ENRIQUE DUSSEL

PAULO DE TARSO

na filosofia política atual e outros ensaios

PAULUS

PAULO DE TARSO
NA FILOSOFIA POLÍTICA ATUAL
E OUTROS ENSAIOS

Coleção **NOVOS CAMINHOS DA TEOLOGIA**

Coordenação: ***Jung Mo Sung***

- *Deus em nós: o reinado que acontece no amor solidário aos pobres*, Jung Mo Sung; Hugo Assmann
- *Fé e viagens no mundo globalizado*, Joerg Rieger
- *Futuro da fé (O)*, Harvey Cox
- *Globalização, gênero e construção da paz*, Kwok Pui-Lan
- *Maldição que pesa sobre a lei (A): as raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso*, Franz Hinkelammert
- *Mercado versus direitos humanos*, Franz Hinkelammert
- *Paulo de Tarso na filosofia política atual e outros ensaios*, Enrique Dussel
- *Teologia do processo: uma introdução básica*, C. Robert Mesle
- *Um Jesus popular: para uma cristologia narrativa*, Néstor Míguez

ENRIQUE DUSSEL

PAULO DE TARSO NA FILOSOFIA POLÍTICA ATUAL E OUTROS ENSAIOS

PAULUS

Título original: *Pablo de Tarso en la filosofía política actual, y otros ensayos*
© Enrique Dussel, 2013

Tradução: *Luiz Alexandre Solano Rossi*

Direção editorial: *Claudiano Avelino dos Santos*
Revisão: *Caio Pereira*
Iranildo Bezerra Lopes
David Brendo Silva
Diagramação: *Dirlene França Nobre da Silva*
Capa: *Marcelo Campanhã*
Impressão e acabamento: PAULUS

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Dussel, Enrique
Paulo de Tarso na filosofia política atual e outros ensaios / Enrique Dussel. Tradução Luiz Alexandre Solano Rossi – São Paulo: Paulus, 2016. – Coleção Novos caminhos da teologia.

ISBN 978-85-349-4119-8

1. Filosofia - Ensaios 2. Filosofia política 3. Paulo. Apóstolo, Santo - Teologia I. Título. II. Série.

15-03196 CDD-320.01

Índice para catálogo sistemático:
1. Filosofia política 320.01

1ª edição, 2016

© PAULUS – 2016

Rua Francisco Cruz, 229 • 04117-091 – São Paulo (Brasil)
Tel.: (11) 5087-3700 • Fax: (11) 5579-3627
paulus.com.br • editorial@paulus.com.br

ISBN 978-85-349-4119-8

INTRODUÇÃO

Este conjunto de trabalhos recentes mostra alguns aspectos dos temas que estão sendo tratados na filosofia atual.

Em primeiro lugar, queria chamar a atenção para uma mudança de narrativa na filosofia atual. Certos temas tabus na tradição secularista do Iluminismo vão perdendo sua agressividade, e se inicia uma maneira de encarar a realidade cultural com novos olhos. O fato de os povos originários terem entrado nos debates políticos (como em Chiapas ou na Bolívia) desperta a atenção ao abordar com mais cuidado o imaginário popular. Esta temática, unida a uma busca pela origem da cultura ocidental, que não pode se referir, nem única nem principalmente, à filosofia helênica ou romana, apresenta a possibilidade de abordar novos problemas. Se a isso acrescentarmos o interesse que o pensamento de Walter Benjamin, muito estudado na atualidade, tem despertado devido ao seu "materialismo messiânico" (um marxismo definido a partir de uma tradição judaica com influências religiosas inevitáveis, especialmente pela influência de seu amigo G. Scholem), percebe-se o surgimento de uma mudança favorável ao retorno das temáticas esquecidas às quais, no entanto, eu

pessoalmente tenho prestado grande atenção desde a minha juventude. O tabu de não se poder tocar em temas rotulados, e por isso negados, religiosos ou teológicos, impediu a filosofia de se fazer responsável pelos textos fundamentais da cultura ocidental, de um lado, e pela cultura latino-americana (com respeito aos povos originários), de outro. Ambas as vertentes exigem de nós, portanto, uma revisão da história, da metodologia e da temática filosófica. O conjunto de propostas incluídas neste livro segue nesse sentido inovador que, no entanto, é um retorno às mais antigas fontes.

O primeiro dos trabalhos aqui apresentado ("Paulo de Tarso e a Filosofia Política") é uma contribuição filosófica a uma questão que tem despertado a atenção da filosofia política a partir dos trabalhos de Alain Badiou sobre o "acontecimento" (*événement*) instaurador de um novo mundo. O filósofo francês tomou Paulo de Tarso como exemplo de um acontecimento fundador da cultura ocidental, a partir de uma interpretação puramente filosófica. A partir dessa hipótese, abriu-se uma ampla gama de trabalhos que estudam a questão. Portanto, entro nesse debate a partir da América Latina, mostrando o modo como nós, diferentemente dos europeus, encaramos essa problemática inovadora.

O segundo trabalho ("Da fraternidade à solidariedade"), inspirado na filosofia de Emmanuel Lévinas, mas que recebe também a inclinação própria da filosofia política latino-americana, mostra a riqueza das hipóteses do que chamamos Filosofia Política da Libertação. O "amigo-inimigo", exposto por Carl Schmitt e comentado por J. Derrida, é excedido em uma nova dialética implantada a partir da opção pela

amizade do inimigo do sistema (o temível oprimido), que torna a antiga amizade em inimizade e instaura o amor da solidariedade pelos oprimidos e excluídos, muito além da fraternidade proposta pela Revolução Francesa burguesa.

A terceira contribuição ("Sistema-mundo e Transmodernidade") é um primeiro passo, desde a categoria de Sistema-mundo (o *World System* de I. Wallerstein) para o conceito de "transmodernidade", que será tratado posteriormente com maior extensão em outras exposições. Esse conceito foi adquirindo importância a tal ponto que se lançou uma revista eletrônica com o título de *Transmodernity*, fundada pelo filósofo latino Nelson Maldonado-Torres. É uma crítica à modernidade, à pós-modernidade e a outras posições filosóficas em voga.

No último Congresso Mundial de Filosofia de Seul (Coreia, 2009), num painel plenário sobre a História da Filosofia, onde todos os participantes se fizeram presentes, apresentei como conferência o trabalho incluído na quarta contribuição ("Uma nova Idade na história da filosofia"). Tenho a pretensão de que estamos iniciando, pela primeira vez na história, uma nova Idade na história da filosofia: a da filosofia mundial. Trabalhos posteriores seguem elaborando a mesma temática, depois de haver realizado – organizado pela UNESCO, em julho de 2012 em Marrakech (Marrocos) – o I Congresso Interfilosófico Sul-Sul, seguindo em linhas gerais as hipóteses dessa conferência.

A última das contribuições ("Teses sobre o populismo") é uma conferência apresentada num círculo de estudos da equipe de filosofia política de CLACSO, realizado em Bogotá, sobre o tema do "populismo".

Creio que essas teses são um bom início para a discussão de uma questão que sempre mantém extrema atualidade.

Estes cinco trabalhos dão alguma noção da temática, principalmente na filosofia política e da cultura, que venho estudando nos últimos anos.

Enrique Dussel

Capítulo 1

PAULO DE TARSO NA FILOSOFIA POLÍTICA ATUAL

Neste trabalho, desejamos repensar uma temática de grande atualidade na filosofia política das últimas décadas. Deveremos, por razões epistemológicas, tratar agora de maneira diferente temas habituais em voga na Europa e nos Estados Unidos.

Inesperadamente, a filosofia política assumiu hoje um tema que, desde o Iluminismo, havia sido deixado de lado. O próprio Kant, em sua obra *A religião dentro dos limites da pura* razão,[1] escreveu com alguma precisão sobre a questão. Em sua obra *O conflito das faculdades*,[2] distinguiu muito bem as tarefas da *faculdade* de teologia da de filosofia. Em seu tempo, e há séculos (tanto na Europa latino-germânica quanto no mundo bizantino ou muçulmano), as grandes faculdades haviam sido as de teologia e de direito. Somente com o Iluminismo a faculdade de filosofia (e sobretudo com a fundação da Universidade de Berlim por von Humboldt) assume o caráter de faculdade *fundamental* de toda universidade. Em um apêndice[3] do primeiro capítulo da última obra citada, Kant esboça o *confli-*

[1] KANT, 1968, vol. 7, p. 645ss.
[2] *Ibid.*, 9, p. 263ss.
[3] I, II (p. 300ss).

to entre a faculdade de teologia e a de filosofia como um problema de "interpretações". Para o filósofo de Königsberg, "o teólogo bíblico é, propriamente dito, o sábio da Escritura (*Schriftgelehrte*) para a fé da Igreja",[4] enquanto, perante a Escritura (ou a chamada "Bíblia"), o filósofo "é o sábio da razão (*Vernunftgelehrte*) [...] que se baseia nas leis interiores que podem ser deduzidas da própria razão de cada ser humano".[5] E, depois de longas argumentações, conclui que "é assim que devem se realizar todas as *interpretações da Escritura* (*Schriftauslegungen*);[6] ou seja, os textos da Escritura judaico-cristã (e o mesmo pode se dizer do *Livro dos mortos* do Egito, dos *Upanishads* na Índia, do *Corpus* dos livros budistas, do *Corão* islâmico ou de outros textos tidos por suas comunidades respectivas como sagrados, frequentemente como revelados), mantidos na organização universitária da faculdade de teologia (nas universidades germano-anglo-saxônicas, porque, na Europa latina, essas faculdades desapareceram das universidades públicas por conhecidas razões históricas). Na faculdade de filosofia, a partir do Iluminismo, é possível ensinar, levando-se em consideração livros que consistem em extensas narrativas racionais baseados em símbolos, como a *Ilíada* ou a *Odisseia,* de Homero, a *Teogonia,* de Hesíodo, que são textos religiosos "cheios de deuses", porém considerados aptos para o cumprimento das interpretações filosóficas. Pelo contrário, há interdição absoluta para se usar ou interpretar filosoficamente (como se fossem intrinsecamente teológicos) textos da Bíblia judaico-cristã, tais como o Êxodo, o Evangelho de João ou a Carta aos Romanos, de Paulo de Tarso.

[4] *Ibid.*, I, A 44; p. 300.
[5] *Idem.*
[6] *Ibid.*, A 70; p. 314.

O desafio atual é o de extrair essas enferrujadas narrativas simbólicas ("teológicas" para o secularismo jacobino ilustrado) do local onde são mantidas e estudadas, na faculdade de teologia, e situá-las pela primeira vez na faculdade de filosofia, efetuando sobre elas uma *hermenêutica*, uma interpretação "estritamente filosófica". E ainda mais, transcendendo as meditações kantianas sobre o assunto, desejamos esclarecer a questão de maneira diferente e com maior precisão.

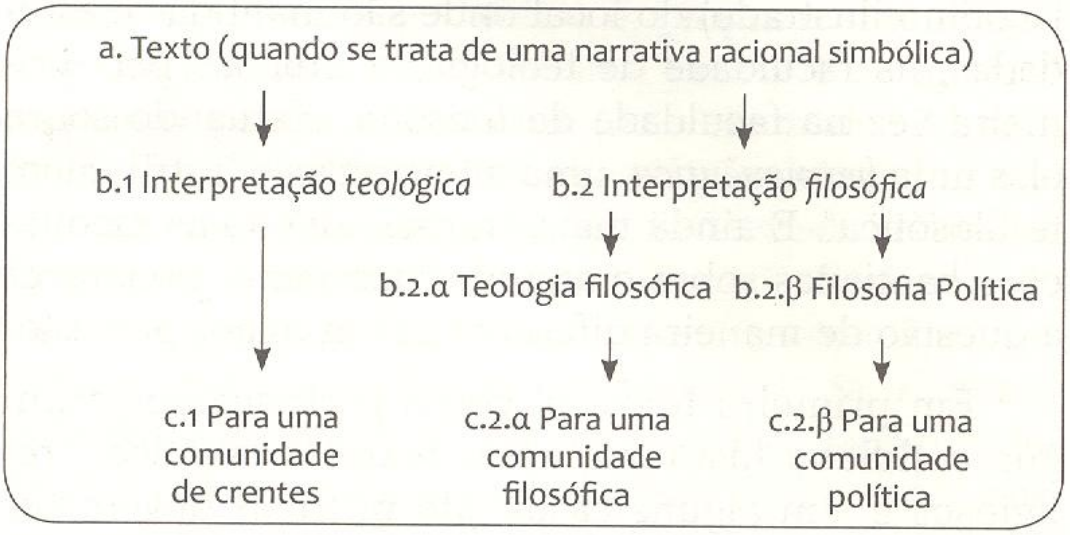
Em primeiro lugar, a) como pertencentes à língua cotidiana histórica, esses textos simbólicos, religiosos e, em alguns casos, até místicos devem ser definidos como "narrativas racionais *baseadas em símbolos*", no sentido de que constituem *mitos*, tal como definido por Paul Ricoeur.[7] Em segundo lugar, essas narrativas podem sofrer uma dupla hermenêutica ou interpretação: por um lado, b.1) *teológica*, isto é, e como indicava Kant, efetuada a partir da convicção subjetiva (que podemos chamar "fé religiosa"), c.1) tendo em vista uma comunidade religiosa (a chamada "Igreja" por Kant). Ou, de outro lado, b.2) *filosoficamente*, tomar o texto ou a narrativa racional, tendo como base os símbolos, a fim de descobrir seu sentido último racional, e as categorias teórico-universais implícitas que tais textos incluem (denominadas por Kant "conceitos determinados da razão"[8]), c.2) tendo em vista uma comunidade secular.

---

[7] Um mito é uma narrativa racional tendo como base os símbolos, como exposto por Paul Ricoeur, seja religiosos ou não.

[8] *Ibid.*, A 65; p. 312: "*Begriffe ver Vernunft*", interpretados a partir das "representações simbólicas" (*symbolischen Vorstellungen*). Um pouco mais adiante escreve Kant: "Este livro [as Escrituras...] pode ser interpretado (*ausgelegt*) teoricamente [...] segundo conceitos racionais práticos" (*ibid.*).

Esquema 1
Diversos tipos de interpretação
de uma narrativa racional simbólica



Portanto, em nosso caso, trata-se de efetuar uma interpretação filosófica (b.2) de um texto (a) como atividade que tem em vista uma comunidade política (c.2.β) com *categorias* usadas implicitamente pela narrativa racional cotidiana que se constrói tendo como base os *símbolos* (isto é, que hermeneuticamente possuem um *duplo sentido* com relação às possíveis referências semânticas).[9] Haveria, ainda, que distinguir essa interpretação que Kant denomina "teologia filosófica"[10] (que se trata da chamada "Teodiceia" [b.2.α] daquela que denominaremos com precisão (b.2.β), corrigindo o uso atual ambíguo de "teologia política", fazendo uma

[9] Veja o já indicado no volume 1 de uma *Política de la Liberación* (33-38). Lá tratamos o tema que agora abordamos, porém com referência ao fundador do cristianismo, um tal Jeshua ben Josef (para denominá-lo como faziam os semitas ou Jacob Taubes, 2007).

[10] KANT, *La religión dentro de los límites de la pura razón*, Prólogo à primeira edição de 1973, BA xvi; KANT, 1968, vol. 7, p. 655: "Esta teologia [filosófica...], desde que *permaneça dentro dos limites da pura razão* e utilize para sua confirmação e esclarecimento de suas teses a história, as línguas, os livros de todos os povos, inclusive a Bíblia, porém somente para si, sem introduzir tais teses na teologia bíblica", ou seja, mantendo-se no horizonte da filosofia.

interpretação filosófico-política de textos ou narrativas racionais, tendo como base os símbolos (religiosos ou não) cujo destinatário é a comunidade política.

A estratégia positiva do trabalho terá duas partes. Na primeira, esclarecerei a posição crítica perante o debate ao redor de Paulo de Tarso tal como a interpreta a *Política da Libertação*, aproveitando todos os elementos positivos e resgatáveis da maneira como o assunto é tratado pelos filósofos políticos atuais. Na segunda parte, exporei criticamente a posição de outros filósofos em voga, marcando as coincidências com as teses expostas na primeira parte, e mostrando igualmente as dissidências críticas. Em geral, e desde já, todas as interpretações dos textos – excetuando os originados de países periféricos, como veremos – tendem a não articular o processo hermenêutico com a realidade política concreta atual do sistema globalizado e excludente, o que permite perceber interpretações de diversos graus de "idealismo", indiferentes perante a terrível situação atual do planeta.

A temática foi lançada por sugestão de Carl Schmitt e sua "teologia política",[11] a partir de uma reflexão sobre a obra de Thomas Hobbes. Desde já devemos precisar a questão. Hobbes, na Parte III de seu famoso *Leviatã*, a partir das distinções que propusemos mais acima, efetua estritamente uma "interpretação *teológica*" (b.1), ou seja, uma "teologia política", tomando a Escritura não como filósofo, mas como membro de uma comunidade de crentes, visto que o texto hobbesiano é escrito para tal comunidade cristã

[11] Veja os dois volumes intitulados *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, publicado em 1922 (Schmitt, 1996), e *Politische Theologie II* (1996b). *Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, publicada em 1970 (Schmitt, 1996b).

histórica. Ele escreve claramente: "No que me proponho tratar, a seguir, que é sobre a natureza e direitos de um *Estado* cristão,[12] do qual depende grande número de revelações sobrenaturais da vontade de Deus,[13] a base do *meu discurso* deve ser não somente a palavra *natural* de Deus, mas também a profética".[14]

Assim, Hobbes indica explicitamente que será um discurso de crente, "profético", mas que usará os "sentidos e experiência" e "nossa razão natural" (e por isso já é uma construção *teológica* [b.1] que se exerce a partir "desta Escritura, a que tomarei como princípio de meu discurso" (a).[15] Schmitt indica que a filosofia do direito moderno (b.2.β) toma elementos das construções teológicas (b.1), não avisando que se trata de uma passagem a um nível diferente. Há outros casos em que se passa diretamente dos textos originários simbólicos cotidianos da cultura ocidental, que eram frequentemente religiosos (a), como em todas as outras culturas da época, para uma filosofia política. Esse é o trânsito de Carl Schmitt, como se observa no dramático diálogo, pouco antes de sua morte, com J. Taubes, que toma o texto de Paulo de Tarso em suas Cartas como inspiração para sua doutrina política do *"katégon"*, passando da narrativa racional simbólica de Paulo (o a). do Esquema 1) para sua filosofia política (b.2.β). Deveremos seguir um itinerário mais preciso.

---

[12] Deve ser entendido que tal "Estado cristão", anglicano de fato, já é uma comunidade de crentes, uma Igreja histórica, concreta, religiosa: a ambígua cristandade. É o nível c.1 do esquema 1 (veja *Política de la Liberación*, I, 39ss).

[13] Seria exatamente a "teologia racional" de Kant (ou Teodiceia), como vimos.

[14] HOBBES, *Leviatán*, III, cap. 32 (HOBBES, 1998, p. 305).

[15] *Ibid.*, p. 310.

Ou seja, tomaremos as *narrativas simbólicas* (a), que não devem ser trabalhadas hermeneuticamente *somente* na faculdade de teologia (b.1), e as localizaremos na faculdade de filosofia (b.2), para efetuar uma tarefa interpretativa filosófico-política (b.2.β) sobre a qual trata a *Política da Libertação* estritamente *filosófica*. Isto é, não se trata de uma recuperação filosófica da teologia, mas da recuperação para a filosofia dos textos fundamentais que possuem *implicitamente categorias críticas* que originaram uma cultura (a das cristandades oriental e ocidental, incluindo a Cultura Moderna europeia), e que podem construir-se como *categorias filosóficas críticas* de grande pertinência no presente. Repetindo: haveria categorias críticas e distinções metodológicas *implícitas* nas narrativas racionais *simbólicas*, com linguagem cotidiana, expressadas no âmbito religioso (no caso que estudaremos), que podem ser abstraídas de seu entorno religioso e *fixadas* ou determinadas unívoca ou analogicamente em um dos sentidos do texto simbólico. Essa determinação filosófica precisa (já não com o *duplo* sentido do símbolo) é obra da filosofia política (b.2.β) tendo em vista uma comunidade política secular (c.2.β). Tudo isso produziu *confusões* na forma de tratar essas questões desde Hegel até Nietzsche, passando por Martin Heidegger e incluindo a maioria dos filósofos políticos contemporâneos!

O caso que queremos abordar, portanto, é o de Saul, judeu, fariseu da escola de Gamaliel, em Jerusalém, cidadão romano, na geração seguinte à de Jeshua[16] ben Josef, o fundador do cristianismo.

[16] Escreveremos Jeshua (ou Josef) com a letra *j*, que nas línguas mediterrâneas (grego, hebraico ou castelhano) é gutural (como o *j* castelhano, de procedência árabe), porém se pronunciará como um *i* latino (Ieshua). Usaremos, ao contrário, para o *j* castelhano as letras *kh*, e não o *j*. Nos povos

1. As categorias políticas implicitamente filosóficas de Paulo de Tarso

Em primeiro lugar, desejamos indicar os critérios hermenêuticos a partir de onde leremos filosoficamente as Cartas ou Epístolas que Paulo de Tarso escreveu, narrativas racionais baseadas em símbolos, remetidas a comunidades de crentes – religiosas, portanto – que significavam um diagnóstico crítico, tendo em vista uma práxis religiosa e política *que produziu uma radical transformação* (*Veraenderung*) *da ordem histórica* dada.

Recordando o que muitos dos atuais intérpretes filósofos dessas cartas esquecem, estes escritos devem se situar no contexto *econômico* e *político* do Império Romano, em uma etapa de consolidação da estrutura de dominação escravista e oligárquica de trágicas desigualdades que despertava um clamor imenso entre crescentes massas majoritárias oprimidas, exploradas, reduzidas a suportar sofrimentos inenarráveis: "A humanidade olha impaciente (*apokaradokía*) aguardando que se revele o que é ser *filhos de Deus*" (Rm 8,19).[17] As cartas são uma resposta a esse clamor por uma justiça política e econômica universal. Elsa

semitas, quando um varão não tem descendência, sua filiação é indicada por filho de – ben Josef.

[17] O significado de "ser filhos de Deus" enunciado para escravos, oprimidos e excluídos é o momento do "resgate" (o pagamento que se efetua para libertar o escravo: "redenção", tema tão claramente sugerido por W. Benjamin). Veja Hinkelammert, 2008, p. 17ss, onde se efetua uma reflexão do texto de Marx: "A crítica da religião desemboca na doutrina de que o homem é a essência suprema para o homem e, por conseguinte, no imperativo categórico de lançar por terra todas as relações em que o homem seja um ser humilhado, abandonado e desprezado (*ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein veraechtliches*)" (Marx, 1956, I, p. 385; 1962, p. 230).

Tamez, especialista costa-riquense sobre o tema, em sua obra *Contra toda condenação. A justificação pela fé a partir dos excluídos*,[18] mostra-nos o caminho.

Com efeito, a situação de injustiça sobre a qual se construiu o Império Romano é muito mais do que se permite ver em uma instituição do direito romano como o mero *homo sacer*.[19] Saulo era judeu, etnia tolerada (com certos direitos) no Império, de uma cidade comercial de trânsito no Império oriental (Tarso), da diáspora, ou seja, de comunidades religiosas, principalmente urbanas, dispersas a partir do exílio babilônico. Eram profundamente exploradas por tributos especiais (a *laographia*) que se aplicavam aos de origem não romana. Paulo, de família de artesãos, aprendeu o ofício manual de tecedor e armador de tendas (*skenopoios*), trabalhando com suas mãos dia e noite, vivendo sempre como pobre entre os pobres. Foi várias vezes encarcerado em Filipos, Cesareia e Roma; enfrentou tribunais em Tessalônica; esteve preso em Éfeso. Viveu a violência, a tortura e a humilhação própria dos escravos. Ainda que fosse cidadão romano, provavelmente, recebeu o *summum supplicium* (a pena de morte). Essa vida de um dominado foi sofrida dentro de um Império dominador – militar, política e economicamente. Desde a morte de César Augusto (29 d.C.), a prosperidade

[18] TAMEZ, 1991, p. 51-75. É um comentário muito preciso à Carta de Paulo aos Romanos.

[19] Agamben, 1995. É necessário entender que a compreensão das categorias fundamentais do direito romano não são, universalmente, as categorias de uma necessária Política da Libertação. Se a *nuda vita* é o momento ontológico inicial de tal direito, isso não significa que deva considerá-lo da mesma maneira hoje. A *nuda vita* deve ser reinterpretada a partir de outro horizonte (veja a *Política de la Liberación*, vol. 2, parágrafo 14, p. 250ss).

urbana do Império se assentava sobre uma terrível escravidão. A maioria da população do Império era de escravos, pobres libertos e camponeses agoniados pelos incontáveis tributos, convertidos de fato em posição de servidão ou de semisservidão. Em sua época, a civilização romana se apoiava estrategicamente sobre a eficácia inexpugnável das legiões – organização militar inigualável por sua eficácia estratégica naquele momento. As guerras de dominação das colônias eram vitais para prover o Império de escravos, butim de todas as ações militares expansivas. Os patrícios se apropriavam dos campos férteis, das novas províncias e do *ager publicus* dos povos explorados. Nos territórios novamente conquistados, os beneficiários, depois dos romanos, eram as elites locais. Poucos cidadãos tinham o qualificativo de dignos. Só os ricos, os que cumpriam as altas funções públicas, os militares afamados e por serem membros dos famosos *ordines*: seja o senatorial, o equestre ou o dos decuriões.[20] A *Lei romana* (produto do gênio legislativo desse império *sui generis*) se encarregava de justificar a vigência da estrutura de dominação com funções (ofícios) e direitos claramente definidos. Os diferentes *status* estavam, portanto, garantidos. Dessa maneira, legitimava-se o exercício do poder dos *honestiores* (uma minoria) sobre os *humiliores* (a imensa maioria). Ser escravo, *servus sine dominio*, era simplesmente não ser sujeito de direitos: não podendo contrair matrimônio nem ter família ou bens; sem poder ser credor, nem devedor, nem acusador em juízo. O proprietário de escravo podia vendê-lo, doá-lo, castigá-lo ou matá-lo. A mu-

[20] *Senatorius, equester et decurionum.*

lher escrava, no entanto, sofria maior indignidade, humilhação, exploração ou violência.[21]

Foi a partir desse excessivo sofrimento da subjetividade carnal existente das multidões do Império que se escreveram as cartas paulinas: para "comunidades éticas" (as denominaria Kant)[22] a fim de que tomassem consciência intersubjetiva crítica e atuassem de forma consequente (é uma proposta teórica em função de uma práxis libertadora, crítica e transformadora). Paulo parte de uma concepção antropológica semita completamente diversa da greco-romana. O ser humano não é uma alma (*psykhé*) divina, una, não gerada e imortal, presa em um corpo (*soma*).[23] Já indicamos que, para Paulo, como para os semitas e egípcios (e também para os *Evangelhos Sinóticos* e *joanino*), o ser humano era categorizado como uma "carne" (em grego: *sarx*; em hebraico: *basar*) ou como "corpo psíquico" ou "anímico" (*soma psykhikós*).[24] Trata-se de uma categoria antropológica intersubjetiva que mostra a situação do ser humano "*fora* da Aliança":

> Assim a ressurreição (*anástasis*) dos mortos (*nekrón*) [...] se semeada em um *corpo psíquico* e renasce em um *cor-*

---

[21] Veja o que já dissemos mais acima em (33-38) do vol. 1 de uma *Política de la Liberación*.

[22] *La religión dentro de los límites de la pura razón*, III, 3, A 130ss, B 129ss; KANT, 1968, 7, p. 757ss: "O conceito de uma comunidade ética (*ethischen Gemeinen*) é o conceito de um povo de Deus (*Volke Gottes*) sob as leis éticas". O que Hegel escreverá a Schelling sob o nome de "Igreja invisível".

[23] Veja DUSSEL, 1975, I, p. 3ss.

[24] Geralmente, a discussão filosófica atual sobre Paulo de Tarso flutua em uma grande ignorância da visão antropológica do grande militante (que S. Žižek compara com razão com Lênin, cujas diferenças mostrarmos no momento apropriado). Estudamos anos atrás muito detalhadamente a questão. Veja ao menos Dussel, 1969 e 1974. Poucos filósofos que atualmente tocam nesta temática mostram conhecimento suficiente dessas distinções.

> *po espiritual* (*soma pneumatikós*) [...] Está escrito: o primeiro homem, Adão, foi uma alma vivente (*psykhikon zóan*); o último Adão é um *espírito vivificante* (*pneuma zoopoioún*) [...] Eu afirmo, irmãos, a *carne* (*sarx*) e o *sangue* (*haima*) não podem herdar o Reino de Deus (1Cor 15,42-50).[25]

Temos aqui duas antropologias em contradição: a greco-romana e a semito-egípcia. As categorias implícitas filosoficamente são claras. Para a narrativa racional simbólica greco-romana (o a) do Esquema I) e suas filosofias correspondentes (b.2), o ser humano tem como princípio de determinação e do mal a matéria ou o corpo; a alma é imortal.[26]

Para semitas e egípcios, o ser humano é unitário, é carne (*basar* ou *soma psykhikos*) e morre. Há uma morte primeira (do *primeiro Adão*) que deixa a carne com "vida" (psíquica), porém sem salvação, isolada, sem eleição, nem promessa, nem comunidade. Essa *carne* entra intersubjetivamente em uma aliança, contrato, testamento (em hebraico: *berit*; a partir de onde é possível produzir um *primeiro renascimento* (ressurreição): é o "corpo espiritual" (*soma pneumatikos*).[27] Já veremos o significado, por contra-

---

[25] Contra o que se entende, desde Harnack (que leu W. Benjamin e muitos outros) e Nietzsche, esta expressão é idêntica à seguinte: "O que nasceu da *carne* (*sarx*) é *carne*, e o que nasceu do *espírito* (*pneuma*) é *espírito*" (Jo 3.3).

[26] É o tema de minha obra *El humanismo helênico* (DUSSEL, 1975).

[27] A segunda morte, ou a física, era, por sua vez, interpretada não a partir da desvalorização do corpo na imortalidade impessoal da alma, mas a partir da valorização da carne como digna de sua ressurreição ou reafirmação pessoal, singular, com nome próprio (como no Juízo final de *Ma'at* perante Osíris; veja em uma *Política de la Liberación*, vol. 1 [8]). Sobre a antropologia intersubjetiva semita, veja DUSSEL, 1969. O processo posterior de confrontação entre a antropologia helênica e a semito-cristã a partir do século I d.C., veja DUSSEL, 1974.

dição, das duas ordens, *eones*[28] entre a "Lei" e o "espírito" na Carta de Paulo aos Romanos.

Trata-se, portanto, de duas *ordens*, níveis, mundos: o "reino deste mundo" (que tem seu "príncipe", seus "dominadores" e seus "anjos') e "o Reino de Deus" (que igualmente tem seus "apóstolos" ou "enviados" para cumprir economicamente uma ação histórico-política). Estamos, portanto, perante duas *categorias* que podemos explicitamente *construir filosoficamente*: a) uma que significa a "ordem da carne" ou da Totalidade[29] vigente, enquanto tem pretensão de ser uma Totalidade autorreferente, fechada; e b) a da "ordem do espírito", que poderíamos chamá-la, como E. Lévinas (ainda que modificando seu significado), de o âmbito transontológico, a Exterioridade ou o metafísico, situada como comunidade concreta dos Outros, além da Totalidade vigente e dominadora (o *soma pneumatikos*). Pode-se, agora, com elas construir categorias filosóficas *stricto sensu* que nos permitirão interpretar a Carta aos Romanos de maneira muito diferente do que se costumava fazer na filosofia política atual da Europa e dos Estados Unidos.

Com efeito, a Carta de Paulo aos Romanos é um momento culminante, *crítico* do pensamento semita, judaico, no Império romano. É nada menos que uma narrativa racional simbólica, lançada contra o Impé-

[28] "Não se amoldem a este *eon*" (Rm 12,2). Sobre estas duas ordens, idades ou *eons*, veja o esquema 12.1 de minha obra *20 tesis de política* (2006, p. 95). Trata-se das categorias filosóficas "Totalidade" e "Exterioridade" em meu vocabulário, como se verá mais abaixo.

[29] Veja de JAY a obra *Marxism and totality* (1984), e em todas as minhas obras (esse conceito pode ser rastreado usando o programa "copernic. com" em meus livros incluídos em <www.enriquedussel.org>.

rio em sua *própria essência*: faz vibrar o fundamento sobre o qual se edifica a *legitimação do estado romano* em sua totalidade. Porém, ao mesmo tempo, também era uma crítica perante outros grupos da tradição judaica os quais a nova comunidade "messiânica"[30] ia lentamente *delimitando*. Em terceiro lugar, no entanto, opor-se-ia a certo legalismo de grupos "judaizantes" da primitiva comunidade messiânica ("cristã") que não compreendia a novidade da nova posição do grupo fundante. Isso não se opõe ao fato de que, para J. Taubes e toda uma tradição judaica atual, incorpore Paulo dentro do horizonte estritamente judeu. Com efeito, o que agora desejamos indicar é que, sendo *em tudo judeu*, Paulo (a partir da experiência do "acontecimento" de Jeshua ben Josef e seus apóstolos, sem ruptura, ainda que com diferenças complementares: verdadeira "subsunção": *katargein*) é o gênio criador de uma formulação, para a nova comunidade "messiânica", de um diagnóstico e de uma estratégia política que seguirá tal comunidade dentro da "situação" do Império e diante de diversos grupos judeus, que trará à expansiva comunidade "messiânica" *resultados* avassaladores, fruto de uma decisão política, de um juízo prático singular. Supõe, politicamente, continuar a tradição crítica dos semitas, dos judeus e, no entanto, consistiu em abrir um caminho não transitado. Isso não é frequentemente indicado

[30] Desde já, e sempre que usemos a palavra "messiânico" ou "messianismo" (que procedem de "messias", que semanticamente tem como raiz o *azeite* em hebraico, com o qual se consagra o ungido; em hebraico: *mashiah*; em grego: *khristós*; referimo-nos aos que cumprem uma de duas funções possíveis: como rei (o "messianismo davídico") ou como profeta (o "messianismo profético"). Por isso, em Antioquia, se denominou à comunidade dos seguidores de Jeshua ben Josef: *khristianói* (messiânicos). Quando usarmos a palavra "messiânicas(os)", entre aspas, leia-se "cristãs(ãos)".

com clareza entre os filósofos políticos atuais, pois atualmente não se valoriza suficientemente seu impacto diante de uma crise de civilização semelhante à que enfrentou Paulo, crise que hoje está imensamente aumentada, na chamada globalização, ao final da Modernidade que vivemos.

A carta à comunidade "messiânica" da cidade-sede do Império tratava essencialmente da questão da insuficiência da legitimidade da práxis e das instituições do império e do judaísmo da diáspora por ter como único critério a Lei romana (Lex) ou a *torah* do povo judeu; lei que, na diáspora pós-exílica babilônica, havia se transformado no fundamento das comunidades rabínicas perante o afastamento, e a posterior ruína, da instrução sacerdotal do templo de Jerusalém. A Lei havia se fetichizado.

A carta, na interpretação filosófica que propomos, possui seis temas fundamentais (todos ao redor do quarto): 1) o significado da *justificação* ou o critério último da legitimação histórica da práxis, do agente, das instituições; 2) o próprio conceito de Lei como fundamento da *primeira* ordem (*eon*) vigente; 3) a ruína da Lei devido a sua insuficiência, a sua fetichização; 4) o *novo* critério de justificação; 5) a comunidade messiânica, que irrompe como *ruptura* com o passado no tempo da práxis libertadora ("o tempo-hora messiânico"); 6) criando uma *nova* ordem mais além da Lei. Resumidos os temas, teríamos, assim, os momentos diacrônicos (dos dois *eons*, com seus tempos e a passagem – *Ueberghen* – de um ao outro), e as categorias essenciais que serão utilizadas por uma *Política da Libertação*, impossíveis de ser observadas pela mera tradição ontológica da filosofia greco-romana ou da Modernidade a partir de Hobbes. É uma

narrativa profundamente dialética - contra a opinião de J. Taubes - que pensamos não ter sido levada a sério, quem sabe pela opção social-democrata de muitos filósofos europeus ou, talvez, por faltar-lhes a agressividade da criatividade política que se experimenta na América Latina desde o fim do século XX.

Em primeiro lugar, no começo da carta se fala da *justificação* (Rm 1,17), conceito que precisará de esclarecimento. A palavra "justificação" (*dykaiosune*)[31] procede de "justiça" (do grego: *dike*, e do hebraico: *tsadik*).[32] "Justificar" ou declarar justo um ator ou a práxis da qual é agente exige diversos momentos: 1) obviamente, um ator que opera um ato, o que 2), a partir de um critério ou fundamento, 3) é julgado por um tribunal ou observador, que 4) atribui ao autor, ou a seu ato, o caráter de justo (e por isso meritório de um prêmio) ou, do contrário, o caráter de injusto (e, por isso, culpável de um castigo). A *justificação* é propriamente o quarto momento, o da subsunção do concreto (o ator ou a práxis) no universal (o critério de fundamentação do juízo avaliativo). O tema nos remete ao mito de Osíris, do juízo Final de *Ma'at* no Egito, que se repete na tradição judaica, cristã e islâmica, em que o morto é julgado por suas obras segundo ele tenha cumprido ou não com os mandatos

[31] Veja no volume II da *Política de la Liberación* (377ss) a diferença entre fundamentar, justificar ou aplicar (todavia seria possível propor um quarto conceito: subsumir o ato no princípio ou o princípio em um campo). Recorde-se a diferença para Kant entre "juízo reflexivo" (do particular para o universal) e "juízo determinante" (do universal para o particular); distinção esclarecida no vol. I desta obra (172). O critério de justificação é aqui o universal e "subsume (*subsumiert*)" o particular (o ator, o ato de justificar) (KANT, UK, B xxvi, A xxiv, Kant, vol. VIII, p. 251).

[32] O texto se refere a *tsadik*, segundo a seguinte citação: "o justo (*tsadík*) viverá pela *emunáh*"; Hab 2,4) e não tanto aqui o conceito de "justiça" como *mishpat*.

divinos (a Lei). A salvação ou ressurreição do morto no Egito é o efeito de uma *justificação* positiva; ou seja, o julgado sorteou o obstáculo do juízo, sendo qualificado como *justo*. Foi justificado. "Não basta conhecer a Lei para ser justo (*dikaioi*) perante Deus, é necessário operar a Lei para estar justificado (*diaiothésontai*)" (Rm 2,13).

Em segundo lugar, trata-se do sentido da Lei. A Lei é o critério tido por todos como vigente para a "justificação" (do agente e de sua práxis). Desde a antiga deusa *Ma'at* dos egípcios até o *nomos physikón* dos gregos, da lei romana ou da *torah* judaica, a Lei opera como um imperativo fundamental. É por isso que "a função da Lei é dar *consciência* (*epígnosis*)[33] do pecado" (Rm 3,20). Ou, de outra maneira, a Lei determina um limite ou *marco* (diria Rosa Luxemburgo) à vontade, como critério para poder julgar diferenciando o que é justo (e cumpre a Lei) do que é perverso (porque opera contra a Lei). Sem esse *marco*, não se discerne o bom do mau e, por isso, não há consciência moral de um nem de outro (ou seja, da falta moral).

