sistema solar), trata-se de um critério de orientação político que permite que: a) em toda relação com a *terra mater* (a *pacha mama* dos quéchuas incas) devem-se usar primeiro recursos renováveis sobre os não-renováveis (como o petróleo, o gás e todos os metais); b) inovar processos produtivos para que tenham um mínimo de efeitos ecológicos *negativos*; c) privilegiar os processos que permitam *reciclar* todos os componentes no curto prazo, sobre os de longo prazo; d) contabilizar como custos de produção os gastos que se investirem para anular os indicados efeitos negativos do próprio processo produtivo e das mercadorias postas no mercado[4]. Como se pode imaginar, isto é uma revolução muito maior e nunca imaginada no nível das civilizações até agora existentes.

[18.12] O que foi dito poderia, ainda, ser reformulado *mais estritamente* da seguinte maneira. a) A taxa de uso dos recursos renováveis não deve superar a taxa de sua regeneração. b) A taxa de uso dos recursos não renováveis não deve superar a taxa de invenção dos substitutos renováveis. c) A taxa de emissão de poluentes não deve ser maior que a taxa que permita reciclá-los –incluindo a inversão do processo de aquecimento da Terra e suas causas; quer dizer, recuperação de efeitos negativos passados. Neste sentido, poder-se-ia dizer que, por seus re-

---

3 Veremos que, no nível formal da legitimidade democrática, I. Kant propôs o postulado da "paz perpétua". Analogicamente estendemos essa hipótese de trabalho a todas as esferas (materiais, formais e de factibilidade) da política.

4 Estes gastos ecológicos serão, no futuro, maiores que todo o custo de produção restante.

cursos e por seus efeitos negativos, a economia se transforma em um subsistema da ecologia.

[18.13] A humanidade viveu politicamente em uma idade de total inconsciência sobre o risco para a vida de sua intervenção civilizadora sobre a Terra. O fogo, mediação de todas as mediações técnicas, alteraria a atmosfera há seiscentos mil anos pela emissão de anidrido carbônico. A própria agricultura há dez anos foi o final mortal para os bosques produtores de oxigênio. Por isso, quando em 1972 Danella e Dennis Meadows publicaram *Os limites do crescimento*[5], a humanidade tomou consciência do tema político central da possibilidade da extinção da vida em nosso planeta. No *gráfico 3.5*[6] desta obra, "Seqüência tipo do modelo mundial", puderam antecipar que depois da metade do século XXI haveria uma hecatombe populacional, quando a contaminação chegasse a sua culminação, descendendo o processo produtivo industrial. Os descobrimentos posteriores mostraram que a questão era ainda mais grave e acelerada. Hoje enfrentamos a realidade de uma absoluta irresponsabilidade política (em especial do país industrial mais poluente do mundo, os Estados Unidos) diante do fato dos efeitos irreversíveis ecológicos (pelo menos durante os próximos milhares de anos).

[18.14] A mudança de atitude diante da natureza, que significa uma transformação no nível das instituições modernas, enfrenta algo muito mais radical que um mero projeto sócio-histórico diferente. Com efeito, a Modernidade -faz 500 anos (da *invasão* da América em 1492)- não foi somente o começo do capitalismo, do colonialismo, do eurocentrismo, mas o começo de um tipo de civilização. O *eu conquisto* de H. Cortés, o *eu penso* como uma alma sem corpo de R. Descartes, desvalorizou a natureza como uma mera *cabeça de gado extensa* mecânica, geométrica. A quantidade destruiu a qualidade. É necessária uma *revolução ecológica* nunca antes sonhada, por nenhum pensador ainda dos séculos XIX e XX. Não será que o capitalismo, e ainda o socialismo real, respondem a um desprezo da *dignidade absoluta da vida em geral*, a vida como a prolongação e condição de nosso corpo vivente (nas palavras de Marx

5 Meadows, 1972.

6 *Ibid.*, p. 135.

nos *Manuscritos de 1844*)? Não foi o critério do "aumento da taxa de lucro" (no capitalismo) e o "aumento da taxa de produção" (no socialismo real) o que levou ao cataclismo ecológico?

[18.15] Trata-se de imaginar uma *nova civilização trans-moderna* apoiada em um respeito absoluto à vida em geral, e da vida humana em particular, em que todas as outras dimensões da existência devem ser reprogramadas do postulado da "vida perpétua". Isso toca *todas as instituições políticas* e as põe em exigência de radical transformação.

[18.2] TRANSFORMAÇÕES ECONÔMICAS. O "REINO DA LIBERDADE"

[18.21] O postulado econômico foi formulado por Marx como o "Reino da liberdade". Poderia ser formulado assim: age economicamente de tal maneira que tenda sempre a transformar os processos produtivos a partir do horizonte do *trabalho zero* (T°). A economia *perfeita* não seria a de uma *competição perfeita* (como pensa F. Hayek), mas sim uma economia na qual a tecnologia tivesse substituído todo o trabalho humano (*trabalho zero*: logicamente possível, empiricamente impossível). A humanidade se teria libertado da disciplina sempre dura do trabalho e poderia gozar os bens culturais (o campo subseqüente material [→18.3]). Lemos em um trecho de *O capital* (tomo III, cap. 48) cheio de humanismo antieconomicista:

> O Reino da liberdade (*Reich der Freiheit*) só começa onde cessa o trabalho determinado pela necessidade e a adequação a finalidades externas [...]; está *além da esfera da produção material* propriamente dita[7]. Assim como o selvagem deve brigar com a natureza para satisfazer suas necessidades para *conservar e reproduzir sua vida*, também deve fazê-lo o civilizado [...] sob *todos os modos de pro-*

---

7 "A universalidade do ser humano aparece na *práxis* justamente na universalidade que torna a natureza seu corpo inorgânico, tanto por ser um meio de subsistência imediato, como por ser a matéria, o objeto e o instrumento de sua atividade vital [...] Que o homem vive da natureza quer dizer que a natureza é seu corpo" (Marx, *Manuscrito 1 de 1844*; Marx, 1956, *MEW*, I, pp. 515-516).

8 Ou seja, é um postulado: possível logicamente, empiricamente impossível, critério de orientação prático.

> *dução possíveis*[9]. A liberdade [para a cultura] neste terreno só pode consistir em que o homem socializado, os produtores associados, regulem racionalmente[10] esse seu metabolismo com a natureza pondo-o sob seu *controle comunitário* (*gemeinschaftliche*)[11], em vez de ser dominados por ele como por um poder cego [do capital]; que o realizem com o *mínimo emprego de força*[12] sob as condições *mais dignas e adequadas a sua natureza humana*[13]. Mas este *sempre* continua sendo um reino de necessidade[14]. *Além* do qual começa o desenvolvimento das forças humanas [culturais], considerado como um fim em si mesmo, o verdadeiro Reino da liberdade [...] A redução da jornada de trabalho é a condição básica[15].

[18.22] A finalidade da economia é a vida humana, o que se deve obter no menor tempo possível de uso da mesma vida ("redução da jornada de trabalho"), e não, ao contrário, aumentar a jornada de uns (que sofrem), deixar sem trabalhos outros (que morrem na pobreza), e impor como finalidade da economia a acumulação crescente de lucro, imolando com isso a humanidade (vítima da miséria) e a vida na Terra (pelo problema ecológico[16]). O *limite absoluto* do capital e da Idade

---

9 Também no socialismo, e ainda em outro sistema posterior mais *desenvolvido* que pudesse organizar-se.

10 Essa racionalização de maneira nenhuma pode ser um planejamento *perfeito* (postulado falso do socialismo real, porque não só é impossível empiricamente, mas também se orienta para uma tal negação do mercado, desnecessária, que o destrói produzindo piores efeitos). O planejamento deve ser a mínima e a necessária para cumprir o requerimento que Marx enuncia a seguir.

11 Este "controle" sugere uma intervenção no mercado, prudente, em vista do critério que se indica no texto.

12 O critério é o "mínimo emprego" de trabalho, de vida humana.

13 Aqui entram em jogo sua função, os princípios normativos da economia e a política invertebrados, partindo da *dignidade da natureza humana*, o critério absoluto de toda normatividade. Marx julga os fatos desde princípios normativos e desde postulados de orientação.

14 Ou seja, empiricamente o postulado sabe de sua *impossibilidade* na realidade concreta, mas o formula como um critério de orientação (uma "idéia reguladora").

15 Marx, 1956, *MEW*, 26, p. 828; ed. Siglo XXI, III, vol. 8, p. 1044.

16 O problema ecológico não é um problema de tecnologia (que produz contaminação), mas sim um problema econômico do capital. O critério do aumento de mais-valia relativa consiste em implementar melhor tecnologia para reduzir o valor

Moderna, que cumpriram 500 anos, e por isso a exigência de uma passagem a uma nova Idade da humanidade, consiste na extinção da espécie humana sob a forma de um suicídio coletivo, nos dois aspectos já indicados (miséria e destruição ecológica).

[18.23] Em outra palavras, a transformação das instituições dos sistemas econômicos (do campo econômico) cai sob a responsabilidade da política assim que cruzam o campo político (e seus sistemas institucionais concretos) e distorcem todos os momentos da política (o cidadão miserável não tem condições políticas de autonomia, liberdade, responsabilidade exigidas por seus direitos; a extinção da vida é o fim absoluto da política, evidentemente). A *intervenção* nos sistemas do campo econômico é parte da função política (contra o "economicismo de mercado" do sistema capitalista e do sistema político liberal[17]), se se tiver clareza a respeito da impossibilidade do mercado de produzir equilíbrio e justiça para todos, evitando a acumulação de riqueza em mãos de poucos e aumento de pobreza nas grandes maiorias. O estudo e a implementação de uma renda não trabalhista por direito de cidadania deveria impor-se a todas as famílias de um Estado[18].