Por outro lado, a Lei supõe: a) um tempo *anterior* a seu ditado, tempo do caos originado pelo "pecado do primeiro Adão" (que é também metaforicamente o tempo da escravidão no Egito); b) outro tempo da promessa, acordado com Abraão (tempo da primeira aliança); c) e o tempo propriamente dito do ditado por Moisés, fora do Egito e no deserto, da primeira Lei, a da ordem vigente

[33] O deus Osíris, novamente, no mito ético-político egípcio, observava (e por isso se representava por um olho nos textos hieroglíficos) todos os atos, ainda os mais concretos, que serão julgados publicamente no Juízo final de *Ma'at*. É a "consciência moral", uma antecipação cotidiana de tal Juízo transcendental.

ainda no tempo de Paulo. Com Moisés temos o que A. Badiou poderia chamar de um "acontecimento" em referência à ordem ontológica. Porém, além de Badiou, devemos considerar esse momento como o "*primeiro* acontecimento", o fundacional.[34] Observe-se que deveremos começar a efetuar uma descrição diacrônica de *dois* acontecimentos, na dialética de *dois* tempos, que passou frequentemente despercebida para muitos intérpretes do texto que estamos analisando. Há um *antes* e um *depois* que são essenciais na *política da libertação*. A Lei exerce sua função em um *primeiro* momento que deve ser superado, sem o qual tudo se perde. Para resumir, podemos dizer que, com efeito, a *Lei* é o critério ou fundamento da *justificação* da práxis cumprida em toda ordem existente, vigente.

Em terceiro lugar, é produzido o *colapso* da legitimidade da *Lei*. É este um primeiro momento dramático, crítico e novo da Carta aos Romanos. É o momento negativo, da *ruptura*, e que pode ser interpretado como anarquista (certamente é um princípio anarquizante), momento político por excelência que permeará todas as tradições críticas posteriores (e as de esquerda no Ocidente, a partir do século XVIII). Acontece que, ainda que a Lei seja o critério de justificação dos atores e da práxis dentro da ordem vigente, ela pode se fetichizar, corromper-se e cair em contradição consigo mesma, o que produziria sua ruína. Como Paulo explica esta negatividade? A partir de quais situações ele pode colocar em questão o que é o fundamento do sistema?

[34] Que foi exposto em *Política de la Liberación* no parágrafo 15 (262ss).

Para poder negar a Lei, é necessário primeiro ter a pretensão de ser a referência absoluta da justificação. Nisso consiste o fetichismo da Lei, e se evidencia quando esta se afirma como o fundamento *único* e *último* dessa justificação: absolutiza-se, torna-se autorreferente. Isso acontece quando se coloca a Lei acima da *própria Vida*. Franz Hinkelammert, em sua obra *O grito do sujeito*,[35] referindo-se ao Evangelho de João,[36] mostra que Jeshua ben Josef curou um cego em um sábado (dia em que, segundo a Lei, não deveria se realizar nenhum trabalho) pelo que foi repreendido pelos observantes da Lei: "Jesus transgrediu a lei. Transgrediu para curar um enfermo. A lei não deve impedir a vida humana. Os que se opõem a ela fazem-no em nome do cumprimento da lei. Jesus reprova o pecado – de não ajudar o próximo – daqueles que estão exigindo o cumprimento da lei".[37]

Para o fundador do cristianismo, o *novo critério*[38] é a Vida, que por sua vez dá fundamento *último* à Lei. Sua *inversão* é o que critica Jeshua e Paulo de Tarso. Paulo argumentava de diversas maneiras a ambiguidade da Lei. Em uma primeira observação mostra como é impossível seu perfeito cumprimento: "Eu não sabia o que era o desejo até que a Lei me disse-se: *Não* desejarás;[39] então o pecado, tomando como fundamento o mandamento, provocou em mim todo tipo de desejos" (Rm 7,7-8).

---

[35] HINKELAMMERT, *El grito del sujeto*, San José: DEI, 1998.

[36] Indicando com isso a continuidade entre a posição dos Evangelhos de João, as Cartas de Paulo (contra a tese de Harnack, apoiada de certa maneira por J. Taubes) e ainda do Apocalipse (HINKELAMMERT, 2008), que é, por sua vez, minha posição pessoal sobre a questão.

[37] HINKELAMMERT, *op. cit.*, p. 27.

[38] Na realidade, era um critério antigo, mas que havia se ocultado entre tantos mandatos da Lei.

[39] Êxodo 20,17

Estes textos foram comentados por J. Lacan[40] e S. Zizek; no entanto, devem se situar dentro da argumentação graças à qual se tenta provar que a Lei não pode ser o critério *último* da justificação porque, nesse caso, ninguém poderia ser julgado como justo. "A Lei é santa e o mandamento santo, justo e bom, porém, ainda que em si seja bom, se converteu em morte para mim" (Rm 7,12). Um cumprimento perfeito da Lei é impossível, de maneira que, de forma definitiva, todos ficam sem justificação possível. Porém, não apenas isso, mas, além disso, a Lei exige em sua fetichização tal aplicação que até pode produzir a morte.

Esta morte é sofrida por todos os oprimidos do sistema (a Totalidade) que se justifica pela Lei. A Lei mata a todo oprimido em algum nível da existência (a Lei machista mata de alguma maneira a mulher, a do racismo, as raças discriminadas, a lei do sistema econômico dominador mata os membros trabalhadores que sustentam a produção dos excedentes dos quais se apropriam as classes dominantes etc.). A Lei imperante e a morte acontecem simultaneamente.

Por isso, e de maneira singular, no assassinato daquele que se levanta primeiro contra a Lei (que é o *Meshiah*), Paulo conhecia muito bem o poder repressor dela, visto que havia escutado o discurso de Estêvão em Jerusalém antes que ele fosse assassinado, quando exclamou, referindo-se aos que pretendiam cumprir a Lei:

> Eles mataram os que anunciavam a vinda do Justo, e a ele vocês agora traíram e assassinaram. Vocês, que

[40] LACAN, *Ética y psicoanálisis*, VI, 3, em *Seminários* (LACAN, 2000, p. 103-104).

> receberam a Lei por mediação dos enviados e não a observaram [...] As testemunhas, deixando suas capas aos pés de um homem chamado Saulo, começaram a apedrejar Estêvão [...] Saulo aprovava a execução (At 7,52-8,1).

Tudo isso coincide com o texto do Evangelho de Lucas 24,26: "Não tinha o *meshiah* que sofrer tudo isso para manifestar sua glória?". A *doxa* indica exatamente a "glória" do *meshiah* em sua plena revelação, na presença manifesta que destituía a pretensão de fundamentação última da Lei. Se a Lei matava os oprimidos, e em primeiro lugar o Justo, revelavam-se à nova comunidade messiânica, no próprio ato do assassinato na cruz, a corrupção, o fetichismo da Lei, e com isso a comunidade escandalizada ficava livre perante a Lei e lhe negava o poder de ser o fundamento da justificação.[41] Como poderia julgar os seres humanos como justos ou injustos se a própria Lei havia se tornado injusta? Comenta Hinkelammert, no ato através do qual se justifica a morte de Jeshua ben Josef:

> Agora Jesus os ataca frontalmente: se fossem [os membros do tribunal, a Lei] filhos de Abraão, cumpririam as obras de Abraão. Porém, estão tratando de me matar, pois lhes disse a verdade que ouvi de Deus. Abraão não fez isso. Vocês fazem o mesmo que seu pai [...] Vocês têm por pai a Satã e querem realizar os desejos de seu pai (Jo 8,40-44).[42]

[41] Já indiquei em outros lugares a diferença com o pensamento grego que, por exemplo, na morte do justo (Sócrates) é manifesta (a seus discípulos) a injustiça dos juízes, porém nunca puseram em questão a justiça própria da Lei. Agora enfrentamos uma posição muito mais radical.

[42] HINKELAMMERT, *op. cit.*, p. 45.

Com efeito, Abraão, *contra a Lei* dos povos semitas que imolavam aos deuses seus filhos primogênitos, não sacrificou seu filho Isaque (constituindo uma situação antiedípica). Ser a linhagem de Abraão é saber que existem ocasiões em que não é necessário cumprir a Lei quando a Vida está em risco.

A ordem vigente (dos romanos, dos judeus ou dos cristãos legalistas) não podia colocar em questão a Lei como critério único de justificação. Paulo, assim como Jeshua ben Josef, coloca a Vida e a *emunah* acima da Lei. Podiam, portanto, confrontá-la.

Creio que agora é possível compreender o momento decisivo do argumento paulino no qual se encontra em referência à questão do *novo* critério de justificação. Ou seja, em quarto lugar, e Paulo expõe claramente: "Esta é nossa tese: o ser humano se *justifica* pela *emunah*, independentemente das *obras da Lei*" (Rm 3,28). Esse enunciado é a origem de todo imperativo transformador, até mesmo revolucionário, que transmuta radicalmente o marco categorial de toda filosofia política dos últimos vinte séculos (impossível para gregos e romanos). Esse é o tema de toda a Carta aos Romanos. Não se trata em última análise da questão da Lei, mas do problema do *novo* critério de justificação (que, além disso, encontra-se debaixo da *subsunção*[43] da antiga Lei na *nova* Lei).[44]

[43] Veja interpretação de AGAMBEN (2006, p. 97).

[44] Dialética e diacronicamente, a antiga Lei é a do sistema político vigente injusto que terá que desconstruir e superar no novo sistema futuro (com sua nova Lei). Evo Morales, por exemplo, inaugura seu exercício delegado e em obediência do poder fazendo proclamar uma nova Constituição, que revoga a anterior e não a nega, mas a subsume na nova. Esta é a dialética diacrônica política implícita na narrativa racional simbólico-religiosa de Paulo de Tarso.

Respeitar a Lei como último fundamento de justificação é como "colocar-se à disposição de alguém, obedecendo-lhe como escravo; [e de fato nessa obediência] se é escravo" (Rm 6,16). É ser membro escravo da Totalidade do sistema vigente como dominador. No seu argumento de ataque contra Max Weber, A. Gramsci diria: é o dominado que presta *consenso* à classe dirigente sob a hegemonia da Lei. Seu *dissenso crítico,* ao contrário, rompe a possibilidade da construção de um projeto hegemônico legítimo.

Só agora podemos encarar o conceito de *emunah*. Dizer simplesmente "fé" – e considerando a história da inversão dos últimos vinte séculos de superposições interpretativas que terminaram por sepultar seu significado – é cair num equívoco total. Além disso, aplicando o método hermenêutico que passa da metáfora ou do relato racional simbólico a seu conteúdo categorial, a questão exige ter suficiente criatividade para descobrir novas camadas semânticas. Como tantas vezes já repetimos, o critério tradicional de justificação era a Lei. Agora, a comunidade messiânica, o *resto*, descobre uma nova fonte de legitimação. Propomos que se trata (para a filosofia política e decantando o símbolo) do *novo consenso crítico* da comunidade messiânica perante a ruína da Lei. A comunidade messiânica, o *povo*, diante do imenso poder do Império (romano), do templo (de Israel), da tradição (dos recentes cristãos que não podem superar seus antigos ritos, costumes, sacrifícios etc.), atreve-se, no entanto, a enfrentá-los a partir de sua *certeza* de possuir uma convicção que pode transformar a totalidade da realidade. Essa *certeza*, esse consenso *crítico* da própria comunidade, é o que se denomina *emunah,* em hebraico, ou *pístis,* no grego de Paulo,

que poderia ser descrita como a certeza entusiasta da comunidade *crítica* (cuja fonte se encontra no próprio povo),[45] como a mútua *confiança* que continua no tempo (*kairos*), como fidelidade intersubjetiva dos membros de uma comunidade, convencidos da responsabilidade solidária na realização de um novo acordo, contrato ou Aliança que legitima ou *justifica* ("julga como justo") a arriscada práxis no extremo perigo do "tempo messiânico" (de Walter Benjamin)[46] e como fonte de legitimação do *futuro* sistema (e nisso nos separamos de Agamben). Isso é o que penso que deve se entender em filosofia política como "a justificação *pela fé*".

Fidel Castro exclama em um discurso político: "Entendemos por *povo* [...] quando acredita em algo e em alguém, sobretudo quando acredita suficientemente em si mesmo";[47] quando acredita que pode ser o ator coletivo que é responsável por criar um novo sistema político mais justo. Essa *crença*, essa *fé*, essa *confiança*, essa *fidelidade* intersubjetiva é uma fonte *nova* de *justificação* e é autorreferencial. Já não é *a justificação pela Lei* que deixou de ter vigência (as *Leis dos reinos das Índias* de 1681 para a Nova Espanha no processo da Independência em 1810), mas a nova *justificação pela fé* "do" povo "no" próprio povo que se autoafirma como agente de transformação histórica (até revolucionária, se fosse o caso e como o aconte-

[45] É evidente que, para a narrativa simbólica religiosa, a fonte última era a divindade, o Verbo eterno, o Espírito, que constituía uma nova subjetividade intersubjetiva por um dom denominado *graça*. Devemos ler essas expressões simbólicas à luz da racionalidade categorial filosófica.

[46] "A marca desse momento crítico e perigoso" (BENJAMIN, 1974, *Gesammelte Schriften*, vol. V, p. 578).

[47] "A história me absolverá" (em CASTRO, 1975, p. 39).

cimento criador relativo à futura e nova legalidade da *Constituição de Chilpancingo* de 1814, para o México independente).

Há, no entanto, um símbolo cuja metáfora deve ser esclarecida. Paulo escreve: "*Agora*,[48] ao contrário, ao morrer para o que nos mantinha presos, ficamos livres perante a Lei e podemos servir[49] em virtude de um *ruah* (em hebraico; *pneuma*, em grego) novo e não de um código antigo" (Rm 7,6).

Aqui, seria necessário tratar do tema da liberdade (contra o liberalismo, por exemplo). Como membros cúmplices do sistema da Lei, os livres (que não eram escravos) gozavam da liberdade de se mover dentro do sistema, porém não eram livres perante o sistema como totalidade. Os escravos, não livres no sistema da Lei, pelo descobrimento da ilegitimidade da Lei injusta, tornavam-se "livres perante a Lei". Agora, porém, eles não eram simplesmente livres de maneira indeterminada, mas estavam investidos da liberdade como responsabilidade. A eleição de serem membros do "resto" os obrigava a cumprir uma nova missão. Era, não somente como poderia pensar Hannah Arendt, uma "liberdade comunicativa", mas uma "liberdade criadora responsável" pelo Outro, pelo povo. O *meshiah* ficava preso em uma liberdade marcada pela "obediência" e pela "fidelidade" à obra a ser realizada.

Essa liberdade obediencial era o "espírito" (*pneuma*) que indicava a presença do segundo *eon*, além da

[48] É "Tempo-Agora".

[49] Este conceito procede de "*doulos*", servo, escravo. É a práxis própria do "*hebed*" (hebraico), o *meshiah*. Veja meu artigo sobre o "Servo de Yahweh" (DUSSEL, 1969, Apêndice), que também é práxis libertadora como trabalho, como serviço – *habodá* – hebraico.

Totalidade da Lei. É novamente o entusiasmo forçado e responsável, a mútua solidariedade[50] dos "resgatados", "redimidos", "libertados"[51] da escravidão da Lei que os oprimia.

Aqui, no entanto, é necessário esclarecer um conceito disputado entre Carl Schmitt e J. Taubes. Trata-se da categoria histórica do *katékhon*, através da qual Paulo expressa a força que *retém* a plena realização da "anomia", que é o momento em que o sistema da Lei, chegando a sua culminação autorreferente ou fetichista, mata o justo (ou os inocentes) em nome do direito que é derrubado. É o momento em que se revela a contradição da Lei; ou seja, é o final da autojustificação do sistema vigente. Para não chegar a esse momento, seria necessário "reformar" todo o reformável para dar mais vida,[52] mais tempo, como prolongamento do sistema vigente, a fim de que não se torne a seus próprios olhos um claro dominador. Quando o que o "retém" é aniquilado, o sistema se precipita, revela-se em toda a sua maldade (como,

---

[50] *Ágape* (que perdeu no termo "caridade" ou "amor", seu sentido forte original), em grego, significa este afeto, essa fraternidade solidária que transcende a "amizade" dos dominadores, e que unifica a comunidade "messiânica": "O ágape (amor) sem atritos [...] Nas tarefas não as adiem, no *pneumati* (espírito) mantenham-se fervorosos" (Rm 12,9-11).

[51] Neste preciso sentido, esta é uma política da "libertação", da "redenção" dos oprimidos, explorados e excluídos. O "*soma pneumatikós*" significa exatamente o ser humano resgatado em uma nova Aliança (a do "povo messiânico"); é Evo Morales quem lança uma profunda transformação que culminará em um referendo para aprovar uma nova Constituição (a lei que subsume a antiga Lei que sobreviveu).

[52] Aqui, é necessário distinguir entre as "transformações" necessárias no tempo criativo do surgimento do novo sistema político (diacronicamente o momento A) e ainda no tempo clássico (momento B das instituições; veja *20 tesis de política* [DUSSEL, 2006], tesis 17.2) das "transformações" ou meras "reformas" no tempo de decadência das instituições, que é do que se trata no tema do *katégon*, questão disputada entre Carl Schmitt e J. Taubes (TAUBES, 2007, p. 152-153).

por exemplo, depois do fim da Guerra Fria, os Estados Unidos já não tiveram mais quem pudesse "retê-los" – nem a Europa, nem a Rússia, ninguém – e se lançaram em intervenções militaristas, suicidas, para o próprio Império, que caiu em delírio, assim como, depois, na espantosa "crise financeira" efeito de sua própria contradição imoral, tantas vezes anunciada – por I. Wallerstein e por nós mesmos, entre outros). É o momento da *anomia* no tempo da Lei (matar legalmente inocentes no Iraque ou torturar fora da lei em Guantánamo, porém aparentando *ad intra* um legalismo cínico), o que desencadeia a segunda *anomia*, a do *meshiah*, que, já não podendo respeitá-la, se levanta rebelde, destituindo a Lei. Esta irrupção no "Tempo-Agora" começa a tarefa agônica com a pretensão de instaurar a justiça, passando por casos extremos até a destruição completa da ordem-injusta (este é o caso das revoluções sociais e políticas).

Em quinto lugar, e diante da *anomia* ou do tempo da repressão final do sistema dominador, surgem aqueles que decidem viver em liberdade: "Agora, ao morrer os que nos tinham aprisionado, ficamos livres diante da Lei" (Rm 7,6). Quem são os que se libertam da Lei do sistema *antigo*? Aqui, surge todo o tema do *meshiah* e do *povo* messiânico (que é quase uma redundância, porque o povo é messiânico ou não é povo em sentido estrito).

Aqueles que afrontam a Lei (Lei que ruiu perante os olhos da comunidade "messiânica") são os que abandonam o mero "tempo cotidiano da Lei" e irrompem em outro mundo, em outro *eon*, a partir da Exterioridade da Lei, a partir dos que são considerados como *nada*. Essa irrupção explosiva e criadora a partir do nada do sistema dá origem a outro tipo de

tempo. Agora se manifesta o momento messiânico, "no Tempo-Agora"[53] do "segundo acontecimento" – com respeito ao que agora fica relegado como um *primeiro* "acontecimento" ontológico de A. Badiou –, o tempo messiânico, tempo de perigo, tempo no qual todas as funções que se cumpriam na ordem antiga da Lei (do sistema dominador) se efetuam como se não[54] fossem as mesmas, porque agora mudaram radicalmente de sentido. Antes, afirmavam o sistema e se legitimavam nele; agora, tornam-se críticas do sistema (ainda que seja a mesma práxis: o comer, o estar cansado, o ser um militar), porque se dirige a outro projeto (o da ruína do sistema, como negatividade, para a construção de outro mais justo e futuro, como positividade). Nesse tempo de perigo, Miguel Hidalgo y Costilla, um membro integrado do clero crioulo e um povo todo se transformaram nos libertadores do México. É o tempo dos G. Washington, Mao Tse-tung ou Evo Morales. É o momento em que M. Hidalgo tocou o sino de sua Igreja não para anunciar uma celebração litúrgica costumeira (o *kronos* colonial), mas para convocar um exército para lutar contra os opressores espanhóis. Nesse Tempo-Agora (*kairós*), abandona-se a vida cotidiana e se transcende a outro horizonte: é o tempo messiânico (pensado secularmente por W. Benjamin), ao redor do qual se devem construir as categorias mais originais de uma política crítica, de libertação.

[53] Essa expressão "tempo-agora", exatamente traduzida por "Jetzt-Zeit" no caso de W. Benjamin, é frequente na Carta aos Romanos. Veja, por exemplo, seu uso em 3,26; 8,18 etc. Expressa na narrativa simbólica judaica o "Dia" (hebraico) (da manifestação) de Deus", a *doxa Theou*.

[54] Este é o "como se não" (1Cor 7,29-31) tão bem analisado por AGAMBEN, 2006, p. 88ss.

Os que respondem à *convocação* do ungido (o *meshiah*, Miguel Hidalgo, no exemplo acima) formam agora uma comunidade que se "divide" do Israel como um todo para a filosofia política, a mera "comunidade política", em geral como uma *Totalidade* (o México colonial). O "resto" (*leimma* em grego e *she'ar* em hebraico) é tratado em categorias *simbólicas* da narrativa paulina (e judaica):

> No *Tempo-Agora* permaneceu um *resto*, eleito gratuitamente. E se é gratuitamente, já não valem as obras (do antigo sistema), porque o gratuito deixaria de sê-lo. O que se segue? Que Israel[55] não conseguiu o que buscava; os eleitos (novos, messiânicos) conseguiram, enquanto os demais se tornaram obcecados, como estava escrito: *Deus lhes cegou o espírito, deu-lhes olhos para não ver e ouvidos para não ouvir* (Rm 11,5-8).

A "excisão" (*aforismós*) divide, portanto, uma Parte do Todo (que em parte é também exterior ao Todo), a qual, estando no seio da comunidade política como parte oprimida e excluída, exige agora presença criadora a partir de uma dimensão que mantém certa *exterioridade*: é a *plebs* (como origem do *populus* futuro, sugerido por E. Laclau; esse *populus* é a comunidade em uma nova ordem futura como Todo: na narrativa simbólica, expressa-se como uma luta para chegar à Terra prometida, "da qual mana leite e mel", conforme cantava o hino sandinista). Com razão, G. Agamben escreve, sublinhando: "No

[55] No exemplo mexicano citado é o antigo sistema superado. Não importa se foi um padre da elite crioula ou um mestiço como Morelos y Pavón. O "herói" vale por seu comportamento na nova situação, não na antiga. O "bandido" Pancho Villa pode ser um herói no "tempo messiânico" da Revolução mexicana de 1910.

instante decisivo, o *povo eleito - todo povo*[56] - se constitui necessariamente como um *resto*, como um não todo [...] E esta é a figura ou a consistência que adota o povo na instância decisiva e, como tal, ele é *o único sujeito político real.*[57]

Os que permanecem no antigo sistema (na Nova Espanha colonial de Hidalgo y Costilla) permanecem como fetiches, sem compreender (olhos que não veem, ouvidos que não ouvem) o *novo acontecimento criador*. Já não é o acontecimento fundador (de Hernan Cortez, que organiza a colônia Nova Espanha); é o nascer de um novo sistema (México independente). A comunidade originária (todo Israel) dividiu-se. Alguns permanecem fiéis à verdade antiga da Lei e escravos dela (os realistas espanhóis e seus colaboracionistas); outros formam um "resto" no perigo do "tempo que resta" (1Cor 7,29). A classe dirigente, diria Gramsci, transforma-se em classe dominante e repressora, e a Lei mata os justos que se levantam e negam com seu consenso a ordem estabelecida. A hegemonia desaparece; é o "reino deste mundo" em todo seu rigor. Os "*convocados*" (de onde provém

---

[56] Aqui G. Agamben faz uma aposta essencial: "todo povo", no entanto, "coloca-se como povo" (diria J. J. Rousseau), é "o" povo eleito.

[57] AGAMBEN, 2006, p. 60-62 é essencial para nosso propósito. Ele cita aqui um texto de M. Foucault: "Esta parte da plebe não representa tanto uma exterioridade com respeito às relações de poder, mas sim seus limites, seu reverso, sua contrapartida" (FOUCAULT, 1994, p. 421). Há mais de 48 anos (veja meu artigo escrito em 1961, DUSSEL, 1969, p. 156ss; e DUSSEL, 1973, vol. II, parágrafo 63, p. 64ss) tenho usado conceitos semelhantes aos de G. Agamben e M. Foucault, com a única diferença que essa plebe teve sempre um momento com certa "exterioridade" (além de uma dominação intrassistêmica constitutiva), e a partir dessa relativa exterioridade se deverá afirmar agora a sede de um novo poder, a "hiperpotência" (ou o "hiperpoder" criador que constitui a tese central da *Política de la Liberación*). Trataremos o tema do poder do povo no parágrafo 38. Veja também a *Tesis* 11.3, em DUSSEL, 2006.

"igreja", *ecclesia*, de *klaó*, em grego) e "*eleitos*" são agora uma parte dividida de toda a nação. Nasce, assim, um "povo" (*laos*, em grego; *'am*, em hebraico): "Chamarei ao não povo meu, povo meu" (Rm 9,25).[58] Trata-se, então, de todo o problema categorial da filosofia política do conceito de povo na significação messiânica paulina: o ato coletivo principal na criação da novidade na história.

A práxis dos que se lançam na luta pelo *novo* é vista "pela sabedoria do mundo", da Lei, como "loucura". Compreende-se, então, que uma filosofia política *crítica* seja paradoxal e incompreensível para o sistema deixado para trás (a colônia Nova Espanha a partir da monarquia metropolitana ou a Bolívia anterior a 2005):

> Expomos um *saber* (*sophian* em grego; uma nova epistemologia), porém não o saber deste mundo (da Lei), nem dos governantes que se sucedem na história presente [...]; essa, que nenhum dos governantes da história presente chegou a conhecer (1Cor 2,6-8). Por isso Deus houve por bem resgatar (redimir, libertar) os que creem na *loucura* que pregamos (1Cor 1,22).

A proposta messiânica (de M. Hidalgo ou Evo Morales), ao enfrentar o Poder da Lei do Império e toda sua sabedoria, é loucura para o sistema antigo (legitimado nas *Leis dos Reinos das Índias*, ou nas recomendações do BID), mas não para o *povo* messiânico, como todo *povo* (mexicano ou boliviano).

Teríamos muitos temas para interpretar nas cartas de Paulo. Entretanto, levaremos esses temas em consideração no transcurso deste livro.

[58] Texto profundamente revolucionário.

Paulo se encontraria, portanto, sob certas categorias *críticas* essenciais usadas (e frequentemente invertidas) pelas filosofias políticas das cristandades bizantinas, latinas, do mundo islâmico, da Modernidade europeia (incluindo o marxismo) e das teorias políticas contemporâneas. Seria o anão que move as peças do tabuleiro de xadrez das culturas nomeadas, tal como pensava W. Benjamin, segundo a interpretação sugestiva de G. Agamben.

2. As categorias políticas de Paulo de Tarso nas interpretações de M. Heidegger, A. Badiou, S. Žižek, W. Benjamin, J. Taubes, G. Agamben e F. Hinkelammert

Confrontemos o que foi dito por algumas interpretações da narrativa simbólica de Paulo de Tarso, efetuada a partir da filosofia política.

a) É sabido que o jovem Martim Heidegger (1889-1976), nos anos de 1920 a 1921, deu algumas *Lições universitárias* sobre Paulo de Tarso que serão determinantes para esclarecer a categoria de *facticidade* sobre a qual se elaborará *Ser e Tempo* (1927). E ainda que sua obra não seja de filosofia política, ela servirá de introdução ao nosso tema. Podemos ver claramente a intenção metodológica heideggeriana – correta, no meu ponto de vista – e de interesse para nossa exposição:

> A necessidade de definir provisoriamente o significado das palavras no anúncio da *Lição* reside no peculiar dos *conceitos filosóficos*[59] [...] No que se segue, não temos a

[59] HEIDEGGER, *Introducción a la fenomenologia de la religión*, I, 1, parágrafo 1 (2006, p. 35).

> intenção de oferecer nem uma interpretação dogmática ou teológico-exegética, tampouco um estudo histórico ou uma meditação religiosa, mas somente uma introdução à compreensão fenomenológica.[60]

Ou seja, o filósofo extrairá os *conceitos* (ou *categorias*) filosóficos implícitos (nível b.2 do Esquema 1) da narração fáctico-cotidiana dos textos de Paulo (nível a) para seus fins. Efetuará uma interpretação fenomenológica da "experiência fáctica da vida cotidiana" que é o horizonte existencial a partir de onde se escrevem as cartas. Estas devem então ser consideradas uma narração racional baseada em símbolos. E, nesse nível, Heidegger se distancia de Martinho Lutero (naquilo do que "temos que nos libertar do ponto de vista de Lutero"),[61] por-

[60] *Ibid.*, II, 1, parágrafo 14 (p. 93).

[61] Relendo os textos de Lutero (veja, por exemplo: *Aus der Roemerbriefvorlesung* 1515-1516 [LUTERO, 1963, vol. V, p. 222ss], ou *Aus der Galaterbriefvorlesung* 1516-1517 [*ibid.*, p. 327ss]), pode-se observar no grande reformador uma interpretação mais individualista, subjetivista e não "messiânica", intersubjetiva e comunitária. Isso o conduz a expressões ambíguas, como quando escreve: "*Igitur ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati*" (*Roemerbrief, Duodecimum*; *ibid.*, p. 259). No texto o "espiritual" é pensado como um momento da "mente", e a "carne" como *corpo*. Tira-se, assim, todo o sentido intersubjetivo comunitário dos conceitos messiânicos, e os "aplana" como momentos antropológicos (corpo-alma e parte da alma). Dessa maneira, o "ser ao mesmo tempo [*simul*] justo [tanto como espiritual quanto como dom gratuito] e pecador [como carne debaixo da Lei]" não é claramente discernido em dois tempos distintos. No primeiro tempo da Lei, é pecador sem resgate (*cronos*); no segundo tempo (*kairós*), o do messiânico da *emunah*, é justo (por uma justiça gratuita mediando a redenção [resgate que liberta o escravo da Lei], porque seus pecados do primeiro tempo são perdoados, à medida que se compromete na tarefa do "tempo perigoso" da gesta messiânica: tempo e espaço transcendental com relação à facticidade da vida cotidiana sob a Lei). De todas as maneiras, Lutero entende muito bem que a Igreja medieval (ainda não "católica", porque o "catolicismo" é um fenômeno moderno, concomitante e simultâneo à "Reforma Protestante") havia caído, como "Cristandade latino-germânica", em um sistema "sob a Lei" (a "Cidade de Caim" para Agostinho; veja o que escrevi na *Política de la Liberación*, vol. 1, p. 66 e 95ss).

que advogaria por uma aproximação existencial a Paulo a partir do próprio Paulo, tentando, na interpretação, não objetivar experiência *moderna*.

Heidegger efetua esclarecimentos metodológicos feitos para o *Ser e Tempo* – aproveitados também por A. Badiou – tais como o conceito de "experiência fáctica da vida" como ponto de partida ontológico. Essa "experiência" se diferencia de outras possíveis posições dentro do mundo, tais como, por exemplo, o pensar filosófico ou a explicação científica.[62] Partindo de Troeltsch, Dilthey, Wildelband, Rickert, Scheler e outros, ele descreve o ser "histórico", no qual se encontra o "Ser-aí como preocupação".[63] Define a "situação" como "algo que pertence à compreensão prática, [e] não designa nada ordinal [...] Uma situação que não podemos projetar em um campo preciso do ser, tampouco da consciência".[64] Uma vez munido de alguns avanços *metodológicos* e *categoriais*, Heidegger interpreta a "experiência de Paulo" fazendo uma reflexão filosófico-existencial e não de filosofia política que, apesar de escatológica, não descobre o tema do "messianismo" (que W. Benjamin junto com G. Scholem vislumbravam a partir das obras de Rosenzweig). Além disso, o "mundo" paulino é simplesmente um âmbito ontológico independente, não tecido como

[62] *Ibid.*, parágrafo 4 (HEIDEGGER, 2006, p. 45ss).

[63] *Ibid.*, 2, parágrafo 10 (p. 77ss).

[64] *Ibid.*, II, parágrafo 24 (p. 116ss). Seria longo e sairíamos de nosso tema ao seguir Heidegger passo a passo em seu próprio itinerário fenomenológico. De qualquer modo, é necessário indicar que, no parágrafo 22, ele esclarece os três aspectos fundamentais da "experiência fáctica da vida": a) É uma situação histórica; b) É necessário conseguir observar o desdobramento da situação, caracterizando a pluralidade de seus momentos, realçando seu núcleo gerador, descrever a partir desse centro o resto e, por último, c) retornar à origem (p. 109).

antítese do "mundo da Lei", como o horizonte a ser suprimido e assumido (subsumido). Falta-lhe, portanto, a dialeticidade da interpretação que buscamos.

Não é estranho que Heidegger comece sua interpretação com a Carta aos Tessalonicenses, carregada de tensão escatológica, de temporalidade tensa em relação ao futuro (o *Sein-koenem*).[65] A pergunta é: "Como é dado a ele seu *mundo compartilhado com os outros* na *situação* da redação epistolar?".[66] A resposta será parcial porque "não conhecemos seu *mundo* circundante"[67] perfeitamente. De qualquer modo, a intenção é a de "nos colocarmos" em seu mundo com maior informação para descobrir o sentido daquilo que ele enfrentava cotidianamente. É interessante anotar que Heidegger, como lhe é peculiar, começa a "trabalhar as palavras" enquanto significantes, passando para sua origem etimológica e relacionando-as. Ao chegar a Tessalonicenses 5,1, ele se depara com a expressão: "Acerca do tempo (cotidiano: *cronos*) e o tempo (messiânico: *kairós*) [...] do Dia do Senhor [*heméra Kyriou*] chegará como um ladrão na noite". A expressão, porém, não tem para Heidegger nenhum significado messiânico especial. Posteriormente, ele se refere ao tema quando diz que: "para o cristão, só cabe que seja definitivo *tó nun* (o *Agora*) da estrutura prática [...] e não a expectativa de um *acontecimento* destacado que está no futuro".[68]

Podemos igualmente ler que "daquela conexão prática com Deus nasce algo como *a temporalidade*;

[65] Veja DUSSEL, 1973, vol. 1, parágrafo 4, p. 47ss.
[66] *Ibid.*, p. 114.
[67] *Idem.*
[68] *Ibid.*, 4; parágrafo 29; p. 139.

2Ts 2,6-7: *'kai nun to katékhon'* [o que *Agora* o freia] [...]. Teodoreto, Agostinho e outros veem no *katékhon* a ordem perversa do Império romano, que refreia a perseguição dos cristãos por parte dos judeus".[69]

Vale, portanto, indicar que o futuro filósofo de Freiburg também se ocupou *filosoficamente* de Paulo, porém *fenomenologicamente* e não a partir da *filosofia política*, tampouco dentro de uma interpretação messiânica. Isso é percebido pela não tensão entre o *mundo* da vida cotidiana sob a Lei e o *novo mundo*, que se origina como sua crítica.

b) Passemos agora a abordar alguns pontos da exposição de Alain Badiou (1937-) sobre o tema, recordando que já dedicamos algumas páginas a ele anteriormente.[70] Contamos com o que já foi dito, abordando agora a leitura de *São Paulo – A fundação do universalismo*.[71]

Para Badiou, o caso de Paulo é um "pretexto", ou seja, é um bom exemplo para entender melhor sua própria teoria do "sujeito" – colocado em questão desde a crise do "sujeito histórico como proletariado" essencializado em certos marxismos-padrão – a partir do "acontecimento". O espaço da articulação dos dois termos – sujeito/acontecimento – é a "militância" como lugar *epistemológico*[72] (com o que concordamos) e como experiência singular a partir de onde

[69] *Ibid.* Como se pode ver, Heidegger faz eco desse juízo antijudaico muito improvável historicamente.

[70] Veja no livro *Política de la Liberación*, vol. II, parágrafo 15, p. 262ss. Além disso, é possível consultar LACLAU, 2008, p. 67ss, para uma crítica sobre os fundamentos da interpretação de Badiou (a respeito da qual retornaremos mais adiante no parágrafo 37).

[71] *Anthropos*, Barcelona, 1999 (a partir do original francês de 1997).

[72] BADIOU, 1999, p. 33.

se abre um *universalismo*[73] (com o que não estamos de acordo). O tema tem sido construído lentamente durante quase quarenta anos.[74] Trata-se de uma "política de *emancipação*", muito diferente da "política da *libertação*". Desde o começo, haveria a necessidade de esclarecer duas suposições metodológicas. A primeira, relativa à relação da filosofia com o próprio texto paulino. Na segunda, a carência de categorias que superem uma ontologia monádica (ou seja, falta-lhe o terceiro momento dialético do processo político, perfeitamente explícito em Paulo e desconhecido para Badiou).

No primeiro ponto, Badiou não se cansa de afirmar que a sua abordagem não é um acesso ao texto como o que pode ser feito por um "crente religioso", mas exclusivamente filosófico (o que penso ser acertado). Porém, daí não se pode objetivar em Paulo uma posição "antifilosófica". E Badiou deseja demonstrar essa posição, por exemplo, com o fracasso de Paulo no Areópago.[75] Isso porque se impôs toda

---

[73] *Ibid.*, p. 43.

[74] A partir de *Le (re)commencement du matérialisme dialectique* (1967), passando por *Théorie du sujet* (1982), *Peut-on penser la politique* (1985), até o primeiro volume de *L'être et l'évenement* (1988), e o segundo volume em 2006 (Badiou, 2008).