[18.24] O princípio normativo que rege a *intervenção* nas operações e instituições do sistema econômico (hoje capitalista) deve ser sempre que a produção, reprodução e aumento da vida humana é o critério que avalia o

do produto unitário, que na *concorrência*, pelo menor preço, desbanque os capitais oponentes. Mas dito critério de subsunção tecnológica no processo produtivo não é ecológico (a melhor tecnologia para a "vida perpétua" na Terra) mas sim econômico capitalista (a baixa imediata do valor do produto). A tecnologia destrutiva da ecologia é fruto deste critério mortal, destruidor da vida: a competência entre capitais sob a exigência de aumento da taxa de lucro. E este último é econômico, não tecnológico. Ver Dussel, 1993, pp. 224ss. Marx é um magnífico teórico da ecologia.

17 O *sistema* político liberal (no campo político) deixa à *instituição histórica* do *mercado* (parte do sistema capitalista, no campo econômico) toda a responsabilidade econômica, e nega, ao menos em teoria, a utilidade da política em intervir em tal sistema (e campo). O mercado, como estrutura de conhecimento para F. Hayek, e graças às leis "sábias" e naturais da competição, cria equilíbrio e resolve ele sozinho os problemas econômicos. O político, desde A. Smith, não deve cometer a soberba de colocar sua "mão" neste âmbito (só "a mão do deus" providente tem esse direito).

18 A idéia é que todo cidadão, pelo fato de sê-lo, recebe uma renda que lhe permite viver. É uma possibilidade estudada em detalhe. Ver R. Gilbert e D. Raventos, "El subsidio universal garantizado: nota para continuar", em *Mientras tanto* (Barcelona), Inverno de 67 (1966-1967).

processo produtivo e seus efeitos como totalidade, incluindo o mercado, os capitais nacionais e transnacionais, o capital financeiro, etc.:

> [É] o direito político à *intervenção nos mercado* e, portanto, na *intervenção* no poder das burocracias privadas transnacionais. Não se trata de reviver um planejamento central totalizado, mas sim um planejamento global e um direcionamento da economia em seu conjunto[19].

[18.25] Ao mesmo tempo, os movimentos sociais, o povo, começou em situações críticas de extrema pobreza produzidas por um ortodoxo "fundamentalismo econômico" (como indica ainda G. Soros) neoliberal, a inventar uma "economia solidária" crescente[20]. É uma dimensão a se ter em conta, porque entre os interstícios dos feudos medievais na Europa nasceram as cidades, lugar desprezado e secundário onde os servos trabalharam com suas mãos e criaram uma *nova* civilização. Não nos encontraremos em uma situação semelhante?

[18.26] As transformações concretas dos diversos momentos do sistema institucional econômico, que são responsabilidade da política, devem ser objeto de desenvolvimentos detalhados de um modelo político e econômico de co-responsabilidade com os movimentos e partidos políticos, de seus projetos concretos, e com suas propostas estratégicas. O que foi dito apenas *situa* em seu contexto a questão.

[18.27] Um critério fundamental que se impõe necessariamente na América Latina é a defesa dos recursos nacionais diante do avanço dominador das transnacionais extrativas, produtivas e financeiras, que deixarão populações inteiras sem recursos futuros para reproduzir suas vidas. As gerações futuras nos pedirão a prestação de contas! Na luta pela água na Bolívia se constata uma batalha fundamental pela vida, pela *vida nua*, pela salvaguarda dos direitos de um povo à sobrevivência. Em seu triunfo, triunfa a vida.

---

19 Hinkelammert-Mora, 2005. Ver, em especial, "Para una teoria del valor-vida-humana" (cap. XIII. 5, pp. 377ss).

20 Ver Luis Razeto Migliaro, 1982, *Empresas de trabajadores y economia de mercado*, PET, Santiago (Chile), vol. 1; do mesmo 1985, *Economia de solidariedad y mercado democrático*, PET, Santiago, vol. 2-3; José Luis Coraggio, 2004, *La gente o el capital. Desarrollo local y economía de trabajo*, Espacio Editorial, Buenos Aires; F. Hinkelammert-U. Duchrow, 2004, *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad*, Dríada, México.

[18.3] TRANSFORMAÇÕES CULTURAIS. O PLURIVERSO TRANS-MODERNO

[18.31] O "Reino (econômico) da Liberdade" abre o espaço da esfera material da cultura na política; já que o "tempo livre" é o tempo que deveria ser para a criação cultural (e não passiva absorção da propaganda publicitária da midiocracia). A política liberal supôs tácita e eurocentricamente a cultura ocidental como a civilização sem mais, universal, a qual, em seu desenvolvimento moderno, se imporia a todas as outras culturas, selvagens, subdesenvolvidas ou atrasadas. A Modernidade, que começou com a conquista do Caribe e do México em primeiro lugar, impôs sua cultura como a superior, e produziu genocídios culturais espantosos sobre as grandes culturas milenares (asteca, maia, inca, bantu, chinesa, indostânica, islâmica, etc.). O capitalismo também supõe a cultura ocidental como a única universal. Suas mercadorias são produtos culturais ocidentais que levam valores de tal cultura, imperceptíveis e invisíveis sob o envoltório de um automóvel, um filme de Hollywood, um hambúrguer, um modo de vestimenta ou sapato. As mercadorias *standard* foram concebidas com critérios europeu-norte-americanos. Industrializaram seus antigos produtos artesanais pré-capitalistas. E destruíram todos os artesanatos das outras culturas.

[18.32] A política deve igualmente *intervir* (tem feito isso sempre desde a Revolução burguesa na Inglaterra ou na França) no nível cultural, porque a Modernidade nos acostumou a desprezar o próprio na periferia e venerar o "moderno", ocidental. Teve de ser um artista alemão aquele que descobriu a beleza das artes das ruínas e dos objetos ainda conservados da alta civilização maia. O desprezo do próprio, o "malinchismo", é uma atitude suicida da elite *criolla* colonizada.

[18.33] A recuperação da afirmação da própria dignidade, da própria cultura, da língua, da religião[21], dos valores éticos, da relação respeitosa com

21 A Modernidade secularista negou o valor das religiões não-européias, e ainda a Ilustração, ao produzir a ideologia secularista, destruiu o próprio núcleo das culturas da América Latina, África e Ásia anteriores e paralelas ao desdobramento da Modernidade. O secularismo foi igualmente um instrumento de dominação, porque as narrativas religiosas são freqüentemente o núcleo ético-mítico fundamental das grandes culturas periféricas, pós-coloniais.

a natureza, é oposta ao ideal político liberal de um igualitarismo do cidadão homogêneo. Quando a igualdade destrói a diversidade, deve-se defender a *diferença* cultural. Quando o uso da diferença cultural é uma maneira de dominar os outros, deve-se defender a *igualdade* da dignidade humana. As populações, nações, etnias, grupos sociais que habitavam um mesmo território sob a organização institucional de uma sociedade política (um Estado) foram definidas como membros de uma totalidade política unicultural. Na verdade, nenhum Estado moderno (Espanha, Reino Unido, França, Itália, etc.) tem como base uma nação, uma etnia ou língua, mas sim várias culturas, com línguas, história e até religiões diversas. É uma ficção a unidade cultural do Estado moderno. São, na realidade, Estados multiculturais. Trata-se, então, de reconhecer a multiculturalidade da comunidade política e começar uma educação em diálogo intercultural com respeito das diferenças. Na América Latina, Estados como o México, Peru, Equador, Bolívia ou Guatemala, que possuem em seu seio grandes culturas milenares, colunas da história da humanidade, devem mudar suas constituições, seus sistemas de direito, o exercício judicial, a educação escolar, o tratamento da enfermidade, o exercício municipal delegado do poder político, dando autonomia em todos esses campos às comunidades indígenas em todos os níveis culturais e políticos.

[18.34] O presidente E. Zedillo falou de ataque à soberania quando houve o levante zapatista em Chiapas. Em primeiro lugar, a soberania é da comunidade política, do povo –não do Estado. Em segundo lugar, as comunidades indígenas são sempre, antes da *invasão* de H. Cortés, possuidoras da soberania popular inalienável. Levantar-se em defesa de seus direitos culturais é um direito anterior ao próprio Estado mexicano. Deve, então, haver uma Revolução cultural, como proclama Evo Morales na Bolívia, onde cada comunidade possa afirmar sua cultura, falar sua língua, exercer seu direito, defender sua segurança, ter autoridades próprias eleitas segundo seus costumes (ao menos no nível municipal), seu sistema escolar, o uso de seu sistema de saúde, seu sistema econômico, etc.

[18.35] Além disso, o povo todo deverá poder ser educado em um sistema pedagógico que supere o eurocentrismo em todos os seus ramos do saber (em primeiro lugar, na história), que exponha coerentemente a longa e complexa história pluri-nacional e latino-americana na histó-

ria mundial. Deveria ser uma educação nos princípios ético-normativos pluri-culturais; uma educação técnica e econômica apropriada para o próprio grau de desenvolvimento, que deveria ser autônomo e em primeiro lugar autocentrado, para depois poder competir com alguma possibilidade de êxito.

[18.36] Deveria ser uma educação na solidariedade com os mais necessitados, os que são vítima do atual sistema ecológico, econômico e cultural, os mais pobres. Solidariedade que supera a mera fraternidade da Revolução burguesa. Solidariedade com as vítimas das instituições que devem transformar-se. Quando o político assume os excluídos como "amigos", os "inimigos" do sistema tornam-se seus amigos, e seus antigos amigos seus novos inimigos. Como refém no sistema –diria E. Levinas– o político responsável pelo Outro agora é açoitado. O que ocupa o lugar do pobre, em sua defesa, é objeto do castigo dos capitalistas. O político que assume a política como vocação, sabendo que o nobre ofício da política situa primeiro em seu serviço os pobres, os últimos, enfrenta a perseguição como glória.

[18.37] Hermann Cohen, o fundador da Escola filosófica de Marburg na qual estudou M. Heidegger, tem uma bela expressão sobre a fecundidade ainda teórica da solidariedade:

> O método[22] consiste em saber situar-se no lugar dos pobres e daí efetuar um diagnóstico da patologia do Estado[23].