[75] Veja a questão em BADIOU, 1999, p. 26-29, 30, 44, 49, 50 etc. Com efeito, primeiramente, quando Paulo fala do "deus desconhecido", é atentamente escutado, porque se trata de um tema compreensível (a partir da vida cotidiana [nível a do Esquema 1] e a partir da filosofia grega [nível c.2.α]. Porém, quando ele fala da "ressurreição da carne", já não o escutam, porque é um tema incompreensível (não porque seja irracional ou antifilosófico) para o mundo cotidiano e filosófico greco-romano. Por outro lado, é um tema perfeitamente compreensível em ambos os níveis dentro do mundo semita ou egípcio (e não introduzimos sem objetivo a falsa questão da teologia [nível b.1], na qual muitos caem, incluindo até mesmo J. Habermas ou G. Vattimo e tantos outros, que pensam que a filosofia fenomenológica que elabora a experiência semita de E. Lévinas é teologia, ou a minha própria). Stefan Gandler (e meu muito estimado colega Bolívar Echeverría, que

uma tarefa dessacralizadora da filosofia e uma negação da religião como tal (não distinguindo dessacralização de desfetichização, como veremos). Ao se levar em consideração as distinções que já realizamos, podemos esclarecer as confusões. O *texto paulino* é uma narrativa *racional* (não irracional, como pensa Badiou, que parece equiparar racionalidade à experiência ontológica greco-romana ou moderna), baseada em símbolos. Como Badiou nega a hermenêutica, fica impossibilitado de esclarecer o "duplo" sentido do símbolo do texto cotidiano paulino para filtrar as categorias *implícitas*. Penso, ao contrário, que a tarefa é fazer passar o símbolo (nível a. do Esquema 1) para um discurso estritamente conceitual filosófico (2.b). O segundo ponto, mais grave, é que Badiou se move somente em um nível ontológico, da Totalidade dada ou posta na questão (a partir de um sujeito abstrato, singular, idealista, sem relação com a situação, nem a memória ou a história, nem as condições socioeconômicas e políticas do império romano e do judaísmo rabínico da diáspora). Paulo é um bom pretexto para mostrar a "conversão" como a "exceção" que surge do nada e que tem por projeto o "vazio" que é preenchido na "fidelidade" a uma "verdade"

aprecio por seu conhecimento de Marx) pensa também que "Enrique Dussel, ex-teólogo da libertação" (Gandler, 2007, p. 34), ao final, apoia a Igreja católica e cai no dogmatismo; isto é, faz uma teologia encoberta. Creio que pouco entendeu do que estou falando. Por sua vez, Michael Löwy sai em defesa do "cristianismo de libertação", quando escreve: "parece-me que se equivoca Stefan Gandler, ao considerar Samuel Ruiz e os teólogos da libertação como comprometidos com o poder forte e brutal de Karol Wojtila" (*ibid.*, no prólogo do livro, p. 16). É, portanto, uma visão eurocêntrica e moderna da questão, visto que não se compreendeu o imaginário popular religioso no nível cotidiano, do qual é possível fazer filosofia! Voltaremos a esse tema.

puramente subjetiva.[76] Para nós, ao contrário, Paulo se insere materialmente em um mundo de escravos, de estruturas profundas de dominação no Império, e contra o legalismo injusto no cumprimento da Lei, mas para *comunitariamente* (como "resto") irromper no Império, no Judaísmo rabínico e nos grupos "messiânicos" – como Pedro –, grupos que querem, ao mesmo tempo, cumprir a Lei já julgada como abolida e a nova lei do consenso crítico da própria comunidade, do povo a partir da *emunah* (que nada tem a ver com a "fé", como a expõe Badiou, a qual tem um significado mais ou menos invertido e fetichizado, como na atualidade). Encontra-se "sem saída" dialética para superar a armadilha da Totalidade vigente (ainda mais ao ser pensado a partir da ontologia da "*mathémata*"), a partir de uma comunidade militante empírica, histórica, condicionada, que "se levanta" (*ressuscita*),[77] *materialmente*, afirmando a vida negada dos escravos, oprimidos, excluídos etc., ou seja, dando razão à posição de Marx e, *formalmente*, como nova "justificação" ou legitimidade, e que tem a "esperança" em um futuro mais justo. "Sair" do sistema

[76] Não é inocente a comparação de Paulo com Pascal, Kierkegaard ou Claudel (veja em *ibid.*, p. 2).

[77] Em hebraico (aramaico), Jeshua ben Josef ordena a uma menina morta: "*Talita kumi*" (Menina, levanta-te!). Para Paulo certamente a "morte" tinha muitos sentidos, um deles era aquele que respeitava a Lei e o sistema vigente. Para Badiou, a morte ligada ao sofrimento não tem nenhum sentido, porque ele pensa que o único sentido pudesse ser a interpretação masoquista de que o sofrimento como tal pode salvar alguém. Trata-se aqui de algo muito distinto. A "morte do justo", contemplado por seus discípulos (ou a dos membros da comunidade "messiânica" nos circos romanos perante a multidão romana de escravos e oprimidos) produz a contradição do sistema consigo mesmo e destitui a Lei (que mata os inocentes); minava sua "legitimidade", apagava a adesão subjetiva dos membros do sistema que fundam a normatividade do sistema em uma Lei que mata injustamente. A "justificação pela Lei" é varrida pela "morte" do justo.

("este mundo") e "levantar-se" (ressuscitar) era o ato "messiânico" de irromper a partir de uma *situação* concreta na história empírica como ato pontual coletivo: o "*Tempo-Agora*", que *inverte a inversão*. Sem o "terceiro termo", nada é compreensível em Paulo (o *primeiro* e o *segundo* são o dominador e dominado *na* Totalidade, a "carne", "sob o regime da Lei"; e o terceiro é o "espírito", a nova *Totalidade* futura, o postulado a partir do perdão do pecado). E Badiou não tem o terceiro termo dialético (a exterioridade ou transcendência ética, metafísica, sugerida por E. Lévinas, ainda que, para este último, seja impossível extrair as conclusões políticas).

É correto dizer que, neste caso, "o sujeito não preexiste ao acontecimento",[78] mas não que "a verdade é inteiramente *subjetiva*".[79] O ato messiânico (falando como W. Benjamin) emerge como "acontecimento", porém não no "primeiro" (que é o único que Badiou considera), mas no segundo "acontecimento". O primeiro acontecimento, no primeiro *éon*, a partir do pecado de Adão até a promessa e a primeira Aliança com Abraão, culmina na Lei promulgada no Sinai por Moisés. É a Totalidade dada, vigente – exposta na "*Arquitetônica*" da Política da Libertação. O segundo acontecimento (que agora propomos a partir de Badiou, mas além dele) é o *perdão dos pecados* do segundo Adão e a *nova* Aliança, conseguidos ambos por Jeshua ben Josef. A partir do ato messiânico, o *antigo* "privilégio" da eleição do Povo de Israel perde sua excepcionalidade, visto que a antiga Lei se transforma mais em um peso do que em uma vantagem.

[78] *Ibid.*, p. 15.
[79] *Ibid.*, p. 15, 28 etc.

A nova *eleição* não é privilégio, é responsabilidade. Porém, já não é *particular* somente para o povo eleito, mas para os "*goim*",[80] para todas as nações. Não é uma *singularidade* que alcança a *universalidade* – como para Badiou.[81] É uma *comunidade* messiânica histórica e concreta que rompe os muros do horizonte ontológico do *Ser no mundo* (do Império, do templo, da Lei etc.) e que lança um "processo de verdade", sim, porém totalmente com outra densidade que a "verdade" do sujeito *moderno* que Badiou quer, no entanto, resgatar.

A verdade se exerce no tempo como "processo", como "a fidelidade",[82] não como liberdade alcançada, mas como liberta-*ção*, isto é, processo. Porém, não "indiferente ao estado da situação",[83] mas justamente ligada e originada na situação. O sujeito "incondicionado" por "conversão" que nos propõe Badiou é francamente antipaulino (e, além disso, antimarxista). Uma coisa é a relatividade da determinação e outra a total indeterminação da origem irracional do "converso" (como explicado por Badiou). Nas teses 2 e 3, das *Teses sobre Feuerbach*, Marx nos recorda:

---

[80] Esse conceito se traduz em grego como *ethne*: "nação" ou, no plural, "as nações", os pagãos, os não eleitos, os não Israel, para os quais Paulo entende que está aberta a *superação dialética* (o *Uebergehen*, porém, nesse caso, estritamente, mais que dialética, ana-léctica, porque aporta novidade a partir da *Exterioridade* greco-romana, da experiência *positiva* semita, dos escravos e dominados a partir de *fora* do império) através da comunidade "messiânica" que derrotará o Império, o templo, a Lei, os antigos costumes contraditórios na própria "comunidade messiânica" (significada na figura de "Pedro", que não se atreve a não cumprir a antiga Lei).

[81] Veja *ibid.*, p. 14. Não é *singular* porque é *comunitária*, como *povo* (o *resto*), e tem condições negativas de causalidade: o sofrimento de milhões de seres humanos no império e a angústia da impossibilidade do cumprimento da Lei em Israel.

[82] *Ibid.*, p. 16.

[83] *Idem*.

> O problema sobre se é possível atribuir ao pensamento humano uma verdade *objetiva* não é um problema teórico, mas *prático*[84] [...] A teoria materialista [ingênua] da mudança das circunstâncias e da educação esquece que as circunstâncias as fazem mudar os seres humanos [...] A coincidência da transformação [*veraenderte*] das circunstâncias [o estado da situação de Badiou?] com o da atividade humana ou a transformação dos próprios seres humanos [a ação "messiânica"?] somente pode se conceber e se entender racionalmente como *prática transformadora* [*umwaelzende Praxis*].[85]

Porém, essa "transformação" (no nível econômico e político, pedagógico, religioso ou estético etc.) não é nem singular, nem incondicionada, nem somente subjetiva. É um "processo da verdade" como "fidelidade", porém *real* e *objetiva*. Paulo indica essa objetividade sem desligá-la da subjetividade *"messiânica"* (*transformadora*, não meramente *reformista*).[86]

---

[84] *Tese 2* (MARX, 1970, p. 666; MARX, 1856, vol. III, p. 533). Até aqui estamos de acordo com Badiou.

[85] *Tese 3* (*ibid.*, 1970, p. 666; 1856, p. 533-534).

[86] Veja a Tese 17.2, de minha obra DUSSEL, 2006. A *mudança* seria: a) "reformista" se se tentasse "operar" a partir da Lei (as "obras da Lei" que quem sabe não foram interpretadas nesse sentido por Martinho Lutero e Karl Barth) como o fundamento de sua "justificação" (se estaria sob os mandatos da "carne", do Império e dos legalistas entre os judeus e cristãos, hoje do capital). Seria b) "transformação", quando o critério de "justificação" fosse, ao contrário, o "consenso crítico" da comunidade "messiânica" (*consenso intersubjetivo, objetivo, histórico, concreto*, surgido da realidade do sofrimento por efeito da injustiça econômica, política, estética, religiosa etc.), porém transcendental com respeito à totalidade do sistema. Um movimento seria "livre diante da Lei" quando é transcendental à ordem da Lei. Transcendental e, no entanto, condicionado, assim como a "situação" determina (*não absolutamente*) o "acontecimento" como práxis transformadora. Parece que Marx escreveu este texto em referência a Badiou: "Feuerbach [...] se vê obrigado [...] a prescindir do *processo histórico* [...] pressupondo um *indivíduo isolado* [*isoliert*]" (Tese 6; p. 667; p. 535). Não é isso a subjetividade pura do Paulo "convertido" individualmente na interpretação de Badiou? Voltando a Karl Barth, que cita Kierkegaard especial-

c) Por sua vez, Slovoj Žižek (1949-), em sua obra *El títere y el enano: El núcleo perverso del cristianismo*,[87] expõe, como sempre de maneira sugestiva, mas não sistemática e, por isso, de difícil compreensão, sua interpretação de tipo lacaniana, a partir de um horizonte hegeliano e marxista – existencialmente a partir da periferia geográfica da Europa: sua Eslovênia natal –, o que explica de certa maneira seu retorno a posições eurocêntricas, manifestado, entre outros elementos, em teses que parecem mostrar seu trânsito recente para uma *ortodoxia radical*[88] cristã, como se pode ver

mente no início de seu comentário, a "fé" se joga como um ato do singular: fé de Paulo no Messias (veja Karl Barth, *Comentario a los Romanos*, Proemio; Barth, 1998, p. 86ss). Temos, ao contrário, proposto um sentido comunitário e de outro tipo à *emunah*.

[87] ŽIŽEK, 2005. Veja, entre outras obras, Žižek, 2002.

[88] Veja a crítica de MALDONADO-TORRES, 2005, onde trata a posição de nosso pensador em relação às teses de MILBANK, 1999 (em 2007, pude dialogar com esse último no Birbeck College de Londres, e comprovei pessoalmente seu conservadorismo eurocêntrico). Há, portanto, uma tendência de recuperar a "herança cristã" – perante o secularismo e certo judaísmo anticristão – no qual se encontra também G. Vattimo, completamente diferente do movimento da teologia da libertação latino-americana (porém igualmente islâmica, judaica, budista etc., e a Política da Libertação) que situa sua posição (*locus enuntiatonis*) em uma atitude "messiânica" (crítica à ordem vigente, "da Lei") definindo os antagonistas dentro do bloco no poder mundial, nacional, capitalista, machista, racista etc. A essa última não lhe interessa recuperar a herança da cristandade, que com S. Kierkegaard é interpretada como a inversão do cristianismo. Interessa-lhe recuperar o cristianismo judaico, de Jeshua ben Josef, dos sinóticos, de Paulo, que se abriu *universalmente* aos *goim* desde os primeiros séculos anteriores a Constantino, e antes da "restauração" da Lei como critério de "justificação" com Teodósio (o direito romano *cristão*: a partir desse momento, será possível "matar" em nome do crucificado, e Lúcifer, Cristo, será remetido ao "inferno" (veja F. Hinkelammert, 1991: *Sacrificios humanos y sociedad occidental. Lucifer y la bestia*; trad. port.: *Sacrifícios humanos e sociedade ocidental: Lucifer e a besta* [São Paulo: Paulus, 1995]). Por isso Nietzsche, que, em suas piruetas grandiloquentes, se descobre como o Anticristo, ao se opor a esse *Pantokrator*, Cristo-Imperador ou o novo fetiche, apenas recupera alguns atributos, muito deformados, da criticidade do *Khristós* histórico crucificado). Para que recuperar a herança da longa *inversão*? Seria melhor colocar em pé o que séculos puseram de ponta cabeça. Não sei se Žižek estaria de acordo com tudo isso!

no uso da obra de G. K. Chesterton, *Ortodoxia*,[89] do sutil, inteligente e paradoxal conservador católico.[90]

J. Lacan se referiu a nosso tema em uma sessão de *El seminário* sobre ética e psicanálise e usou, como é de se supor, o capítulo 7 da Carta aos Romanos diante do paradoxo psicanalítico que apresenta Paulo:

> Por acaso a Lei é a Coisa (*Ding*)? Oh, não! – exclama Lacan. No entanto, somente teve conhecimento da Coisa pela Lei [...] Eu estava vivo uma vez, sem a Lei. Porém quando o mandamento chegou, a Coisa ardeu, chegou de novo, enquanto que eu encontrei a morte [...] Alguns de vocês duvidam de que seja eu que segue falando. Na verdade [...] este é o discurso de Paulo no que se refere às relações da lei e do pecado (Rm 7,7). Mais além do que se pense deles em certos meios (jacobinos), equivocam-se ao crer que os autores sagrados não são uma boa leitura [...] A relação dialética do desejo e da Lei faz com que nosso desejo somente arda em uma relação com a Coisa, através da qual advém o *desejo de morte*.[91]

O texto paulino nesse capítulo se refere à *impossibilidade* de cumprir a Lei pelas próprias tendências

---

[89] CHESTERTON, 1908.

[90] Chesterton não faz uma crítica ao sistema a partir dos oprimidos, mas desde o passado e para revitalizar as instituições existentes. Em uma de suas obras, descreve como um sujeito prepara cuidadosamente um assalto a uma casa e, chegando dramaticamente à noite dos fatos, através de uma janela se introduz no quarto da casa e, ao encontrar uma mulher, abraça-a e realiza com ela um apaixonado ato de amor, violentando-a, com imenso prazer... e era sua mulher! A instituição tradicional foi reafirmada pelo prazer da aventura de sua transgressão (pense em Bataille). Como se Paulo confundisse o gozo do risco "messiânico" com o prazer da pura transgressão da Lei. Paulo não era um *hippie* – ainda que compreenda, porém não justifico, a rebelião niilista de uma juventude sem projetos históricos factíveis de *transformação*.

[91] Textos que já citamos acima em LACAN, *op. cit.*, V, 3 (Lacan, 2000, p. 103-104).

da finitude humana.[92] Com isso, Paulo quer indicar que o que pensa justificar a retidão de sua ação pela Lei sempre terminará por ser condenado, porque ela não pode ser cumprida *perfeitamente*. A *morte* é o pecado, morte ao merecimento da felicidade prometida. A maneira de evitar a *morte do desejo* é situar esse desejo em outro lugar: como desejo e esperança "messiânica", em outro tempo e campo. Não já no campo das "obras da Lei" (contraditório), mas no campo "messiânico" da *emunah*, onde a "justificação" não se refere ao cumprimento *perfeito de uma Lei*, mas ao compromisso "fiel" (*emunah* novamente) a uma responsabilidade na agonia pela desconstrução da ordem da Lei (que produz a morte dos que se lhe opõem: como "o justo crucificado") e na construção como povo (o "resto") de uma ordem nova, futura, a "nova Jerusalém" do livro do Apocalipse (também traduzido adequadamente como da Revelação). Nesse caso, tiramos Paulo da psicanálise (que pode cair em suas interpretações em certo subjetivismo psicologizante, sem negar a possibilidade de mantê-lo epistemologicamente nesse nível) para passá-lo ao nível mais objetivo da *política*.

Žižek se move como peixe na água no discurso da subjetividade lacaniana, o que é compensado em parte pela objetividade de seu hegelianismo-marxista. Em filosofia da religião (que pode ser terapêutica, como a de Chesterton, ou crítica, como a de Paulo), sua tese da coincidência do materialismo e do cristianismo já foi explicitamente enunciada por Ernst

[92] Em nossas obras (DUSSEL, 1985, 1985 e 1990), tentamos mostrar a grande diferença entre o discurso hegeliano e o marxista. Em Žižek não se aconselha claramente essa distinção.

Bloch.[93] Porém, Žižek justamente fornece na questão paulina que estamos tratando um elemento "materialista" (que eu entendo como referência final à vida humana fáctica, concreta, do que "tem fome") que devemos incorporar ao debate: "Para chegar a ser um autêntico materialista dialético alguém deveria passar pela experiência cristã",[94] cujo núcleo mais central é subversivo ("*subversive kernel of Christianity*"), porém, ao mesmo tempo possui o aspecto "perverso" (o "*perverse Core of Christianity*") que consistiria na necessidade da traição (de Judas, em uma posição muito próxima ao gnóstico Evangelho de Judas) para que o *meshiah* pudesse manifestar sua glória e "resgatar a multidão".[95] Como canta em Isaías o quarto "Poema do servo de Yahweh": "Pelos sofrimentos de todo seu ser verá a luz e será saciado; em sua dor, meu servo justo, *justificará a multidão* [...] Ele carregou as faltas da multidão" (53,11).

O "servo" (*hebed*, em hebraico) "resgata" ("redime") da escravidão do sistema da Lei os escravos, os povos: "Assim se assombrará a multidão de *goim*" (52,15).[96] Nosso autor se opõe, com razão, a uma visão

---

[93] Ernst Bloch, em sua obra: *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus un des Reichs* (BLOCH, 1970). Ao se ler com cuidado o V. 32, p. 157ss: "*Paulus, sogenannte Geduld des Kreuzes, aber auch Beschwoerung von Auferstehung und Leben*", se encontram muitos elementos para nosso tema. Morrer? Todos morrem, ele nos diz, porém, para os discípulos do *meshiah* Jeshua, sua morte na cruz, e não sua pregação ou milagres (se os houve), os fez compreender a "mensagem" de destituição da Lei. Bloch, um marxista judeu, reinterpretou o cristianismo a partir do judaísmo messiânico há muito tempo.

[94] ŽIŽEK, 2005, p. 6.

[95] Lemos no Novo Testamento: "O Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir [...] para entregar sua vida como *resgate* (*redenção*) da multidão" (Mc 10,45), no texto mais político de todos os Sinóticos (veja minha obra, 2006, *tesis* 4.35).

[96] Este texto universalista é do Segundo Isaías, profundamente judeu, o que nos mostra que os judeus "messiânicos" (do movimento de Jeshua ben Josef) prolongavam coerentemente uma antiga tradição judaica.

legalista do sentido da morte de *Khristós*.[97] Porém, ao expor a outra possibilidade, o faz parcialmente (o que lhe permite manter a hipótese do "núcleo perverso") porque, neste caso, todos teriam participado com ele na morte à Lei e, portanto, seriam livres. Porém, parece que essa "participação" é de certo modo metafísica (no sentido de alguns padres helenizados da Igreja). Perde-se o sentido da morte *empírica*, da "morte de Cristo como tal"[98] – que parece não ter importância para Žižek. Se, ao contrário, compreende-se a morte empírica do justo, perante os olhos dos seus (da nova "comunidade messiânica", o "resto") como consenso crítico da necessidade de derrotar a Lei (a *emunah*), materialisticamente destrói-se a *aparente* justiça da Lei (a *primeira* Totalidade, a vigente), visto que se entende que essa morte mata a Lei. Na comunidade e no tempo messiânico, todos são pecadores e todos são perdoados; não há agora diferença entre judeus e *goim* (as nações não judaicas): todos são devedores da *graça* (a inocência recobrada); porém, todos são eleitos na responsabilidade do compromisso militante da nova tarefa além do horizonte da Lei (a nova Totalidade futura). Žižek não tem essa possibilidade porque, dialeticamente, falta-lhe a segunda Totalidade, a Alteridade que mantém a Exterioridade do sistema da Lei. Falta-lhe uma criativa reconstrução política

[97] Atribuímos essa inversão do cristianismo a Anselmo em plena cristandade latina, quando se nega o perdão dos pecados, visto que a partir do horizonte de um Deus sacrificial que, por ser justo, deve exigir o pagamento da dívida infinita de Adão (porque é contra o *Infinito*), um pagamento que é humanamente impossível. Por isso, o Pai sádico e edípico (contra o mito abraâmico, visto que Abraão ama a seu filho Isaque e, por isso, não o sacrifica, mesmo contra a Lei) envia seu filho ao "matadouro". Todo esse relato, inversão da cristandade, Žižek o qualifica acertadamente como "legalista" (ŽIŽEK, 2005, p. 101).

[98] ŽIŽEK, 2005, p. 102: a "morte de Cristo como tal".

das instituições éticas de E. Lévinas, mesmo que frequentemente mencione o tema. Judas não era necessário, tampouco sua traição. A morte do *meshiah* não era necessária por terem os responsáveis da Lei recebido a Luz da mensagem.[99] Porém, tendo fechado as portas de saída do próprio sistema, em sua liberdade (o momento divino do ser humano que pode afrontar a Deus como Outro, de um Deus que, para poder consumar sua obra e mostrar sua perfeição, contra gnósticos e Leibniz, pode exclamar: "Existe mal! *Ergo* pode ser o Ser perfeito que tenha engendrado tanta glória"),[100] o sistema assassinou o justo inocente. A *primeira* Totalidade caiu na *adikia* (o tempo final de repressão e morte contra os que deixam de prestar consenso à dominação). Por isso, o sistema (a *carne*) não deixa que se "acumule" poder na base. Elimina o "mestre" (*rabi*, como lhe diziam), pretendendo acabar com a crítica. Porém, a Lei decreta seu colapso. Assim, a morte do *meshiah* não pode ser desejada nem decidida pelo Pai. Foi obra do sistema da Lei, de seu poder fetichizado, dos "príncipes deste mun-

[99] "A Luz verdadeira, a que ilumina a todo homem, estava chegando ao mundo. No mundo esteve e [...] o mundo não a conheceu [...] E a *dabar* se fez *carne* (*sarx*, em grego) – a ordem da Lei –, acampou entre nós" (Jo 1,8-14). Seria necessário ler as obras de Michel Henry, grande fenomenólogo, marxista e conhecedor da psicanálise, *Incarnation. Une philosophie de la chair* (HENRY, 2000), e *Yo soy la verdad* (HENRY, 2001). Ou novamente HINKELAMMERT (2008), que explica a partir de Marx e da história do mito de Prometeu, a narrativa mítica que funda todo o marco categorial da chamada cultura ocidental: "O homem Jesus, filho de Deus, pelo qual *todos* são filhos de Deus" (p. 75). Veremos mais adiante essa questão.

[100] A existência da liberdade humana, que é o ápice do ser "igual a Deus" como *Outro que Deus*, deve julgar-se até suas últimas consequências. Essas consequências como possibilidade inevitável negativa são o mal, a injustiça, a fetichização de sistemas de injustiça, a Lei que mata. O Ser supremo não seria tão perfeito se somente tivesse criado títeres sem possibilidade de ser realmente *Outro que si mesmo* e, portanto, a causa do mal.

do" (Mc 10,42), o começo de seu final. Os discípulos e a comunidade "messiânica" nasciam na contemplação dessa morte do justo inocente perante a Lei que perdia seu "fundamento". A Lei, como sistema de justificação, outorga *legitimação*; ou seja, está fundada no *consensus populi* (como definia Bartolomeu de las Casas). Ao perder o consenso, a Lei entra em colapso: Paulo descreve isso com precisão: "Sendo de natureza divina [...] alienou-se de si mesmo e tornou-se servo, um de tantos [...] sendo fiel até a morte, e morte de cruz. [Por isso, foi enaltecido como] Jeshua, o *meshiah*" (Fl 2,6-11). Esta é uma interpretação materialista do sentido da "morte como tal" do *meshiah*, e sua morte tem significado central na mensagem, porém não dentro de uma hermenêutica psicologizada, intimista, que pense que a mera dor possa salvar alguém. Isso é masoquismo (da parte do crente) ou sadismo (da parte de tal Deus).

Talvez não haja o tal "núcleo perverso do cristianismo". Talvez haja um núcleo central no cristianismo que se tece ao redor do paradigma do Êxodo,[101] que irá se desdobrando lentamente em todo o volume II da Política da Libertação.

Žižek fala do "amor" nas cartas de Paulo;[102] no entanto, não se distingue bem entre *eros* (do desejo) e a *philia* (a amizade greco-romana), ambos na ordem da Lei, e o *ágape*, próprio da comunidade "messiânica". O *ágape* é um amor ao Outro como outro, um amor de responsabilidade pela plena realização do Outro, é um amor de serviço e disponibilidade que

[101] Faz anos escrevi um artigo sobre o tema: DUSSEL, 1987.

[102] Por exemplo, em 2005, p. 111-121; 2002, p. 161-168, na "desconexão" relacionada ao tema "como-se-não" (que veremos em G. Agamben).

supera a fraternidade, como amizade da comunidade sob a Lei. É solidariedade com "a viúva, o órfão, o pobre, o estrangeiro" desde os tempos de Hamurabi; com os fracos, oprimidos e explorados. A ética greco-romana sob a Lei não tinha conhecimento dessa afetividade ético-transontológica, que com E. Lévinas, poderíamos chamar de *desejo metafísico* (*désir metaphysique*).[103] É o amor (que efetivamente não é "interno", mas intersubjetivo, histórico e politicamente subversivo) que solidifica o "resto" messiânico, que dá ânimo para afrontar o perigo: "Nós, os fortes, devemos carregar as debilidades dos fracos e não buscar o que nos exalta. Procuremos a satisfação do Outro no bem, mirando aquilo que é construtivo. Tampouco o *meshiah* buscou sua própria satisfação" (Rm 15,1-2).

As sugestões destes livros para esse nosso tema são tantas que deveríamos dedicar-lhe mais espaço. Mas não podemos e, por isso, levaremos essas sugestões em consideração no desenvolvimento de todo este trabalho.

d) Walter Benjamin (1892-1940) deixa ver certas marcas de seu interesse por Paulo. Dele extrai principalmente o conceito de tempo *messiânico*. Esse conceito deve ser articulado com a enigmática expressão que se segue: "A concepção autêntica do tempo histórico repousa inteiramente sobre a imagem da *redenção* (*Erloesung*)",[104] que pode nos dar a chave de um

[103] Veja meu artigo DUSSEL, 2007b ("From fraternity to solidarity: Toward a Politics of Liberation", em *Journal of Social Philosophy*, 2007, n. 1, p. 73-93).

[104] BENJAMIN, *Passagenwerk*, Aufzeichnungen und Materialien, N (1991, vol. V/1, p. 600). A "redenção" é também o momento central do esquema fundamental da obra de Cohen e Rosenzweig.

pensamento de complexa e difícil captação. Michael Löwy escreve:

> Utopia, anarquismo, revolução e messianismo se combinam alquimicamente e se articulam com uma crítica cultural neorromântica do progresso e do conhecimento puramente científico-técnico. O passado (as comunidades monásticas) e o futuro (a utopia anarquista) estão diretamente associados em uma síntese tipicamente romântico-revolucionária.[105]

Benjamin pertence a uma geração de jovens judeus assimilados que nasce ao redor da chamada Primeira Guerra Mundial, e graças a um movimento que, entre outros, lança o velho Hermann Cohen (1842-1918), que, jubilado em 1912 da neokantiana universidade de Marburgo, dedica-se a repensar a experiência de seu povo judeu em Berlim. O próprio Franz Rosenzweig (1886-1929) assiste à sua *Lehranstalt,* e sua obra *La estrella de la redención*[106] certamente se inspira no livro de Cohen *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo.*[107] Cohen pensa o judaísmo a partir de uma filosofia neokantiana; Rosenzweig o fará a partir da tradição hegeliana, o que posteriormente será mais compreensível para os marxistas como Benjamin ou os heideggerianos (como E. Lévinas). O "mundo" (*Welt*) ou a Totalidade será a metacategoria de Rosenzweig que ele terá que superar.

Com efeito, a obra fundante de Cohen tenta entender o núcleo gerador da experiência judaica a

[105] LÖWY, *Redención y utopia*, 6 (1997, p. 97).
[106] Veja ROSENZWEIG, 1997.
[107] COHEN, 2004.

partir da cultura filosófica neokantiana. É interessante observar que a exposição de Cohen é muito semelhante ao esquema que Rosenzweig desenvolverá em sua obra elaborada depois de ele ter lido em Berlim o texto ainda inédito de Cohen. Pode-se observar que, em sua estrutura essencial, ele desenvolve quatro categorias centrais. Começa com a) a idolatria;[108] "a partir de onde" parte a possibilidade de exceder essa experiência como tarefa própria do judaísmo. Tal superação possui uma dialética; passa b) da *criação*,[109] c) à *revelação* (onde se detém em longos parágrafos),[110] para culminar d) na reconciliação mediante a redenção[111] (onde se descreve o conteúdo da vida judaica em detalhe até o final do livro). Trata-se de uma reflexão de um crente com grande formação filosófica, de modo que levanta os temas à altura da cultura universitária mais exigente. Pouco fala de Paulo e o faz geralmente de forma negativa:

> Foi Paulo quem despertou a desconfiança no valor das leis e quem a atiçou com suas críticas e polêmicas [...] Em primeiro lugar, Paulo mostra, com seu próprio

[108] Veja "Los elementos o el perpeturo antemundo" (*Vorwelt*), Primeira Parte (ROSENZWEIG, 1997, p. 41ss).

[109] Em Rosenzweig: "A rota ou o mundo sempre renovado (*allzeiterneurte Welt*)" (p. 133ss). É interessante que, contra Cohen, começa Rosenzweig com o tema paulino como superação do "mundo" pagão: "Da fé" (*ibid.*, p. 135ss). O tema II, 1, é "A criação" (*Schoepfung*) (p. 155ss).

[110] "A revelação" (*Offenbarung*). O tema em Rosenzweig não possui um sentido messiânico (ROSENZWEIG, 1997, p. 201ss).

[111] ROSENZWEIG, 1997, p. 253ss: "A redenção" (*Erloesung*). Cohen chama mais a atenção sobre a "reconciliação", não advertindo que primeiro está o "resgate" (redenção) do escravo, para depois "reconciliar-se" com seu antigo dominador, porém na igualdade de um *novo* sistema (a "Terra prometida", o "Reino de Deus", do que reclamam tanto Cohen, como Rosenzweig ou Benjamin).

exemplo, quanto é difícil deixar intacta a lei [... Para ele] toda a lei moral seria supérflua, ou melhor dizendo, nociva. Paulo pretende desvalorizar a lei [...] porque quer mostrar que a fé na redenção [...] é o único fundamento da moralidade.[112]

Nesse ponto, sua interpretação é tradicional. Cohen se refere ao *meshiah*,[113] mas essa não é uma categoria fundamental de seu discurso; no entanto, é necessário mencionar que – e essa atitude já não aparecerá com a mesma veemência posteriormente – Cohen tem uma sensibilidade especial pelo nível *econômico-material*, quando escreve, por exemplo: "O Messias se converte no representante do sofrimento [...] A pobreza é o defeito moral da história até o dia de hoje [...] O Messias está paralisado por toda a aflição da humanidade [...] Está enfermo e fraco montado sobre um asno".[114]

O princípio de "justiça" (em hebraico *tsedakah*) faz referência essencial ao escravo e à sua libertação (com prévio pagamento de resgate ou redenção), ao trabalhador em seu justo salário, à propriedade que há de dissolver e retornar à comunidade a cada sete anos etc. Por isso, "a *Torah* inteira comemora a *libertação* da escravidão do Egito, escravidão que não era deplorável, muito menos maldita, mas que era, ao contrário, celebrada com gratidão por ser o berço do povo judeu".[115] A Política da Libertação é pensada a partir desse tipo de categorias críticas.

[112] *Op. cit.*, cap. 16 (COHEN, 2004, p. 269).
[113] COHEN, 2004, cap. 13 e em outros lugares.
[114] *Ibid.*, p. 204.
[115] *Ibid.*, cap. 9, p. 333.

Gershom Scholem (1897-1982) recomendou que Benjamin lesse a obra de Rosenzweig que acabara de ser publicada em 1920.[116] Benjamin fazia parte de "movimentos de juventude" judeus em 1913 quando conheceu Scholem.[117] Sendo ambos judeus assimilados, que não praticavam sua religião, em boa parte sionistas, a conferência que o jovem Benjamin (de 21 anos) fez mostra sua atitude, e sua exposição foi criticada pelos sionistas mais decididos. Nosso autor será um judeu assimilado, porém nunca sionista, o que definitivamente o levará a não estudar seriamente o hebraico (quem sabe por uma resistência filosófica *ilustrada*) nem partir para Israel (como Scholem, seu grande amigo íntimo); ele entenderá o messianismo, porém não explicitamente como crente porque decidirá permanecer nos meios intelectuais europeus (ainda que ele fosse ali um espectro incompreendido e estranho); não será ateu, mas sim marxista decidido, ao menos na segunda parte de sua vida (mas isso também não o fez confiável aos membros do partido, do qual pensou em fazer parte, mas, finalmente, pelas mesmas

[116] Veja SCHOLEM, 2007, p. 163.

[117] *Ibid.* Deve ser mencionado que, entre as duas guerras europeias, houve não somente movimentos juvenis entre os judeus, mas igualmente entre cristãos e muçulmanos. A. Gramsci fala da Ação Católica na Itália. Esse movimento foi muito poderoso na América Latina, desde o México até o Brasil ou Argentina, paralelos às juventudes do Partido Comunista e ao movimento fascista da Itália. Dessa Ação Católica procedem movimentos operários e universitários, de onde se originará no final da década dos anos 1960 a Teologia da Libertação latino-americana. No Egito, em 1926, organiza-se igualmente um movimento juvenil democrático e progressista chamado os "Irmãos muçulmanos", que tinha clara militância política popular. Abdel Nasser "se utilizou" dessa organização (de mais de três milhões de membros), perseguiu-a e assassinou seus dirigentes, o que motivou a transição do movimento para o fundamentalismo radical (ver a obra de Taryk Ramadan e de seu avô egípcio). É necessário estudar esses "movimentos juvenis" desde os anos 1920 a 50 para entender muitos aspectos da política atual.

razões que o levaram a não partir para Israel, também não quis ser um militante incondicional). Era um neorromântico (como tantos estudados por M. Löwy),[118] sem intenção de operar concretamente na política do cotidiano. Nesse último ponto, seguia as reflexões de H. Cohen: "O universalismo do messianismo é a consequência dessa anomalia que constitui a separação entre Estado e povo na história de Israel".[119] "Esta contradição explica também outro enigma. O *Estado* tinha que perecer, porém o *povo*, permanecer."[120]

Esse anarquismo judaico entrará em crise diante do aparecimento sionista do Estado de Israel e muito mais quando se produz a infernal caçada de palestinos, o que constitui um genocídio semelhante ao do gueto de Varsóvia (que vivemos hoje, na destruição de Gaza, cinco vezes milenária).[121]

Benjamin pouco fala explicitamente sobre Paulo de Tarso, e se as suspeitas bem fundadas de G. Agamben levam-nos pela mão, podemos, não obstante, dizer que sua ausência explícita não nega uma presença fundamental.[122] Tudo parece se referir ao enigmático texto do começo de *Sobre el concepto de la historia*, no qual ele descreve a presença de um anão escondido debaixo do tabuleiro de xadrez, e que move as peças sem ser advertido, concluindo: "pode-se imaginar um equivalente deste aparato em filosofia. O boneco chamado *materialismo histórico* sempre

[118] LÖWY, 1997.

[119] COHEN, 2004, cap. 13, p. 196.

[120] *Ibid.*, p. 194.

[121] Escrevi um curto artigo ("Quando a realidade fala mais do que as palavras") sobre o terrível tema, que será publicado como apêndice de um livro intitulado *Meditaciones semitas* (Anthropos, Barcelona).

[122] Veja AGAMBEN, 2006, p. 135ss.

deve ganhar, podendo enfrentar quem for, se tomar a *teologia* a seu serviço, a qual, hoje em dia, é *pequena e feia, e não deve se deixar ver em absoluto*".[123]

Agamben se pergunta inesperadamente: "Quem é esse teólogo curvado que o autor soube ocultar tão bem no texto das *Teses* e que ninguém conseguiu identificar até agora?". E eu me pergunto: por que esse anão e a teologia "não devem se deixar ver em absoluto?". E mais ainda: por que recorrer à teologia que é "pequena e feia" para a Ilustração jacobina, que extirpou esses textos das faculdades de filosofia, como já demonstramos no começo desta exposição? Benjamin, neorromântico contracorrente, marxista e materialista também contracorrente, não quer negar sua origem judaica (melhor interpretando seu povo como uma *cultura* – o que lhe é suficiente como filósofo e crítico de arte –, mas que, como religião, ou religião secularizada, não a afirmava como o fazia Scholem). Assim, ele oculta suas fontes nos meios intelectuais nos quais lhe interessava incidir, mas as apresenta como enigmas a serem resolvidos. Agamben, em minha opinião, acerta.

O sutil argumento se baseia em insinuações indiretas. No final da segunda Tese, lê-se: "Nós, então, como qualquer outra geração anterior, seremos dotados de uma fraca (*schwache*)[124] força (*Kraft*) messiânica sobre a qual o passado tem alguma pretensão. Essa pretensão não deve ser desprezada de forma rápida. O materialismo histórico bem sabe disso".[125]

[123] I (BENJAMIN, 2007, vol. I/2, p. 305; 1991, vol. I/2, p. 693).

[124] Benjamin escreve essa palavra espaçando as letras: "s c h w a c h e", que na época era a maneira de assinalar uma palavra em negrito ou itálico.

[125] *Ibid.*, II (p. 306; p. 694).

Agamben indica que a questão foi tratada por Paulo em 2 Coríntios 12,9-10, quando, na tradução de Lutero para o alemão, se escreve: "[...] o poder (*Kraft*) se cumpre na debilidade (*Schwache*)". Além disso, seguindo a J. Tauber, Agamben indica que, no *Fragmento político-religioso*, Benjamin está se referindo à Carta aos Romanos, por seu conteúdo (ainda que invertido), e pela presença do conceito de "fugaz", de "efêmero" (*Vergaenglichkeit*), usado em três ocasiões no final do texto indicado.[126]

O conceito de "imagem" (*Bild*) usado por Benjamin também faz referência a Paulo. Agamben mostra que a "relação tipológica"[127] (de um fato passado que anuncia e é assumido no *Tempo-Agora* messiânico) foi expressada por Lutero em alemão com a palavra "*Bild*" (imagem),[128] e está presente especialmente na Tese V:

> A verdadeira *imagem* (*Bild*) do passado passa *subitamente* (*huscht*). Somente cabe reter o passado como imagem que relampagueia de uma vez para sempre no instante de sua cogniscibilidade. [...] Portanto é uma imagem do passado já irrevogável que ameaça se dissipar em todo o presente, o qual não é reconhecido por alusão a ela.[129]

---

[126] BENJAMIN, 2007, vol. II/1, p. 207; 1991, vol. II/1, p. 204.

[127] AGAMBEN, 2006, p. 77ss: "Typos".

[128] Em Romanos 5,14: "Este era imagem (*Gegenbild* em Lutero e Benjamin; *typos* em grego) do que havia de vir".

[129] BENJAMIN, 2007, vol. I/2, p. 307; 1991, vol. I/2, p. 695. Para o sentido próprio do texto, recomendo a obra de MATE, 2006, cap. 5; p. 107ss. Para explicar o texto se remete a um comentário da tese VII, que diz: "Esse presente, iluminado não com sua própria luz, mas com a luz que vem do passado – escreve Mate – *cristaliza em imagens (Bilderrn) que se podem chamar dialéticas. Representam um achado salvífico para a humanidade*" (BENJAMIN, 1991, vol. I/3, p. 1248). Um zapatista no tempo presente se refere a Emiliano Zapata do passado, rememorado como vivendo um tempo messiânico passado que se atualiza na ação da FZLN no presente: a "imagem" do

Além disso, como lemos, "passa subitamente", velozmente; nova referência a 1Cor 7,31: "O prazo se encurtou [...] *passa*, pois, a *figura* deste mundo".

Toda a influência paulina se sintetiza no descobrimento do "*Tempo-Agora*" (*Jetzt-Zeit*), que é uma tradução literal da expressão grega que já transcrevemos acima: *hò nũn kairós*, frequente na Carta aos Romanos, e que Benjamin expressa na Tese XIV: "A história é objeto de uma construção cujo lugar não configura o tempo homogêneo e vazio,[130] mas carregado pelo *Tempo-Agora*.[131] Assim, para Robespierre, a antiga Roma era um passado cheio desse *Tempo-Agora* que ele fazia saltar com relação ao contínuo da história".[132] É o tempo messiânico do qual temos falado em todos os autores tratados até aqui. É a partir desse tempo messiânico, agora presente, que se tem a capacidade de ler no passado os momentos da própria densidade messiânica. A partir do perigo do compromisso messiânico, são entendidos e resgatados os passados, cumpridos na própria atitude. Agamben termina a reflexão com um texto de Benjamin: "A imagem lida, ou seja, a imagem no agora da cogniscibilidade (*Erkennbarkeit*), possui em grau supremo a marca desse momento crítico e perigoso (*gefaehrlichen*) que se acha na base de toda leitura".[133]

Quando no *Tempo-Agora* um Evo Morales lê os textos sagrados da consagração das autoridades ancestrais aimarás na "Porta do Sol" do *Tihawanaku*,

passado reinterpretada a partir do presente fundamenta a messianidade do presente. Relação dialética tipológica. Zapata é a "imagem".

[130] Diríamos nós *hó kronos*.

[131] O *hó kairós*.

[132] BENJAMIN, *op. cit.*, Tese XIV (p. 315; p. 701).

[133] *Idem*, *Das Passagen-Werk*, N (BENJAMIN, 1991, vol. V/1, p. 578).

esses textos antigos lhe são "cognoscíveis" (em todo o seu significado) a partir do perigo do *agora* de desafiar os costumes crioulos brancos e mestiços de cinco séculos. O passado, que jaz oculto, que pode desaparecer sem ser lembrado, e que passa rápido, é rememorado, ressuscitado no *agora* messiânico da revolução cultural boliviana.

Conforme já citamos, Benjamin escreveu que "a concepção autêntica do tempo histórico repousa inteiramente sobre a imagem da *redenção* (*Erloesung*)". Que pode significar essa proposição? Já vimos em H. Cohen e em F. Rosenzweig a importância da redenção. Paulo usa frequentemente a palavra. Em sua origem grega, "redenção" significa a manumissão do escravo, o pagamento do resgate para outorgar sua liberdade. Fala-se, portanto, da "*libertação* dos escravos". Por isso, a política crítica de libertação (ou de redenção) parte do momento em que uma parte da comunidade política (o "resto", o "povo" como *plebs*) é resgatada, ou seja, na linguagem paulina: não se atribuem a ele as faltas (a *hamartia*) nem a culpa por havê-las cometido. O perdão faz emergir um regime de gratuidade. O "povo" encontra-se libertado, resgatado da "escravidão do pecado", da Lei. Esse estado de inocência recuperado é o efeito da "redenção", do "resgate". O escravo do Egito se coloca de pé e começa um caminho. Paulo fala repetidamente de *apolytrosis* (redenção, libertação) que vem de *lytron* (em grego, e *goel*, em hebraico – resgatador, libertador). Veremos como essa categoria será utilizada na filosofia política crítica.

e) Jacob Taubes (1923-1989) se encontra em uma situação completamente diferente de todos os autores expostos até o momento. No final do século XX,

Taubes já havia vivido a experiência do Holocausto e da fundação do Estado de Israel. O que E. Lévinas acreditava que significaria o fim da crise da assimilação dos judeus, pela criação do Estado, veio a produzir uma crise inevitável. Agora os judeus viviam a contradição que os cristãos haviam sofrido no século IV. O estado davídico, fundado pelo sionismo, não era uma panaceia. O judaísmo devia voltar a se perguntar sobre seu sentido. Além disso, Taubes é um filósofo político, que mantém respeitosa amizade com Carl Schmitt na Alemanha do pós-guerra (o que parece incompreensível). O seminário de Taubes sobre Paulo de Tarso, em Heidelberg, em 1987, tem especial significado: ele explica um Paulo, um judeu da diáspora, que atua e pensa a partir de uma estrita tradição judaica, mas sem reduzir a crítica que efetuará do pecado do povo judeu (apesar de si mesmo, como judeu) mostrando, assim, a seu próprio povo que o fato de terem caído na deserção de seu Deus, tantas vezes anunciada pelos profetas, se situava dentro da melhor tradição de Israel. É um *Paulo judeu*, perfeitamente judeu, que sustenta um messianismo novo (termo que nunca usa em seu sentido atual). A Taubes não interessa a figura de Jeshua ben Josef (como o chama e o temos adotado); nisso F. Hinkelammert terá uma posição diametralmente distinta (a mesma daqueles que têm tratado desse tema na América Latina). Sendo aluno de G. Scholem, ele tem uma especial relação com W. Benjamin (a quem não deixa de criticar) e trava um diálogo criativo e respeitoso com um católico de direita como Carl Schmitt. Conhece pessoalmente o meio acadêmico da Alemanha, Estados Unidos e Israel, o que não o impedirá de criticar suas instituições. A obra que comentaremos é apai-

xonante.[134] Suas intuições, fundamentadas em longos estudos, são as mais originais sobre o tema e em referência a todos os autores até agora tratados. No entanto, desde o começo queremos citar uma suspeita que nos permite enunciar o que poderia se chamar: "com Tauber, além de Tauber". Referindo-se a Bloch e Benjamin, ele escreve:

> Não gosto do tom místico de seu marxismo [...], dentro do qual, em minha opinião, não fica lugar algum para a experiência religiosa [...] Claro que compreendo o que pretendem Ernst Bloch e Walter Benjamin: nos planos de trivialização, isso está se repetindo na esquerda católica e protestante e é o que ressoa hoje no cristianismo da igreja popular latino-americana. Porém, independente de quanto esforço espiritual façam Ernst Bloch e Walter Benjamin nos terrenos do conceito e da imagem, continua havendo um hiato que não pode ser superado de forma marxista.[135]

É uma opinião enigmática, mas agradecemos que ele a tenha explicitado, porque deixa ver seu *eurocentrismo*, o desdém pelo pensamento latino-americano que ignora (seria bom para ele que lesse ao menos as obras de Michael Löwy), e sua impossibilidade de compreender as expressões de Benjamin sobre o "materialismo" (que na boca de F. Hinkelammert adquire uma autoridade que Benjamin nunca teria podido alcançar – assim como Taubes – por sua falta de *aprofundamento preciso* com intenção reconstrutiva da obra integral de Marx, tal como nós empreendemos). Voltaremos ao tema.

---

[134] *La Teología Política de Pablo* (TAUBES, 2007).

[135] *Ibid.*, p. 168.

Em primeiro lugar, para Taubes, a Carta aos Romanos é enviada a uma comunidade "messiânica" (*cristã*) desconhecida, com maioria de prosélitos,[136] porque Paulo não havia estado em Roma. Porém, ao mesmo tempo, parece que Paulo deve se justificar perante os membros da comunidade que pedem provas de sua autoridade, visto que não é um dos "doze", por isso a carta é sumamente argumentativa, a partir das antigas tradições do povo judeu. Ele devia chamar a atenção da comunidade pelo conhecimento da Lei. Porém, ao mesmo tempo, deve igualmente usar as armas do argumento, porque a carta é uma formidável alegação contra o Poder reinante, visto que é dirigida a indicar a estratégia que a comunidade messiânica deve empregar no próprio coração do imenso império fundado (justificado) na *Lex romana*. Politicamente, Paulo demonstrará que a Lei deixou de ser o critério de "justificação". O ataque vai dirigido, como já indicamos, contra a Lei romana, a Torah judaica e o formalismo ortodoxo de certas ambiguidades dos membros judaizantes da comunidade "messiânica" (cristãos). O Paulo de Taubes é inteiramente judeu, então deve provar aos judeus a razão de terem sido eleitos, e sem negar a Deus essa eleição, no entanto, podem perder os

[136] As comunidades messiânicas (cristãs) devem ser consideradas dentro de uma tradição de proselitismo judaico. O proselitismo normal permitia que os *goim* (não judeus) entrassem na comunidade e eventualmente se "judaizassem". A originalidade deste grupo ou seita judaica messiânica (os chamados "cristãos") é que conceberam uma "nova" Aliança, a partir da qual não se exigia que os prosélitos cumprissem os antigos ritos judaicos. Nasceu, assim, um novo calendário, novas celebrações (ritos) e, dada sua enorme expansão, deixou a sua primitiva comunidade judaica em minoria absoluta, não somente em número, mas também por uma compreensão nova da transformação do mundo greco-romano. Há que se esclarecer categoricamente esse messianismo que deu tais resultados políticos, os quais não interessa a Taubes analisar.

privilégios da Aliança, devido ao pecado cometido por Israel. A eleição gratuita não era um privilégio, mas responsabilidade. Devido à traição do seu povo, Deus elege agora os *goim* (pagãos), mas ao mesmo tempo conta com Israel, visto que escolhe entre os seus um *resto fiel* e, a partir de todos os judeus, Deus se abre às nações não judaicas: um povo novo que se transforma do "resto" do povo e dos "não povo" em "meu povo". A eleição das nações ocupa os capítulos 2-7 da carta. Porém, Taubes se interessa especialmente pelos capítulos 9-12, que são o tema de discussão com Carl Schmitt em 1979. Um ponto central é o seguinte:

> *Reservei para mim sete mil homens que não dobraram os joelhos diante de Baal.*[137] Pois, da mesma maneira, no *Tempo-Agora* ficou um *resíduo*, eleito gratuitamente. E se é gratuito (*khariti*), não se baseia nas obras (*érgon*), senão o gratuito (*kháris*) deixaria de sê-lo. O que se segue? Que ainda que Israel não tenha conseguido o que buscava, os [novos] eleitos o conseguiriam (Rm 8,4-8).

Taubes mostra que essa possibilidade de recusa do povo e do rompimento da Aliança sempre esteve presente em Israel. Uma originalidade de sua interpretação é o fato de ele situar o rito como momento explicativo, como ação de celebração comunitária simbólica de uma subjetividade corporal (tão atual

[137] Será da maior importância teórica para a filosofia política compreender adequadamente, como categoria filosófica, essa divisão que se produz em "todo (*pan* em grego) Israel" e uma "parte (o resto) de Israel", questão que Taubes anuncia como o tema de fundo dos primeiros quatro capítulos da carta aos Coríntios. A. Gramsci indicaria que "o bloco social dos oprimidos" se divide do consenso hegemônico de "toda a comunidade política" sob a autoridade do "bloco histórico no poder". Com efeito, o "resto" não é membro da parte que, dominando o templo, as escolas dos escribas e os fariseus, levou o Justo até a cruz. Eram os grupos dominantes. Temos toda uma estrutura categorial implícita quanto à qual o próprio Taubes não adverte.

hoje nas comunidades indígenas na Bolívia revolucionária, no Chiapas zapatista ou na tradição judaica). A redação do texto da Carta aos Romanos tem como propósito explicar a situação celebrada em uma festa judaica nos "dias tremendos" do *Yom Kipur*: durante séculos, os judeus imploraram e, por isso, impediram que Deus rompesse o pacto, a Aliança, por suas inevitáveis infidelidades, e que perdoasse seus pecados. Paulo expressa um basta! A medida foi preenchida; o limite foi rebaixado: assassinou-se aquele que pregava a "*metanoia*" (a conversão). A morte do justo, do *meshiah*, sob a Lei, destruiu o sentido da Lei. Derrubam-se, assim, as três instâncias legais: a do Império romano, a do templo e da sinagoga, e a das normas que os judaizantes pretendiam impor na nova comunidade messiânica. Agora, a "justificação", como sempre, refere-se à *emunah*. A Abraão se fez a promessa porque teve *emunah*, antes que houvesse Lei. Tal atitude (a *emunah*) somente brota na história, no *Tempo-Agora*, quando o "resto" aparece como ator messiânico, constitui-se como comunidade, recebendo o "espírito" (*pneuma*). Aqui, Taubes repassa a Hegel[138] o sentido do conceito de "espírito" de Aristóteles para dizer, sintetizando rapidamente sua posição, que "o *pneuma* [é] como uma força que muda um povo".[139] Uma vez que o povo, originado pelo "espírito" (que denominarei filosoficamente "o consenso crítico intersubjetivo", que com precisão constitui um povo como povo, o "resto" – a *plebs* – em ruptura com a comunidade política dividida), começa sua tarefa histórico-messiânica, e apoiará os acontecimentos do mundo do primeiro *eon*, sob

[138] TAUBES, 2007, p. 53ss, 136ss.
[139] *Ibid.*, p. 60.

a Lei (o Império romano, Israel etc.) "*como se não*" tivessem agora capacidade de dar sentido à existência: "Assim, prosseguindo, [...] os que sofrem [*hagan*] como se não sofressem, e os que se alegram, como se não se alegrassem" (1Cor 7,29-31). Esse seria o sentido do *niilismo* de Benjamin, na interpretação de Taubes. Na América Latina, Evo Morales, por exemplo, veste-se como os camponeses, mesmo sendo presidente, porque vive como se não fosse presidente do sistema burguês tradicional. Isso porque, no tempo messiânico, tempo do contínuo perigo de ser assassinado pela oligarquia (e pelos serviços de inteligência norte-americanos – não se trata de metáforas!), o presidente é um servidor do povo no exercício delegado do *poder obediencial* (como ele mesmo denominou).[140]

É de grande interesse a interpretação que Taubes expõe sobre as posições de Carl Schmitt sobre Paulo de Tarso, Hans Blumenberg, do próprio Freud ou Nietzsche (nesse último caso, o metafísico do "eterno retorno" devia ter acreditado no "Anti-Paulo", visto que pensava que Jeshua era um idiota do povo; ou seja, não seria válido ser o "Anticristo").

A riqueza do livro de Taubes é inesgotável, e o teremos presente em muitos momentos da exposição desta *Crítica da Filosofia Política Burguesa*, como diria Marx, se ele houvesse escrito uma política e não uma crítica econômica.

A tese final pode ser sintetizada em duas posições extremas. Porém, acredito que lhe falta uma terceira, que nos propõem os editores da valiosa obra:

[140] Veja *Tesis* 4 em DUSSEL, 2006.

> Enquanto Taubes (e Paulo)[141] chegam à conclusão de que não há nenhuma ordem política que seja legítima (mas somente legal) – e essa postura é a que se entende como uma teologia política negativa –, Schmitt se aferra ao postulado da ordem política representativa, a qual refere sua legitimidade ao fato de proceder do governo de Deus, que ele traz ao fenômeno. Só a verdade revelada como vontade de Deus consegue fundamentar uma autoridade que eleve a pretensão de ser obedecida.[142]

A primeira posição (a) soa como anarquia e se aproxima da interpretação da política de E. Lévinas. A segunda, ao contrário, (b) é uma posição tradicional de direita, defendendo que todo poder vem de Deus e é delegado às autoridades. A partir de Paulo e ao contrário, penso (c) que a doutrina da "justificação pela *emunah*" abre a porta para que o poder surja do próprio povo, recebendo o "espírito"; "espírito" que é a consciência messiânica da comunidade da Nova Aliança. Comunidade que recebe uma nova promessa, na medida em que ela for fiel na construção do Reino de Deus, onde a justificação parte do consenso do povo como "filhos de Deus", e não como "escravos" sob a Lei. Paulo usa um conceito estranho: "receberam um espírito que *os transforma em filhos* (*uiothesías*) e que podem gritar: *Abba*! Pai!" (Rm 8,15); "porque filhos de Deus são todos aqueles que se deixam levar pelo *espírito* de Deus" (Rm 8,14). Em meio ao Império – os escravos, em suas casas, e os oprimidos, sob a Lei – escutaram uma mensagem que vinha de baixo, a partir dos pobres e fracos, dos humilhados e sofredores: "*Todos somos filhos de Deus!*"; "Deus é nosso pai", que nos perdoa

[141] Não penso que essa seja a posição de Paulo.

[142] Trabalho incluído no volume de TAUBES, 2007, como Epílogo, p. 150.

e nos chama à responsabilidade para com os Outros. O *meshiah* é cada um; é aquele que, arriscando-se além da Lei, caminha sobre as águas do cumprimento da Lei como "Lei do amor". Veremos o significado que essas expressões, expostas por F. Hinkelammert a partir de Karl Marx exigem, quem sabe para escândalo de J. Taubes.

f) O livro de Giorgio Agamben (1942-), *El tiempo que resta. Comentário a la carta a los romanos*,[143] é fruto de uma pesquisa mais especializada sobre nosso tema, cheio de sugestões e atualidade. Nele, são alcançadas grande precisão e clareza sobre alguns temas debatidos sobre Paulo de Tarso no âmbito filosófico europeu e norte-americano. São seis grandes "jornadas". Vamos considerá-las uma a uma.

A primeira "jornada" é percorrida mostrando o sentido "messiânico" da carta de Paulo. Na segunda, o tema central é a palavra grega *kletós*: o "chamado", a "vocação", de onde se deriva *ekklesia* (os "convocados" messianicamente). A "convocação" para fazer parte da comunidade messiânica se sobrepõe e absorve, absolve, subsume a função que se cumpria previamente na ordem da Lei. É aqui que se começa a operar o "como não ser": escravo, como se já não o fosse. Ou seja, o escravo de um senhor romano *começa a viver a experiência* de ser livre, como "os filhos do Deus" desconhecido. "A vocação messiânica é a renovação de toda vocação."[144] No caso de Evo Morales, independente do fato de ter sido pastor ou cocaleiro, sua "vocação" ou sua "ocupação" prévia, deixa lugar a uma nova e total responsabilidade, a de enfrentar

[143] AGAMBEN, 2006 (original de 2000).
[144] *Ibid.*, p. 33.

o perigo, como presidente (mais de um atentado à vida): porém, ele é presidente *como se não* fosse (sob a Lei, como primeiro mandatário, com muitas prerrogativas e benefícios), por sua simplicidade, pobreza, humildade, compromisso horizontal com os indígenas etc. A referência a todo o acontecimento da redenção a que frequentemente nos remete W. Benjamin, fala-nos também desse mundo novo que abre a "convocação" messiânica que se relaciona ao ato de pagar o resgate, libertando o sujeito da antiga função sob a Lei. Nesse novo estado, os membros da comunidade messiânica fazem "uso" (do grego *khresis*) dos bens a sua disposição, porém, como meros mediadores, tendo em vista a responsabilidade messiânica de serviço a um povo de indígenas, oprimidos durante séculos. Neste sentido, o proletariado, em seu sentido original pré-Marx, indica essa totalidade convocada. (Em alemão, todos os estratos populares em seu conjunto, *Staende*, devem ser distinguidos de determinada "classe" social, até mesmo a classe operária.)[145]

Na terceira "jornada" ele se ocupa do conceito de *aphorismenos* (em grego, e *parush* em hebraico):[146] o "separado", "apartado", "cindido", "dividido". Paulo sabia que a Lei *separava* os judeus dos não judeus (os *goim*). Porém, a partir da convocação para se fazer parte da comunidade messiânica, o *novo povo*, outro tipo de divisão era produzida. O antigo "muro" entre judeus/*goim* era superado; entretanto, aparecia um novo muro de Lei/Espírito ou Lei/*emunah*.

[145] *Ibid.*, p. 37-42.

[146] A palavra "fariseu" tem a mesma raiz *parushim*: os separados, puros, estritos.

Esquema 2
A nova divisão messiânica da nova Aliança

	Sob a Lei	Na *emunáh* (a nova lei)	
Antiga Divisão	1. Judeus segundo a *carne* (antiga aliança)	2. Judeus segundo o espírito: o "resto"	Nova Aliança
	3. Não judeus (*goim*) segundo a *carne*	4. Não judeus (os povos) "convocados"	
Nova Divisão*			

*O Judaísmo rabínico está representado para Paulo em 1; o novo messianismo (cristão) em 3 e 4. Esse último é o judaísmo (3) proselitista (4).

O interessante da *nova divisão* é que ela divide a comunidade judaica em dois momentos: os que permanecem fiéis à Lei, como critério último de justificação (segundo a *carne*), e os que aderem agora ao *novo critério*: a *emunah*, não à "carne" (da antiga Aliança), mas ao "espírito" (em hebraico *ruah*), o "resto" de Israel, a raiz do novo "*povo*". Agamben escreve: "Começa aqui um capítulo fundamental na história semântica do termo *povo* que seria pertinente até o uso de hoje".[147] "No instante decisivo, o povo eleito – *todo o povo* – constitui-se necessariamente como um resto, como um não todo."[148]

Nesse momento, na questão "todo/parte", que tanto interessa a J. Taubes, parece que Agamben se perde quando diz que o povo "não todo nem em parte, porque é impossível que *o todo* ou *a parte* coincidam consigo mesmos ou entre si".[149] Ele parece perder a direção quando não compreende que do "todo", todo Israel (para nós a "comunidade política" da *Arquitetônica* de uma Política da Libertação), se divide uma

[147] *Ibid.*, p. 54.
[148] *Ibid.*, p. 60.
[149] *Idem.*

"parte", o "resto" (ou o núcleo originador da nova comunidade messiânica ou "*meu-povo*") que, por sua vez, "ainda" não é um "todo": a nova ordem futura. Daí que chamar de *plebs* (indicação de Agamben, segundo sugestão de Foucault) a comunidade originária messiânica ("parte" de Israel) que no futuro se tornará a comunidade da *Nova Aliança* (o "todo" dos "convocados", *ekklesia*: o *populus*) não oferece nenhuma dificuldade se ela for situada *diacronicamente*. Porém, é a isto que Agamben se opõe: "o resto (paulino) já não é, como para os profetas, um conceito que *olha para o futuro*".[150] Sem olhar para o futuro, não se entende nada.

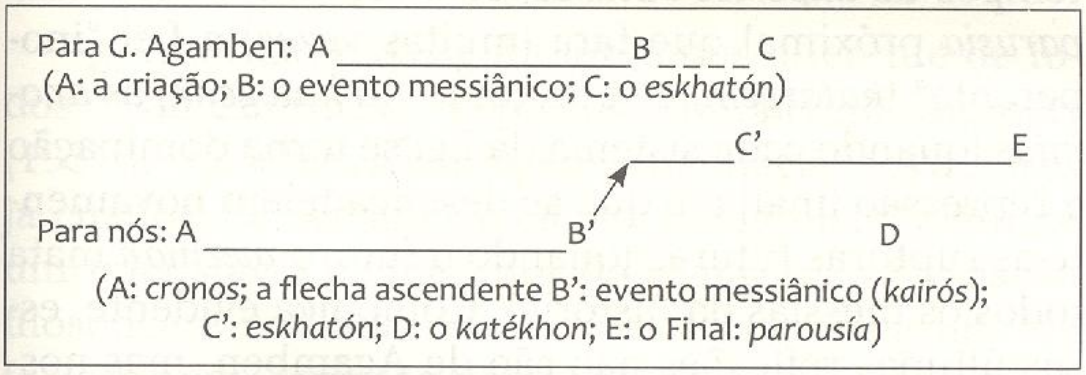
A quarta "jornada" talvez seja a mais interessante. Ela trata do problema dos diversos "tempos" e suas qualificações. Existem *dois* tipos de "tempo", mas também há dois níveis (*eones*) de dois tempos, sendo o segundo inaugurado pelo "tempo messiânico". Para Agamben (veja Esquema 3) os dois tempos são: A) o "tempo" cotidiano (como o de W. Benjamin) e B) o tempo messiânico, que inaugura; e C) o tempo "escatológico" ou aquele que se abre para a eternidade.[151] Parece que Agamben perdeu o sentido histórico-político do tempo messiânico. Ele tem razão ao dizer que o decisivo aqui é "que o *pleroma* do *kairós* seja entendido como a relação de cada instante com o messias".[152] Entretanto, isso não significa que essa seja uma experiência *individual*, pontual, caótica e fora do *tempo histórico*. Ou seja, o "acontecimento" messiânico é comunitário, de uma comunidade messiânica, no tempo histórico (cotidiano como *cronos*), *irrompendo como outro tempo* (como *kairós*) não só no presente ou no passado: esse acontecimento certa-

[150] *Idem.*
[151] *Ibid.*, p. 69.
[152] *Ibid.*, p. 80.

mente relembra tudo o que o Tempo-Agora anunciou (as "imagens"); salvo nessa memória, que situa na história messiânica o novo momento e as vítimas do passado, é o ato redentor (que paga o resgate) do passado (pela memória) e do presente (ao colocar em ação, como atores coletivos reais, a comunidade messiânica) tendo em vista o futuro ("todo" Israel, o *populus*). Nesse entusiasmo messiânico (com o "espírito"), o *meshiah* se manifesta podendo ser um "mestre" ou "cada um" dos membros da comunidade.

Nesse caso, o "tempo cotidiano" da Lei (A) recebe o impacto da comunidade messiânica no "Tempo-Agora" (B) que instaura *outro* tempo (que será um *cronos* no final) (C), que será "retido" pelo *katékhon* (D) até que aconteça o final (E). Agamben se opõe a essa visão tradicional e recupera o futuro (a utopia, os postulados políticos e os projetos concretos, que dão lugar à *hegemonia*).

Esquema 3
Os dois tempos e os dois eones



O evento messiânico *subsume* (o conceito de *katargein*)[153] à Lei (A), nega-a com seu tempo e seu *eon*, mas a supera (flecha ascendente B'), instaurando-a

[153] É importante a origem paulina, segundo Agamben, do conceito de "*subsumptio*" (a partir da raiz latina) ou "*Aufhebung*" a partir da raiz alemã, da longa tradição em Kant, Hegel e Marx (AGAMBEN, 2006, p. 97ss), questão que tratamos em numerosos lugares de nossa obra.

em outro nível (C'), mas não como a mesma história (ABC não é igual a AB'C' – porque não estão mais no mesmo nível ou horizonte; houve um salto qualitativo).

A quinta "jornada", entre outros, estuda que o tema da suspensão da Lei no evento messiânico não é um "estado de exceção"; entretanto, no final, esse estado é uma referência à Lei, já que, quando o "estado de exceção" é suspenso, retorna o "estado de direito", que não é o mesmo que um autêntico "estado de rebelião" sem retorno. O "estado de rebelião" é seguido por um *novo eon* (C'), novo tempo, com o pronunciamento de outra nova lei, mais justa (que completa a Lei antiga). Não é uma mera inversão ou restauração, mas sim a "redenção" que instaura uma *nova* ordem. No entanto, essa nova ordem não será o Reino escatológico (o postulado da sociedade sem classes, sem estado, sem propriedade etc.), mas um tempo (Paulo ainda não podia imaginar os muitos tempos de *impérios* futuros, só o romano e com uma *parusia* próxima) que fará (muitas vezes) a Lei "inoperante" (*katargein*) e se "reterão" (o *kategeon*) as *anomias* (quando cada sistema da Lei se torna dominação e repressão final) até que se desencadeiem novamente as rupturas futuras (quando o futuro *meshiah* mata todos os messias da história). Como fica evidente, essas últimas reflexões não são de Agamben, mas nossas; assim, é possível que pensemos uma política a partir de Paulo.

A sexta "jornada" trata de toda a questão da *emunah* (a fé) e, ligada a ela, o tema da nova "*berit*". O pecado de Adão é precedido pelo perdão dos pecados pelo *meshiah*. Diante da Aliança com Abraão, a nova Aliança se depara com a comunidade messiânica,

com o "não povo" agora "povo-meu". A Lei de Moisés, que mata quando se fetichiza, é superada pela nova lei da liberdade, da vida, da fé, do amor, do novo *eon*, que resgata e redime.

O processo de uma política da redenção (ou da libertação) vai dando passagem, o *Uebergang*, da *Arquitetônica* à *Crítica*, da *Totalidade* à *Exterioridade* (e à *nova Totalidade* futura). A "libertação" é crítica, é redenção, é recriação de nova práxis e de novos sistemas políticos a partir do consenso crítico, da "fé" comunitária do ator coletivo da *nova* política: o *povo*.

No "Tempo-Agora" do processo político do começo do século XXI na América Latina, a Política da Libertação rememora os atos messiânicos passados (o volume I), analisando a estrutura (como "via longa" de Paul Ricoeur) da política no tempo cotidiano e abstrato (volume II), para dar o "salto de tigre" ao presente de uma profunda revolução em curso (neste volume III).

g) Abordaremos agora um autor diferente de todos os anteriormente expostos: Franz Hinkelammert (1931-).[154] Ele tem a vantagem, em relação aos autores já citados, de ser um excelente economista, além de um inigualável conhecedor de Marx, com formação filosófica e rodeado durante anos por um grupo de teólogos da libertação (tendo começado sua formação nessa disciplina com o professor luterano e marxista H. Gollwitzer, em Berlim). Seu *lugar de enunciação* é o mundo periférico pós-colonial latino-americano, comprometido com os movimentos populares mais

[154] Veja a excelente introdução de Juan José Bautista ao difícil pensamento de nosso autor, arqueologicamente apresentado, 2007.

avançados a partir da década de 1960. Nenhum dos autores nomeados reúne tal quantidade de qualidades. E, para distingui-lo ainda mais, em vez de tratar somente de Paulo de Tarso, ele toma como referência o Evangelho de João e o livro do Apocalipse, a partir do qual invalida a hipótese de von Harnack sobre a distância entre Jeshua ben Josef e São Paulo (como igualmente opinam Taubes e muitos outros). Em *O grito do sujeito,* ele indica metodologicamente um aspecto ao qual já fizemos referência:

> Tomo o Evangelho de João como um texto que fala sobre uma realidade [...] O texto não é [somente] teológico, mas sim reinterpreta a realidade à luz de uma tradição, da qual o teológico faz parte integrante [...] No entanto, para a reflexão de nosso presente em sua história, em sua gênese, textos como o Evangelho de João foram imunizados ao serem declarados como textos *teológicos* [...] Ao declarar nossos textos fundantes como textos teológicos, cercamo-los de um tabu impenetrável. O fato de nossos textos serem fundantes transforma-os em nosso tabu central e nossa história se transforma em um grande enigma [...] Nesse sentido, quero tratar o texto do Evangelho de João como texto fundante de nossa cultura.[155]

Essa tese, na leitura que Hinkelammert faz dos textos, é muito diferente de todas as efetuadas pelos autores anteriores. O que ele se propõe é o seguinte: "Quero demonstrar que o Evangelho de João é um texto que foi invertido como conjunto de sentido no curso da história posterior [...] o mesmo ocorreu com as obras principais de Paulo".[156]

---

[155] HINKELAMMERT, 1998, p. 11-14.

[156] *Ibid.*, p. 18. Para Paulo, "o pecado principal se comete cumprindo a lei e não por violação da lei. Esta dimensão desaparece e é substituída pela vio-

Para Hinkelammert,[157] o centro do Evangelho de João acontece no juízo ao redor de João 18,12 a 19,22. Tudo o mais é preparatório ou são seus corolários. O texto central é o próprio juízo à morte: "Vocês são filhos de Abraão [proclama Jesus diante dos juízes], cumpram as obras de Abraão. Porém, vocês procuram me matar [...] Abraão não matou [a Isaque]" (Jo 8,39-40). Abraão amou a vida de seu filho. A lei semita daquele tempo lhe ordenava imolar o primogênito. Abraão, por amor à vida, não cumpriu a lei. Jesus, igualmente, curava os enfermos no sábado, quando a lei ordenava não trabalhar. O mito abraâmico interpretado assim era um "antiédipo", tão radical que a psicanálise nunca o pôde analisar. Hinkelammert comenta:

> Jesus parece interpretar esse mito [abraâmico] diferentemente e, dessa maneira, recupera o significado original do texto. Abraão se libertou da lei; deu-se conta de que a lei exigia dele um assassinato e descobre um Deus cuja lei é a lei da vida. Abraão se converte e se liberta. Não mata, porque se deu conta de que a liberdade é dada para não matar, nem a seu filho nem aos outros. Abraão, livre graças à lei, se libertou para ser um Abraão livre perante a lei, sendo a raiz de sua liberdade a recusa a matar. Nesses termos, entende-se o que diz Jesus: "*Vocês procuram me matar. Abraão não matou*".[158] "Jesus sempre julga a partir da libertação pela recuperação do sujeito que vive perante a lei."[159] Jesus se universaliza no sujeito que vive, que é sujeito necessitado e

lação da lei como único pecado" (*ibid.*). "Nietzsche não percebe – ou não quer perceber – a inversão do conjunto de sentido que sofre o cristianismo ao se converter em um cristianismo a partir do poder" (p. 21).

[157] Veja o já citado em (35ss) do vol. I da obra *Política de la Liberación*.

[158] HINKELAMMERT, 1998, p. 46.

[159] *Ibid.*, p. 48.

> que se rebela perante o cumprimento da lei [como único critério de justificação], enquanto destrói a vida. Este sujeito e sua reivindicação podem aparecer enquanto a lei se transformou na lei como cumprimento normativo [fetichizado] [...] Perante esta tautologização da lei, aparece um sujeito universal, não somente tal ou qual um sujeito concreto. Jesus reivindica esse sujeito.[160]

Até aqui, Hinkelammert coincide de maneira próxima com os filósofos já nomeados, mesmo que com graves matizes diferenciais. Porém, agora, ele segue seu argumento e mostra a inversão da inversão à Lei produzida por Jesus e seu seguidor Paulo. O pecado, o único e fundamental, não é o descumprimento concreto e diferencial de algum aspecto da Lei, mas a justificação do pecado, sim, em último termo, é a única e exclusiva "transgressão da Lei". Para Jesus, quando a Lei nega a Vida, é necessário saber negar a Lei. Porém, esse princípio subversivo perante o Império e o formalismo dos que exerciam o poder em Israel, com o tempo, será subvertido – questão do capítulo IV: "A cristianização do Império e a imperialização do cristianismo".[161] O pensamento greco-romano não pode se inverter, visto que é desde sempre a fundamentação do poder perante o escravo, a mulher, os bárbaros etc.; era, de certa maneira, despótico. O cristianismo, pelo contrário, dá a palavra ao Outro, aos pobres, aos escravos. Porém, a partir do século IV, na "Cristandade",[162] surge a "lei de Cristo" como aquela que rege a Igreja e o Império; produziu-se uma nova fetichização (no tempo C' do

[160] *Ibid.*, p. 72.
[161] *Ibid.*, p. 93ss.
[162] Veja DUSSEL, 2007 (33 e 39-45).

esquema 3), uma nova ordem histórica da lei, e teoricamente a "platonização" do cristianismo:

> O fundamento da oposição é a relação da razão de sua morte pela lei. Jesus, segundo João, é condenado pela lei, e em sua morte se cumpre a lei. Por isso, toda sua morte gira ao redor do escândalo da lei. O inocente morre por uma lei [...] e em sua morte se cumpre a lei. A interpretação da morte de Sócrates é oposta. Os juízes tergiversavam a lei, não é a lei que o condenava, mas sim os maus juízes que abusam da lei. A morte de Sócrates confirma a lei; a morte de Jesus produz o escândalo da lei.[163]

Na nova ordem imperial - da Cristandade bizantina e latina - essa exigência era inaceitável, insuportável. Haveria que se impor a lei e a ordem cristã como o fundamento de toda justificação. Hinkelammert cita um texto de São Bernardo de Clervaux, pregando as cruzadas: "Mas os soldados de Cristo combatem confiados nas batalhas do Senhor, sem temor algum ao se colocarem em perigo de morte e matar o inimigo. Para eles, morrer ou matar por Cristo não implica criminalidade alguma e reporta uma grande glória".[164]

---

[163] *Ibid.*, "A morte de Sócrates devora a morte de Jesus. A morte de Sócrates é uma morte sacrificial. É a morte no altar da lei, exigida pela própria lei e aceita [...] A morte de Jesus é um sacrifício pela lei, por uma lei que se cumpre perante o Jesus (como Abraão) que se nega a cumpri-la; mas sim a interpela em nome da vida, para a qual tem que servir a lei [...] A lei o sacrifica, porém Jesus não se sacrifica no altar da lei. Jesus exige de si não escapar, mas enfrentar a lei. Porém, Deus não o exige como sacrifício, mas sim para que seja revelado o que significa a lei que mata o inocente em seu cumprimento. A morte de Jesus é a catástrofe da lei" (*Ibid.*, p. 104-105). "Sócrates é o herói do poder [...], Jesus é o paradigma da relativização da lei em função *sujeito vivente*" (*Ibid.*).

[164] HINKELAMMERT, *op. cit.*, p. 134.

Os inimigos agora são os que se opõem ao Sacro Império romano que os francos organizam. Os pobres que se rebelam nas guerras camponesas (condenadas também por Lutero e Calvino), o feminismo que é massacrado na perseguição dos movimentos das "bruxas", os heresiarcas que criticam as injustiças da Igreja, os que tomam as bandeiras que os cristãos haviam levantado contra o império romano são agora os perseguidos, os queimados, os torturados, os assassinados em nome da lei de Cristo. Serão os judeus, os livre-pensadores, os comunistas etc. O próprio Cristo, cujo nome durante séculos foi Lúcifer (o que porta a luz), é colocado no inferno.[165]

No capítulo VI, "O capitalismo cínico e sua crítica: a crítica da ideologia e a crítica do niilismo",[166] supera em muito as "intuições" de W. Benjamin sobre o "materialismo" do messianismo. Aqui, Hinkelammert, com um estrito conhecimento do pensamento de Marx, desmantela o cinismo do capitalismo a partir da inversão do cristianismo de Jesus ou de Paulo, quando reflete:

> A transformação neoliberal da teoria econômica liberal (e a neoclássica) é uma teoria que não fala mais da realidade. Fala somente da *instituição* do mercado, sem se referir minimamente à realidade concreta [...] Visto a partir da teoria neoliberal, o ser humano não tem necessidades [...] Em sua raiz, ele é uma carteira caminhante, que usa como bússola um computador, que calcula maximizações dos lucros [...] É um anjo que se deixou seduzir pelos esplendores *deste mundo* e que geme por voltar a seu estado puro. É o *homo economicus*.[167]

[165] Leia a Terceira parte do *Leviatã* de Hobbes para observar a inversão da qual estamos falando.

[166] *Ibid.*, p. 177.

[167] *Ibid.*, p. 188.

É o fetichismo perfeito da legalidade do mercado, da lei, do sistema como Totalidade, o *soma psykhikós* de Paulo, o "pecado da carne" como absolutização da lei (no caso citado da "lei do mercado"). A formalidade da legalidade minava a materialidade da vida humana. A dívida *deve* ser paga, ainda que o devedor morra na pobreza.