22 Refere-se ao método dos profetas de Israel, em concreto, como método político.

23 Cohen, 1919, prólogo.

Tese 19

Transformação das instituições da esfera da legitimidade democrática Irrupção dos novos direitos A "paz perpétua" e a alteridade

[19.1] O postulado da "paz perpétua". Responsabilidade pelos excluídos: a Alteridade

[19.11] Além da *igualdade* da Revolução burguesa se encontra a responsabilidade pela *alteridade*, pelos direitos distintos, diferentes do Outro. Além da comunidade política dos iguais (brancos, proprietários, do sistema metropolitano, do cidadão abstrato da elite) encontram-se os explorados, os excluídos, os iguais (de raça não branca, pobres, pós-coloniais, diferenciados por sua cultura, sexo, idade), as massas populares. Novos direitos tomam conta deles.

[19.12] O postulado da esfera da legitimidade é a "paz perpétua", logicamente pensável, empiricamente impossível de ser realizada perfeitamente. Entretanto, como critério de orientação, nos abre o horizonte do acerto de todos os conflitos não pelo uso da violência (como no caso dos Estados Unidos no Afeganistão e Iraque, guerras injustas além de inúteis; tentação da potência militarizada sem princípios normativos). A "paz perpétua" define a razão discursiva como a encarregada de chegar a acordos; razoabilidade diante da violência, cumprindo as reivindicações materiais [→18] e a participação em igualdade de

condições. Renegar a violência como meio de acordos é próprio da legitimidade democrática.

[19.13] Os interesses materiais (sociais, econômicos, ecológicos, culturais, etc.) determinam o ator que participa das instituições de legitimidade (eleições, representação, assembléias constituintes, sistema do direito, congresso de deputados, juízes, etc. [→8.1-2]). Por definição, entretanto, todo sistema de legitimidade ou democrático não pode ser *perfeito*. Indevidamente, deixa como excluídos muitos cidadãos (possíveis, porque freqüentemente não entram na definição destes, como os assalariados para J. Locke, as mulheres até sufragantes, os mestiços, índios e escravos para os *criollos* emancipados latino-americanos, etc.). Por isso, a *igualdade* da comunidade política burguesa deixava *de fora* a maioria da população.

[19.14] Chamamos de solidariedade na esfera do direito a responsabilidade por aquele que não tem (ou por aquele que não foi outorgado). A afirmação da *alteridade* do outro não é igual à igualdade liberal. Mesmo a luta pelo reconhecimento do outro *como igual* (aspirando à sua *incorporação* no Mesmo) é algo diverso da luta pelo reconhecimento do Outro *como outro* (aspirando, então, a um *novo sistema do direito* posterior ao reconhecimento da diferença). A afirmação da alteridade é muito mais radical que a homogeneidade do cidadão *moderno*. Trata-se da institucionalização de um direito heterogêneo, diferenciado, respeitoso de práticas jurídicas diversas. Por exemplo, no direito moderno (de longa história a partir do direito romano e medieval) quem assassina outro cidadão é encarcerado, às vezes por toda a vida. Entre os maias de Chiapas o que mata outro membro da comunidade é castigado, em primeiro lugar, devendo cultivar o terreno do assassinado a fim de alimentar a família que ficou sem sustento. Os maias mostram a irracionalidade do direito moderno, uma vez que neste direito o assassino e o assassinado deixam a *duas famílias* sem sustento, sendo castigadas as famílias sem proteção e não o autor do ato. Por outro lado, o assassinado não ganha nada com a prisão de seu assassino, mas perde muito ainda na pobreza e miséria de sua família. Mostra-se, assim, a superioridade de um direito penal sobre o outro.

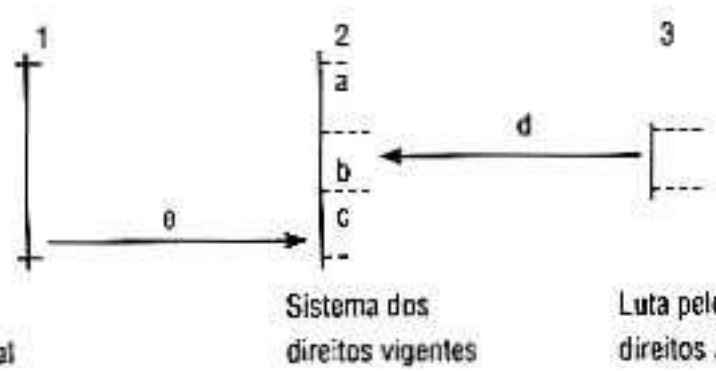
[19.2] TRANSFORMAÇÃO DO SISTEMA DO DIREITO. OS NOVOS DIREITOS E O PODER JUDICIÁRIO

[19.21] Os sistemas do direito são históricos (*2* do *esquema 19.1*), e sofreram continuamente mudanças constantes. A questão é definir os critérios de tais mudanças; discernir aqueles direitos que são a) *perenes*; b) os que são *novos*; e c) os que se *descartam* como próprios de uma época passada. Esses três tipos de direitos foram sempre integrados a todas as coleções ou códigos (dos mesopotâmicos do final do terceiro milênio a.C.). Entretanto, ainda se discute a lógica da incorporação de novos direitos, que são os que irrompem como conflito ou reivindicação de necessidades não satisfeitas dos *novos* movimentos sociais; lutas do povo pelos *novos* direitos.

[19.22] A solução tradicional, para ter um referencial externo de onde se podia pôr em questão o direito *positivo* (o corpo do direito vigente: *2* do *esquema 19.1*), consistia em afirmar a existência de um "direito natural" (*1*); o qual seria como uma lista de direitos próprios do ser humano como tal, universalmente falando. Esta solução eurocêntrica (já que de fato se remonta ao mundo helenista e romano através do mundo gemânico-latino europeu e moderno) não é sustentável. Acontece que *historicamente* são descobertos novos direitos (*3* do indicado *esquema*). Nesse caso, tal direito seria descoberto na lista *a priori* do direito natural. Mas, na verdade, esse desconhecimento do novo direito na lista do direito natural, *anterior* ao descobrimento histórico, mostra que o direito natural os reconhece só *post factum (depois dos "fatos")* e pela luta dos que os descobrem empiricamente.

Esquema 19.1

Direito natural, direito vigente e luta pelos novos direitos



[19.23] Por isso, tal *direito natural* é uma hipótese metafísica desnecessária e inútil. Na realidade dos fatos existe sempre primeiro como dado o direito vigente, *positivo* (*2* do *esquema*). Os *novos* direitos (*3* do *esquema*) não se "tiram" da lista dos direitos naturais, emergem pelo contrário das lutas populares (*seta d*). Os *novos* movimentos sociais tomam consciência, a partir de sua corporalidade vivente e enferma, de ser vítimas excluídas do sistema de direito naquele aspecto que define substantivamente sua práxis crítica ou libertadora. As feministas sufragistas britânicas descobrem que as mulheres *não votam* para eleger os representantes políticos. Esta negatividade é vivida como uma "*falta-de* direito *a*" um direito *vivido* como necessário pela intersubjetividade das mulheres conscientes (que chegaram ao termo do que Paulo Freire denominaria "processo de conscientização"), mas inexistente *positivamente*.

[19.24] Ou seja, os *novos direitos* se impõem *a posteriori*, pela luta dos movimentos, que descobrem a "falta-de" como "novo-direito-a" certa práticas ignoradas ou proibidas pelo direito vigente. Inicialmente, esse novo direito se dá somente na subjetividade dos oprimidos ou excluídos. Diante do triunfo do movimento rebelde se impõe *historicamente* o novo direito, e se adiciona como um direito novo à lista dos direitos positivos (*b* do momento *2* do *esquema 19.1*).

[19.25] Ao mesmo tempo em que se vão incorporando novos direitos ao sistema dos direitos vigentes, vão caindo em descrédito alguns direitos pertencentes a uma idade superada da história da comunidade política, do povo (*c* do momento *2*, do indicado *esquema*). O "direito dominante" (*ius dominativus*) do suserano sobre o servo (*seta e*) desaparece na Modernidade capitalista; o mesmo que o Senhor diante do escravo no escravismo.

[19.26] Uma última instituição tão antiga quanto as que ditavam as leis (seja o rei, o senado, etc.) fecha o sistema do direito como "Estado de direito". Trata-se dos juízes. Às vezes, os reis ou o próprio senado cumpriam o exercício do julgamento dos acusados, a partir do direito. Já nos *Códices* da Mesopotâmia do terceiro milênio a.C., a função dos juízes tinha sido claramente estipulada. Na Modernidade a função judicial, como *Poder judiciário* que desempenha um papel próprio com respeito ao *Poder legislativo* ou *executivo*, se torna independente dos outros dois, e permite a mútua fiscalização. Sua autonomia é essencial

para o "Estado de direito", que julgam as condutas e as instituições à luz do sistema do direito, das leis promulgadas, através da intervenção dos juízes, o que impede o "fazer justiça pelas próprias mãos", superando, assim, a Lei do Talião: "olho por olho, dente por dente", costume bárbaro, anterior ao direito ainda usado em nosso tempo por Estados que caem no terrorismo de Estado. Sua corrupção é gravíssima porque compromete toda a ordem política.

[19.27] A impunidade é uma debilitação do poder do povo, porque é em seu nome que deve ser aplicada a lei e se deve castigar a injustiça. Por isso, é necessário desenvolver ainda a autonomia do *Poder judiciário* tornando-o objeto de uma eleição popular direta, dos corpos legítimos de advogados e da intervenção do *Poder cidadão* (e não de uma eleição compartilhada dos que devem igualmente ser julgados: o Poder legislativo e o executivo).

[19.3] Democracia representativa articulada com a democracia participativa

[19.31] Se sempre houvesse uma democracia direta, como no momento clássico da República de Veneza (com seu Magno Conselho) –modelo modificado do Estado inglês moderno do século XVII– a legitimidade ficaria justificada *de facto*, porque todos teriam participado da discussão do consenso (uma vez que se tenha votado a partir da aceitação da maioria como instituição necessária, porque ainda na democracia direta não se pode pressupor sempre a unanimidade). Mas uma vez aceito que são cidadãos centenas de milhares ou milhões de pessoas de uma comunidade política, ou povo, a *representação* se manifesta como a instituição inevitável e necessária.