Em sua última obra, *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la Modernidad*,[168] Hinkelammert critica agora o último horizonte da fetichização da lei (porém igualmente da *episteme*, da política, da Modernidade). Inspira-se em um texto de Marx da *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel* de 1844: "A *crítica da religião* desemboca na doutrina de que *o ser humano é a essência suprema para o ser humano* e, por conseguinte, no imperativo categórico de jogar por terra todas as relações em que o ser humano é um ser humilhado, subjugado, abandonado e desprezível".[169]

A "crítica da lei" em Paulo é um momento da "crítica da religião", iniciada por Jesus, como a crítica que fez do templo de Jerusalém por sua corrupção, por sua doutrina sacrifical, pela lei que caiu em um formalismo fetichizado e por interpretar a eleição de Israel como privilégio, esquecendo suas injustiças e, principalmente, por não haver exercido tal eleição como responsabilidade para com os mais pobres, as viúvas, os órfãos, os outros povos. Se há alguém que começa a *crítica* como *crítica da religião* fetichizada é Jesus e seu seguidor Paulo. Hinkelammert expõe

[168] HINKELAMMERT, 2008.

[169] MARX, 1956 (MEW), vol. I, p. 385. "[...] *der Mensch das hoechste Wesen fuer den Menschen sei* [...]".

que, no fundamento da fetichização, há certos mitos que sobrevivem em todas as culturas e igualmente na Modernidade. Marx os enfrenta e critica. Hinkelammert mostra o modo como Jesus havia iniciado essa desmitologização, propondo novos mitos fundantes. A racionalidade humana necessita sempre desses mitos, os quais não só não se opõem à ciência empírica, mas sim que esta os pressupõe inevitavelmente, sempre (não se deve esquecer que Hinkelammert tem por último um projeto de crítica *epistemológica* em toda a sua obra).[170] Não podendo tratar o tema exaustivamente, só indicaremos alguns elementos da argumentação, para concluir este trabalho.

Debaixo, como seu fundamento da rebelião dos oprimidos e dos escravos que constituíram a comunidade *messiânica* que destituíram a lei como último critério de justificação, encontra-se a *autoafirmação* desses excluídos e oprimidos como possíveis *sujeitos* artífices de tamanha ousadia: rebelar-se diante do Império, do templo, da lei. Hinkelammert trabalha esse tema em duas obras que estamos comentando:

> Nas origens do cristianismo está este sujeito,[171] Jesus, que no evangelho de João diz: "Eu disse: vocês são deuses" (Jo 10,33). [... Assim] desperta um *sujeito*, que antes estava dormindo ou enterrado. Paulo chega à mesma

[170] Veja BAUTISTA, 2007, p. 103ss. "Hinkelammert julga fundamental fazer uma desmontagem geral dos mitos fundantes do Ocidente, não somente porque eles são o fundamento em última instância da grande narrativa ocidental, mas porque, se não adquirimos consciência crítica deles, vamos continuar presos no interior desses mitos" (*ibid.*). E isto vale em primeiro lugar para todas as ciências sociais.

[171] Além disso, é bom não esquecê-lo, todo o tema é esboçado em A. Badiou e pelo grupo althusseriano, perguntando-se como reformular a questão do *sujeito*, depois da morte essencialista do "sujeito da história".

conclusão. Segundo ele, já *não há judeu nem grego; nem escravo nem livre; nem homem nem mulher* (Gl 3,28). O fato de que se trata de um sujeito corporal e necessitado é expresso pela fé na ressurreição, primeiro de Jesus e posteriormente de todos [...] A partir do sujeito se entende a expressão de Irineu de Lyon [repetida frequentemente por Dom Oscar Romero, assassinado por militares em El Salvador em 1980]: *Gloria Dei, vivens homo.*[172] O próprio Deus é transformado em colaborador e cúmplice deste projeto do sujeito. É seu conspirador. Nisso consiste sua ruptura.[173]

Quando os oprimidos e excluídos se afirmam miticamente como "filhos de Deus" (ou, como formulado por Marx: "o ser humano é a essência suprema do ser humano") podem se rebelar diante do próprio imperador, cujo título exclusivo era ser "filho dos deuses". Essa autoafirmação a partir do horizonte do mito é o próprio surgimento do sujeito como autor coletivo da nova história. Diante do mito abstrato e destrutivo da Modernidade, do progresso linear e quantitativo, sabendo que "os mitos elaboram marcos categoriais de um pensamento perante a contingência do mundo",[174] as categorias filosófico-políticas que podem se explicitar (a partir do nível simbólico de narrativas míticas) propostas por Paulo desfrutam de máxima atualidade, para criticar os mitos e os discursos que justificam as instituições dominadoras, as leis sociais injustas e a ordem organizada a partir da lógica do capital que se impõe como a Lei vigente a partir do Poder fetichizado:

[172] "A glória de Deus é que viva o ser humano".
[173] HINKELAMMERT, 2008, p. 22.
[174] *Ibid.*, p. 55.

> O Deus do Poder se transforma em Satanás [...] É o Deus em *estado de exceção.*[175] É o Deus de Reagan, de Bush, inclusive de Hitler [...] É o Poder no qual podem cair tanto o poder constituinte quanto o poder constituído. É o problema de São Paulo quando diz que o pecado atua nas costas da Lei [...] É um Deus presente no Poder e, portanto, um Deus cuja presença é invertida, nesse sentido falso, enganoso e, inclusive, idolátrico [...] [Ao contrário,] a partir do ser humano como *sujeito* aparece outro Deus. É o Deus da *redenção* humana, da conivência. É o Deus que é cúmplice da libertação humana. É um Deus ausente, cuja ausência está presente. Ele não é visto num espelho e, por isso, não é visto invertido.[176]

Antes de concluir, gostaríamos de lembrar um acontecimento que tem todas as características apontadas por Agamben e Hinkelammert. Em um texto, pode ser lido:

> Entregaram-lhe o rolo [...] onde está escrito: "O *espírito*[177] do Senhor está sobre mim e me *ungiu*[178] para dar a boa-nova aos pobres. *Enviou-me*[179] para anunciar a *liberdade*[180] aos oprimidos, e a vista aos cegos,[181] para proclamar a

---

[175] Aqui se inverteu a proposta de A. Agamben. Se é verdade que o acontecimento messiânico (B') poderia parecer um "estado de exceção", na verdade é algo mais radical: é o "estado de rebelião" que suprime a Lei quando mata. Ao contrário, o Poder fetichizado coloca de fato o "estado de direito" continuamente como "estado de exceção", porém não a partir da vontade do povo, mas, contrariamente, a partir da vontade despótica do dominador (de César sobre a Lei romana do senado, que já não é a "ditadura" segundo a Lei de Hitler sobre a fraca lei da república).

[176] *Ibid.*, p. 184.

[177] Usa-se em grego *pneuma* e em hebraico *ruah*. Jeshua ben Josef está lendo um texto do Terceiro Isaías (Is 61,1-3). Na versão de Lucas, se refere à tradução dos Setenta em grego, com modificações.

[178] Em hebraico *mashakh*, no sentido de "consagrar" ao *meshiah*.

[179] No sentido de "apóstolo" (veja também Agamben, p. 65ss).

[180] Em grego *afesin*.

[181] Aqueles que "veem" são os que aceitam a Lei; os "cegos" são os que não a conhecem, porém "verão" sua contradição e poderão deixar de cumpri-la.

redenção[182] dos cativos". Enrolou o rolo [...] e lhes disse: "*Hoje, na presença*,[183] cumpriu-se esta passagem" (Lc 4,18).

Trata-se, com toda consciência, do momento messiânico por excelência ao qual Paulo não deixa de se referir constantemente, indiretamente. Era a *irrupção* da singularidade do *sujeito* que inicia o movimento (função a se estudar da liderança), que moverá o *resto* (o núcleo inicial) que convoca a um *povo* (*plebs*) novo que chocará o Império romano e Israel e que, a partir de A. Badiou, W. Benjamin ou J. Tauber, vem sendo proposto como uma figura teórica originária de uma filosofia política *crítica*.

Deveremos descrever filosoficamente todas essas categorias sugeridas *implicitamente* por uma narrativa racional simbólica, mítica, necessárias para uma filosofia política *crítica*.

Bibliografia citada

AGAMBEN, G. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Turim: Einaudi, 1995.

_____. *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*. Madri: Trotta, 2006 (*Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*. Turim: Bollati, 2000).

BADIOU, A. "Le (re)commencement du matérialisme dialectique". *Critique*, un. 240, p. 438-446, 1967.

_____. *Théorie du sujet*. Paris: Seuil, 1982.

_____. *Peut-on penser la politique*. Paris: Seuil, 1985.

[182] Em hebraico, *deror*, que significa pagar o "resgate" do cativo, escravo: libertá-lo.

[183] Em grego, *semeron*. É, exatamente, o "Tempo-Agora": "hoje" é o "agora", e "em sua presença" é o *kairós* que se inaugura, o "acontecimento" messiânico (B' do esquema 3).

_____. *L'être et l'événement*. Paris: Seuil, 1988 (*El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial, 1999).
_____. *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona: Anthropos, 1999.
_____. *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento*, 2. Buenos Aires: Bordes Manantial, 2008 (*Logiques des mondes. L'être el l'événement*, 2. Paris: Seuil, 2006).
BARTH, K. Comentario a los Romanos. Madri: BAC, 1998.
BAUTISTA, J. J. *Hacia una crítica ética del pensamiento latinoamericano. Introducción al pensamiento crítico de Franz J. Hinkelammert*. La Paz, Bolivia: Grupo Grito del Sujeto, 2007.
BENJAMIN, W. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp, vol. I-VII, 1991.
_____. *Obras*. Madri: Abada editores, vol. I/1ss, 2007.
BLOCH, E. *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*. Hamburgo: Rowohlt, 1970.
CASTRO, F. "La historia me absolverá". *La revolución cubana*. México: Editorial Era, 1975.
CHESTERTON, G. K. *Ortodoxy*. Londres: John Lane Company, 1908.
COHEN, H. *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. Barcelona: Anthropos, 2004.
DUSSEL, E. *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*. Buenos Aires: Eudeba, 1969.
_____. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Siglo XXI, vol. 1-2, 1973.
_____. *El dualismo en la antropología de la Cristiandad*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1974.
_____. *El humanismo helênico*. Buenos Aires: Eudeba, 1975.
_____. *La producción teórica de Marx. Una introducción a los Grundisse*. México: Siglo XXI, 1985.
_____. "El paradigma del Êxodo". *Concilium*, n. 209, p. 99-114, 1987.
_____. *Hacia un Marx Desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63*. México: Siglo XXI/UAM-I, 1988.
_____. *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. México: Siglo XXI, 1990.

_____. *20 Tesis de Política*. México: Siglo XXI, 2006 (*Twenty theses on Politics*. Duke University Press: Durham, 2008).
_____. *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*. Madri: Trotta (vol. 1), 2007.
_____. "From fraternity to Solidarity: Towards a Politics of Liberation". *Journal of Social Philosophy* (MA, USA), vol. XXXVIII, n. 1, p. 73-92, 2007b.
FOUCAULT, M. *Dits et écrits*, 1954-1988. Paris: Gallimard, vol. III, 1994.
GANDLER, S. *Marxismo crítico en México: Adolfo Sanchez Vásquez y Bolívar Echeverría*. México: FCE, 2007.
HEIDEGGER, M. *Introducción a la fenomenología de la religión*. México: FCE, 2006 (*Einleitung in die Phaenomenologie der Religion*. Frankfurt: Klostermann, 1995).
HENRY, M. *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris: Seuil, 2000.
_____. *Yo soy la verdad*. Salamanca: Sígueme, 2001.
HINKELAMMERT, F. *Sacrificios humanos y sociedad occidental. Lucifer y la bestia*. San José: DEI, 1991 (trad. port.: *Sacrifícios humanos e sociedade ocidental: Lúcifer e a besta*. São Paulo: Paulus, 1995).
_____. *El grito del sujeto*. San José: DEI, 1998.
_____. *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la Modernidad*. México: Editorial Dríada, 2008.
HOBBES, T. *Leviatán o la materia, forma y poder de una República, eclesiástica y civil*. México: FCE, 1998.
JAY, M. *Marxism and Totality*. Berkeley: Berkeley University Press, 1984.
KANT, I. *Werke*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, vol. 1-10, 1968.
LACAN. J. *La Ética del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2000.
LÖWY, M. *Redención y Utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio sobre la afinidad electiva*. Buenos Aires: Ediciones el Cielo por Asalto, 1997.
LUTHER, M. *Luther Werke in Auswahl*. Berlim: Walter der Gruyter, vol. I-VII, 1963.
MALDONADO-TORRES, N. "Liberation Theology and the Search for the Lost Paradigma", (org.). In: PETRELA, Ivan.

Latin American Liberation Theology. The Next Generation. Nova York: Orbis Book, 2005.

MARX, K. *Marx-Engels Werke* (MEW). Berlim: Dietz Verlag, vols. I-XL, 1956.

_____. "De la Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel". *E.* Fromm. *Marx y su concepto del hombre*. México: FCE, 1962.

_____. "Tesis sobre Feuerbach". *Idem. La Ideología alemana*. Barcelona: Ediciones Grijalbo, p. 665-668, 1970.

MATE, R. *Medianoche en la historia. Comentario a las tesis de Walter Benjamin: "Sobre el concepto de la historia"*. Madri: Trotta, 2006.

MILBANK, J. *et. al. Radical Ortodoxy. A New Theology*. Londres: Routledge, 1999.

ROSENZWEIG, F. *La estrella de la redención*. Salamanca: Sígueme, 1997 (*Der Stern der Erloesung*. Dordrecht: Kluwer Publishers, 1976).

SCHMITT, C. *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveraenitaet*. Berlim: Duncker und Humblot, 1996.

_____. *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*. Berlim: Duncker und Humblot, 1996b.

SCHOLEM, G. *Walter Benjamin. Historia de una Amistad*. Barcelona: Random House Mondadori, 2007.

TAMEZ, E. *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluídos*. San José (Costa Rica): DEI, 1991.

TAUBES, J. *La teología política de Pablo*. Madri: Trotta, 2007.

ŽIŽEK, S. *El frágil absoluto o¿ por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?* Valência: Pretextos, 2002 (*The Fragile Absolute or why is the Christian legacy worth fighting for?* Londres: Verso, 2000).

_____. *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*. Buenos Aires: Paidós, 2005 (*The Puppet and the Dwarf. The Perverse Core of Christianity*. Cambridge (Mass.): The MIT Press, 2003).

Capítulo 2

DA FRATERNIDADE À SOLIDARIEDADE

*(Para uma **Política da Libertação**)*

Neste capítulo, minha intenção é expor uma categoria *material* a partir do horizonte de uma *Política da Libertação* que estamos elaborando. Será um exemplo de um tema que exigiria um espaço[1] muito maior para sua plena concepção. As páginas a seguir se apresentam como sugestões sobre a questão.

1. Um texto enigmático de Nietzsche

Como é habitual, Nietzsche é um gênio que, em suas intuições pré-conceituais, supera sua própria capacidade de poder expressar de maneira analítica o que é expresso de maneira poética, estética, expondo uma experiência que certamente supera as palavras, com pretensão de univocidade filosófica. Em sua coleção de aforismos *Humano, demasiado humano,*

[1] Este artigo continua a temática iniciada em meus trabalhos: "*Sensibility* and *Otherness* in Emmanuel Lévinas", em *Philosophy Today*, vol. 43, n. 2, Chicago, 1999, p. 126-134; "Lo político en Lévinas (Hacia una filosofía política crítica)", em Moisés Barroso-David Pérez, *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Madri: Editorial Trotta, 2004, p. 271-293, e "Deconstruction of the concept of Tolerance: from intolerance to solidarity", em *Constellations*, vol. 11, n. 3, Oxford, september, 2004, p. 326-333.

depois de refletir sobre a dificuldade da "amizade" (*Freundschaft*), lança um aforismo cheio de sugestões:

> "[...] E quem sabe então chegará a hora da alegria, quando diga:
> [a.1] *Amigos* [a.1], *não há amigos!* [a.2], [a.2] gritou o sábio moribundo.
> [b.1] *Inimigos* [b.1], *não há inimigos!* [b.2], [b.2] eu grito, o louco vivente."

> "[...] Vielleicht kommt jedem auch einmal die freudigere Stunde, wo er sagt:
> *Freunde, es gibt keine Freunde!* so rief der sterbende Weise;
> *Feinde, es gibt keinen Feind!* ruf ich, der lebende Tor."[2]

O texto tem dois momentos: o primeiro sobre a "amizade" [a], e o segundo sobre a "inimizade" [b]; ambos com dois componentes: o primeiro consiste na conhecida expressão aristotélica [a.1], à qual Nietzsche agrega um oposto dialético (amigo/inimigo) seu, fora do contexto aristotélico ou helênico [b.1], que tem, como veremos, muitas fontes culturais e de pensamento filosófico diverso. Porém, sobretudo, e em segundo lugar, Nietzsche enriquece o aforismo com outros momentos que são como um comentário que propõe "quem" enuncia o conteúdo da primeira parte [a.1 e b.1], que desconcerta e é no que consiste realmente a chave do enigma [a.2 e b.2], e que será o tema de meu comentário (no item 3 deste artigo).

Contudo, sem entrar no fundo da questão, Nietzsche sugere, assim como a tradição o indica, que é muito difícil (qualitativa e quantitativamente) ter

[2] NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches*, parágrafo 376 (Nietzsche, 1973, *Werke in Zwei Bände*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973, vol. 1, p. 404).

um *verdadeiro* amigo [a.1], especialmente dada a solidão proverbial do filósofo, que se deleita em suas reflexões excêntricas solipsistas. Nietzsche, no caso, possuía uma exigência exagerada (talvez doentia) no que se refere às qualidades que "o amigo" devia ter (daí que, em seu tempo, não teve propriamente nenhum amigo íntimo), e por outro lado, em sua vida peregrina não tentava estabelecer amizades como uma condição da alegria. Sua *skholé*, um tanto masoquista, necessitava frequentemente da dor romântica para engendrar suas genialidades. A "amizade" era própria do povo, "das massas": "O feliz: ideal do rebanho (*Der Glückliche: Herdenideal*) [...] Como se pode pretender que tenha aspirado à felicidade?".[3]

O segundo momento [b.1] é o mais importante. O que Nietzsche quer dizer quando enuncia que "não há inimigos"? Certamente já não se encontra na tradição clássica helênico-romana, mas sim passa à tradição semita-cristã-ocidental, tentando invertê-la. Em que sentido a "inimizade" é dissolvida para chegar a exclamar que "não há inimigos"? É evidente que o crítico Nietzsche, que "aniquila os valores", considera-se o "inimigo" da sociedade vulgar, do rebanho, do "ascetismo" judeu-cristão no poder – como aquele que inverte os valores vigentes. Ele, o "Anticristo", é o inimigo da sociedade moderna e, portanto, seus amigos são os inimigos do povo. Porém a crítica é um voltar à origem, ao próprio fundamento ontológico dos valores "distorcidos". Não é uma "loucura" tão radical como a que tentaremos.

[3] NIETZSCHE, *Wille zur Macht*, parágrafo 704; Nietzsche, *Gesammelte Werke*, Munique, Musarion, 1922, vol. 19, p. 151; Ed. Espanhola, Obras completas, Buenos Aires: Aguilar, 1965, vol. 4, p. 268.

Quem sabe a mais desconcertante oposição é a que se estabelece entre "o sábio moribundo" [a.2] e "o louco vivente" [b.2]. Porém, deixemo-la para depois. Esse texto é a chave da obra de Jacques Derrida, em seu livro *Politiques de l'amitié*.[4] Como Jacques Derrida interpreta tudo isso?

2. Fraternidade e Inimizade. A reflexão de Jacques Derrida

Na referida obra de Derrida, *Políticas de la amistad*, é imposta a tarefa de pensar a "política" a partir de um horizonte que supere a tradição *racionalista* neokantiana da moda na filosofia política (desde John Rawls até Jürgen Habermas, para citar dois extremos). Em vez de falar da razão prática-política, do contrato ou do "acordo" discursivo, ainda que sem negá-los, Derrida procura discutir *o político* a partir do laço afetivo, a partir da dimensão instintiva, cordial; neurologicamente, seria prestar mais atenção ao sistema límbico do que ao neocortical.[5] Não é uma consideração procedimental *formal*, mas sim através dos *conteúdos* da vida humana política, das pulsões, das virtudes; ou seja, do aspecto *material* da política.[6] A unidade da comunidade política não se alcança *só*

[4] Paris: Gallimard, 1994 (trad. esp. *Políticas de la amistad*, Madri: Trotta, 1998).

[5] Veja DAMASIO, *The feeling of what happens. Body and Emotion in the Making of consciousness*, Nova York: Harvest Book, 1999; e do mesmo autor, *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow and the Feeling Brain*, Orlando (Florida): Harcourt Books, 2003.

[6] Sobre o aspecto *material* (sobre o conteúdo, o *Inhalt* em alemão) da ética, veja DUSSEL, *Ética de la Liberación*, Madri: Trotta, 1998, caps. 1 e 4. O aspecto material da política veja em meu livro *Política de la Liberación*, parágrafos 21, 26 (vol. 2), 33 e 42 (vol. 3).

por acordos a partir de razões, mas *também* pela amizade que une os cidadãos em um todo político. No fundo, trata-se de desconstruir o conceito de *fraternidade*, um postulado da Revolução Francesa, dando como fruto uma obra barroca com mil dobras. Penso, no entanto, que Derrida se enrosca entre tais dobras e acaba por se perder entre elas. Dobra-se a lâmina (diria Wittgenstein) antes do tempo, porque, ainda que ele muito aprecie Lévinas, nunca, em minha opinião, chegou a entendê-lo, e essa desconstrução assim o demonstra.

Com efeito, tudo transcorre dentro do horizonte ontológico – com *dois polos* antitéticos – porém ele nunca consegue exceder tal horizonte para o âmbito metafísico ou ético onde, a partir de um terceiro polo, tivesse encontrado a solução à dupla aporia apresentada com grande erudição (além das próprias possibilidades de interpretação do "Louco de Turim").[7] A obra é um diálogo sustentado com Carl Schmitt, a partir de Nietzsche, no qual, tendo como horizonte a tradição dos tratados sobre a amizade a partir de Aristóteles, Derrida aborda várias maneiras de tratar o tema da

[7] "Grito eu, o *louco* vivente" [a.2]. Como poderá ser visto mais adiante em minha interpretação, o ser "louco" significa uma sabedoria que é maior que o mero "saber ontológico", e que critica o próprio saber ontológico. No caso de Nietzsche, porém, tal crítica é como uma crítica pré-ontológica ainda em referência ontológica à qual se retorna no passado remoto originário helenístico, enquanto o que nos propomos é alcançar um âmbito transontológico em referência à exterioridade ou alteridade, que é a proposta indicada por Paulo de Tarso: "loucura para o mundo" (personagem da "moda", dadas as obras de S. Žižek, A. Badiou, M. Henry, G. Agamben, F. Hinkelammert e outros em a *filosofia política atual*, e como o trataremos no item 3 desse artigo). Penso que o texto nietzschiano que estamos analisando está "acima" da capacidade de interpretação do próprio autor porque, em minha opinião, nem ele mesmo consegue resolver aquilo que genialmente enuncia.

"amizade" (ou "inimizade"), o que determina diversas maneiras de interpretar o *político*, tendo como referência permanente as aporias nietzschianas.

Desde o Prólogo, no entanto, é apresentada o que "seria uma política de um *mais além* (*au-delá*) do princípio da fraternidade".[8] Porém, esse "mais além" será a "inimizade", o que supera o horizonte do campo político como tal. O Estado, de forma geral, refere-se à família, e esta à fratriarquia – os irmãos que imolam o Pai originário de Freud –, à "vida". "No princípio, sempre, o Uno se violenta e desconfia do outro."[9] Por outro lado, é um crime inevitável dentro da dialética derridadiana ou nietzschiana.

Carl Schmitt quer devolver ao político seu sentido forte, material (como *vontade* e não como pura legalidade liberal), e, por isso, opõe a "amizade" à "inimizade", porém permanecendo em um horizonte *político*. É uma inimizade que não é mero crime físico, guerreiro, total. A diferença entre o "inimigo *político*" – que ainda se encontra *dentro* da fraternidade – e o "inimigo total" – que está fora do político – é o tema a ser esclarecido. Ou seja, seria possível certa inimizade (ôntica: α.2 do Esquema 1) a partir do horizonte de uma amizade (ontológica: β.1) que a inclua? Seria o político ainda possível perante uma inimizade (β.2) que se situa além do amigo (α.1) e do inimigo (α.2) *ônticos*? Uma amizade *ontológica* admite o outro (inimigo *político*), num primeiro nível, porque está *dentro* da fraternidade e, num segundo nível, já não o admite porque está *fora* do horizonte da fraternidade *ontológica*. Observemos a expressão: "[a.1] *Amigos*,

[8] DERRIDA, 1994, Ed. Francesa, p. 12.
[9] *Ibid.*, p. 13.

[a.2] *não há amigos!*". Uma interpretação possível é que o primeiro "amigos" [a.1] refere-se a todos os que se encontram *dentro* da fraternidade ontológica, da comunidade política como *totalidade* (dentro do horizonte político como tal); o segundo "não há amigos" [a.2] são os inimigos *ônticos* (dentro do horizonte político, todavia) a partir de uma fraternidade *ontológica* que permite certa inimizade (do oponente político) dentro do campo político enquanto tal.

Esquema 1
Diversos níveis de oposição

α.1. Amizade *ôntica*	α.2. Inimizade *ôntica*	
β.1. Amizade (Fraternidade) *ontológica*		β.2. *Inimizade ontológica*
Ordem ontológica (Totalidade)		

A primeira aporia [a] – com relação à segunda: "*Inimigos, não há inimigos!*" [b] – é tradicionalmente interpretada como a contradição de criticar os que deveriam ser amigos (*Amigos!*) [a.1], aqueles não são amigos *verdadeiros* [a.2]. Com respeito a essa interpretação como relação privada ("meu mais íntimo amigo"), o "primeiro amigo" se refere a todos os próximos, àqueles que se têm junto a si familiarmente, à comunidade fraterna dos próximos. Na tradição, a exclamação "*não há amigos!*" [a.2] é interpretada como referência à impossibilidade do "amigo perfeito", porque a perfeita amizade é própria dos deuses, ou seja, é empiricamente impossível. É a amizade no sentido da Modernidade, onde a individualidade torna-se importante. Além disso, a "amizade" é também cultivada pelos sábios, que se retiram para uma comunidade (como na Mênfis egípcia) fora da cidade para contemplar as coisas divinas – a *philia* que une

as almas dos sábios (além do simples *eros*). Derrida dedica o capítulo 1 a esse tema.

Para os clássicos, desde Platão, Aristóteles ou Cícero, a "amizade" não era só íntima ou privada, mas sempre se situava no horizonte político, e essa também é a perspectiva de Carl Schmitt, que segue Derrida. Trata-se dos "amigos políticos", que guardam certa fraternidade pública, não privada e, portanto, poderia ser dito que não são "amigos" – no sentido privado. O certo é que o texto permitirá muitas possíveis interpretações (que sofisticamente tanto agradam a Derrida).

Avançando em sua reflexão, no capítulo 2, Derrida abre-se à segunda aporia, o que lhe permite encarar os textos de Nietzsche. "*Inimigos, não há inimigos!*, grito eu, o louco vivente"; no entanto, de maneira um tanto precipitada, ele já encara o segundo momento das aporias [a.2 e b.2], e no segundo enunciado: "grito eu, o louco vivente", parece não aconselhar que a questão deva ser dividida analiticamente. Primeiro, ele teria que analisar a questão da "inimizade" (perante a "amizade"), para posteriormente refletir sobre: "assim gritou o sábio moribundo" [a.2] e o "eu grito, o louco vivente" [b.2]. Derrida medita sobre o segundo enunciado, visto que a "loucura" é um tema já tratado por Nietzsche: "É necessário ser loucos, aos olhos dos metafísicos[10] de todos os tempos, para

[10] Neste artigo, o conceito de "metafísico" terá dois sentidos completamente diferentes: primeiro, em seu sentido tradicional e tal como Nietzsche usa aqui (é a "metafísica" em seu sentido *ôntico* e ingênuo do realismo acrítico); segundo, no sentido usado por E. Lévinas (onde a ontologia é a ordem da Totalidade, e a metafísica, da ordem da Exterioridade), que é metafísica como transontologia: meta-física. Veja DUSSEL, *Filosofia de la Liberación*, Bogotá: USTA, 1980, 2.4.9: "Ontologia y metafísica".

se perguntar como uma coisa pode surgir de seu contrário, como se, por exemplo, a verdade pudesse surgir do erro [...]. Quem sonha a esse respeito entra imediatamente na loucura: é um louco".[11]

Nesse sentido, Nietzsche é um "louco" que inova, mas no presente, isto é, que está "vivo", porém sempre a partir do próprio horizonte ontológico, que não pode ser colocado em questão como tal. De alguma maneira é o "inimigo total"; não como aquele que declara a guerra, mas como o que critica *totalmente* a inimizade meramente *ôntica*. Essa "loucura" da crítica é igualmente uma "responsabilidade": "Sinto-me responsável perante *eles* (os novos pensadores que surgem) e, por isso, responsável perante *nós* que os anunciamos – comenta Derrida".[12] Ele continua tratando esses temas no capítulo 3: "Esta verdade *local*: o nome adequado da amizade".

No capítulo 4, ele se refere frontalmente a Carl Schmitt.[13] Recolhe a sugestão de construir uma política a partir da "vontade", como "decisão" ontológica que critica a "despolitização" liberal do mero "estado de direito" ou da pura referência legal ao Estado. A política é um drama que se estabelece, em primeiro lugar, na contradição latina entre *inimicus* e *hostis*; em grego entre *ekhthrós* e *polémios*. O *amicus* se opõe ao *inimicus* (*ekhthrós*) ou o "rival privado", tendo inadvertidamente como referência um texto de outra tradição cultural (judeu-cristã),[14] conforme veremos depois.

---

[11] DERRIDA, 1964, *op. cit.*, p. 52.

[12] *Ibid.*, p. 59.

[13] *Ibid.*, p. 101ss. Derrida comentará a obra central nesta questão de SCHMITT, *Der Bregriff des Politischen*, Berlim: Dunker und Humblot, 1993.

[14] Trata-se do texto do evangelho de Mateus 5,44: "Amai a vossos inimigos".

Por sua vez, Platão, na *República*, livro V, distinguirá entre a guerra propriamente dita, a morte contra os bárbaros (*pólemos*) e a guerra civil entre as cidades gregas (*stásis*). Dessa maneira, para Schmitt, haveria finalmente três tipos de inimizades: dois tipos de inimizade, que chamamos de *ôntica* [α.2], ainda dividida numa "rivalidade privada" [b.1] e em um "antagonismo público" ou político propriamente dito [b.2] (a *stásis*); as quais se opõem à "inimizade total" [β.2], que declara guerra à morte – saindo do "campo político" e penetrando no "campo militar" propriamente dito.

A fraternidade (da *phratría*) é fundada em uma "igualdade de nascimento" (*isogonia*), por "igualdade de natureza" (*katá phúsin*), o que determina a "igualdade segundo a lei" (*isonomia katá nómon*). A *philia* da indicada *isonomia* é a amizade política, a fraternidade, que se liga à *demokratia*.

No capítulo 5, Schmitt aborda a "inimizade absoluta" (*hostis, polémios*) ou guerra à morte. Tanto no "antagonismo político" como na "inimizade absoluta" há sempre uma referência a uma "ontologia da vida humana".[15] Isso porque a indicada dramaticidade da política está relacionada à possibilidade perpétua de perder a vida, considerando que todo cidadão é um possível antagonista na política (no segundo sentido indicado em b.2), sempre se corre o risco da morte física. Nesse caso, seria necessário indicar que o critério último que funda a possibilidade de discernir entre amigo/inimigo é a própria vida humana: inimigo é aquele que pode colocar a vida à prova, até o

[15] DERRIDA, *op. cit.*, p. 145.

limite do assassinato.[16] Schmitt, assim como Schopenhauer, Nietzsche ou Freud, parte da vida humana, a partir dela descobre a importância da vontade e daí a possível fundamentação material, afetiva e instintiva da política.

* * *

Cabe aqui um comentário. Em todos esses pensadores existe sempre uma afirmação de certo vitalismo latente (que filtrei dos elementos reacionários de direita, referindo-me sempre a Marx ou Freud). Por causa de sua importância na reflexão de Derrida, é necessário que a questão *material* fundamental da vida humana seja mantida:

> Schmitt [...] nomeia sem equívoco esse causar morte. Vê aqui o sentido da origem ontológica [...] que se deve reconhecer nas palavras *inimigo* e *luta*, porém primeiramente e sobre o pano de fundo de uma antropologia fundamental ou de uma ontologia da vida humana: esse é um combate e cada ser humano é um combatente, diz Schmitt [...] Isto significa ao menos que o ser-para-a-morte dessa vida humana não se separa de um ser-para-o-causar-morte ou para-a-morte-em-combate.[17]

É uma política fundada na vida, porém, como todo o pensamento de direita (incluindo Heidegger), é uma vida "para a morte". É o risco da morte que constitui o campo político como político e, por isso, mais do que a fraternidade (como amizade), o momento essencial é a *inimizade*. Novamente, devemos

[16] Veja o capítulo 1 de meu livro *Ética de la Liberación*, Madri: Trotta, 1998; e o capítulo 1 da segunda parte de meu livro *Política de la Liberación*, no prelo.

[17] DERRIDA, *op. cit.*, ed. fr., p. 145 (ed. esp., p. 144-145).

recordar que, se o poder da comunidade é a *potentia* afirmativa,[18] o âmbito onde se desdobram as ações estratégicas e se organizam as instituições políticas para conseguir a reprodução e aumento da vida é o campo político, e não seu contrário. Seu contrário, a morte, recorda a vulnerabilidade da política, seu limite, *potestas* fetichizadas como dominação. É inevitável, sim, mas não é por ser inevitável que seja essencial. No pessimismo schmittiano, como em Maquiavel, Hobbes e tantos outros modernos, tudo parte da "hostilidade":

> [Não há] hostilidade sem a possibilidade real de morte, [assim como] correlativamente, também não há amizade fora dessa pulsão mortífera [...] Esta pulsão mortífera do amigo/inimigo procede da vida e não da morte, da oposição da vida a si mesma, enquanto se afirma ela própria, e não de algum tipo de atração da morte pela morte ou para a morte.[19]

Intenta-se afirmar a vida, porém sempre através do desvio pela morte, e não se consegue construir as categorias a partir dessa categoria fundamental

---

[18] De minha parte, distingo entre a *potentia* ou o "poder da comunidade política em si", indeterminada pluralidade de vontades unificadas pela fraternidade e pelo consenso discursivo, em cumprimento às possibilidades determinadas pela factibilidade. Essa *potentia* se determina institucionalmente como a *potestas* (todas as instituições políticas, como exercício delegado da *potentia*, desde as instituições da sociedade civil até a sociedade política ou o Estado, no sentido gramsciano). Veja o tema em meu *Política de la Liberación*, vol. 2, parágrafo 14. A *potestas* pode se exercer como quando "os que mandam, mandam obedecendo" (da Frente Zapatista de Libertação Nacional de Chiapas). Nesse caso, o poder é um exercício com "pretensão política de justiça". Quando "os que mandam, mandam mandando" contra a *potentia*, debilita o *poder de baixo* para poder exercer um poder despótico *a partir de cima* (é a corrupção do poder político enquanto tal).

[19] *Ibid.*, ed. fr., p. 146; ed. esp., p. 145-146.

(o poder da comunidade como *potentia* da vida, afirmativamente). A *fraternidade* se faz impossível como ponto de partida. O ponto de partida é a *inimizade*, porque é "a partir desta extrema possibilidade (amizade vs. inimizade) que a vida do ser humano adquire sua tensão especificamente *política*".[20] A política obtém seu conceito nessa tensão entre vida e morte, entre amizade e inimizade. A *fraternidade* só cumpre o primeiro momento, não o segundo, como tensão sempre perigosa perante a morte que, como uma espada de Dâmocles, constitui o campo político (moderno) como tal.

Na filosofia clássica grega, falava-se também de uma *virtude* ou *hábito* que fazia o membro da cidade tender ou desejar que a cidade desse a todos os outros participantes do todo político o que lhes correspondia, segundo seu direito (e não segundo uma inclinação egoísta): a *dikaiosyne*. Na cristandade germânica, a mesma coisa era expressa pelo adágio: *Justitiam ad alterum est.*[21] A evolução desse conceito de justiça, cujo rastreamento seria longo,[22] nos mostraria que

[20] SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, Berlim: Dunker und Humblot, 1993, p. 35 (trad. esp. *El concepto de lo político*, Madri: Alianza Editorial, 1998, p. 65.

[21] "A justiça diz respeito ao Outro".

[22] A famosa obra de A. MacIntyre, no debate perante a moral formalista, analítica ou liberal, de um comunitarismo norte-americano que procura mostrar a importância do material (em um sentido restrito; veja DUSSEL, 1998, parágrafo 1.3), efetua essa história na evolução do pensamento anglo-saxão: "Assim o relato aristotélico de justiça e de racionalidade prática surge dos conflitos da antiga *polis*, mas é então desenvolvido por Aquino de um modo que escapa às limitações da *polis*. Desse modo, a versão agostiniana do cristianismo entrou no período medieval em meio a relações complexas de antagonismos, posteriormente de síntese, e então de contínuo antagonismo ao Aristotelismo. Assim, num contexto cultural posterior bem diferente, o Cristianismo Agostiniano, agora em uma forma Calvinista, e o Aristotelismo, agora em uma versão renascentista, entraram em uma nova

não perdeu sua atualidade, se por isso se entendesse certa disciplina da subjetividade almejante, que permite colocar à disposição dos outros membros da comunidade bens comuns sobre os quais se deve exercer o poder delegado do Estado como instituição, que distribui equitativamente as mediações para a reprodução e aumento da vida de todos os cidadãos. Uma *pretensão política de justiça* se remeterá, em última instância, a essa questão. Os clássicos dividiam a justiça em três tipos: a) a justiça legal que se inclinava a cumprir as leis, que seria a disciplina dos cidadãos no "estado de direito"; b) a justiça que se dirigia da parte para o todo ou justiça produtiva, na qual os membros da sociedade tendiam economicamente a trabalhar para poder contar com os bens necessários para a reprodução da vida e, por último, c) a justiça distributiva, do todo para a parte, pela qual a comunidade, institucionalizada, permitia aos cidadãos participar nos bens comuns do todo – à qual o utilitarismo de J. Bentham demonstrou especial interesse. Tudo isso é parte do que deve ser tratado no aspecto material da política, atualizando sua problemática que, apesar de ser clássica, não deverá ser inútil.