[19.32] O postulado político, neste caso, se enuncia como a pretensão da *identidade* do representado e o representante [representado = representante]. Esta identidade (como transparência perfeita em uma intersubjetividade entre os muitos representados com o representante, político por vocação, profissão ou ocasião) é logicamente pensável, mas empiricamente *impossível*. Diante da *necessidade* da representação e sua *impossível* transparência *absoluta*, deve-se aceitar a finitude da condição humana que se manifesta em *todas* as instituições políticas (que, por isso, não são intrinsecamente corruptas, mas podem corromper-se

facilmente[1]), a tarefa sempre a reinventar, a melhorar, a transformar, tipos de representação o mais próximos aos representados. No experimentar empiricamente as reivindicações populares, compreendê-las profundamente, formulá-las para satisfazê-las, na fidelidade à verdade desse projeto de serviço, na informação contínua a seus representados, o representante cumpre o critério regulador: alcançar uma representação sempre cada vez melhor.

[19.33] Para isso, a constituição deve criar instituições de *participação* [→20] (de baixo para cima) que fiscalizem as instituições de *representação* (de cima para baixo). Instrumentos privilegiados são as comunidades de bairro e os partidos políticos. Quando o partido se corrompe (quando utiliza como vantagem a cota de poder delegado como poder próprio da burocracia), o sistema político como totalidade se corrompe. Por isso o descrédito atual dos partidos. Entretanto, eles são necessários, como "escola" de opinião política, de ideologia, de projetos materiais e administrativos justificados racional e empiricamente. Sem os partidos, os melhores dirigentes possíveis do povo não têm uma opinião ilustrada nem crítica; sucumbem no espontaneísmo diante das burocracias (situação inevitável dos socialismos reais que negaram a necessidade da pluralidade de partidos).

[19.34] Seria necessário, então, criar um quarto Poder, não existente até agora no Estado. Na *Constituição da República Bolivariana da Venezuela* de 1999, no capítulo IV do segundo Título ("Dos Direitos Políticos e do Referendo Popular"), diz o artigo 62:

> Todos os cidadãos e cidadãs têm o direito de *participar* livremente nos assuntos públicos, diretamente ou por meio de seus representantes eleitos ou eleitas. A *participação do povo* na formação, execução e *controle* da gestão pública é o meio necessário para obter o protagonismo que garanta seu completo desenvolvimento, tanto individual como coletivo.

A que se adiciona, no artigo 70:

> São meios de *participação* e protagonismo do povo no exercício de sua soberania, no político: a eleição de cargos públicos, o *referendo*,

1 Naquilo já indicado de que o representante se afirme como a sede do poder [→5] e não como o que exerce *delegadamente* o poder *obediencial* [→4].

> *a consulta popular, a revogação do mandato, a iniciativa legislativa, constitucional e constituinte, o conselho aberto e a assembléia de cidadãos e cidadãs* cujas decisões serão de caráter vinculante.

[19.35] Nesse sentido, o quarto Título se ocupa "Do Poder Público". Na segunda parte do artigo 136, lê-se uma novidade histórico-mundial nas práticas políticas da humanidade até o presente:

> O Poder Público Nacional se divide em *Legislativo, Executivo, Judicial, Cidadão e Eleitoral.*

[19.36] No capítulo IV se trata "Do Poder Cidadão". Esse Poder se exerce pelo "Conselho Moral Republicano" (art. 273), integrado pela Defensoria do Povo, pelo Ministério Público e pela Controladoria Geral da República. Seus membros são eleitos por um Comitê de Avaliação de Postulações que nomeia o mesmo Conselho Moral Republicano, que apresenta uma terna (por cada membro que deva ser eleito) à Assembléia Geral, que elege um pelas duas terceiras partes de seus integrantes. Se não se puder eleger na Assembléia, sua eleição "se submeterá a consulta popular" (art. 279). O mais interessante é que poderia ocorrer uma "consulta popular", e isto é um precedente importante de participação. De todas maneiras, o Poder executivo e legislativo não iniciam o procedimento da eleição dos membros deste quarto Poder, mas este não é eleito diretamente pelo povo. Está no meio do caminho ainda.

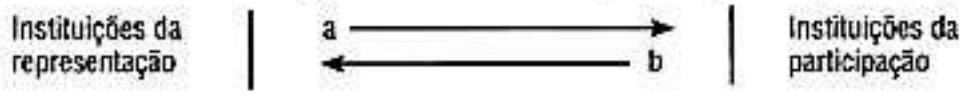
[19.37] O referendo, a consulta popular, a revogação do mandato, o Poder cidadão e o Eleitoral [→20], a maneira de escolher os juízes do Tribunal Supremo de Justiça do *Poder cidadão* e organizações da sociedade civil, que um simples cidadão possa iniciar o processo para ditar uma lei, tudo isso nos indica um espírito político novo: o da *participação cidadã* em uma democracia em que é o povo que tem a soberania e pode exercê-la permanentemente, não só nessas erupções vulcânicas que são as eleições sexenais. A democracia *representativa* (que tende a ser um movimento *de cima para baixo*) deve ser articulada com a democracia *participativa* (como movimento fiscalizador *de baixo para cima*).

[19.38] Para a própria H. Arendt, coincidindo com Marx que exalta a Comuna de Paris de 1870, a democracia direta em grupos que se orga-

nizam dentro do condado[2] nos Estados Unidos (instituição necessária para Jefferson) –na constituição bolivariana: conselhos abertos, agrupamentos de bairros, comunidades de base, etc. –, é uma instituição de participação cidadã cara-a-cara que de não se organizar, para o mencionado Jefferson, corromperia todas as instituições previstas pela constituição[3]. Quer dizer, será necessário criar novas instituições de participação, para fiscalizar a representação.

Esquema 19.2

Mútua determinação institucional da representação e da participação



[19.39] Parecerá paradoxal que a *participação* (do simples cidadão, de organizações sociais e da sociedade civil) deva organizar-se igualmente através de instituições. O realismo crítico-político não teme criá-las, mas neste caso não devem responder aos interesses dos partidos políticos (nem da "classe política"), uma vez que devem servir como estruturas de fiscalização das instituições de representação, principalmente arquitetadas em torno do Poder legislativo e executivo, mas também do Poder judiciário (ao qual o *Poder cidadão*, em casos muito graves, poderia igualmente revogar o mandato). Será necessário criar uma nova estrutura Estatal mais complexa, com mútuas determinações[4] por parte da *representação* e da *participação*, dentro da governabilidade, para fugir do *monopólio* dos partidos políticos e da classe política na gestão do exercício delegado do poder, diante da qual o povo gritava em 20 de dezembro de 2001: "*Que se vayan todos!*". Esse clamor recorda qué o poder é do povo. Por isso, aparece, em certos momentos limites, essa presença do povo *como povo* em "Estado de rebelião".

---

2 Nosso município.

3 Ver Arendt, 1988, pp. 222ss.

4 A *seta a do esquema 19.2* indica a gestão do poder delegado nas instituição da representação. A *seta b*, por outro lado, manifesta a gestão de fiscalização (até a revogação do mandato) dos representantes. Isso evitaria o fetichismo das burocracias partidárias.

[19.4] O "direito à informação veraz" e a regulação democrático-popular da midiocracia

[19.41] A opinião pública interpreta o acontecer político. É o julgamento final (que cumpria miticamente Osíris na grande sala da deusa da justiça egípcia *Ma'at*, narrativa que tem cinqüenta séculos originada em Mênfis) da política, dos políticos, do governante, dos candidatos, das obras públicas, etc. Trata-se nada menos que do "julgamento avaliativo" hermenêutico do que foi realizado por um representante. Aquele que forma e conforma tal julgamento tem a *última instância* do "que fazer" político em sua totalidade. O julgamento se enuncia aproximadamente assim: "Foi um mau governante!" ou "É um excelente candidato!" Graças a esses *julgamentos*, o primeiro passa à história negativamente, e o segundo é eleito. Os meios de comunicação (grandes empresas transnacionais ligadas aos capitais estrangeiros nos países periféricos e pós-coloniais, com seus interesses freqüentemente contrários aos povos oprimidos) *formam esses julgamentos de valor*. Têm um imenso *poder* por detrás de todos os Poderes do Estado. *É um Super-poder*. Um magnata da comunicação é primeiro-ministro na Itália –é a dominação da economia comunicacional *sobre* a política.

[19.42] Portanto, trata-se é de *democratizar* os meios de comunicação. Cada universidade, associação, município, sindicato, etnia, bairro, etc., poderia ter sua televisão, sua rádio ou sua imprensa escrita. A ruptura do monopólio em mãos de poucos permitiria devolver à "opinião pública" seu lugar central no sistema de legitimação, porque as decisões, eleições, projetos, etc., determinam-se em última instância no segredo da subjetividade, quando se "formou um julgamento *próprio*" sobre o que deve ser decidido e feito. O consenso supõe a *prudência* (*frónesis* diziam os clássicos) singular. E a midiocracia tem impacto sobre cada consciência singular na privacidade de seu lar, de sua vida cotidiana, conformando-a muito mais que a instituição escolar.

[19.43] Mas não só se deve permitir a participação simétrica de muitos meios populares de comunicação, deve-se, além disso, definir um direito até o momento inexistente: *o direito* do cidadão à *informação veraz*. Para que esse direito tenha efeito real, coativo, dever-se-ia institucionalizar um tribunal, não só da "liberdade de imprensa"

(que defende legitimamente os meios *diante do* Estado)[5], mas sim igualmente de tal informação veraz (que defende o cidadão *diante da* informação encobridora, falaciosa, mentirosa, tendenciosa, etc.). O direito à réplica é um aspecto de tal direito, mas há outros que terá de desenvolver. Deveria ser um capítulo das constituições do futuro, uma vez que os países dependentes sofrem o ataque constante da distorção das mensagens por parte da *midiocracia das corporações transnacionais da comunicação*, dos Estados metropolitanos do centro do sistema-mundo (como diria I. Wallerstein).

5 A "liberdade de imprensa" defende um direito dos meios diante do Estado, desde o final do século XVIII. O "direito à informação veraz" defende o cidadão diante da midiocracia: é um novo direito.

Tese 20

Transformação das instituições da esfera da factibilidade. Dissolução do estado? Libertação

[20.1] O postulado da "dissolução do Estado"

[20.11] Postulou-se de maneira inexata o tema de se "se pode mudar o mundo sem tomar o poder". Em primeiro lugar, o *poder* não se "toma" –como se fosse uma coisa, um objeto à mão, um embrulho bem atado. O poder é uma faculdade da comunidade política [→2], do povo [→12]. O poder que *aparenta* que se "toma" é somente o das mediações ou instituições do exercício delegado [→3] do indicado poder fundamental. Se o exercício delegado do poder se efetua *obediencialmente* [→4] tal poder como serviço é justo, adequado, necessário. Se se deve "tomar" as instituições já corrompidas, estruturadas do poder *fetichizado* [→5], tal exercício não poderia ser em benefício da comunidade, do povo. Portanto, não se poderia "mudar o mundo" com tal exercício corrompido, como é óbvio. O tema foi exposto de modo confuso. Simplificando, seria a posição de M. Bakunin, do anarquismo, para o qual toda instituição é repressiva [→7].

[20.12] Quando um representante honesto da comunidade política, do povo, é delegado para o exercício do poder institucional deve, em primeiro lugar, não cumprir as funções já definidas e estruturadas institucio-

nalmente do poder (*potestas*) [→3]. É sempre necessário considerar se as instituições *servem* na verdade para satisfazer as reivindicações da comunidade, do povo, dos movimentos sociais. Se não servem há que transformá-las. H. Chávez muda a constituição no começo do exercício delegado do poder; Evo Morales também. Quer dizer, deve-se desatar o *pacote* das instituições estatais (*potestas*), mudar-lhe a estrutura global, conservar o sustentável, eliminar o injusto, criar o novo. Não se "toma" o poder (*potestas*) em bloco. Ele é reconstituído e exercido criticamente em vista da satisfação material das necessidades, em cumprimento das exigências normativas de legitimidade democrática, dentro das possibilidades política empíricas. Mas, digamos claramente, em definitivo, sem o exercício delegado *obediencial* do poder institucionalmente *não se pode mudar factivelmente o mundo*. Tentá-lo é moralismo, idealismo, apoliticismo abstrato, que, definitivamente se deriva de confusões práticas e teóricas. Entretanto, recordam-nos (estes quase anarquistas) que as instituições se fetichizam e que se deve transformá-las (como nos indica K. Marx).

[20.13] No nível da *factibilidade estratégica*, para mudar o mundo, deve-se contar com um postulado político extremamente saudável, o da "dissolução do Estado". O postulado se enunciaria aproximadamente: age de tal maneira que tenda à identidade (impossível empiricamente) da representação com o representado, de maneira que as instituições do Estado se tornem cada vez mais transparentes possíveis, mais eficazes, mais simples, etc. Não seria, entretanto, um "Estado mínimo" (de direita como o de R. Nozik, ou de esquerda como o de M. Bakunin), mas sim um "Estado subjetivado", onde as instituições diminuiriam devido à responsabilidade cada vez mais compartilhada de *todos os cidadãos* ("O Estado somos todos nós!"[1]) junto à aplicação da revolução tecnológica *eletrônica* que diminui quase a zero o tempo e o espaço da participação cidadã[2] quanto a solicitar a opinião da cidadania para constituir

1 Passando da *potestas* a *potentia*, e do *singular* ao *plural*, do *"L'État c'est moi!"* ("O Estado sou Eu!", do rei da França).

2 No futuro próximo, será possível ter em segundos a opinião da totalidade da cidadania sobre alguma questão de urgência (graças aos celulares ou computadores, que poderiam dar a conhecer a posição de todos os membros da comunidade, do povo). A revolução eletrônica é equivalente à revolução industrial do século XVIII! Mas aquela influiu principalmente no processo da produção industrial, esta intervém também no

o consenso ou cumprir trâmites burocráticos. Será um *Estado virtual* com escritórios descentralizados, administrados por páginas eletrônicas. O Estado do futuro será tão distinto do atual que terão desaparecido muitas de suas instituições mais burocráticas, opacas, pesadas, etc. *Parecerá* que não há mais Estado, mas estará mais presente que nunca como responsabilidade normativa de cada cidadão pelos outros cidadãos. Esse é o critério de orientação que se desprende do postulado.

[20.2] A transformação do Estado. O Poder cidadão, o Poder eleitoral e a Sociedade civil

[20.21] No fundo da transformação do Estado encontra-se o problema a ser resolvido de construir uma *democracia participativa* sob o *controle* do povo sobre o exercício do poder delegado, administrativo, legislativo, executivo ou judicial, para que se satisfaçam as reivindicações dos cidadãos, dos movimentos sociais, do povo. A dificuldade dessa fiscalização apoia-se na criação de instituições especializadas para exercer eficazmente a indicada fiscalização e nos meios que lhe são outorgados para cumprir tais fins. Mas, para isso, devem gozar de autonomia e autoridade outorgada pela participação cidadã.

[20.22] Diante das democracias formais de transição, que se organizaram na América Latina na medida em que caíam os governos totalitários impostos pelo Departamento de Estado norte-americano desde 1983, a classe política exerceu um crescente monopólio no exercício do poder delegado do Estado (a *potestas* ou Estado em sentido restrito, segundo A. Gramsci) por meio dos partidos. É necessário abrir politicamente o jogo permitindo a práxis *permanente* da sociedade civil e dos movimentos sociais pela criação de instituições paralelas "de baixo-de cima", como democracia participativa (que partiria de grupos

processo de tomada de decisões políticas e de informação dos cidadãos de todos os atos de governo, em parte como "comunidade de redes". Para M. Hardt e A. Negri (2004) a "multidão" informada eletronicamente se opõe a "povo". Entretanto, embora não estejamos de acordo com esses autores, é evidente que o povo deve igualmente constituir-se (para aumentar sua factibilidade estratégica, acelerar sua coordenação na ação e defender-se da repressão) em uma comunidade de redes (como o que acontece com o Fórum Social Mundial ou com o movimento Zapatista). Cada vez mais os pobres se potencializarão graças aos meios eletrônicos (que permitem uma solidariedade ampliada, do local ao nacional e global).

de democracia direta dentro dos municípios: grupos de bairro, conselhos abertos, etc.). Seus delegados se organizariam no nível municipal, estadual ou provincial, e escolheriam, entre eles, os membros do *Poder cidadão* –que poderia ter outro tipo de delegações.

[20.23] O *Poder cidadão*, que já existe na constituição bolivariana [→19.34] –mas ainda sem forte organização *de baixo*– seria como o poder fiscalizador (uma procuradoria *política* com máximas faculdades) e que poderia ainda convocar para uma consulta todos os cidadãos para revogar o mandato de algum membro dos outros quatro Poderes (inclusive o *Poder eleitoral*), ou convocar um referendo popular por alguma questão séria (estipulando-se estritamente as condições da possibilidade de uma tal atuação). Deveria ser muito mais que um mero "Conselho Moral Republicano" [→19.36].

[20.24] É evidente que quando a complexidade das estruturas do Estado é maior, a *governabilidade* se torna mais difícil, em especial em épocas de crise. Para isso, deve-se ter uma clara inteligência institucional para efetuar o controle ou a fiscalização sem cair no caos ou na anomia. De toda maneira, se se der informação eletronicamente de todas as ações dos representantes (salários, gastos, reuniões, ordens do dia, publicações, projetos, consultas, etc.), e estes têm uma assídua intenção de contato com seus representados, o *Poder cidadão* lhes recordará a exigência de transparência e de responsabilidade dos representantes pelos direitos e a satisfação das reivindicações de seus representados.

[20.25] Da mesma maneira, o *Poder eleitoral*, eleito por votação popular ou com intervenção do *Poder cidadão*, não só forma os cadastros para todas as eleições dos candidatos, fiscaliza os gastos, dirime conflitos das mesas durante as eleições, e julga os resultados, mas sim, igualmente, pode ser requerido por qualquer instituição pública ou privada em questões de assembléias ou eleições das indicadas organizações. Cria então uma cultura democrática de transparência em todo exercício eleitoral na comunidade política, o povo, a sociedade civil, etc.

[20.26] Por sua vez, as associações da sociedade civil, e do âmbito propriamente social, adquirem, então, grande importância, e por isso devem ser igualmente reguladas em suas constituições, nos procedimentos democráticos de suas assembléias, nas eleições legítimas de suas autoridades, etc. A sociedade civil organizada deveria participar da formação do *Poder cidadão* e do *Poder eleitoral*, e, por suas associações

profissionais específicas, na eleição dos membros do Poder judiciário. Poderiam igualmente integrar-se como parte do jurado, em todos os julgamentos, como acontece em forma distinta nos Estados Unidos ou na Noruega (neste último país, junto a todos os juízes há sempre um simples cidadão da sociedade civil, que fiscaliza o mesmo juiz em nome da sociedade).

[20.27] A tudo isso terei de adicionar que, devendo-se outorgar às comunidades indígenas a autonomia ao menos no nível municipal, dever-se-iam igualmente organizar de maneira autônoma e comunitária, e por soberania compartilhada, como dissemos mais acima, a educação, a saúde, as obras públicas, o sistema da propriedade, a defesa policial, e até a vigência de um sistema jurídico ancestral (se o tivessem, com a possibilidade de cumprir um código de penas próprio e até a nomeação de juízes segundo seus costumes). O Estado estadual ou nacional deveria solicitar impostos e atribuir recursos específicos para a *autogestão* das comunidades municipais que operariam com autoridade constitucional. O reconhecimento do pluriculturalismo, da liberdade plena religiosa em um mundo pós-secular, da diversidade de línguas *oficiais*, de sistemas econômico, político e educativo, devem afirmar-se claramente.