Também é necessário ter em mente, definitivamente, que o momento decisivo, conclusivo, final do cumprimento do princípio material da política é a *satisfação*, ou mais exatamente o consumo consumado (cabe a expressão). Quando a subjetividade corporal

simbiose no século XVII na Escócia, engendrando assim uma tradição que, ao atingir o seu clímax, foi subvertida a partir do seu interior, por Hume. E dessa maneira, finalmente, o liberalismo moderno, nascido do antagonismo a toda tradição, se autotransformou gradualmente naquilo que agora é claramente reconhecível, mesmo por alguns de seus adeptos, como mais uma tradição" (MacIntyre, 1988, p. 10).

do ser vivo absorve, digere o *satisfactor material* (isto é, as coisas materiais que lhe facilitam a vida), essa subjetividade *trans*-forma esse *satisfactor* em seu próprio corpo. O dar "pão ao faminto" (do *Livro dos Mortos* em seu capítulo 125, que tinha Osíris por membro do tribunal no "juízo final" da deusa *Ma'at* – a posterior *Moira* grega – como cumprimento de uma exigência de justiça, além da mera lei positiva do sistema econômico faraônico do Nilo) *ocorre realmente pela ingestão* e pela *subjetividade corporal* do cidadão: "subjetivação da objetividade", escrevia corretamente Marx: "Na primeira (a produção), o produtor se coisifica (*versachlichte*); no segundo (o consumo), a coisa produzida por ele se personifica (*personifiziert*)".[23]

Essa "personificação" da coisa material produzida (nas subesferas ecológica, econômica e cultural) é o cumprimento da felicidade do cidadão por *seu conteúdo, material*, portanto, finalidade fundamental da política. Essa é também a *verdade* do utilitarismo, desde que a felicidade seja a constatação ou ressonância subjetiva da corporalidade reconstituída em sua vitalidade e sentida como prazer, gozo. A política não tem só como *condição* a alimentação (Aristóteles colocava, nesse sentido, a agricultura como condição da possibilidade da existência da *polis*), mas como realização da essência da política tanto como *ação reprodutiva* (permanência) quanto como *aumento* (desenvolvimento) da vida humana (visto que no nível cultural a possibilidade do desenvolvimento quantitativo e qualitativo da vida não tem limites e

[23] MARX, *Grundisse*, caderno M; Berlim: Dietz Verlag, 1974, p. 12 (trad. esp. México: Siglo XXI, 1971, vol. 1, p. 11). "Na alimentação, por exemplo, uma forma de consumo, o ser humano produz sua própria corporalidade (*Leib*)" (*Ibid.*).

pode sempre *melhorar*: criação incessante de novas necessidades humanas e, por isso, exigência de nova produção para futuras *satisfações*). A razão *material* política descobre a *verdade prática* da realidade coisificada e cultural enquanto manejável; a vontade fraterna unifica as vontades materialmente, mas no final, para poder viver plenamente os conteúdos da vida humana. Desse modo, temos descrito o momento *material* do bem comum político (objetivo [como finalidade e objetividade anterior à práxis política] da *pretensão política de justiça*), que, além disso, exige também *legitimidade* formal democrática e, por último, *possibilidade fáctica* real para completar todos os seus componentes mínimos.[24]

Assim, depois desse comentário, voltemos ao trabalho de Derrida.

* * *

Discernir entre o "antagonista político" (b.2 de α.2) e o "inimigo total" (β.2) é poder distinguir entre *o político* (o "antagonismo" fraterno) e *o militar* (a "hostilidade" pura). O político se manifesta dentro da *fraternidade* em tensão antagônica, dentro da fraternidade que impede o assassinato, o que significa a disciplina de saber exercer a *isonomia*. Porém, exige-se maior dramaticidade do que a despolitizada referência a um frio sistema do direito que deve ser cumprido externa e legalmente. Por isso, o mero "estado de direito" liberal pode ser colocado em questão a partir do "estado de exceção".[25] Dessa forma, a vontade é novamente mostrada como anterior à Lei.

[24] Todos estes são temas de meu próximo livro *Política de la Liberación*.

[25] Veja AGAMBEN, *Stato di eccezione*, Turim: Bollatti Boringhieri, 2003.

No capítulo 6 é abordado *o político* em situação de luta armada,[26] semelhante à situação da resistência espanhola diante da invasão napoleônica no começo do século XIX, entre o "antagonista político" e o "inimigo total". A "guerra revolucionária" ou a "guerra subversiva"[27] não é claramente exposta, porque tanto a Schmitt quanto a Derrida faltam categorias suficientes (tal como veremos mais adiante) e, por isso, tende-se a pensá-la como "a tragédia mais funesta do fratricídio".[28] Tudo se conclui somente diante da evidência do enfrentamento de "*verdadeiros* irmãos (contra) *verdadeiros* inimigos", perguntando-se duvidosamente: "em terra bíblica ou em terra helênica?".[29]

É aqui que, sem maiores preâmbulos, Derrida passa novamente aos segundos momentos (a.2: "o sábio moribundo", e b.2: "o louco vivente") sem tirar proveito de sua referência.[30] Ele deveria se perguntar: por que se trata de um "sábio moribundo"? Mas nunca explica bem esse fato. Em referência ao se-

---

[26] Veja a obra de SCHMITT, *Théorie du Partisan*, em *La Notion du Politique*, Paris: Flammarions, 1992, p. 203-320. Ainda que Schmitt e Derrida tomem como exemplos os revolucionários, eles não se ocupam, no entanto, dos heróis da periferia colonial em suas guerras de Emancipação (como G. Washington nos EUA, M. Hidalgo no México ou S. Bolívar na Venezuela-Colômbia). Estes exemplos dariam mais clareza para entender a "guerra de resistência" dos patriotas sunitas contra a "invasão norte-americana" no Iraque em 2005.

[27] Hoje, no entanto, seria necessário, fazer uma diferença entre a "guerra revolucionária" ou "emancipadora" (progressista, democrática) e o "terrorismo" (fundamentalista), diante da novidade de uma "guerra revolucionária" global (de diferentes inspirações).

[28] DERRIDA, 1994, ed. fr., p. 174.

[29] *Ibid.*, p. 189. O "bíblico" deveria se expressar simplesmente como "semita" (do contrário faz parecer que se trata de um enfrentamento entre teologia e filosofia), visto que é uma oposição entre duas experiências culturais distintas e que têm igual direito de serem analisadas hermeneuticamente *pela filosofia*.

[30] *Ibid.*, p. 190.

gundo momento (b.2), ficará encoberto e sem solução em toda a obra de Derrida, visto que não explica claramente: por que é loucura vivente decretar que tal inimizade tenha deixado de existir? A partir de que horizonte a inimizade desaparece e o inimigo pode, então, transformar-se em "amigo"? Esse enigma não terá solução para Derrida (porque ele não o descobre nem como enigma).

Da mesma maneira, ele "salta" de forma abissal para outra tradição completamente diferente, a semita, trazendo à tona textos de suma complexidade (que exigiriam outras categorias hermenêuticas às usadas por ele até esse momento), ainda que as citações nunca sejam hermeneuticamente explicadas (e que, paradoxalmente, fazem parte do melhor da *expressão verbal* de grande beleza de Nietzsche, porém incompreensíveis, quem sabe também, para Nietzsche). Esses textos semitas (visto que a poesia de Theodor Däubler[31] tem toda a estirpe hebraica) se referem à segunda aporia do enigma nietzschiano [b]. Esse texto citado por Derrida, semelhante ao de Nietzsche, opõe amizade a inimizade (diferentemente de Aristóteles, que somente fala de amizade), mas trata-se de um enunciado estupendo, que vai muito além do próprio texto nietzschiano. Diz assim: "Maldito aquele que não tem *amigos*, porque seu *inimigo* se sentará no tribunal para julgá-lo. Maldito aquele que não tem nenhum *inimigo*, porque eu o serei, eu, seu *inimigo* no dia do juízo final".[32]

[31] Citada por Carl Schmitt em sua obra *Ex captivitate salus*, Buenos Aires: Editorial Struhart, s.f., p. 85.

[32] Citação em Derrida, ed. fr., p. 190. O "juízo final" de *Ma'at*, como já indicado, é um tema egípcio que antecede as referências hebraicas por aproximadamente vinte séculos.

Derrida (assim como Nietzsche) examinou essa questão assim enunciada, mas, repito, não conseguiu resolvê-la. O outro texto, que se refere somente à inimizade, impensável para Aristóteles e que Nietzsche expressa na segunda aporia [b] de seu enunciado, encontra-se novamente dentro da tradição semita (tão detestada por Zaratustra): "Vocês ouviram dizer: *Amarás a teu próximo e odiarás a teu inimigo*. Porém, eu vos digo: *Ama a teus inimigos*".[33]

Não podemos seguir "as idas e vindas" de Derrida nos capítulos 7 a 10, onde ele aborda a posição de outros autores, tais como Montaigne, Agostinho, Diógenes Laércio, Michelet, Heidegger etc. No argumento dele à questão, ele propõe que a fraternidade na comunidade política está atravessada por uma contradição que a fratura: a linha passa entre amigo/inimigo. Não é o inimigo total, o *hostil*; é somente o *inimicus* no sentido público (a *stasis* grega) dentro do Todo da comunidade, da fraternidade. Porém, essa fraternidade fragmentada é, além disso, imperfeita, *falo-logo-cêntrica*, pois não é *sororidade* (irmandade com a irmã), mas sim *fratrocracia* patriarcal.

Ao querer pensar o enigma nietzschiano, Derrida se perde, não esclarece, fica preso, não avança:

> A frase muito familiar de Aristóteles é, pois, uma palavra de moribundo, uma última vontade que fala a partir da morte; sabedoria testamentária à qual é necessário se opor. Ainda que seja ao preço da loucura, da insurreição que grita a partir do presente vivente. O moribundo se dirige a amigos para lhes falar de amigos, ainda que seja para lhes dizer que não há amigos. O moribundo morre

[33] Citado em *Ibid.*, p. 317. Citação do Evangelho de Mateus 5,43 (e Lucas 6,26). Este texto é citado na obra de Schmitt, *El concepto de lo político*.

> e se volta para o lado da amizade, quem vive se volta para o lado da inimizade. A sabedoria, do lado da morte, foi o passado, o passado do que passou. A loucura, do lado da vida, é o presente, a presença do presente.[34]

O sentido da "sabedoria" não se mostra claramente, nem por que ela enfrenta "a morte" ou por que a amizade vive nesse horizonte. Menos ainda se mostra de que "loucura" se está falando (como negação da sabedoria perante a morte, portanto de outra sabedoria perante a vida, diferente da que fala Nietzsche), e por que no horizonte de "quem vive" o inimigo desaparece. Permanece tudo numa penumbra sugestiva, inteligente, mas que não resolve o enigma.

A desconstrução da fraternidade derridadiana, segundo a qual todos os modos podem nos ser úteis como um primeiro momento ontológico (não podendo radicalizar a negatividade e muito menos avançar na construção positiva posterior), se exibe, como dissemos, confrontando Schmitt, por isso:

Este é o axioma schmittiano em sua forma mais elementar: que o próprio político, que o ser-político do político, possa surgir com a figura do inimigo. Seria injusto reduzir o pensamento de Schmitt a ele, como se faz frequentemente, porém esse axioma é, em qualquer caso, indispensável, tanto para seu decisionismo como para sua teoria da exceção e da soberania. O desaparecimento do inimigo faz bater os sinos pelo político como tal. Marcaria o começo da despolitização (*Entpolitisierung*).[35]

[34] DERRIDA, 1994, ed. fr., p. 69; ed. esp., 1998, p. 69.
[35] *Ibid.*, ed. fr., p. 103; ed. esp.; p. 103.

É evidente que Schmitt, assim como Nietzsche, Derrida e a Modernidade em geral, entendem o poder político como *dominação*, e o campo político estruturado por uma "Vontade do Poder", que ordena tal campo a partir de forças organizadas pelo único critério de amigos diante de inimigos. Isto deve ser superado radicalmente.

3. A solidariedade: algo além da fraternidade

Seria necessário continuar esclarecendo analiticamente cada um dos passos para poder alcançar maior precisão.

Em primeiro lugar, a primeira aporia [a] se encontra no que desejaríamos chamar de uma "ordem ontológica" – como o "mundo" de M. Heidegger em *Ser e tempo*. O "amigo" e o "sábio" se situam dentro do horizonte da "compreensão do ser", como no espaço iluminado em meio ao bosque, quando os lenhadores cortam um bom número de árvores (a *Lichtung* da Selva Negra de Freiburg). O "amigo" na fraternidade [a.1] é o que vive a unidade no Todo (da família, da comunidade política). Nesse sentido, porém, a amizade é ambígua: um membro de um "bando de ladrões" pode amar com amor de amizade (de mútua benevolência), e lutar pelo interesse comum do bando. A totalidade fica unida afetivamente pela fraternidade. Esta, porém, não tem mais medida que o fundamento do todo: o ser não somente compreendido, mas igualmente querido. Por isso, a exclamação de "Amigos!" [a.1], aqueles que estão próximos, pode receber a reprovação inevitável para aquele que busca a "perfeita amizade" ao comprovar que eles não são seus amigos e, por isso,

"não há amigos" [a.2]. Não temos transcendido a ordem ontológica.

Da mesma maneira, no segundo momento [a.2], aquele que "compreende o ser" é o sábio, aquele que conhece a totalidade e tem a clarividência do sistema; apoia-se na tradição triunfante, a do passado. O futuro será repetição do já alcançado. A sabedoria é contemplação "do Mesmo"; não há novidade; a morte se aproxima. O sábio ontológico está sempre "diante da morte" (em Heidegger, Freud e em Schmitt). A morte de cada um permite a permanência do ser na unidade da comunidade pela *fraternidade*.

Em segundo lugar, a segunda aporia [b] é obrigatória dentro do horizonte do "ser". "A guerra (*pólemos*) é a origem de tudo", expressava Heráclito.[36] Como haveria o "ser" de poder se determinar se não contasse com o "oposto" originário: o "não-ser"? A amizade é impensável para a ontologia sem a inimizade. Isso explicaria perfeitamente a posição helênica e, igualmente, a de Carl Schmitt, na exclamação do primeiro momento: "Inimigos!" [b.1]. Até aqui tudo gira segundo a *lógica ontológica* grega e moderna.

Porém, rapidamente, aparece um momento discordante, incompreensível, inesperado: "não há inimigos!" [b.2]. Porque, se "não há amigos" [a.2], então, "há inimigos", inevitavelmente. Mas, se também não há inimigos, se cai em um beco sem saída irracional a partir da ontologia. Com efeito, a afirmação de que "não há inimigos" desloca a ontologia e contradiz a posição de Heráclito e a de Schmitt.

[36] Fragmento 53 (DIELS [org.], *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, Berlim: Weidmannsche Verlagsbuchandlung, 1964, p. 162.

Se não há "inimigos", não há sabedoria (que se circunscreve a partir do "ser" perante o "não-ser"), nem ser-para-a-morte,[37] tampouco fraternidade, porque esta supõe a unidade da comunidade perante o estrangeiro, o outro, o *inimigo* (a *hostilidade* na ontologia é a outra face da *fraternidade*). Como ocorreu a Nietzsche colocar esta negação na oposição à amizade? De que tradição pode ter surgido essa intuição desconcertante?[38] Derrida cita - em sentido contrário ao pensamento de Nietzsche[39] - um texto da tradição semita que começa a debilitar a "inimizade", porém isso supõe uma inversão completa, uma superação radical da ontologia, um ir *além* do "ser". O texto se inicia afirmando a fraternidade, mas termina diluindo a inimizade, ao menos abre uma porta para sua aniquilação: "Vocês ouviram dizer: [α.1 e

---

[37] Porque "a vida (terrestre) é a morte de cada um [...] Nossa vida não vem pela morte" (HERÁCLITO, fragmento 77; DIELS, *Ibid.*, vol. 1, p. 168).

[38] Em Nietzsche é possível entender intraontologicamente a negação de certa inimizade, a do "forte", que suporta a dominação dos "fracos" (os ascetas judeu-cristãos, os semitas). De maneira que, quando o "forte" (ário, guerreiro, o "grego originário") se lança a aniquilar os valores vigentes, que são uma inversão ou uma constituição como valores positivos dos vícios passados dos "fracos", de certa maneira afirma os "fortes" como amigos, que são os inimigos do sistema (dos "fracos"). Porém, a negação desta inimizade se efetua pela afirmação do "mesmo", do fundamento, do ser-passado do sistema vigente. O mundo ocidental moderno (dos "fracos") contraditoriamente se diz herança greco-romana: Nietzsche, ao afirmar a helenicidade originária contra a decadência judeu-cristã, não sai da ontologia. Não se trata de uma solidariedade com os "fortes" hoje oprimidos e que necessitam ser afirmados novamente (tampouco fraternidade: os "fortes" não necessitam dessa amizade decadente). Basta-lhes o ódio ou a *inimizade* para com os "fracos" que hoje dominam masoquista e asceticamente contra a vida dos "sãos" e "fortes" (é um vitalismo de direita, reacionário, pré-fascista).

[39] Para Nietzsche, esse texto manifesta essa "humildade covarde" do "fraco" que não é capaz de enfrentar com orgulho o inimigo como inimigo a ser vencido. É uma manobra da "debilidade" perante o "poder", que não o ataca de frente, mas pelas costas, para eliminá-lo de forma traiçoeira.

β.1][40]*Amarás a teu próximo* (*plesion*) e [α.2 e β.2] *odiarás a teu inimigo* (*ekhthron*) [i]. Porém, eu vos digo: *Ama* (*agapate*) *a teus inimigos* [ii]".[41]

Essa negação da negatividade do "*rival* privado", do "*antagonista* político" e da "*hostilidade* absoluta" (do inimigo até a morte na guerra), significa que se transcende a "ordem ontológica" [i] enquanto tal, e por isso se tem a experiência do "inimigo" (os samaritanos eram inimigos dos judeus, ainda que do segundo nível, em [α.1], como irmãos "antagônicos" *dentro* do povo de Israel), a partir de um tipo de suprafraternidade,[42] de "amor" (*ágape*), no qual o Outro é constituído fora de sua função ôntica-ontológica de "inimigo", a partir de uma ordem transontológica, metafísica ou ética, na qual a "inimizade" foi desarticulada.

No mundo semita,[43] encontra-se uma experiência ética desconhecida no mundo greco-romano, constituída filosoficamente na análise quase fenomenológica de E. Lévinas na tradição ocidental mo-

---

[40] Veja esquema 1.

[41] Mateus 5,43.

[42] Depois de fazer a crítica da inimizade do povo de Israel, se efetuará a crítica da amizade fora do povo. Os *goim* (os não judeus: os pagãos romanos, por exemplo) serão convidados a fazer parte do "novo povo". Seria a negação-superação (subsunção) da "inimizade absoluta", em uma nova fraternidade universal postulada, por exemplo, em *A paz perpétua* de Kant (todo o postulado afirma a possibilidade lógica e uma impossibilidade empírica) para toda a humanidade (começando pelo Império romano no caso do cristianismo primitivo). A possibilidade empírica do postulado já não se encontra dentro do horizonte da política nem da filosofia; está dentro de um horizonte de esperança própria da narrativa mítico-religiosa tão estudada por E. BLOCH em *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt: Suhrkamp, 1970, vol. 1-3.

[43] Veja meu livro *El humanismo semita*; Buenos Aires: Eudeba, 1969; *Filosofía de la Liberación*, Bogotá: USTA, 1980, 2.4: "Exterioridad" (consulte estas obras e ainda outras pela internet <www.clacso.org>, biblioteca virtual, sala de leitura); e *Ética de la Liberación*, 1998, já citada, capítulos 4-6.

derna. O "próximo" de que se fala no texto citado é aquele que se revela na "proximidade" (*cara a cara*, em hebraico: *panim el panim*), ou seja, o imediato, o não mediado, como na nudez do contato erótico do "boca a boca": "Que me beije com os beijos de sua boca".[44] Essa experiência de "subjetividade à subjetividade", de corporalidades vivas "pele a pele", como categoria *filosófica originária*, não existe no pensamento greco-romano nem no moderno. No *midrash*, o fundador do cristianismo chamado pela tradição de "bom samaritano" é chamado "bom" porque estabelece a *experiência do cara a cara* com aquele que foi roubado, ferido e abandonado *fora do caminho* (fora da Totalidade ontológica). Para o samaritano, o "próximo" é aquele jogado para fora do caminho, na exterioridade; o Outro. E não devemos nos esquecer de que os samaritanos eram os "inimigos" da tribo de Judá.

Como filósofo, efetuando uma hermenêutica política de um texto simbólico,[45] tomarei esse *midrash* como um exemplo de uma narrativa ou relato ético-racional,[46] construído por aquele mestre semi-

[44] Cântico dos cânticos 1,2.

[45] O chamado "bíblico" ou "religioso" do texto, dentro do jacobinismo próprio do pensamento moderno europeu, desacredita de textos que são "simbólico-narrativos" e daqueles nos quais o filósofo, *como filósofo*, pode efetuar uma hermenêutica filosófica. A *Teogonia* de Hesíodo é tão narrativo-simbólica quanto o Êxodo da narrativa judaica. Ambos podem ser objeto de uma hermenêutica filosófica. Esses textos não são filosóficos por seu conteúdo, mas pelo modo de ser lidos. Quero assim me livrar do epíteto depreciativo de que minha análise é "teológica" por abordar esses textos "simbólico-narrativos".

[46] Esse "relato" que ensina inventando ou tomando um exemplo é denominado *midrash*. Não é propriamente simbólico nem mítico, mas propriamente racional, e é construído tendo como base situações escolhidas da vida cotidiana com intenção pedagógica. O "mito da caverna" de Platão é evidentemente um relato "simbólico" (ou mítico), mas não é

ta diante da pergunta: "Quem é meu próximo?",[47] que poderia ser mais bem traduzida por: "Quem é aquele que enfrenta o Outro cara a cara?", ou ainda: "Quem estabelece a relação sujeito-sujeito como proximidade?".[48] Diante dessa pergunta, aquele sutil conhecedor *metódico de categorias críticas* ético-racionais responde-lhe, estruturando uma narração com intenção pedagógica, na qual consiste a "história" (*story*) de um relato sociopolítico.

Por um caminho "descia um homem de Jerusalém a Jericó e bandidos o assaltaram". A situação hermenêutica parte primeiramente do "sistema estabelecido", a "totalidade" (o sistema judaico político, o caminho) e uma vítima ("assaltaram-no, desnudaram-no, bateram nele com paus). Ali estava a vítima do assalto "fora" do caminho, da ordem, do sistema, na "exterioridade" da totalidade política estabelecida, legítima. Com profundo sentido *crítico* que não existe no mito da caverna de Platão,[49] aquele *rabi* (mestre metódico na retórica crítica) faz passar primeiro pelo caminho *mais prestigioso da ordem social e política* de Israel: "Descia um sacerdote" que ia ao templo para cumprir a Lei. E, de maneira crítica, irônica, brutal, o rabi se expressa diante do próprio "escriba" (jurista)

assim a denominada "parábola (ou *midrash*) do samaritano", que não tem nenhum símbolo ou mito. É uma narrativa ético-racional, com estrutura metódica explícita.

[47] Lucas 10,25-37.

[48] Veja em LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Haia: Nijhoff, 1974, p. 102ss: "La proximité".

[49] A "criticidade" platônica é teórica: na caverna se veem sombras, não realidades; elas são confundidas com a realidade, o vulgo. Os sábios, os poucos, os melhores, saem da caverna: é um mito politicamente aristocrático. O relato sociopolítico do *midrash* do Samaritano não é mítico, é sociopolítico, não é aristocrático nem democrático, é crítico; não é teórico, é prático; não é só ético, é sociopolítico.

que o havia questionado: "ao vê-lo, deu uma volta e passou de largo". A totalização da Totalidade do sistema no qual se encontrava, o cumprir formalmente a Lei, impediu que ele se abrisse à exterioridade sociopolítica da vítima.[50] No entanto, para maior provocação (muito mais que o Zaratustra nietzschiano), volta-se para a tribo de Levi, *a mais venerada pela elite jerosolimitana*: "o mesmo fez um levita", que também devia cumprir a Lei. Ou seja, os sábios, os melhores, os legalistas, os mais venerados do sistema não puderam assumir a "responsabilidade" pela vítima, pelo Outro. O horizonte legítimo do sistema vigente lhes estava obscurecido, impedindo-os de dar um passo "fora" dele, fora da Lei (visto que o homem podia estar impuro e isso lhes impediria de cumprir o culto devido). O ser desprezado para a tábua de valores do sistema positivo, o que estava fora da lei, era um samaritano (um meteco para um grego, um galês para um romano, um infiel para um cristão medieval ou maometano, um escravo ou um índio na primeira modernidade, um *lúmpen* no capitalismo, um sunita no Iraque para o *mariner* etc.). Novamente, a ironia, a crítica mordaz, a intenção subversiva de valores: "ao vê-lo, teve solidariedade,[51] aproximou-se dele e curou suas feridas [...]". Esses textos não foram assumidos pela filosofia política contemporânea, tampouco nos

[50] Veja o sentido ético-filosófico desta ação de "clausura" ou "totalização" da Totalidade (DUSSEL, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, vol. 2, parágrafo 21: "El mal ético-ontológico como totalización totalitária da la Totalidad"; p. 34ss).

[51] O verbo *spagkhnízomai* usado no texto grego procede da raiz do substantivo "entranha", "víscera", "coração" e significa "comover-se", "compadecer-se". Escolhi esta raiz para expressar o sentimento de "solidariedade" (como emotividade crítica voltada à exterioridade sofredora da vítima). É algo radicalmente diverso da mera "fraternidade" de Derrida; mas não é a compaixão de Schopenhauer, tampouco a comiseração paternalista ou a lástima superficial. É o *desejo metafísico do Outro como outro*.

Estados Unidos ou na Europa; no entanto, são o que de mais revolucionário podemos observar na história da política ocidental, impossível de ser pensados por todas as políticas gregas ou romanas.

O conceito de *plesíos* ("próximo") ou de *plesiázo* (aproximar-se ou "se fazer próximo"), em grego não indica adequadamente o reduplicativo hebraico do "cara a cara" (*panim el panim*). Nesse caso é a imediatez empírica de dois rostos humanos que se encaram, revelada a partir do sofrimento da vítima,[52] enquanto *a responsabilidade política pelo Outro* é interpelada e exige a superação do horizonte da Totalidade (o ato de "sair do caminho" estabelecido).

Essa posição ético-política não é uma terapia[53] estoica dos desejos para alcançar a paz subjetiva (que não é outra coisa senão a *ataraxia* como a *apatheia*), mas simples e diretamente a "terapia público-política do Outro" ("ele curou-lhe as feridas derramando azeite e vinho"), arriscando perigosamente sua vida ao se comprometer com o Outro.

As categorias fundantes de uma política *crítica* são, portanto, duas: (i) A "ordem estabelecida" ("deste

---

[52] Desde 1970, venho insistindo em todas as minhas obras que esta experiência é sempre política. Veja DUSSEL, *Para una ética de la liberación*, 1973, vol. 1, cap. 3, e posteriormente nos volumes 2 a 5 analisada como a interpelação do Outro como outro, como de outro gênero ou sexo, como novas gerações, como concidadão explorado ou excluído, como vítima. Além disso, veja em DUSSEL, *Filosofia de la Liberación*, 1977, parágrafos 2 e 6; *Ética comunitária*, Buenos Aires: Paulinas, 1986, parágrafos 4 e 2; 1995 (toda a obra considerando o índio como o Outro originário da Modernidade); e também minha obra *The Underside of Modernity. Apel, Ricoeur, Rosty, Taylor and the Philosophy of Liberation*, Nova Jérsei: Humanities Press, 1996, especialmente "The Reason of the Other: *Interpellation* as speech-act" (p. 15ss); *Ética de la Liberación*, 1998, capítulos 4 e 5.

[53] Veja a obra de NUSSBAUM, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton: Princeton University Press, 1994.

mundo": *ek toutou tou kosmon*), a totalidade, como o pressuposto a ser desconstruído; e (ii) a transcendência horizontal da temporalidade histórica como exterioridade política, futura no tempo ("eu não pertenço a este mundo: *oúk eimi ek tou kosmou touton*):[54] a exterioridade. A "Lei" dá estrutura à "ordem estabelecida" ("esta ordem" ou "mundo") e é necessária. Porém, quando a "Lei" mata, é preciso não cumpri-la, porque o espírito[55] da Lei é a vida. Abraão devia matar a seu filho Isaque - como mandava a "Lei" dos semitas, a qual era cumprida estritamente nas fenícias Tiro ou Cartago[56] - porém o próprio Abraão, evadindo-se da lei por amor a seu filho (antiédipo), buscou a maneira de substituí-lo por um animal (segundo uma interpretação de uma tradição judaica à qual Jeshua se inscrevia, em oposição à posição dogmática dos sacerdotes do templo, que afirmava que Abraão quis matar seu filho para cumprir a Lei, contra os quais Jeshua lutava). Perante a autoridade da "Lei", Jeshua acusa o próprio tribunal que o julgava: "Se vocês fossem filhos de Abraão, se comportariam como ele. Ao contrário, estão procurando me matar [...] Isso Abraão[57] não fez

[54] O longo texto a que estamos nos referindo é o de João 8,21-49.

[55] Novamente: "espírito" (*pneuma* em grego e *ruakh* em hebraico) é de ordem ético-metafísica (ii), da Alteridade.

[56] Marx bem sabia disso e, por isso, denominou Moloch (deus fenício), que necessitava de vítimas humanas de crianças primogênitas (como Edgar, filho de Marx, que o considerou "uma vítima mais do ídolo"), ao capital que rende juros (a forma mais fetichizada, alienada do "trabalho vivo"). O mito abraâmico cobrou na filosofia política atual um lugar central, na obra de S. Žižek, ainda que anteriormente tenha encontrado essa centralidade em Hegel.

[57] O judaísmo dominante, depois as cristandades, afirmavam um Abraão sacrificador (o pai pedia o sangue do filho). "Jeshua, ao contrário, parece interpretar esse mito de modo diferente e recupera dessa maneira o significado original do texto. Abraão se libertou da lei, deu-se conta de que a Lei exigia dele um assassinato e descobre a Deus, cuja lei é a Lei da vida [...]

[...] Não temos razão em dizer que é um samaritano?[58] [exclamaram os membros do Sinédrio...] Eu não estou louco"[59] (defendeu-se o acusado).

A Lei é da vida quando a ordem é justa. Quando reprime a possibilidade do novo, ela mata. Assim, o postulado construído a partir do desafio das vítimas que questionam a partir da exterioridade [ii] (provando por sua mera existência sociopolítica a injustiça "deste mundo" [i], a ordem estabelecida), a partir do projeto de uma nova ordem que "não é desse mundo" (que é histórica, realmente possível e mais justa) está além da Lei que mata. Esse é o postulado que Marx expôs no campo econômico como um "Reino da Liberdade", e Kant explicou como uma "ideia regulati-

Não mata, porque se dá conta de que a liberdade está em não matar. Assim, sua fé está nisso: em não estar disposto a matar, nem a seu filho nem aos outros. Abraão, livre por Lei, libertou-se para ser um Abraão livre perante a Lei" (HINKELAMMERT, 1998, p. 51-52). Essa interpretação de Hinkelammert se opõe, portanto, à de Freud, Lacan, Žižek e de muitos outros.

[58] Ser um "samaritano" é, ao mesmo tempo em Israel, alguém que nada conhece da Lei, e também um inimigo do templo (porque os samaritanos achavam que era no monte Garitzim onde devia se prestar culto a Deus). Isso mostra, além disso, o sentido do "*midrash* samaritano", porém também indica o sentido crítico quando Jeshua falou com a samaritana e exclamou: "Aproxima-se a hora em que não darão culto [...] nem neste local nem em Jerusalém" (João 4,20). Jeshua universaliza o desafio crítico dos profetas de Israel, dentro de todo o horizonte do Império romano, e mais além (visto que suas comunidades messiânicas chegaram ao império persa e pelo Turquestão e o Tarim até a Mongólia e a China).

[59] Sobre João 8,40-49. Nietzsche escreve: "o *louco* vivente" (texto já citado acima). Jeshua era também "louco" para os sacerdotes do templo: loucura "deste mundo", da ordem estabelecida, positiva. Racionalidade crítica do mundo por vir ("não sou deste mundo"). A transcendentalidade ético-política da categoria de exterioridade foi substantivada pelas cristandades (e seus inimigos modernos) como um reino do "céu" etéreo, exclusivamente religioso. Perdeu sua exterioridade racional crítica de universalidade subversiva. De todos os modos, todos os movimentos revolucionários da cultura chamada ocidental, latino-germânica, europeia (e bizantina, copta, armênia etc.) surgem a partir desse horizonte crítico.

va" em sua "Comunidade ética".[60] Jacques Lacan introduz o tema, equiparando de certo modo a lei com o *Ueber-Ich* quando explica, em seu Seminário sobre *La ética del psicoanálisis*:[61] "Com efeito, com a exceção de uma muito pequena modificação – *Coisa* em lugar de *pecado* –, esse é o discurso de Paulo no que se refere às relações da Lei e do pecado, Romanos 7,7. Os autores sagrados estão muito além do que se pensa deles em certos meios, e equivocam-se ao crer que não são uma boa leitura".[62]

Isso produziu recentemente na filosofia política uma releitura de Paulo de Tarso[63] que nos permite

---

[60] Veja *La religión dentro de los limites de la pura razón* (KANT, *Werke*, Frankfurt: Suhrkamp, 1968, vol. 7, p. 760.

[61] "De la ley moral" (VI, 3; Buenos Aires: Paidos, 2000, p. 100ss).

[62] *Ibid.*, p. 103.

[63] Veja, por exemplo, as obras de AGAMBEN, *Il tempo che resta. Un commento allá Lettera al Romani*, Turim: Bollati Boringhieri, 2000; BADIOU, *San Pablo. La fundación del universalismo*, Barcelona: Anthropos, 1999; ŽIŽEK, *El frágil absoluto o¿ Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, Valência: Pre-Textos, 2002; HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris: Seuil, 2000 etc. Em referência à obra de Agamben, na qual demonstra um grande conhecimento da cultura grega e semito-hebraica, mostra bem a antinomia entre "a lei" (*nomos*) e "a fé" (*pistis*) (*Nomos*; AGAMBEN, *op. cit.*, p. 88ss) pensando que "Abramo viene giocato, per così dire, contra Mosè" (p. 89). Não há tal oposição entre Abraão e Moisés: o Abraão que não quer matar o filho é o mesmo Moisés que dirá: "Não matarás". Agamben acredita que tal oposição é uma divisão interna da própria lei: "si tratta piuttosto di opporre una figura non normativa della legge a quella normativa" (p. 91). Pois não! Agamben não discerne entre a Lei intrassistêmica (*nomos ton ergon*) no nível ontológico (do sistema) [i] da abertura extrassistêmica da "Lei da fé" (*nomos pisteos*) [ii] – em referência ao texto de Paulo (Romanos 3,27) que o filósofo italiano está comentando – por isso se confunde. Com efeito, ambas as "leis" têm normatividade, porém diferem em seu conteúdo: uma obriga segundo as exigências da fraternidade do sistema [i]; a outra obriga segundo as exigências da solidariedade extrassistêmica [ii]. E, por isso, tampouco pode esclarecer, por exemplo, o sentido da "potência messiânica" que se funda na "debilidade" (p. 92ss). A "potência" do Outro na solidariedade é o que denominaremos *hiperpotência* na *Política de la Liberación*: as vontades unificadas pela sabedoria-loucura (as razões que permitem ter, contra Habermas, porém em consonância com Gramsci): o "consenso críti-

inverter a interpretação hoje em voga. De forma geral, entende-se que a Lei, como obrigação formal, nega o *desejo* e, à medida que este intenta se cumprir, aparece o *pecado*, que Bataille tomará como fundamento do erotismo (como alegria na transgressão da Lei); no entanto, com Hinkelammert, devo interpretar a relação de Paulo de Tarso de uma maneira inversa. O cumprimento da Lei produz a morte, por exemplo, de Estêvão em Jerusalém, porque, deixando de cumpri-la, foi apedrejado –, enquanto Paulo cuidava das vestes do assassinado. É a Lei que obrigava a matar um filho. Paulo, em cumprimento

co" com factibilidade estratégica, como luta de libertação dos oprimidos e excluídos (os inimigos do sistema). A "debilidade" desse povo no processo de libertação (como *plebs* que busca ser um *populus*) – o pequeno exército de G. Washington em Boston – transforma-se em "potência" a partir do consenso crítico dos novos atores sociopolíticos e, por outro lado, a partir da crise de legitimidade ("sabedoria dos sábios") do sistema dominador. Enfim, Agamben permanece preso no "direito romano". O "direito semita" (desde ao menos o século XXIV a.C., muito antes de Hamurabi) se constrói a partir de outras categorias críticas que estamos esboçando filosoficamente de maneira introdutória. Da mesma maneira, Alain Badiou (em *op. cit.*) nos apresenta um Paulo cuja conversão no caminho para Damasco se apresenta como o "acontecimento" (*événement*: veja em BADIOU, *L'être et l'événement*, Paris: Seuil, 1988) que abre um novo mundo (o "mundo cristão universalista") que constitui um novo "regime de verdade" ao qual seus membros manterão fidelidade. Minha crítica consiste em pensar que esse "acontecimento" é o fruto de um fenômeno subjetivo ao qual faltam condições reais, objetivas, de opressão e exclusão dentro do Império romano, que permitirão não somente a "conversão" de Paulo, mas a aceitação de sua "proposta" – "loucura" para os dominadores do Império – por parte dos "oprimidos e excluídos". O conceito de solidariedade em Paulo (*ágape*) se distingue da mera "amizade" fraterna (*philia*) e erótica (*eros*): é o amor como responsabilidade pelo Outro, vítima do sistema. Badiou sofre de certo idealismo, ao haver perdido as condições socioeconômicas e políticas de opressão do império. A solidariedade é material: dá de comer ao faminto, cura as feridas do traumatizado; supõe uma corporalidade vivente, institucionalmente inscrita em um sistema inevitavelmente de dominador/dominado, de inclusão/exclusão, de ontologia/ética-metafísica, de Totalidade/Exterioridade, porém situando-as sempre, não exclusivamente, em um nível erótico, econômico, político etc.

dessa lei, perseguia os cristãos; ou seja, a Lei produzia a morte. Assim, em nome da vida, era necessário não cumprir a letra da Lei que mata (mas cumprir seu *espírito*). A morte que produz, quando se torna fixista, entrópica, é opressão dos dominados. Dessa maneira, libertar-se dela é afirmar a vida, ou melhor, afirmar uma Lei de Vida – que supõe a transformação do cumprimento da Lei formalista. A vida, segundo Nietzsche, é a vida originária do próprio sistema, não é nunca a vida do oprimido, do excluído, da vítima, do fraco na exterioridade do sistema dominado pelo "guerreiro ário".

Da mesma maneira, podemos agora encarar a essência da *solidariedade* (além da mera fraternidade da Lei, no sistema como totalidade, totalizada como dominação). Com efeito, o "Inimigo!" [b.1, α.2 ou β.2] pode ser o mero "inimigo" do "amigo" na e da Totalidade [i] (seja ôntico, funcional ou ontológico). Porém, para "o Outro", aquele que se situa além do sistema vigente, em sua exterioridade [ii], tal "inimigo" não é o *seu* inimigo. No *Código de Hamurabi*, constituído a partir do horizonte de uma metafísica semita[64] (que não é o horizonte do direito romano, tão estudado por Agamben, que é mais complexo e crítico), enuncia-se: "Para que o forte não oprima o pobre, para fazer justiça ao órfão e à viúva, na Babilônia [...] Que

[64] Seria um bom tema de discussão mostrar como, por exemplo, Leo Strauss (que se inspira em Alfarabi, o grande filósofo islâmico, que pretendia a conciliação da filosofia com o Corão, mas que acaba identificando o *esotérico* de sua doutrina com a filosofia grega e o *exotérico* com a narrativa do Corão; em Strauss, de igual maneira, a filosofia é o *esotérico* – o racional –, e a narrativa bíblica, o *exotérico* – o imaginário religioso) ou Hanna Arendt (que no final continuou sendo discípula de Heidegger e nunca superou a ontologia) não captaram a originalidade da experiência semita (tal como a supôs expor Lévinas).