[20.3] GOVERNABILIDADE E LIBERTAÇÃO. ALGO MAIS SOBRE A PRETENSÃO CRÍTICO-POLÍTICA DE JUSTIÇA

[20.31] A *nova* política não se cifra principalmente em uma mudança do sistema da propriedade, mas sim dos "modos de apropriação" dos excedentes econômicos e culturais, regulados desde novas instituições políticas de participação[3]. E isso graças ao aumento do tempo livre do cidadão para a cultura; diminuindo o consumo (por motivos ecológicos, que aumentem os recursos da Terra e diminuam os resíduos da produção e o consumo), e diminuindo evidentemente as horas de trabalho (como um caminho para o "Reino da Liberdade"). O

3 A *participação* deve generalizar-se em todas as instituições: participação estudantil nas universidades e instituições educativas, dos operários nas fábricas; participação dos sócios ou os espectadores e jogadores nos clubes esportivos (ainda do grande espetáculo), dos comunicadores na televisão, os jornais, as rádios, etc. Uma sociedade *participativa*, onde seus cidadãos sejam *atores*, pode ser politicamente democrática e autogestora.

progresso não se mede quantitativamente pelo PIB (com medidas mercantis em dólares), mas sim em satisfação subjetiva das *capacidades* (*capabilities* como as chama Amartya Sen[4]), o que exige um novo paradigma civilizatório, regido politicamente por exigências da produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana, isto é, ecológicos, econômicos e culturais.

[20.32] Embora mais complexo, o "sistema político" que conta com ampla participação aumenta sua legitimidade. Obtém-se um custo mínimo (mesmo econômico dos serviços) quando há um consenso social máximo. O bom governante não teme a participação, mas vigia a governabilidade. Freqüentemente se fala da contradição entre democracia, ainda mais quando é participativa, e governabilidade. Uma ditadura, a "mão dura", aparece superficialmente como forte presença de um governante que impõe governabilidade. Entretanto, a repressão, a dominação, a falta de liberdade e de participação debilitam o poder (a *potentia*) e, portanto, o governante perde pé, não tem apoio, deve obrigar a obediência contra as reivindicações populares. Aumentam os gastos do exército, da polícia, da burocracia. Pelo contrário, o governante que sabe despertar a solidariedade, a responsabilidade, a participação simétrica dos oprimidos e excluídos, além de todos os já integrados da comunidade política, torna sua situação mais governável. Governabilidade e participação simétrica dos afetados, em todos os níveis, vão juntos.

[20.33] Na medida em que as exigências materiais indicadas se cumpram, junto a uma participação simétrica crescente (o que dá mais legitimidade, mas ao mesmo tempo maior complexidade ao sistema político), e a uma inteligente factibilidade técnica (o que abre a uma nova era da política em todos os níveis das mediações estatais, podendo-se usar a comunicação via satélite e a informática por parte dos movimentos populares e os cidadãos), cria-se uma cultura política em que os representantes podem proclamar uma certa *pretensão política crítica de justiça*.

[20.34] Chamo "pretensão política *crítica* de justiça" àquilo que na ética denominamos "pretensão crítica de bondade"[5]. O sujeito prático (ético, político, econômico, pedagógico, sexual, etc.) para poder ter "pretensão",

---

4 Amartya Sen, 1998.

5 Ver Dussel, 2001, pp.145ss.

significa que é capaz de defender em público as razões que formulou para realizar uma ação. Essas razões devem cumprir com as condições materiais (da vida), formais (de validade ou legitimidade) e de factibilidade (que sejam possíveis física, técnica, economicamente, etc.). Se se cumprirem tais condições, pode-se dizer que o "ato é bom". Mas entre "bom" e "pretensão de bondade" há um longo caminho. Ser "bom" –em sentido pleno– é impossível para a finitude humana. Por isso, o que se pode é enunciar: "Acredito que honestamente cumpri as condições (as três indicadas) éticas e, portanto, tenho *pretensão de bondade*". Ter "pretensão" não é "ser" (bom). Aquele que tem honesta *pretensão* de bondade sabe que seu ato imperfeito indevidamente terá efeitos *negativos*. Mas, como tem "honesta pretensão", não terá dificuldade em aceitar a responsabilidade do efeito negativo (um engano prático, por outro lado sempre possível tendo em conta a finitude humana), e estará preparado para *corrigi-lo* imediatamente (tendo como critério corretivo os mesmos princípios que fixam as condições indicadas).

[20.35] Por isso, o cidadão, o político representante pode ter, no melhor dos casos, antes suas ações e no cumprimento do exercício delegado do poder, "pretensão *crítico*[6] política de justiça". O que cumpre o nobre ofício da política deve preocupar-se em poder ter sempre esta "honesta pretensão". O que não significa, porque é impossível empiricamente, não cometer enganos, efeitos negativos, mas estes deveriam ser não-intencionais; e, além disso, imediatamente descobertos (quase sempre graças a seus inimigos), deve empreender a tarefa normativa (ética dirão outros) de *corrigir* o engano.

[20.36] O "justo", o político honesto, que seriamente tem continuamente "pretensão *crítico* política de justiça", que tenta obrar o que *deve* normativamente como hábito político, sabe perfeitamente reconhecer o efeito negativo *não-intencional* de seus atos. Poderia dizer: "Em meu lugar quem poderia não cometer alguma vez nenhum engano?, quer dizer, *aquele que não tenha pecado que jogue a primeira pedra*". Mas este engano concreto, não-intencional, que cometeu, se o reconhecer e

---

6 O papel de "crítico" é próprio do momento em que o político perdeu a ingenuidade de pensar que o sistema vigente, por ser vigente, já é justo. Visto o sistema desde seus oprimidos e excluídos, o político toma consciência "crítica" desconstrutiva e se presta a transformar o que for necessário. É uma "pretensão crítica e política de justiça". *Justiça* material, formal e de factibilidade (em um sentido mais amplo que o indicado ainda por A. MacIntyre, 1988).

se o corrigir imediatamente, e se *mostra* nessa mesma correção que o ator é justo e que *permanece* em uma não interrompida pretensão crítico política de justiça.

[20.37] Nesta *Tese 20* sobre a factibilidade, queremos indicar que esta esfera de transformações possíveis (incluindo revoluções) encontra-se dentro do âmbito estrito do alcançar a *libertação* de um estado de coisas opressivo ou excludente. Por isso, são transformações na linha de uma *práxis* de libertação. É verdade que a Revolução burguesa falava de *liberdade*. É necessário agora, subsumindo-a, referir-se à *libertação* (como no pragmatismo norte-americano que não se fala de verdade, mas sim de veri-*ficação*); assim agora não nos referimos à liberdade, mas sim a liberta-*ção* como processo, como negação de um ponto de partida, como uma tensão até no ponto de chegada. Unidos aos outros postulados da Revolução burguesa que se enunciavam com a proclamação de "Igualdade, Fraternidade, Liberdade!"; devemos transformá-los, na rebelião dos povos oprimidos e excluídos da periferia em suas lutas pela Segunda Emancipação, no *novo* postulado: "Alteridade, Solidariedade, Libertação!".

[20.38] Tudo o que foi dito terei de enquadrar dentro de um espírito de unidade latino-americana (que superará para sempre a OEA, organização geopolítica de dominação norte-americana), integração que já começou com a assinatura do tratado da Comunidade dos povos latino-americanos de 8 de dezembro de 2004 em Cuzco. O destino dos Estados nacionais deve ser hoje integrado a conjuntos confederados como o obtido no *Tratado constitucional* da União Européia[7]. A Europa é um exemplo político neste plano para nosso continente cultural e político, o qual se antecipa pela existência do Mercosul e os movimentos de integração na América do Sul, e a que o México, América Central e o Caribe deveriam somar-se logo, dando costas aos Tratados com o Império do Norte, que somente pensa em seus interesses e de modo nenhum nos dos outros participantes.

7 Ver a publicação *Tratado pelo qual se estabelece uma Constituição para a Europa*, Biblioteca Nova, Real Instituto Elcano, Madri, 2004. Não estou me referindo ao uso que as transnacionais fazem desta confederação contra os lucros alcançados pela lutas sociais de mais de dois séculos.

Bibliografia citada

Agamben, Giorgio 2003 *Stato di eccezion* (Turim: Bollati Boringhieri).

Arendt, Hannah 1988 *Sobre la revolución* (Madri: Alianza).

Arendt, H. 1998 *La condición humana* (Buenos Aires: Paidós).

Bloch, Ernst 1977 *El principio esperanza* (Madri: Aguilar) vol. 1-3.

Bourdieu, Pierre 1984 "Champ" em *Questions de Sociologie* (Paris: Minuit).

Bourdieu, P. 1989 *L'Ontologie Politique de Martin Heidegger* (Paris: Minuit).

Bourdieu, P. 1990 "The Uses of *People*" em *In Other Words* (Cambridge: Polity Press).

Bourdieu, P. 1992 *Les Régles de l'Art. Genèse et Structure du Champ Littéraire* (Paris: Minuit).

Castells, Manuel 2000 *La era de la información* (México Siglo XXI) vol. 1-3.

Castro, Fidel 1975 *La revolución cubana* (México: Era).

Clausewitz, Karl von 1999 *De la guerra* (México: Colofón).

Cohen, Hermann 1919 *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, (Darmstadt: Melzer Verlag).

Coraggio, José Luis 2004 *La gente o el capital. Desarrollo local y economía del trabajo* (Buenos Aires: Espacio Editorial).

Derrida, Jacques 1994 *Politiques de l'amitié* (Paris: Galilée).

Dussel, Enrique Podem consultar-se suas obras pela internet em www.clacso.org (Biblioteca virtual, Sala de leitura)

Dussel, E. 1977 *Filosofía de la liberación* (México: Edicoil).

Dussel, E. 1985 *La producción teórica de Marx. Una introducción a los Grundrisse* (México: Siglo XXI).

Dussel, E. 1993 *Las metáforas teológicas de Marx* (Estella: Verbo Divino).

Dussel, E. 1998 *Etica de la liberación* (Madri: Trotta).

Dussel, E. 2001 *Hacia una filosofía política crítica* (Bilbao: Desclée de Brouwer).

Fichte, Johan Gottlieb 1991 *El Estado comercial cerrado* (Madri: Tecnos).

Gramsci, Antonio 1975 *Quaderni del Carcere*, V. Gerratana (Ed.) (Turim: Einaudi Editore) vol. 1-4.

Hardt, Michael e Negri, Antonio 2004 *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio* (Barcelona Random House, Mandadori) [original inglês 2004 *Multitude* (Nova Iorque: The Penguin Press).

Hegel, 1971 *Werke in zwanzig Bände. Theorie Werkausgabe* (Frankfurt: Suhrkamp) vol. 1-20 (-1979).

Hinkelammert, Franz 1984 *Crítica de la razón utópica* (San José: DEI).

Hinkelammert, F.-Duchrow, U. 2004 *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad* (México Dríada).

Hinkelammert, F. e Mora, H. 2005 *Hacia una economía para la vida* (San José: DEI).

Horkheimer, Max 1973 *Teoría crítica* (Barcelona: Barral).

Laclau, Ernesto 2005 *La razón populista* (México: Fondo de Cultura Económica).

Lenkersdorf, Carlos 2002 *Filosofar en clave tojolbal* (México: Porrúa).

Levinas, Emmanuel 1977 *Totalidad e infinito* (Salamanca: Sígueme).

Levinas, Emmanuel 1987 *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (Salamanca: Sígueme).

Luhmann, Niklas 1995 *Poder* (Barcelona: Anthropos).

Luhmann, N. 2000 *Die Politik der Gesellschaft* (Frankfurt: Suhrkamp).

Luxemburg, Rosa 1966 *Politische Schriften* (Nördlingen Europäische Verlagsanstalt) vol. 1-3 (-1968).

MacIntyre, Alasdair 1988 *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame: University of Notre Dame).

Marx, Karl 1956 *Marx-Engels Werke (MEW)* (Berlin: Dietz) vol. 1ss (1956ss); (trad. esp. *Obras fundamentales (OF)*, FCE, México, vol. 1ss (1982ss); *Manuscritos* [del 44]: *economía y filosofía*, Alianza, Madri, 1968; *La Ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1970, con las *Tesis sobre Feuerbach*, em pp. 665-668; *Manifiesto del Partido comunista*, Editorial Claridad, Buenos Aires, 1967).

Marx, K. 1975 *Karl Marx-Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA)* (Berlin: Dietz), dividida em quatro seções, sendo a seção II a dedicada aos textos das quatro redações de *O capital* (*v.* Dussel, 1985b, 1988 e 1990). Em espanhol: *El capital*, Siglo XXI, México, vol. I/1 (1975)-III/8 (1981).

Marx, K. 1980 *Teoría del plusvalor* (México: Fondo de Cultura Económica).

Meadows, Donella e Dennis *et al.* 1972 *Los límites del crecimiento* (México: Fondo de Cultura Económica).

Moliner, María 1992 *Diccionario del uso del español* (Madri: Gredos).

Razeto Migliaro Luis 1982 *Empresas de trabajadores y economía de mercado*, PET, Santiago (Chile) vol. 1.

Razeto M., L. 1985 *Economía de solidaridad y mercado democrático*, Programa de Economía del Trabajo (PET), Santiago (Chile) vol. 2-3.

Rousseau, Jean-Jacques 1963 *Du Contrat Social* (Paris: Union Générale d' Éditions).

Santos, Boaventura de Sousa 2005 *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política* (Madri: Trotta).

Schmitt, Carl 1998 *La defensa de la constitución* (Madri: Tecnos).

Sen, Amartya 1998 *Bienestar, justicia y mercado* (Barcelona: Paidos).

Sunzi 2001 *El arte de la guerra. Sunzi* Albert Galvany (ed.) (Madri: Trotta).

Walzer, Michael 1985 *Exodus and Revolution* (USA: BasicBooks, Harper Collins Publishers).

Weber, Max 1944 *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva* (México: Fondo de Cultura Económica).

Índice alfabético de temas

As referências dizem respeito aos parágrafos cujo número entre colchetes [ ] está junto à margem esquerda no texto. A seta → indica que se deve dirigir ao tema indicado. A abreviação *esq.* indica um "esquema" no texto.

Absolutização (→Fetichismo)
-da vontade 5.11-5.12
Ação estratégica esq. 1.1, 6.01, 6, 15-16 (→Práxis)
-dominadora 5.16
-hegemônica 5.16
Ator esq. 1.2, 1.29
Agamben, G. 7.34, 9.31, 12.34, 12.35
Alinhamento do poder 3.3
Allende, S. 4.14, 17.22
Almagro 15.11
Altepetl asteca 11.23
Alteridade 19.14 (→ Exterioridade)
Althusser, L. 1.29
Amaq' maia 1.23
Amin, S. 8.34 (nota 2)
Amigos 6.17 (→Inimigos)
Analogia esq. 9.1, 9.14ss, esq.11.1
-*hegemón* analógico 11.31
Anarquismo esq. 10.2 (→Bakunin)
Apel, K.-O. 8.11, 9.13, 12.23
Aplicação de princípios 10.21
Arbenz, J. 6.23
Arendt, H. 2.24, 6.24, 19.38
Auctoritas esq. 2.1
Autonomia das comunidades indígenas 20.26

Bartolomé de las Casas 2.23
Bakunin, M. 4.25, 10.33, 20.11, 20.13

Baudrillard, J. 4.12
Benjamim, W. 12.32
Bloch, E. 15.14 (nota 4)
Bloco histórico no poder 6.3
Bloco social dos oprimidos 11.3
BM 5.31
Bolivar, S. 4.13
Burocracias políticas 5.34
Bush, G. W. 5.22 (nota 11), 9.24 (nota 2)

Campo político 1.2
-ecológico 7.25, 7.33, 18.1
-econômico 7.25, 7.34, 18.2
-cultural 7.35, 7.35, 18.3
Cárdenal, Ernesto 7,35
Cárdenas, L., 6.23, 11.34
Castells, Manuel 2.35
Castoriadis, C. 3.14
Castro, F. 4.13, 11.21, 15.19, 15.34
Chávez, H. 8.35 (nota 5), 15.34, 20.12
Che Guevara 3.14
Classe política 15.32, 17.02
Clausewitz, K. von 14.24
Civil, o 7.13
Civilização, nova 18.15
Coação legítima 16.22, 16.23, esq. 16.1
Codeterminação dos princípios esq. 9.2
Cohen, H. 18.37
Conatio 13.13
Consenso 2.2, 6.21, 6.35, 10.2
-racional 2.2
-crítico 12.2, 12.31
-dominante 12.33
Constituição esq. 8.1, 8.22, 19.33
-da Venezuela (1999) 8.22 (nota 2), 20.23
Coraggio, J. L. 18.25 (nota 20)
Corporativismo como corrupção 5.36
Corrupção política 1.1 (→ Fetichismo, Absolutização)
-como roubo 5.33
-como midiocracia 8.37
-como gozo do exercício do poder 5.31
-como repressão, debilitação da *potentia* 5.32
Cortés, H. 15.1, 18.34
Crítica como transformação 11.01-11.02
Crusoé, R. 10.13
Cultura 13.23, 18.3 (→Campo, Esfera)

Desconstrução 11.02
Delegação, delegar 4.21, 4.32
-poder delegado 3
Demanda 6.23
Democracia 8.13-814, 10.1-10.2 (→Esfera de legitimação)
-participativa 19.3, 20.21
-representativa 19.3
Direitos humanos 8.22
-direito natural 19.22-19.23, esq. 19.11

-novos direitos 19.2
-transformação do sistema do direito 19.2
Direitos, novos 16.23
Derrida, J. 6.12, 7.36
Desejo 7.24
Disciplina 7.24
Desacordo 6.35
Distinção (→Analogia)
Dominação 5.22, 6.15-6.16, 6.36

Ecologia crítica 13.3, 13.32, 18.1
Economia crítica 13.3, 13.33, 18.2
Efeitos negativos 10.33, 11.01-11.02, 18.1, 20.13 (→Transformação)
Exercício delegado do poder (→Poder)
Elizondo, V. 16.32 (nota 2)
Inimigos 6.1
Engels, F. 18.01
Entropia institucional 17.1, 18.02
Esferas institucionais (nível B) 6.01, 7-8 (→Instituições políticas)
-esfera material 7, 7.25, 7.3, 18 (→Instituições de -)
-esfera de legitimação ou democrática 7.25, 7.29, 19, 8.1-8.2
-de factibilidade 7.25, 8.3, 20 (→Instituições de -)
Espártaco 4.13
Espinosa, B. 3.15, 9.31
Espontaneísmo 4.31
Estado 20.1 (→Sociedade. política)
-fetichismo 1.13
Estado de direito 12.34, 16.22, esq. 8.1
Estado de exceção 12.34
Estado de rebelião 12.34
Estado Liberal 7.24
-mínimo 7.31
Estratégia 15.17
Exterioridade 12.1

Factibilidade 2.3, 8.3, 20
-do poder 2.3
-estratégico 2.33
Foucault, M. 4.25, 7.24
Feminismo 6.22, 12.22
Fetichismo 1.13, 1.14
-como inversão
-poder fetichizado
Fetichização 3.33-3.34
-do poder 5.2
-derivações 5.3
Fichte, J. G. 9.32
Florescano, E. 8.34 (nota 4)
FMI 5.31
Fórum Social Mundial 6.22
Fraternidade 6.17, 7.3, 7.37
Freud, S. 7.24
Força coercitiva 6.36

Globalização 15.15
Governabilidade 8.35, 20.3

Gramsci, A. 6.3, 7.14, 8.33, 11.32, 15.21, 16.11, 16.15, 20.22
Guerra 1.28 -justa 16.21

Habermas, J. 8.11, 9.13, 10.24, 12.23, 14.13
Hayek, F. 18.21
Hegel 10.31
Hegemón analógico esq. 11.1, 11.31
Hegemonia 6.2, 6.35
-crise de 16.1
-nova 16.3
Heidegger, M. 18.37
Hidalgo, M. 4.13, 12.32, 14.34, 16.21
Hinkelammert, F. 10.31
Hiperpotentia 11.33, 12, 16.31
Hitler, A. 5.32, 8.35 (nota 5)
Hobbes, T. 2.23, 5.16, 9.31
Holocausto 12.23
Horkheimer, M. 8.31, 15.02, 15.19, 18.24