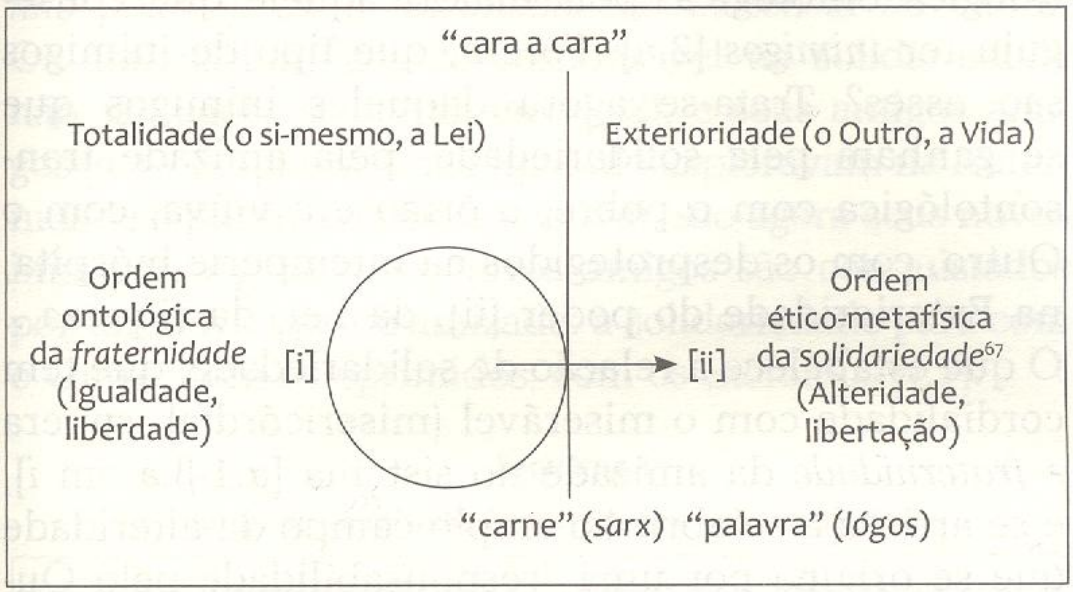
o oprimido afetado em um processo venha diante de minha estátua de Rei de justiça e se faça ler[65] minha impressão escrita".[66]

O "inimigo" do "forte", enquanto potencial possuidor de seus bens, é o *pobre*, dado o estado de necessidade em que se encontra. O órfão é o competidor do próprio filho; a viúva é a inimiga daquele que deseja se apropriar dos bens de seu esposo falecido – que é o tema do *Código de Hamurabi* – ou seja – os "inimigos" dos dominadores do sistema da totalidade [i] não são necessariamente os "inimigos" dos dominados, dos oprimidos, dos excluídos [ii]. Estes, os excluídos e dominados, gritam agora compreensivelmente (o que não foi descoberto por Nietzsche nem por Derrida): "Inimigos [do sistema], não há inimigos [para nós]!", porque os inimigos do sistema somos nós mesmos!

[65] Observe-se que a leitura desse "texto" (no Louvre se encontra uma dessas pedras negras onde o texto está escrito em sistema cuneiforme), permite ao oprimido enfrentar o próprio conteúdo da Lei, que pudesse ser contrário à interpretação tergiversadora oral que o opressor poderia fazer por ela não estar objetivamente expressa por escrito. Nesse caso, a escritura é uma condição da universalidade da lei na proteção do oprimido. De novo, poderíamos fazer outra exegese do sentido do "ser-escrito" não coincidente com o de Derrida.

[66] *Código de Hammurabi*, ed. de Federico Lara Peinado, Madri: Tecnos, 1986, p. 43.

Esquema 2
As duas ordens da *fraternidade* e da *solidariedade*



Agora se esclarece completamente o texto citado por Derrida, que não alcançava clareza em seus comentários. Aqui temos igualmente dois momentos; porém, no primeiro [1] é introduzida a oposição *amigo-inimigo* (e não somente ao amigo como em [a.1]; e, no segundo, distingue-se entre dois tipos de inimigos [2]:

> "[1] Maldito aquele que não tem *amigos* [1.a], porque seu *inimigo* se sentará no tribunal para julgá-lo [1.b].
> [2] Maldito aquele que não tem nenhum *inimigo* [2.a], porque serei, eu, seu *inimigo* no dia do juízo final [2.b]".

O primeiro momento [1], trata-se da ordem totalizada, da *carne* [i]. A partir do ponto de vista da moral vigente, há a necessidade de se fazer amigos para ter defesa, possibilidades de êxito, quando alguém for encurralado pelos *inimigos* [1.b] intrassistêmicos, em um juízo empírico.

[67] A *flecha a* indicaria a abertura da *solidariedade* da totalidade da "carne" (o sistema, a totalidade, a fraternidade) até a exterioridade do Outro como outro, "o amor de responsabilidade" (*agápe*).

O segundo momento [2] é desconcertante para a lógica ontológica, pois maldiz aquele que conseguiu ter *inimigos* [2.a]. Porém, que tipo de inimigos são esses? Trata-se agora daqueles inimigos que se ganham pela solidariedade, pela amizade transontológica com o pobre, o órfão e a viúva, com o Outro, com os desprotegidos na intempérie inóspita, na Exterioridade do poder [ii], da Lei, da riqueza... O que estabelece a relação de solidariedade, que tem cordialidade com o miserável (misericórdia), supera a *fraternidade* da amizade no sistema [α.1-β.a em *i*], e se arrisca a se abrir ao amplo campo da alteridade que se origina por uma "responsabilidade pelo Outro" pré-ontológica.[68] A solidariedade metafísica ou ética é anterior ao desdobrar do mundo (ontológico) como horizonte onde se toma a "decisão" de ajudar ou não o Outro. Porém, aquele que ajuda ou não o Outro, no efetivar-se empírico da solidariedade, não evita que desde sempre tenha sido o responsável pelo Outro. Aquele que não ajuda o Outro trai essa responsabilidade pré-ontológica. Desse modo, fará uma solidariedade *a priori* pré-ontológica, e um efetuar transontológico empírico da solidariedade concreta: "Dê pão ao faminto" (do *Livro dos mortos egípcio*).

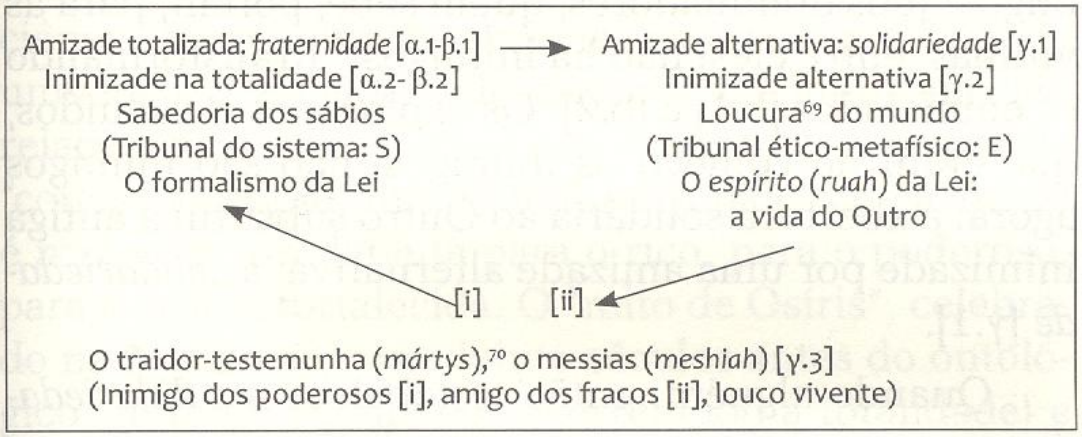
No sistema, quando se defende o Outro perante o tribunal da Lei do próprio sistema, o sistema sempre o declara culpado (por defender o *inimigo* do sistema). A defesa do indefeso, por solidariedade, deixa o "tutor" do órfão como *responsável perante tal tribunal do sistema e como tal ocupa o lugar da vítima (por*

[68] Diante do Outro, jogado para fora do caminho, a subjetividade sofre um impacto em sua "sensitividade" (*sensitivity*), em sua capacidade de "afetividade" (*afectivity*) como pode ser afetada por um traumatismo.

substituição) em sua defesa (do órfão); é seu testemunho (mártir): dá o testemunho da inocência do Outro. Os antigos inimigos do responsável na solidariedade não são agora seus inimigos [γ.2], e seus antigos amigos [α.1 – β.1] no sistema (quando exploravam na fraternidade o pobre, o órfão e a viúva), são agora seus novos inimigos. Agora, seus novos amigos são conquistados por um novo tipo de amizade: a solidariedade para com o Outro, com os oprimidos, com os excluídos [γ.1].

Esquema 3

Amizade, inimizade, fraternidade e solidariedade



O que era amigo [α.1 – β.1] tinha como seus *inimigos radicais* o pobre, o órfão e a viúva [γ.2]. Trata-se

[69] Essa "loucura" se confunde com a mera patologia do enfermo mental. Tal enfermidade era diagnosticada como estar habitado por um "demônio", daí que "endemoninhado", "louco" ou enfermo mental, de um lado e, de outro, o crítico a partir da alteridade do Outro explorado ou excluído (o crítico político) se confundiam. Por isso, perante o tribunal, Jeshua disse: "Eu não tenho um demônio (*daimonion*)" (João 8,49), corretamente traduzido por: "Eu não sou louco". O sistema legal tem dificuldade de distinguir entre o ladrão (que não cumpre a lei) e o crítico radical (que pretende mudar o sistema total da Lei). Por isso, o simples ladrão estava junto aos subversivos que possuem solidariedade: segundo o messianismo político (Barrabás) e segundo o messianismo profético (Jeshua): "crucificaram com ele dois bandidos" (Mateus 23,38).

[70] Em grego – *martirion* – significa "prova", "testemunho". Daí que o "mártir" (*mártus*) seja a "testemunha", o "provado", o refém que, responsável pelo Outro, rende um testemunho pela vítima do sistema perante o tribunal do próprio sistema. Como é possível suspeitar, está perdido!

agora de uma *inimizade* diferente do mero inimigo no sistema [α.2 – β.2]. O inimigo no sistema pode ser um competidor no mercado, um oponente do partido político e ainda um inimigo estrangeiro na guerra. Entretanto, todos esses inimigos afirmam o *Mesmo* [i].

Os pobres, os explorados, os excluídos, pelo contrário, *sustentam* o sistema a partir de baixo. São aqueles que, caso se retirassem, o sistema cairia em pedaços. São os *inimigos radicais* do sistema na exterioridade alternativa [γ.2]. Agora, aquele que negou a inimizade de seus antigos inimigos, exclama: "Inimigos? [dos dominadores, quem sabe, porém, para as vítimas, entre eles] não há inimigos!" (transformando os enunciados [b.1] e [b.2]. Os explorados e excluídos, que eram no começo os inimigos, não são inimigos agora: a abertura solidária ao Outro substitui a antiga inimizade por uma amizade alternativa: a *solidariedade* [γ.1].

Quando alguém, então, estabelece a *solidariedade* com os excluídos, ocorre uma distinta transformação em relação aos antigos amigos do sistema dominador: esse alguém agora é um traidor que merece ser julgado como culpado [S], e, para maior contradição, no tribunal que tenta condená-lo, ele deverá testemunhar em favor do Outro (o *inimigo* do próprio tribunal), tomando assim no dia do juízo, interior ao sistema, o lugar do Outro, do explorado, do acusado ao qual agora defende e *substitui*.

Enquanto o juiz do tribunal transcendental [E][71] ou ético-metafísico maldiz, critica a todos os que não

[71] *Empiricamente* esse tribunal é o "consenso crítico" da comunidade dos oprimidos e excluídos (veja meu livro *Política de la Liberación*, segunda parte, capítulo 5).

se tornaram inimigos do sistema [2.a], composto dos que são os inimigos dos pobres e oprimidos (isto é, os dominadores do sistema); aos inimigos do sistema se "ataca" por causa da solidariedade com o Outro, com o explorado e o excluído. Aquele que não transformou seus antigos amigos – dominadores do sistema – em inimigos mostra que continua considerando como inimigos os pobres, o Outro, e nisso manifesta que é dominador. E por isso será declarado culpado no dia do juízo transcendental-ético: "Eu serei, eu, seu *inimigo* no dia do juízo final" [2.b]. Como já dissemos, o "juízo final" de *Ma'at* é a metáfora da "consciência ético-política solidária" que tem por critério universal a exigência da negação da inimizade em relação ao pobre ("Dê pão ao faminto"); esse pobre, "com seu sangue" (nas metáforas judaicas ou astecas) é *perigo* sempre latente para o rico, para o poderoso, para a ordem fortalecida. O "mito de Osíris", celebrado na Mênfis africana (vinte séculos antes do ontológico "mito de Prometeu" acorrentado à totalidade) e ainda a seu corolário (o "mito adâmico" que Paul Ricoeur estuda em sua obra *La symbolique du mal* numa época em que eu assistia a suas aulas no começo dos anos 1960 na Sorbonne de Paris), é a origem dos mitos éticos críticos do antigo Mediterrâneo, de onde procede Atenas e Jerusalém.

O tribunal do sistema [S] julga segundo o formalismo da Lei[72] da totalidade [i]. O outro tribunal

[72] Esta é a "Lei" que mataria Isaque, porém Abraão não a cumpre; é a lei que mata Jesus. Por isso, Paulo de Tarso exclama que a Lei que devia "dar a vida (*zoe*) dava morte (*thanaton*)" (Rm 7,10). Quando Paulo fala do "não desejarás" (*ouk epithuméseis*) (Rm 7,8), não se trata do "desejo lacaniano (o desejo como impossibilidade de alcançar a satisfação no objeto), que se opõe à mera "pulsão" (que alcança a satisfação). Aqui,

ético-metafísico, transcendental ou alternativo [E], julga criticamente a partir da vida da vítima, ou seja, segundo os critérios dos oprimidos e excluídos e, por isso, funda o novo e futuro sistema do direito [ii]. Perante esse último tribunal, que é o consenso crítico da comunidade dos oprimidos e excluídos, a *plebs* que alcança o *consensus popoli* de Bartolomeu de las Casas[73] "no dia do juízo final" (que atua como um *postulado*, estabelecendo um critério de orientação, logicamente pensado, empiricamente *impossível* de se realizar perfeitamente, mas que começa a exercer sua função em todo ato de justiça que se cumpre segundo as exigências que estabelecem as necessidades do Outro, do pobre, do órfão e da viúva), o traidor é aquele muito semelhante ao que Walter Benjamin descreve como aquele que surge no "tempo-agora" (*Jetzt-zeit*) como o "messias".[74] O messias é o maldito

o "desejo da carne" é justamente o "querer totalizar o sistema" (a fetichização da Totalidade) na fraternidade. A Lei do sistema não obriga ao que descobre a solidariedade, porque não aceita as "tendências" do sistema, o "desejo da carne". No sistema de dominação não há, portanto, consciência da "falta" (*hamartia*: pecado), que consiste na "negação do Outro". O formalismo totalizado da Lei mata: mata o Outro; é o desejo da morte do Outro. Quando o "espírito" da Lei se revela, a lei formalista mostra todo seu poder assassino (é a Lei que justifica a morte do Outro). Por sua vez, o "*désir métaphysique*" de Lévinas não é esse "desejo" do sistema (a fraternidade: o "desejo da carne"), mas o "desejo do Outro *como outro*", em sua diferença (é, novamente, a solidariedade): "O desejo metafísico (*désir métaphysique*) tem outra intenção – ele deseja além de tudo o que pode simplesmente completá-lo. Ele é como a bondade: o Desejado não o preenche, mas aprofunda o próprio desejo" (LÉVINAS, *Totalité et Infinit* Haia: Nijhoff, 1968, p. 4).

[73] Em 1546 este pensador escreve uma obra política histórica, defendendo os indígenas do Peru: *De potestate Regis* (veja em minha obra *Política de la Liberación*, parágrafo 6, p. 110ss, onde se justifica a ilegitimidade de toda decisão do Rei que se opusera ao *consensus populi*.

[74] "A história é objeto de uma construção cujo lugar não está constituído pelo tempo homogêneo e vazio [i], mas por um tempo pleno, *tempo-agora*" (Tesis de filosofía de la historia, 14; em *Discursos Interrumpidos* I,

e o traidor[75] a partir do ponto de vista de seus antigos amigos do sistema dominador: tornou-se seu *inimigo*, porém não ôntico [α.2], mas um inimigo mais radical ainda que o "inimigo absoluto" ou ontológico [β.2] de Derrida (o bárbaro ao qual se faz guerra até a morte). É Miguel Hidalgo, que é condenado à morte em um tribunal com maioria de *crioulos* (brancos mexicanos) por haver levantado um exército de índios e escravos em 1810. O Outro é o "inimigo radical" [γ.2] porque exige do sistema, da totalidade [i], uma completa inversão de seu sentido: é o inimigo metafísico; exige a transformação do sistema *como totalidade*.

Creio que agora se entende a expressão "Maldito aquele que não tem nenhum inimigo!" [2.a]. Esse ser é maldito aos olhos do juiz que julga a partir da alteridade do pobre, do Outro; simplesmente porque viveu na cumplicidade do sistema, explorando e excluindo os "pobres, os órfãos e as viúvas", o Outro. Não ter sido perseguido; não ter tido inimigos, é *sinal* suficiente de haver negado a *solidariedade* e haver se mantido na *fraternidade* dominadora. E porque não fez nada pelo fraco, então, será julgado como culpa-

Madri: Taurus, 1989, p. 188). E ainda: "Nesta estrutura reconhece-se o signo de uma detenção messiânica do acontecer, ou, dito de outra, maneira: de uma conjuntura revolucionária na luta a favor do passado oprimido" (*ibid.*, Tesis 17; p. 190). O "tempo" messiânico é a irrupção na história da *solidariedade*, ou seja, de alguém que se encontra investido da responsabilidade pelo Outro que o obriga a agir contra a corrente: é a irrupção da "palavra" [ii] crítica que se torna presente na "carne" [i]: o sistema do "tempo contínuo".

[75] A Miguel Hidalgo obriga-se: ou a negar sua causa (ser traidor de seu povo oprimido), tido como refém pelos espanhóis no México de 1811 (situação considerada por E. Lévinas em sua segunda grande obra de 1974), ou morrer como traidor ("de seu Rei e seu Deus"). O inaceitável em Hidalgo é que, ao haver sido do grupo dominante (por crioulo branco e autoridade sacerdotal perante o povo) traíra seus amigos (da Nova Espanha, a Colônia), havendo-se tornado amigo dos inimigos do sistema colonial.

do perante o tribunal ético-metafísico alternativo da história.

Isso introduz o último tema, quem sabe o menos claro tanto em Nietzsche quanto em Derrida. Trata-se do segundo momento [b.2] da segunda aporia nietzschiana: "Grito eu, o *louco* vivente". Além disso, entra aqui todo um tema essencial para a filosofia de todos os tempos. Trata-se da oposição entre a "sabedoria do sábio"[76] (*sophia ton sophon*)[77] como ser-para-a-morte (a sabedoria no sistema dominador, ou seja, "sabedoria da carne")[78] [a.2], e o "saber crítico", que é "*loucura* para o sistema" (*mora tou kosmu*)[79] como ser-para-a-vida [b.2]. O messias de W. Benjamin era o "louco" diante da sabedoria do sistema. Em todo o comentário, Derrida nunca dá uma clara explicação dessa oposição dialética. Creio que agora temos as categorias suficientes para entender a questão.

O "consenso dos excluídos" [ii] é a "sabedoria" como exterioridade (*logos*, *dabar*).[80] Quando esse consenso crítico – que deslegitima o "estado de direito",

---

[76] Paulo de Tarso, 1 Coríntios 1,18. Os demais textos são de 1 Coríntios 1,26-2,14.

[77] Isaías 29,14. Esta "sabedoria do sistema" dominador é, portanto, "sabedoria da carne", é o "sábio moribundo".

[78] A totalidade, o sistema, é a "carne", porém como categoria subjetiva, existencial, antropológica. Além disso, a "carne" é a expressão unitária do ser humano (não há "corpo" nem "alma"; a alma grega é imortal: a carne semita morre e ressuscita). Veja DUSSEL, *El dualismo en la antropología de la Cristiandad*, Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1974.

[79] O "mundo" é também a totalidade do sistema, porém como uma categoria que expressa um nível mais objetivo, institucional, histórico, como estrutura de poder político.

[80] Esta "*dabar*" semita, ou "*logos*" grego, origina-se na antiga manifestação do deus Ptah egípcio, cuja "língua" (como para os semitas) era a palavra como sabedoria, a deusa Thot. Em relação de anterioridade, o Egito está com a Grécia e os palestinos (entre os quais se encontram os judeus, cuja língua hebraica era um dialeto cananeu).

e que, como Vontade dos oprimidos em "estado de rebelião", coloca ainda em questão o próprio "estado de exceção" de Carl Schmitt – surge *criticamente* no sistema vigente de dominação da *palavra*, a palavra [ii] se faz carne [i]"[81] (entra na totalidade, a carne, desestruturando o sistema de dominação). O *meshiah* de W. Benjamin, com uma sabedoria antissistêmica ("loucura" da totalidade) contra a "sabedoria dos sábios", justifica seus antigos *amigos*, a práxis libertadora dos inimigos do sistema, que já não são os *inimigos* do *meshiah*.

Hidalgo, o da classe sacerdotal, de raça branca e em posição de dominador, luta contra a própria elite da qual fazia parte, em uma guerra pela emancipação anticolonial. Suas razões soavam aos ouvidos de seus antigos *amigos* (as autoridades vice-reais que o perseguem militarmente, os bispos que o excomungam e os *crioulos* que o condenam à morte) como *loucura* insensata, rebelião injustificada, traição de lesa-majestade. O feito empírico da morte do inocente Miguel Hidalgo y Costilla que, tendo a *solidariedade* como pressuposta, sempre se descobre responsável pelo Outro, o escravo, o índio, o colono; mostra o *louco* refém nas mãos do sistema. Lévinas chama esta "morte do inocente culpado de solidariedade" de a revelação "da glória do infinito" na história, tema sobre o qual discutimos longamente com Putnam no refeitório dos professores da Harvard University há algum tempo.

Trata-se, portanto, de um momento central da Política da Libertação, o momento em que a comunidade

[81] João 1,14.

dos oprimidos e excluídos, a *plebs*[82] (povo messiânico no sentido de W. Benjamin),[83] a partir da exterioridade do sistema do poder dos que "mandam, mandando" (como expressa o EZLN, os zapatistas), tem que constituir *a partir de baixo* um poder alternativo, o do povo novo (*populus*), construído a partir da "loucura" para o sistema dominador. A sabedoria do sábio crítico, sabedoria popular dos "debaixo", tem conseguido se desenvolver, expressar-se graças a sua prévia "libertação" subjetiva contra o sistema de dominação. Isso, com o poder da solidariedade, do amor, da amizade pelo pobre, pelo órfão, pela viúva e pelo estrangeiro, conforme já sugerido pelo *sistema do direito* que inclui sua contradição – as vítimas da Lei – do Código de Hamurabi (aquele rei semita da Babilônia, cidade cujas ruínas estão nas proximidades da atual Bagdá, destruída pelos bárbaros no começo do século XXI, inimigos de todos os condenados da terra).

E com Nietzsche, contra Nietzsche, podemos exclamar ao final que, somente quando esses "condenados", inimigos dos dominadores do mundo, se libertarem, então, somente então, "chegará a hora da alegria".

* * *

Cabe, ainda, uma última reflexão sobre uma obra que fez quatrocentos anos (1605-2005). Em *Dom Quixote de la Mancha*, primeira novela da Moderni-

[82] Veja LACLAU, *La razón populista*, México: FCE, 2005.

[83] No entanto, devemos acrescentar a Benjamin dois aspectos fundamentais não esclarecidos em seu individualismo pontual: a) o messias tem memória de suas gestas (memória das lutas de um povo e, portanto, outra história [ii] que a história do tempo-contínuo [i]; e o messias b) é uma comunidade messiânica (um povo), ator coletivo da construção de outro sistema futuro [ii], além da "escravidão do Egito" (metáfora da ontologia opressora).

mostre em favor de vós outros por que o céu me arrojou ao mundo, e me fez nele professar a ordem da cavalaria que professo, e o voto que nela fiz de favorecer os necessitados, e os oprimidos pelos maiores que eles.

Lançando-se Quixote contra os soldados, libertou os presos. Um dos libertados, agradecendo a loucura[87] ousada do cavaleiro, exclamou: "Senhor e *libertador* nosso [... nem] pensar que temos de voltar agora *às cebolas* do Egito, digo, tomar nossa cadeia e nos colocar a caminho [... até nossa antiga prisão]".

O autor de *Dom Quixote de la Mancha*, esse grande crítico do sistema de sua época, consegue mostrar as injustiças do início da Modernidade a partir da *loucura* do cavaleiro aparentemente anacrônico. Era uma maneira de mostrar a *loucura* da *solidariedade* perante a racionalidade fraterna da ordem estabelecida!

[87] "Pasamonte, que nada tinha de sofrido, estando já inteirado que dom Quixote não era muito são [...]" (*ibid.*, p. 209), ou seja, estava louco. Cervantes apresenta a loucura da ficção como o horizonte a partir do qual é possível a crítica ao sistema, que é aceita como a do bobo nas festas medievais do "Cristo arlequim", onde se podia criticar carnavalescamente até o Rei ou o bispo no poder. Catarse festiva, metáfora das revoluções empíricas, históricas, reais. Como os escravos do Brasil, que, em suas danças rituais, "lutavam contra o senhor dos engenhos", símbolo antecipatório da luta efetiva socioeconômica e política que se daria contra a escravidão.

Capítulo 3

SISTEMA-MUNDO E "TRANSMODERNIDADE"[1]

Neste curto trabalho, pretendemos reiniciar uma reflexão com a qual vimos nos ocupando desde o início dos anos sessenta do século passado. Radicalizaremos algumas opções teóricas, ao encontrar nos trabalhos recentes hipóteses muito plausíveis que, por serem triviais, não haviam sido consideradas até o presente. A "centralidade" da Europa se reduz agora somente a dois séculos (no máximo 225 anos), e isso nos permite supor que aquilo que não foi subsumido pela Modernidade tem muita possibilidade de emergir de forma pujante e de ser redescoberto; não como um milagre anti-histórico, mas como o ressurgimento de uma potencialidade recente de muitas culturas, só ocultadas pelo "brilho" deslumbrante – em muitos casos aparente – da Cultura Ocidental, da Modernidade, cuja globalidade técnica e econômica está longe de ser uma *globalização cultural da vida cotidiana valorativa* da maioria da humanidade. É a partir dessa potencialidade não incluída que surge, a partir da "Exterioridade" alternativa, um projeto de

[1] Este capítulo tem sua origem na conferência apresentada em um Seminário com a participação de Immanuel Wallerstein, G. Arrighi e Walter Mignolo, no F. Braudel Center for the Study of Economics da Binghamton University (Mass.), dezembro de 1988.

"Transmodernidade", um "mais além" transcendente à Modernidade ocidental (mesmo que nunca assumida; mesmo que depreciada e considerada como "nada"), mas que terá uma função criadora de grande significado no século XXI.

1. Uma hipótese, ainda, com aspectos eurocêntricos: o "World-System"

A "hipótese" de um *World-System* surgiu como contrapartida a um primeiro eurocentrismo, cujo pensamento é o de que a Europa, a partir de suas pretensas origens gregas e medievais latinas, tenha produzido "a partir de dentro" os valores e os sistemas instrumentais (posições de Hegel, Marx, Weber ou Sombart) que se universalizaram nos últimos cinco séculos, no tempo da Modernidade. Essa posição eurocêntrica, formulada pela primeira vez no final do século XVIII,[2] com o "Iluminismo" francês e inglês e os "românticos" alemães, reinterpretou a história mundial inteira, projetando a Europa para o passado e tentando demonstrar (demonstração que rendeu frutos para a Europa nos dois últimos séculos) que tudo havia sido preparado na história universal para que essa Europa fosse "o fim e o centro da história

[2] Até esse momento, como veremos, a Europa supôs claramente que o "centro" cultural mais avançado estava no Sul (muçulmano, do Magrebe até o Egito, que era para a Europa o lugar da cultura "clássica", como demonstrado por BERNAL, *Black Athena. The Afroastic Roots of Classical Civilization*, New Brunswick: Rutgers University Press, t. I, 1987) e no Leste (incluindo o mundo islâmico desde Bagdá, ainda que em crise pelo Império otomano, o Indostão e a China). Veja a obra de ABU-LUGHOD, *Before European Hegemony*, Oxford: Oxford University Press, 1989. Esta obra de Abu-Lughod começa, em sua exposição, pela França, Flandres e depois vai até o leste. É um relato que parte da Europa, sem ser eurocêntrico.

mundial" – no dizer de Hegel.[3] Foi com os "Enciclopedistas" que começou pela primeira vez a distorção da história (*L'Esprit des Lois* de Montesquieu é um bom exemplo),[4] porém igualmente com os "iluministas" ingleses, e na Alemanha com Kant e, finalmente, com Hegel, para quem o Oriente era a "infância" (*Kindheit*) da humanidade, o lugar do despotismo e da não liberdade, a partir de onde posteriormente o Espírito (o *Volksgeist*) subirá até o Ocidente, como em um caminho para a plena realização da Liberdade e da Civilização. A Europa teria sido, desde sempre, eleita pelo destino para ser o sentido final da história universal.

A visão do *World-System*, ao contrário, procurava demonstrar que, desde o fim do século XV, através do descobrimento da América, a Europa começara a implantar tal World-System como Império-mundo fracassado, que é o primeiro "mundial" e não pôde fazê-lo antes. Graças à exposição histórica "de longa duração" de Fernand Braudel, Immanuel Wallerstein teve a criativa ideia de escrever a história desse processo: "No final do século XV e princípio do XVI, nasceu o que poderíamos chamar de uma economia-mundo europeia".[5]

Para muitos, esta visão das coisas, em vez de negar a formulação da antiga "teoria da dependência"

---

[3] Veja meu livro *The Invention of the Americas*, Nova York: Continuum, 1995, capítulo 1, p. 19ss.

[4] Escrito em 1748, escreve no Livro VIII, cap. XXI: "A China é, pois, um Estado despótico; e seu princípio é o temor". Em 1762, Nicolás-Antoine Boulanger escrevia *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*. E o termo será usado até o presente, sendo em tudo falso e distorcido.

[5] *El moderno sistema mundial*, I, cap. 1, trad. esp., México: Siglo XXI, t. I, p. 21.

latino-americana, incluía-a, dava-lhe um marco histórico muito mais plausível; limitava a "centralidade" da Europa aos cinco últimos séculos e lhe tirava a "aura" de "centro" eterno da história mundial. A Modernidade teria sido a administradora (*management*) dessa "centralidade" do *World-System*. Por isso, a Espanha e Portugal, como prolongação do capital genovês[6] foram para mim a "Primeira Modernidade",[7] de maneira que, por exemplo, as discussões de Bartolomeu de las Casas contra Ginés de Sepúlveda foram o começo do antidiscurso da Modernidade (sendo Ginés um intelectual moderno, expressão da visão eurocêntrica hegemônica no momento). O próprio J. M. Blaut une o "*Rise of Europe*" com o descobrimento da América (1492),[8] e de acordo com o próprio Marx (citado por I. Wallerstein no livro já indicado no começo do Tomo I), tal descobrimento é um momento fundamental na origem do capitalismo e da "acumulação primitiva".

Em meu recente livro *Ética de la Liberación*[9] menciono as razões pelas quais foi a Espanha, e não Portugal, nem uma nação muçulmana do Magrebe ou da China, que pôde descobrir a América. Porém, a partir dessa hipótese antieurocêntrica (do "primeiro" eurocentrismo), quando se fala do "descobrimento da América", indica-se simultânea e necessariamente: *World-System*, capitalismo e Modernidade (para

[6] ARRIGHI, *The Long Twenty Century*, Londres: Verso, 1994.

[7] Agora incluirá igualmente a hegemonia intraeuropeia de Amsterdã, França e Reino Unido antes da Revolução Industrial.

[8] *The colonizer's model of the World*, Nova York: The Guilford Press, 1993, p. 187ss.

[9] *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, [30-33], Madri: Trotta, 1998, p. 52ss.

mim, não para Wallerstein, que reserva o conceito de "Modernidade" para o tempo do "Iluminismo" – posição que agora contará com um novo argumento que eu mesmo fornecerei, porém para dar outro sentido a essa tese).

De qualquer modo, esta "hipótese" do *World-System* supunha que o "*Rise of the West*" partia da *vantagem comparativa* dada à Europa moderna (especialmente ao Renascimento) pelos grandes descobrimentos científicos, os metais preciosos (prata e ouro), a nova força de trabalho incorporada ao sistema (a dos índios, dos escravos africanos do século XVI ao XVIII na América), os novos alimentos (a batata inca, o milho, o *tomatl* e o *chocolatl* mexicanos etc.),[10] os milhões de quilômetros incorporados à agricultura das colônias europeias pela conquista, e a invenção de novos instrumentos econômicos. Tudo isso permitia o triunfo da Europa na competição perante o mundo islâmico, o indostânico, o sudeste asiático ou a China. Além disso, os europeus, graças à caravela (descoberta pelos portugueses em 1441), eram os únicos que podiam atravessar os oceanos, armar seus barcos com canhões de alto poder e dominar primeiro o Atlântico (pretendidamente desde o século XVI "centro" geopolítico do mundo) e, posteriormente, o Índico e o Pacífico. A Europa deu origem ao *World-System* graças à invasão do continente americano (chamada de "descobrimento") e sua superação deverá nascer "*a partir de dentro*" desse processo de globalização, começado em 1492, e que se aprofunda no final do século XX.

[10] 94% dos tubérculos que se utilizam para a alimentação humana no século XIX são provenientes da Ameríndia.

Sem contradição com essa visão das coisas, ainda que significando uma tradição intelectual completamente diferente, falar de "pós"-modernidade (momento a do esquema 2) é indicar que existe um processo que surge "a partir de dentro" da Modernidade, e significa um estado de crise atual no horizonte da globalização. Falar em mudança de "Transmodernidade" exigirá uma nova interpretação de todo o fenômeno da Modernidade, para poder contar com momentos que *nunca estiveram incorpora- dos à Modernidade europeia,* e que, abrangendo o melhor da Modernidade europeia e norte-americana que se globaliza, afirmará, "a partir de *fora*" dela, *componentes essenciais de suas próprias culturas excluídas*, para desenvolver uma civilização futura, a do século XXI. Aceitar essa excessiva Exterioridade à Modernidade europeia permitirá compreender que existem momentos culturais situados "fora" dessa Modernidade. Para isso, será necessário superar uma interpretação que supõe ainda um "segundo" e muito sutil eurocentrismo,[11] passando a uma interpretação não eurocêntrica da história do sistema mundial, hegemonizado pela Europa somente por cerca de mais de duzentos anos – e não quinhentos. Por isso, o fato de que outras culturas até agora des-

[11] O "primeiro" eurocentrismo é o de Hegel ou Weber, que supõe a superioridade da Europa; superioridade provada "a partir de" fatores puramente internos da própria Europa. O "segundo" tipo de eurocentrismo, que superou o "primeiro", pensa ainda a partir da Europa, mesmo aceitando que a Europa tenha conseguido o domínio por momentos vindos a partir de "fora" (por exemplo, os metais preciosos americanos), o que lhe permitiria triunfar na competição com o mundo muçulmano, a África e a Ásia desde 1492. As descrições partem narrativamente sempre a partir da Europa. África ou Ásia são o mundo *externo*, distante, posterior. Tentamos superar este "segundo" eurocentrismo para indicar o sentido de uma "Transmodernidade" como projeto, como alternativa.

prezadas, não valorizadas, estão emergindo a partir de um "mais além" do horizonte da Modernidade europeia não é um mero milagre, como se o seu surgimento se desse a partir do nada, mas como um retorno, para que elas sejam os atores que não haviam sido em outras épocas recentes. Ainda que a cultura ocidental se globalize – em certo nível técnico, econômico, político, militar – isso não esgota outros momentos de enorme criatividade nesses mesmos níveis os quais, a partir de sua "Exterioridade", afirmam outras culturas vivas, resistentes e crescentes.

2. O que significou a China no "World-System" até o século XVIII?

Em um livro anterior, demonstrei por que a China não pôde descobrir a América.[12] Ainda que me opusesse a considerar a China inferior à Europa dos séculos XV e XVI (a partir de um ponto de vista econômico, cultural, técnico e até científico), eu argumentava que a China não podia ser hegemônica no "novo sistema" porque não descobrira a América; e não o fez porque o "centro" do "Sistema inter-regional"[13] se encontrava no Oeste da China, no Indostão e no mundo muçulmano. Assim, a América estava fora de seu horizonte – e se chegou ao Alasca ou à Califórnia nada de interesse comercial pôde encontrar, como é de se supor. Assim, pelo fato de não haver descoberto a América, a China foi vista como permanecendo

[12] *Ética de la Liberación*, [30-31], p. 52-54.

[13] Denomino-o "Inter-regional System": Asiatic-afro-mediterranean, e não "World-System" por não incluir a América, visto que nos situávamos antes de 1492.

periférica ou, ao menos, não central no *World-System*, anterior ao capitalismo e à Modernidade. E, como alguns chegaram a indicar, considerando que o Renascimento italiano foi o começo da Modernidade – tese de G. Arrighi –, houve na China somente e no máximo um protoprocesso renascentista em algumas de suas grandes cidades como Huangchou. Esse processo, porém, foi abortado diante da presença expansiva do colonialismo português, espanhol, holandês e, posteriormente, inglês e francês. A China não foi moderna, nem capitalista, nem central, mas permaneceu na "noite escura" do despotismo oriental, do "modo de produção asiático"...

André Gunder Frank nos propõe, em *ReORIENT. Global Economy in the Asian Age*,[14] uma hipótese que seria um novo argumento a favor do conceito atual de "Trans"-modernidade – e não somente de "Pós"-modernidade –, como se poderá observar. Indicarei brevemente algumas das teses sustentáveis de A. G. Frank e tentarei, ao mesmo tempo, mencionar meus pontos diferenciais.[15]

---

[14] Berkeley: University of California Press, 1998. Ler os três artigos publicados em *Review*, vol. XXII, 3 (1999) de AMIN, "History Conceived as an Eternal Cycle" (p. 291-326); ARRIGHI, "The World According to Andre Gunder Frank" (p. 327-354), e WALLERSTEIN, "Frank proves the European Miracle" (p. 355-372). Devo admitir que aceito quase todas as críticas dos três autores contra A. G. Frank, no entanto, os três admitem que Frank apontou para uma verdade esquecida: a importância da China. E digo esquecida porque, se a China era o país mais produtor do sistema até o século XVIII, o mais povoado etc., a descrição do World-System devia começar a levar a sério, e, em primeiro lugar, a China. E ninguém havia feito isso.