Igualdade 8.23, 19.11
Il Principe 10.31, 14.21
Impossível, possível logicamente 17.32
Inclusão 14.13
Informação
-direito da informação 19.4
-meios de comunicação para Inter-subjetividade humana, 19.42
Instintos 7.24
Institucionalização do poder (→*Potestas*)
Instituições de factibilidade 8.3
Instituições de legitimidade 8.1, 18
Instituições políticas 6.01, 7-8, 12.20, 17-20 (→Esferas, Transformação)
Intervenção no mercado 18.24
-na cultura 18.32

Jeanne d'Arc
Josué 16.32

Kant, I. 5.21, 6.17, 8.14, 9.11, esq 10.1 (nota 2), 17.31
Kichner, N. 15.15
Kondratieff, H. D. 17.15

Laclau, E. 11.14
Lenkersdorf, C. 11.23 (nota 8)
Legitimação, sistema de legitimação (→Esfera de legitimação, Princípio democrático)
Legitimidade crítica 12.2, 14.1, 16.23, 19
Lei do Talião 19.24
Leviatã, 5.22, 29.31
Levinas, E. 12.12, 14,1,16.23, 19
Liberalismo 7.31, 11.11, 12.34
Locke, J. 2.25, 7.31
Lula, Luiz Inácio da Silva 15.34

Luxemburgo, R. 10.33, 15.12, 15.19, 15.23, 17.21

Mandar obedecendo 4.35
Mariátegui, J. C. 11.22
Mandar mandando 4.36, 5.15
Mao Tse-tung 11.32
Maquiavel, N. 6.11, 10.31
Material, determinação 2.15, 7.25
-campo esq 7.1
Menem, C. 4.14, 5.31
Marx, K. 5.11ss, 10.31, 12.14, 13.12, 15.02, 18.14, 18.21, 19.38
Marxismo ocidental 7.32
Maioria 10.21
Meadows, D. e D. 18.23
Midiocracia 19.45
Meios apropriados 15.19
Mercado, equilíbrio de 7.31
Metrópole colonial 10.26
Minoria 10.21
Modelos políticos 15.17.34
Modernidade 18.31
Moisés 11.21, 12.32, 16.32
Morales, Evo 1.29, 3.14, 7.35, 15.11, 15.34, 16.32, 18.34, 20.12
Morus, T. esq 10.1 (nota 4)
Movimentos sociais 6.22, 11.1, 15.2, 16.33 (→Hegemonia, anti-hegemonia)
-diferenciais 6.22
Mundo 1.23, esq. 1.1, 1.25

Napoleão B. 14.24
Nasser, A. 6.23
Necessidades 11.13, 6.23
Negatividades, negação 1.13, 11.12, 13.12
Negri, A. 3.15, 11.25, 12.31, 20.13 (nota 29)
Níveis A, B e C da política 6.01, 7.01
-nível A 6
-nível B 7-8
-nível C 9-10
Nodos 1.23, 2.35
Normativo, o 8.14 (→Princípios políticos)
Nozik, R. 7.31, 10.33, 20.13
Núcleo ético-mítico 7.35

Ob-ediência 4.2
Ordem vigente (→1.1-10.34)
-novo 16.32
Opinião pública 8.37, 19.41
Organização 5.2

Paradigmas políticos 15.15, 17.34
Participação 2.22, 10.15, 19.3 (→Poder cidadão)
Partidos políticos 5.35, 15.3, 16.33 19.33
Paz perpétua 6.17, 19.1
Perón, J. D. 6.23, 11.34
Pinochet, A. 4.14, 5.32
Pizarro 15.11
Plebs 11.24, 16.14 (→Povo)

Poder político (→*Potentia, potestas, hiperpotentia*, fetichismo)
-da comunidade política 1.14 (→ *Potentia*)
-como dominação 2.34, 4.22
-como exercício delegado 3.32 (→*Potestas*)
-obediencial esq. 2.1, 4, 4.2, 6.35
-fetichizado 1.15, 6.35
-instituinte 1.11
-constituinte esq. 8.1
Poderes do Estado esq. 8.1, 8.22
-legislativo 8.22
-judicial 8.22, 19.25
-executivo 8.22
-cidadão 8.22, 19.34-19.36, 20.23, 20.24
-eleitoral 8.22, 20.25
Política, a 1.01
-como profissão 4.1
-como vocação 4.1
Político, o 1-01
Popular 11.33
Populismo 6.23, 11.34
Populus 11.24, 16.14 (→Povo)
Postulados políticos 6.17, esq 10.1, 15.14, 17.3, 18.11
Potencial estratégico (*shi*) 6.13, 6.14
Potentia 2, 3, 5.12
-objetivação 3.3
Potestas esq. 2.1, 3, 5.12, esq. 15.1 (→Poder político, Fetichização, poder obediencial)
-poder para-si 3.14
-exercício delegado 3.2
-como objetivação 3.3
Práxis de libertação 12.36, 15, 16.2
-crítica 15.13
-anti-hegemônica 16
Pretensão política de justiça 14.3, 20.34-20.36
Princípios políticos normativos (→Nível C) 6.01, 9-10. 9.14, 17.33
-éticos esq. 9.1, esq. 10.1
-econômicos 9.1
-políticos 9.1
-implícitos 9.21
-material 9.2, 9.3
-formal, de legitimidade ou democrático 9.2, 10.1, 10.2
-mútua determinação dos princípios 9.24 (sem última instância)
-aplicação 10.21
Princípios políticos críticos ou normativos de liberação 13-14, 13.01, 13.1
-material crítico 13.2-13.3
-formal ou de legitimidade crítico 14.1
-estratégico crítico 14.2
Privado, o 1.3
Procedimental 8.14

Projeto político 15.16
Prudência 10.21, 10.24, 19.43
Público, o 1.3
Povo 11.11, 11.2, esq. 12.1, 12.24

Rawls, J. 8.36
Razeto, L. 18.25 (nota 20)
Reforma 17.2, esq. 17.1, 17.21, 17.26
Reino da Liberdade 18.2
Reivindicação 6.23, 7.36 (→ Povo)
-hegemônica 11.13
-diferencial esq. 11.1
Representação 4.3, 15.24 (→ Participação)
Representar 4.32
Revolução 17.2, esq. 17.1, 17.27
-cultural 7.35, 18.34
-cubana 17.27
-sandinista 7.35, 15.24
-zapatista 7.35, 15.24 (→Poder obediencial)
-bolivarianas 1.29 (→Poder cidadão)
-burguesa 17.27
-socialista 17.27

Ricoeur, P. 7.35
Rousseau, J. J. 9.31, 10.12
Rúa, R. De la 12.35
Rumsfeld, R. 11.34

Sandinismo 15.24, 15.36, 17.22
Salinas, C. 4.14, 5.31
Santos, Boaventura de Souza 11.15
Satisfação 7.24 (→Reivindicações, necessidades)
Schmitt, C. 6.17, 7.35, 12.34
Sen, Amartya 20.31 (nota 4)
Serviço 4.3 (→Poder obediencial)
Simetria 2.22 (→Consenso, Participação)
-democrática 10.15
Similitude (→Analogia)
Sistema capitalista 7.34
Sistema do direito 8.2, esq. 8.1, 16.23 (→Esfera de legitimação)
-novos sistemas 19.14
Sistema político esq. 10.1, 17.27. 20.32
Socialismo real 5.22
Sistema 1.23, esq. 1.1
Social, o 6.22, 7.12
Sociedade civil 6.22, 7.14, 8.33, 11.32, 20.25
Sociedade política 7.14, 8.34 11.32, 16.22 (→Estado)
Solidariedade 18.36, 19.14
Soros, G. 18.25
Subsunção analógica (→Analogia)
Sujeito 1.23, 1.3
Sukarno 6.23
Sunzi 6.13

Validade (→Esfera de legitimação, democracia, Princípio formal)

Vargas, G. 6.23, 11.34
Vázquez, Tabaré 15.34
Vítimas 11.02, 13.11
(→Efeitos negativos)
-oprimidos 11.02
-excluídos 112.02
Vida 7.33, 9.31-9.33, 10.31
(→Princípio material, Esfera material)
Violência 16.23, esq. 16.1
Vocação política 4.14
Vontade-de-Poder 5.31
Vontade-de-Viver 2.1, 12.1, 13.21
Vontade fetichizada 5.11ss

Walzer, M. 15.35
Wallerstein, I. 19.43
Washington, G. 4.13, 16.21
Weber, M. 2.34, 5.15, 6.15, 8.31, 10.33 (nota 12), 14.11

Utopia esq. 10.1, 15.14

Young, Iris 14.13

Zapata, E. 13.02
Zapatismo 15.11 (→Mandar)
Zedillo, E. 18.34

Índice de esquemas

Esquema 1.1	Extensão diversa das categorias	18
Esquema 1.2	O sujeito (S) é ator em diversos campos	20
Esquema 2.1	Da *Potentia* à *Potestas*	29
Esquema 6.1	Os três *níveis* do político, e as três *esferas* do institucional ou normativo	52
Esquema 7.1	Campos materiais que cruzam o campo político	63
Esquema 8.1	Alguns aspectos da institucionalidade do Estado com relação à esfera formal	69
Esquema 9.1	Subsunção analógica dos princípios éticos no campo político	74
Esquema 9.2	Mútua codeterminação dos princípios políticos	76
Esquema 10.1	Diversos graus lógicos de abstração e de aplicação dos princípios, momentos teleológicos e ações, e seus efeitos de uma ordem política dada	80
Esquema 10.2	Três tipos de "possíveis" políticos	85

Esquema 11.1	Processo de constituição do *hegemón* analógico a partir das reivindicações distintas	91
Esquema 12.1	Totalidade, exterioridade, povo	98
Esquema 15.1	Práxis de libertação e transformação institucional	115
Esquema 16.1	Coação legítima e violência	127
Esquema 17.1	Reforma, transformação e revolução	133
Esquema 19.1	Direito natural, direito vigente e luta pelos novos direitos	149
Esquema 19.2	Mútua determinação institucional da representação e a participação	154