[15] Desde já aceito as críticas de A. G. Frank contra o conceito de "modo de produção asiático", que é uma falácia "orientalista" (para usar o termo de Edward Said), porém daí a tirar todo o sentido do conceito de "valor", "capital" e "capitalismo" há muita distância. O que aparece, pelo contrário, é uma pergunta interessante que A. G. Frank não se faz: foi a China de 1400 a 1800 um país mercantil capitalista? Creio que ele forneceu as razões para

É "trivial" – e o óbvio frequentemente oculta grandes verdades – que a China tenha sido, até o século XVIII, considerada pelos europeus uma potência econômica, política e cultural.[16] Adam Smith se refere de maneira óbvia à magnitude econômica da China. Em frequentes passagens de seu livro – *A origem da riqueza das nações* (1776) –, observando sua grandeza e os salários baixos, escreve: "A China, foi durante muito tempo, um dos países mais ricos, mais bem cultivados, mais férteis e industrializados e um dos mais povoados do mundo [...] As relações de todos os viajantes eram coniventes com os baixos salários do trabalho e as dificuldades nas quais tropeçam os operários para poder manter uma família".[17]

Considere-se que Smith usa o termo "industrializado" e "salário" tal como o fará em relação à Inglaterra ou Escócia. Por isso, parece difícil que tal

poder começar (é tema, então, de futuras discussões) a afirmar que a China teve regiões onde se desenvolveram seriamente modos de produção protocapitalista manufatureira, no nível da "subsunção formal" de mais-valia no processo de trabalho (porém sem "subsunção material" e, portanto, "real") no "capital" *stricto sensu*, com obtenção, portanto, de "mais-valia" (*Mehrwert*) – no sentido conceitual de Marx em *O capital* – nas fábricas ou "manufaturas" artesanais de tantas cidades chinesas da porcelana, cerâmica, tecidos de seda etc. Tem razão S. Amin ao mostrar que o estado chinês, de grande potência e organização, jamais deixou que certa burguesia nascente (os eunucos?) pudesse tomar o poder e, com isso, impediu o crescimento normal do capitalismo. De todas as maneiras, A. G. Frank nos permite lançar mais perguntas criativas do que as que ele mesmo se fez, e nem pôde fazê-las nem responder a elas adequadamente, visto que descuidou há muito tempo da categoria de "valor" (não somente "valor de câmbio") no próprio Marx.

[16] Não se esqueça de que, no século XV, quando a Inglaterra tinha 3 milhões de habitantes, a Espanha, 10, a França, 18, e toda a Europa, 60, a China já chegava sozinha a 125 milhões. Em 1800 a Europa tinha 188 milhões, e a China quase o dobro: 345 (Frank, 1998, p. 168).

[17] Livro I, cap. 8; trad. esp., México: Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 70.

"industrialidade" manufatureira e tal "salário" não dessem aos proprietários desses estabelecimentos "mais-valia" em sentido estrito:

> Não nos é dado citar país algum cujo progresso na prosperidade tenha sido tão contínuo que pudesse haver facilitado a aquisição de um capital suficiente para estes [...] propósitos, a não ser se dermos crédito às maravilhosas relações da riqueza e da cultura da China.[18] [...] A China é um país muito mais rico que qualquer parte da Europa, e a diferença no preço das subsistências é muito grande entre estes dois continentes. O arroz é muito mais barato na China que o trigo em qualquer região da Europa.[19]

A vida da elite é muito mais "desenvolvida" na China que na Europa (é o "luxo" que Sombart exige para o capitalismo):[20] "O séquito de um magnata na China ou no Indostão é, segundo todas as referências, esplêndido e muito mais numeroso que o das pessoas mais ricas da Europa".[21]

Porém, de qualquer modo, as enormes massas de operários são mais pobres: "O preço real do trabalho, ou seja, a quantidade real das coisas necessárias para a vida que o trabalhador recebe é [...] mais baixa na China e no Indostão – os dois maiores mercados das Índias Orientais – que na maior parte da Europa".[22]

Para Adam Smith, portanto, o descobrimento da América permitiria que a Europa comprasse em am-

---

[18] *Ibid.*, Livro II, cap. 5; p. 331.

[19] *Ibid.*, Livro I, cap. 11. Digressão, Primeiro período; p. 182.

[20] Veja de SOMBART, *Lujo y capitalismo*, Madri: Revista de Occidente, 1965.

[21] *Op. cit.*, Terceiro período; p. 198.

[22] *Idem.*

bos os mercados (os mais ricos do *World-System*, os mais variados do mundo até a Revolução Industrial): "A prata do Novo Mundo é, ao que parece, uma das principais mercadorias que se empregam no comércio praticado entre *os dois extremos (sic) do Antigo* e é, em grande parte, este metal que conecta regiões mais distantes do globo".[23]

É interessante observar que os "dois extremos" do "Sistema inter-regional" *antigo* se conectam no *Novo* sistema com o "Novo Mundo", constituindo o "*Primeiro World-System*". A Europa pode, portanto, "comprar" no "mercado" chinês graças ao dinheiro latino-americano (peruano e mexicano), ou seja, pode "vender" pouquíssimos produtos-mercadorias (exceto prata) fruto de sua "industrialidade" por subsunção do "trabalho assalariado" europeu, porque é uma região produtivamente "subdesenvolvida", sem competição possível perante o maior "desenvolvimento" da produção de mercadorias chinesas, tais como os utensílios de porcelana, os tecidos de seda etc. Como a fonte do "dinheiro-prata" está na América: "Na China, nação mais rica que qualquer país da Europa – repete Adam Smith –, os metais preciosos possuem um valor muito mais alto do que em qualquer parte do continente europeu [... graças ao] descobrimento das minas da América".[24]

A crise da hegemonia chinesa no "antigo sistema" (seria o primeiro sistema capitalista?), devido a causas que ainda deveriam ser estudadas com maior profundidade,[25] permitiu o "Rise of the West".

---

[23] *Ibid.*, p. 199.

[24] *Idem*. Conclui a digressão sobre as variações do valor da prata (p. 229).

[25] Entre elas: o baixo salário na China permitiu o uso da máquina, permanecendo no nível de um capitalismo manufatureiro da porcelana e dos teci-

Max Weber teve a intuição de que, se a Europa não tivesse sido a região mais bem preparada para efetuar a Revolução Industrial, deveria ser a China ou o Indostão. Por isso, dedicou seus trabalhos sociológicos em nível ético e religioso para provar a razão pela qual a China e o Indostão não puderam dar origem à sociedade capitalista. Como fruto disso, suas enormes pesquisas[26] eram repetidamente concluídas com a mesma resposta: China e Indostão não puderam ser capitalistas por seu regime corporativo de propriedade, por terem uma burocracia que impedia a competição etc. E, contrariamente, ao estudar a ética dos profetas de Israel,[27] percebe que, desde um tempo muito remoto, se começou a preparar o longo caminho que culminaria na Modernidade capitalista, cujo último capítulo seria a reforma que impulsiona-

dos da seda, com criação da mais-valia absoluta, havendo somente incluído formalmente o processo artesanal de produção tradicional. A crise política entre a dinastia da Manchúria e a da China central, a necessidade de terminar de colonizar o Sul e a ocupação do Ocidente da China (território quase o dobro do ocupado pela China em toda a sua história), fechou a China em seus próprios limites, que perdeu interesse pelo mercado externo, produzindo assim um vazio que será preenchido pela Europa, especialmente o Reino Unido. A perda dos mares ou a repressão da burguesia nascente por parte do Estado imperial mostra a diferença com a Inglaterra, uma ilha com uma monarquia em crise.

[26] Veja seus livros: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr: Tübingen, vol. 1-3, 1920-1921 (traduzidos parcialmente para o inglês no *The Religion of China: Confucionism and Taoism*, Glencoe: The Free Press, 1951; e *The Religion of India: the Sociology of Hinduism and Budhism*, Glencoe: The Free Press, 1958).

[27] No livro em alemão citado (trad. inglesa: *Ancient Judaism*, Glencoe: The Free Press, 1952). De minha parte comecei igualmente uma crítica ao eurocentrismo (num sentido exatamente oposto ao de Weber), para demonstrar que o "*ethos* dos profetas" era crítico da Modernidade em meu livro escrito em 1964: *O humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros Semitas*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1969.

ria a ética calvinista,[28] que forneceria as condições para a realização do sistema capitalista. O individualismo calvinista, a riqueza considerada como bênção divina, a competição, a propriedade privada e a disciplina de uma subjetividade austera é que permitiriam o surgimento do capitalismo, e não o corporativismo chinês ou o quase feudalismo mágico da cultura brâmane do Indostão.[29]

De nossa parte, parece-nos impossível que milhões de trabalhadores assalariados na produção de porcelana (ao redor da região da cidade de Sian, entre os rios Huang-Ho e Yang-Tsé), de onde partia para o Ocidente a "rota da seda" ou dos tecidos de seda (junto ao Huang-Ho ou às cidades de Changtschou e Futschou na costa oriental), não tenham produzido mais-valia, tal como a definiria Marx. Ao menos, tratava-se de um sistema regional capitalista – ainda que houvesse somente subsunção *formal* do processo de trabalho e se obtivesse mais-valia *absoluta*, como já indicamos –, sistema abortado por razões políticas; mas muito além e muito mais complexo que um mero "modo de produção asiático".

Parece, portanto, que a China foi até o século XVIII a maior potência produtora de mercadorias, e o Mar da China um centro mercantil sem igual no *World-System* (pela articulação do *Old World* com o *New World* desde 1492).

---

[28] Veja no mesmo livro em alemão o tema (trad. inglesa em *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Londres: Georg Allen and Unwin, 1930).

[29] No entanto, o atual desenvolvimento capitalista do Japão, Singapura ou Taiwan, de inspiração ética neoconfuciana, pode nos mostrar o equívoco das hipóteses weberianas, visto que as relações corporativas familiares confucianas permitem perfeitamente a organização da empresa capitalista, mesmo que transnacional e ainda com maior eficácia.

A. G. Frank estuda algumas causas das diversas crises da China e do Indostão; primeiro no século XVII e, depois, no século XVIII. A dinastia Ming (1368-1644),[30] que fundou o império chinês altamente desenvolvido (com regiões capitalistas), entrará em uma relativa crise com a chegada da dinastia manchuriana (1644-1796), tempo em que na Europa se colocará em voga a "moda chinesa" (*chinoiserie*) do rococó (ao redor de utensílios de porcelana, de pinturas de laca sobre madeira,[31] de dosséis nos jardins para tomar chá, *"pavillons"* chineses decorados, tela de seda para roupas com mangas largas etc.).[32]

---

[30] Hoje veio a minhas mãos uma revista de arte, onde leio que, em 14 de dezembro de 1600, partia de Manila um galeão de 300 toneladas chamado San Diego e que foi destruído por piratas holandeses: "Ao se descobrir os restos do naufrágio em 1991, mais de cinco mil peças subiram à superfície [...], mais de 800 peças de porcelana branca e azul da época Ming, 24 guarnições de espadas japonesas, moedas de ouro e prata [...] cerâmica chinesa..." (CAMPOLLO, "400 anos después surgen testimonios incomparables. Tesoros del San Diego", em *Casas y Gente*, n. 116, México, 1987, p. 59.

[31] Na mesma revista de arte anteriormente citada, leio na página 8: "Um exemplo singular do móvel inglês: o gabinete Windsor", por A. de Neuvillate, no qual se indica que John Belchier fez um *secreter* (do qual se inclui uma fotografia) em 1720, "em madeira laqueada em negro" com "pernas e com cenas japonesas". Nas portas do móvel aparecem "dois personagens da mitologia japonesa de um refinamento que fala por si mesmo da hierarquia do mobiliário inglês (*sic*) do século XVIII". Isso nos indica, ao menos, que incluir figuras orientais era a "grande moda" no século XVIII inglês. Pode-se suspeitar, no entanto, que as figuras são chinesas, e J. Belchier quem sabe somente ilustrou o móvel, porque mostra uma feitura claramente imperial. "A maestria do ebanista e pintor", que o autor do artigo faz passar por inglês, devia ser na verdade chinês. A peça alcançou em 1996 o valor de 1,5 milhão de dólares.

[32] A dinastia Manchu, como já indicamos, conquistou a partir de 1724 todo o Oeste, ocupando o Tibete, Sinkiang (desde o Tarim até Dzungaria ou o Turquestão russo), a Mongólia, incluindo a Manchúria pelo norte e, pelo sul, fixando fronteiras com a Birmânia, Sion, Laos e Vietnã a partir do rio Sinkiang. Uma China que nunca antes havia alcançado tais proporções.

3. Reconstrução do sentido da "Modernidade recente" (séculos XV-XVIII)

A interpretação que tenho sustentado, que chamei de "Primeira Modernidade" (tendo a Espanha e Portugal como primeira referência graças ao "descobrimento" da América Hispânica) e, por isso, considerada o primeiro desdobramento do "sistema-mundo", teria que ser profundamente reconstruída, supondo uma presença chinesa e indostânica até o século XVIII. Com efeito, o "sistema antigo" - o "*old world*" de Adam Smith, que chamei de III Sistema Inter-regional asiático-afro-mediterrâneo[33] - se prolongará no enorme peso produtivo da China a partir de 1400 até 1800 (com regiões de produção mercantil ou formal capitalista, porém sem influência nos oceanos e, portanto, fechada em seu horizonte nacional, sem presença mundial). Porém, a anexação da Ameríndia em 1492 por parte da Espanha permite que a Europa inicie o desenvolvimento do "*World-System*" - agora realmente "mundial". Entretanto, devemos ter consciência de que essa Europa tinha um significado periférico em referência ao espaço econômico e cultural continental asiático, ainda que tivesse sido rearticulada pela primeira vez no século XV, a partir da antiga expansão muçulmana, que no século VII a havia separado do continente afro-asiático.[34] Graças

[33] Veja *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (1998), [18-26], p. 36-42.

[34] Com efeito, a expansão muçulmana a partir de 623 d.C. "separa" (corta) em boa parte a Europa latino-mediterrânea e, assim, igualmente a Europa do norte, da conexão com o "III sistema inter-regional" que teve por "placa giratória de contato" comercial Bagdá, a China e o Indostão pelo lugar de maior peso produtivo. MIYOSHI, *The Cultures of Globalization*, Durham: Duke University Press, 1998, p. 3-31.

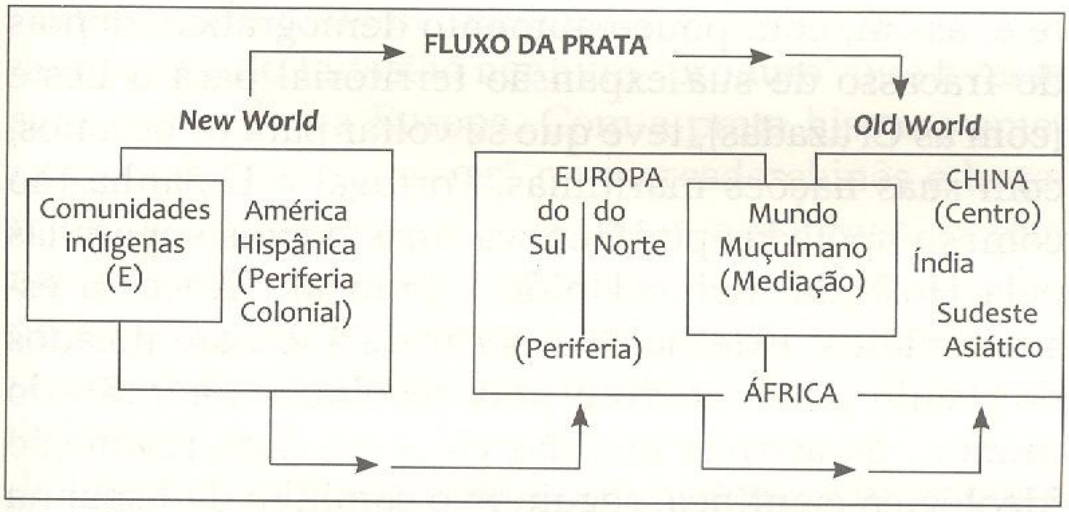
à prata, e em menor medida ao ouro, os "metais preciosos" usados como dinheiro (origem do capitalismo monetário), e como exigência devido à falta de prata no mercado externo do sistema chinês (metal usado como instrumento para pagar o direito de entrar em tal mercado, pois a China não tinha colônias nem ocupação militar externa, mas dominava produtivamente o mercado internacional do sudeste asiático), a Espanha (e a Europa através dela) teve o "dinheiro" para "comprar" no citado mercado chinês. A partir do Atlântico, do Caribe até Sevilha, e dali a Amsterdã ou à Europa central, ou de Gênova e Veneza até o Mediterrâneo oriental, e graças à conexão muçulmana para o Indostão ou para a China pelo Ocidente; ou do Pacífico do Peru e México para Acapulco e, dali, das Filipinas para a China pelo Oriente, a partir do século XVIII, os metais preciosos integraram a Europa ao *"old world"* como Extremo ocidente do recém-criado *"World-System"*. Mas a Europa foi somente uma região secundária quanto à produção de mercadorias – pois pouco podia vender para a China, podendo apenas comprar dela, com o "dinheiro" hispano-americano.

Nesta época da "Primeira Modernidade"[35] européia, a Modernidade hispânica, humanista, monetária, manufatureira e mercantil, desenvolve-se somente com hegemonia sobre o Atlântico, que não é, no entanto, o "centro" geopolítico do *World-System* (que continua sendo o Mar da China, no Sudeste asiático, com o Indostão e a China por suas fronteiras).

[35] Veja meu artigo: "Beyond Eurocentrism: The World-System and the Limits of Modernity", em JAMESON e MIYOSHI, *The Cultures of Globalization*, Durham: Duke University Press, 1998, p. 3-31.

É uma modernidade que, na sua "longa duração" e no "espaço mundial", ainda é periférica em relação ao mundo indostânico e chinês, e ainda é muçulmana quanto às conexões com o "Oriente".

Esquema 1. O *World-System* no final do século XVI



Nessa época, é produzida a "Colonialidade do Poder": o Poder europeu, sob o peso do Oriente, tem a seu favor o início de sua periferia colonial (primeiro a América Latina, depois a América anglo-saxônica, alguns pequenos enclaves ou regiões de contato escravistas na costa ocidental da África e algumas ilhas, portos ou pontos de apoio no mundo muçulmano ou no Extremo Oriente, graças aos quais pode efetuar "compras" no mercado hegemonizado pela China e Indostão). A China, que se fecha sobre si mesma com um projeto nacionalista, perderá seu mercado externo.

Assim como a Grécia foi periférica em relação ao mundo persa-egípcio (antes de Alexandre) e, ainda assim, conseguiu posteriormente a hegemonia com o helenismo alexandrino; da mesma maneira, a Europa periférica acumulará forças durante a Primeira Idade da Modernidade, sob a hegemonia indostânica e chi-

nesa. A China continuava sendo uma potência continental, com um mercado externo próximo de sua costa (o Mar da China ou o Pacífico ocidental),[36] mas que significava muito pouco em relação a seu enorme mercado interno. Enquanto isso, a Europa, que ainda se ressentia com o despovoamento causado pela peste e, assim, com pouco aumento demográfico, depois do fracasso de sua expansão territorial para o Leste (com as Cruzadas), teve que se voltar para os oceanos, com suas nações marítimas, Portugal e Espanha (no começo apoiadas por Gênova, mas depois superadas pela Holanda, Reino Unido e França). Graças a esses contatos "externos", a partir de 1492 até meados do século XVII, ocorreu uma revolução na visão do mundo, da astronomia, das ciências. Essa revolução ideológico-científica, seguindo o caminho da Espanha e Portugal (que, com Carlos V, havia retomado as conquistas do Renascimento italiano), chegou a Amsterdã, a antiga colônia hispânica, e ao Reino Unido.

A América indígena recebe o impacto da primeira globalização – a Conquista – e o racismo, o mito da superioridade europeia, a exploração econômica, a dominação política e a imposição da cultura externa produzem a síndrome da "colonialidade do Poder" – na sugestiva expressão de Aníbal Quijano: o poder colonizador nega o ameríndio e impõe o europeu a partir de um racismo sutil, mas, ainda assim, sempre presente. De qualquer modo, o indígena guardará sempre certa "Exterioridade" (com E no Esquema 1) em relação ao *World-System*. É a primeira colonização da "Primeira Modernidade".

[36] O Indostão se voltava para o Sri-Lanka, Burma, Indonésia, Malaca, ocupando o ocidente marítimo do mercado chinês.

A partir de 1630,[37] Amsterdã continua o processo do capitalismo mercantil, substituindo em parte a presença de Portugal (e Gênova) no mundo sino-indostânico, mas sem mudar fundamentalmente a estrutura da dependência europeia. Somente 3% do comércio em Malaca estavam nas mãos dos holandeses. Estes também não podiam vender aos chineses ou aos comerciantes do Indostão nenhum "produto" que tivesse sido fabricado na Europa. Com a prata hispano-americana, podiam "comprar" no mercado chinês e hegemonizavam militarmente as rotas marítimas, porém não podiam impor nenhum produto próprio. Os chineses não se interessavam em proteger militarmente seu mercado, visto que não tinham inimigo à vista no Oriente e, além disso, possuíam um monopólio mundial produtivo quase total, porque eram os únicos que reabasteciam as mercadorias mais requeridas: os utensílios de porcelana, o tecido de seda, o chá etc.

4. Somente dois séculos de hegemonia mundial europeia: Os excluídos da Modernidade

A hegemonia da Europa, principalmente a do Reino Unido e da França – esta última em menor medida – acontecerá graças à Revolução Industrial que, ideologicamente, será fundamentada pelo fenômeno do Iluminismo e do movimento romântico. Tomando como data simbólica a Revolução Francesa (1789), tal hegemonia acaba de completar somente dois séculos. Não se trata de a Europa ter sido o "centro e o fim da

[37] Veja WALLERSTEIN, *The Modern World-System. Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600-1750*, Nova York: Academic Press, vol. 2, 1980.

história universal" *desde sempre*, como já indicamos que o foi para Hegel; ou que tivesse, desde os profetas de Israel, a marca de sua superioridade ético-política, segundo Max Weber; tampouco que havia sido desde cinco séculos atrás (desde 1492) o "centro" do "World-System" (correta posição crítica de Hegel ou Weber contra o "primeiro eurocentrismo", ou o "sentido comum" europeu até hoje, que pode ser considerado como o "segundo eurocentrismo", visto que a hegemonia europeia não teria quinhentos anos, mas somente duzentos). Tratar-se-ia, agora, de explicar o *Rise of the West,* articulado com o *Decline of the East*. Isso seria pensar globalmente – superando o "segundo" eurocentrismo. O World-System, que nasceu como "World" system pela anexação do "New World" (a conexão hispano-americana) ao "Old World" (compreendido entre seus dois extremos: a partir da Europa, desconectada e secundária, até a China e o Indostão, de maior peso), tem um movimento de conjunto, como um coração com sua diástole e sístole, cuja primeira batida se situou no Leste. A decadência do Leste permitiu a organização do World-System nas mãos do Oeste, não como um milagre instantâneo (e nisto tem razão I. Wallerstein em sua crítica a Frank), tampouco somente por condições e atributos exclusivos da história anterior da Europa (interpretação que tentava detectar só "intrinsecamente" a superioridade europeia sobre as outras culturas). Pensar "não eurocentricamente" é poder imaginar que a Revolução Industrial foi possível também como fruto europeu articulado a um "vazio", produzido no mercado hegemonizado pela China e pelo Indostão, *efeito de uma estrutura* (um Estado imperial autocrático que impedirá o triunfo da burguesia na China), e *de uma crise* (crise política múltipla, baixos salários, explosão

demográfica excessiva, devido à riqueza econômica a partir de 1400 etc.). Esse "vazio" atraiu a "possibilidade" de ser "preenchido" por uma produção europeia crescente, que estava se preparando desde o final do século XV; não se trata de um milagre instantâneo, como adequadamente explica I. Wallerstein. Corretamente, Marx indica que a expansão do mercado, como todo intercâmbio, pode produzir o desenvolvimento da produção[38] e, dado o alto salário europeu e a baixa população no Reino Unido – em relação à China e ao Indostão –, a única solução (para ampliar a produção e baixar a proporção de salário no valor ou preço do produto) foi se lançar ao uso crescente da máquina.[39] A inclusão da máquina no processo de produção (que Marx adequadamente descreve como o meio necessário para criar "mais-valia relativa")[40] deu, em poucas décadas, tal vantagem comparativa ao Reino Unido e à França (e, pouco a pouco, a toda a Europa do Norte) sobre a China, o Indostão, o mundo muçulmano, a América hispânica e ainda a

[38] *Grundisse*, Introdução; ed. esp., México: Siglo XXI, 1971, vol. 1, p. 20 (trad. inglesa, Nova York: Vintage Books, 1973, p. 99): "Por exemplo, quando o mercado, ou seja, a esfera do intercâmbio se estende, a produção amplia seu âmbito". Ela se "estende" para o Reino Unido e se "estreita" para a China e para o Indostão; a "produção" se "amplia" para o Reino Unido porque se estreitou na China e no Indostão.

[39] Na América anglo-saxã do Norte (os *yankees*), não era esta a razão do uso da máquina (ou da Revolução Industrial), mas sim a menor quantidade de pequenos proprietários que trabalhavam com suas mãos suas próprias terras. Na América anglo-saxã do Norte, a máquina era necessária para aumentar a produtividade do trabalho livre (permitir a maior quantidade de unidades do produto ou hectares trabalhados de campo por trabalhador/proprietário). Na América hispânica a existência de numerosa e barata mão de obra indígena ou do escravo africano (e nisto igual nas colônias anglo-saxãs do sul) impediu igualmente a necessidade de uma rápida Revolução Industrial, como na China e no Indostão.

[40] Veja como o tema foi tratado em meu livro a ser lançado *Towards an Unknown Marx*, Londres: Routledge, 2001.

Europa do Leste (o Império russo, Polônia etc.) e do Sul (Espanha, Portugal, sul da Itália etc.), que, já no começo do século XIX (o tempo que transcorre entre a *Origem das riquezas das nações* de 1776, de Adam Smith, em que a China ainda era o país mais rico da terra, e as *Lições sobre a filosofia da história universal*, proferidas em Berlim por Hegel na década de 1820), todo o "Oriente"[41] seria visto somente como a expressão do eterno e miserável "despotismo oriental".

Enquanto isso, a África seria relegada apenas como um continente de escravos – esquecendo-se de que o Egito foi uma civilização negra africana[42] – e, no Congresso de Berlim, de 1885, seria esquartejada pelas potências europeias (há nada mais que um século!). O Sul da Europa ficará igualmente na recordação eurocêntrica do Norte (anglo-saxão e germânico) como um momento da tardia "Idade Média" ou como "parte do Norte da África" ("A África começa nos Pirineus!"). E a América Latina, por sua vez, com sua população indígena e afro, será também relegada, como um distante mundo colonial periférico das semiperiféricas e pré-industriais Espanha e Portugal.

A visão do "Iluminismo" cobrirá como um muro de cimento toda a interpretação anterior sobre a antiga "Europa desconectada", a Europa secundária, da "Idade Obscura" do medievo, no melhor dos casos, até o século XV, periférica ao mundo muçulmano, chinês, indostânico (mundo "oriental" muito mais "culto", desenvolvido a partir de todo ponto de vista, "centro" do *Old World,* e a parte mais densa do *World System* até fins do século XVIII). A partir de Hegel, Marx,

[41] Assim nasce a ideologia "orientalista".

[42] Veja a citada obra de BERNAL, *Black Athena*.

Comte, até Weber, incluindo Freud, Husserl, Heidegger, Popper, Lévinas, Foucault, Lyotard ou Habermas, o eurocentrismo brilhará sem oposição. E dominará o mundo colonial com a pompa da "Cultura Ocidental", como a expressão de "desde sempre" o centro mais desenvolvido da humanidade (ainda que seja apenas como consciência crítica qualitativamente insubstituível, como no caso de Habermas até o presente).

Isso justificaria, então, que o processo da expansão "civilizadora" europeia (Hegel expressou triunfante que a Inglaterra se transformara em missionária da civilização no "mundo")[43] ocultasse, excluísse e ignorasse como inexistentes todas as culturas anteriores e contemporâneas, consideradas "povos sem história" pela "Cultura Ocidental". Este processo de "exclusão", de negação ou reclusão na "Exterioridade"[44] (efetuado pela Razão moderna do sem-valor perante os valores modernos e perante os critérios de civilização com pretensão [*claim*] de universalidade) que a Europa impôs como avaliação em todos os níveis, a partir do começo do século XIX, foi se expandindo rapidamente sobre todas as culturas não europeias, com uma eficácia de resultados surpreendentes. Isso porque os próprios negados – dada sua inferioridade industrial evidente – ocuparam-se em aplaudir essa ideologia eurocêntrica por meio de suas elites neocoloniais (educadas agora na Europa e depois nos Estados Unidos), sem oponente crítico até há pouco tempo.

A *exclusão do não europeu* como critério civilizador deu à Europa, que já exercia a hegemonia militar, econômica e política, igualmente uma dominação cultu-

[43] Frase da "Vorlesungen über dir Philosophie der Geschichte", IV, 3, 3, em *Theorie Werkausgabe*, Frankfurt: Suhrkamp, 1970, vol. 12, p. 538.

[44] Considere este conceito em meu livro *Philosophy of Liberation*, Nova York: Orbis Books, 1985.

ral e ideológica. O não europeu excluído terminou por desaparecer de toda consideração prática e teórica. Os próprios espanhóis ou portugueses (com respeito à Primeira Modernidade) ou os chineses, indostânicos ou membros do mundo muçulmano - incluindo Granada, Cairo, Bagdá, Samarcanda, Délhi, Malaca ou Mindanao (com respeito a sua "centralidade" no *Old World* e ao começo do *World-System* até fins do século XVIII) - terminarão por aceitar a interpretação norte-eurocêntrica e suas elites ocidentalizadas - incluindo o próprio Mao, na China (não foi o marxismo uma modalidade da expansão eurocêntrica?) -, e como indicava Paul Sartre na introdução a *Os condenados da terra*, de Fanon, serão o "eco" periférico da superioridade da Cultura Ocidental (ainda que revolucionária de esquerda) que hoje se globaliza graças às transnacionais e ao capital financeiro mundializado.[45]

A Pós-modernidade será, nesse sentido, tão eurocêntrica quanto a Modernidade.

5. A "Transmodernidade" como afirmação[46] da multiculturalidade excluída pela Modernidade europeia

O fenômeno do pensamento "Pós-moderno"[47] nos acostumou a certa crítica à Modernidade; a Mo-

[45] Veja o livro de HARDT e NEGRI, *Empire*, Cambridge: Harvard University Press, 2000.

[46] Veja meus trabalhos: "Afirmación analéctica", em *Ética de la Liberación: ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*, Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 1998, p. 54ss; *Philosophy of Liberation*, Nova York: Orbis Books, 1985, e "The Reason of the Other", em *The Underside of Modernity. Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation.* New Jersey: Humanities Press, 1996, p. 19ss.

[47] Veja meu livro *Posmodernidad y Transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*, Puebla: Universidad Iberoamericana - Golfo Centro, 1999, e em *Underside of Modernity*, já citada, p. 129 ss.

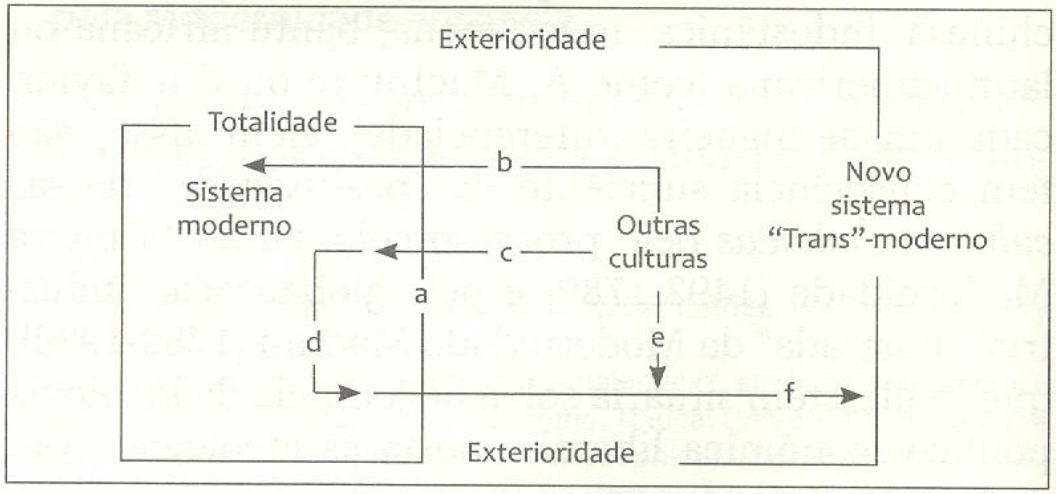
dernidade enquanto dominação da "quantidade" e da subjetividade do *cogito* sobre a compreensão ontológica radical do ser (Heidegger), como crítica da razão instrumental (Horkheimer), da universalidade abstrata a partir da Diferença ou o "diferendo" (Derrida, Lyotard), do "*pensiero forte*" (Vattimo) etc. Crítica à Modernidade a partir de uma "Pós-modernidade" que, de nenhuma maneira, coloca em questão a centralidade do eurocentrismo e que, de certa forma, pensa que a sociedade pós-convencional, urbana, pós-industrial, do mercado cultural livremente eleito, instalar-se-á universalmente e, com ela, a própria Pós-modernidade global, como uma "situação" da cultura humana em geral no século XXI.

Ainda que a Pós-modernidade critique a pretensão universalista e "fundacionalista" da razão moderna (R. Rorty) como "moderna" e não como "europeia" ou "norte-americana" e, a princípio, enuncie um respeito por outras culturas em sua incomensurabilidade, diferença e autonomia, em geral, porém, não o faz de maneira concreta e precisa em relação à cultura chinesa, indostânica, muçulmana, bantu africana ou latino-americana (como A. MacIntyre ou Ch. Taylor, cada um de maneira, diferenciada); além disso, não tem consciência suficiente da "positividade" dessas *culturas excluídas* pelo processo colonial da Primeira Modernidade (1492-1789) e pela globalização industrial "ilustrada" da Modernidade Madura (1789-1989), que Wallerstein situaria sob a hegemonia da ideologia político-econômica liberal, oposta às ideologias conservadora e socialista.[48]

[48] Veja *After Liberalism*, Nova York: The New Press, 1995.

O "pós" da Pós-modernidade não lhe tira seu eurocentrismo; pressupõe-se como óbvio que a Humanidade futura alcançará as mesmas características de "situação cultural" que a Europa ou os Estados Unidos pós-modernos, à medida que se "modernizem" pelo processo de "globalização" já iniciado, irreversível e inevitável. Sob o signo dessa "inevitabilidade" modernizadora, a Pós-modernidade é profundamente eurocêntrica, visto que não pode nem imaginar que as culturas excluídas em sua positividade pelo processo moderno colonial (desde 1492) e ilustrado (desde 1789, para colocar uma data: o da hegemonia industrial da Europa no *World-System* pelo desaparecimento da China e do Idostão pré-industrial - não pré-modernos) possam contribuir "positivamente" na construção de uma sociedade e cultura futuras, posterior à cultura Moderna europeia e norte-americana, mais além de seu "último momento", de sua crise atual, de seu limite (mais além do momento "Pós"-moderno da Modernidade). É necessário pensar a questão mais radicalmente.

Esquema 2: Totalidade, Exterioridade, afirmação da Exterioridade



Esclarecimentos sobre o esquema 2: a: "Pós-modernidade" (limite da Modernidade, da Totalidade); b: Inclusão do Outro no Mesmo (no sistema antigo);

c: Interpelação inovadora perante a Modernidade; d: Inclusão do positivo da Modernidade; e: Afirmação do Outro em sua Exterioridade; f: Construção (como síntese de c+d+e) da "Trans"-modernidade inovadora.

A "Exterioridade" da Totalidade (metacategoria que Marx supôs, mas não explicitou)[49] foi criada com toda consciência e fecundamente por Emmanuel Lévinas[50] e, por isso, e de certa maneira, iniciou a crítica da "razão moderna" de modo diferente de Heidegger e de seus sucessores franceses (como Lyotard ou Derrida); visto que é Lévinas quem origina o movimento Pós-moderno francês,[51] porém sem aderir a ele. A metacategoria de "Exterioridade" pode iluminar a análise que se propõe indagar a "positividade" cultural não incluída pela Modernidade, não a partir das pressuposições de uma Pós-modernidade, mas sim do que temos chamado de "Trans"-modernidade. Ou seja, trata-se de um processo que parte, que se origina, que se mobiliza a partir de "outro" lugar ("mais além" do "mundo" e do "Ser" da Modernidade: a partir de um âmbito que guarda certa "Exterioridade", como indicado no esquema 2),[52] além da Moderni-

[49] Veja JAY, *Marxism and Totality*, Berkeley: University of California, 1984.

[50] Veja *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969.

[51] Veja, por exemplo, o antigo artigo de DERRIDA, "Violence et métaphysique", em *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, 69, 3 (1964), p. 322-354.

[52] A letra E do esquema 1 seriam as culturas ameríndias, afro-caribenhas. Da mesma maneira se trataria das culturas bantus, e desde a "decadência" do "Oriente", a própria cultura muçulmana, da Índia, do sudeste asiático e da China. 85% da humanidade sofre o processo de globalização do mercado capitalista hegemônico, sob o poder militar dos Estados Unidos (desde 1989), dado seu estado de pobreza, de conservação de suas tradições alimentares, de construções arquitetônicas, de seu modo de vestir, da música, da compreensão cotidiana da existência religiosa etc. Todo o mundo "qualitativo" dos valores que explicam e motivam a existência cotidiana das imen-

dade europeia e norte-americana. A partir da "Exterioridade" negada e excluída pela expansão moderna da Europa hegemônica "existem" culturas atuais que são anteriores, que se desenvolveram junto à Modernidade europeia, que sobreviveram até o presente e que têm, portanto, um potencial de humanidade suficiente para fazer contribuições significativas na construção de uma Cultura humana futura posterior ao término da Modernidade e do capitalismo: essa cultura futura não será uma cultura pós-moderna, visto que esta é somente uma última etapa da Modernidade, mas "Transmoderna", como um *mais além de toda possibilidade interna só da Modernidade*. Esse "mais além" ("trans") indica o ponto originário de arranque a partir da Exterioridade (flecha *e* do esquema 2) da Modernidade, já que a Modernidade a excluiu, negou, ignorou como "in-significante", "sem sentido", "bárbara", não cultura, alteridade opaca porque desconhecida, porém ao mesmo tempo avaliada como "selvagem", in-civilizada, subdesenvolvida, inferior, mero "despotismo oriental", "modo de produção asiático" etc. Diversos nomes postos ao não humano, ao irrecuperável, ao sem história, ao que se extinguirá perante o avanço esmagador da "civilização" ocidental que se globaliza.

Assim como as selvas tropicais conservam imensa quantidade de espécies vegetais e animais, que geneticamente são essenciais para o futuro da humanidade; da mesma maneira as *culturas da maioria da humanidade* excluídas pela Modernidade (que

sas maiorias pobres e empobrecidas (ou seja, sem capacidade de comprar as mercadorias do capitalismo globalizado) mantém certa "Exterioridade", é um "mais além" do limite do mercado globalizado. Globalização e exclusão se unem como um movimento simultâneo.

não são nem serão Pós-modernas) e pela globalização (porque a miséria é "necessidade sem dinheiro", sem solvência, e, portanto, não é mercado) obrigam uma imensa capacidade e quantidade de invenções culturais necessárias para a sobrevivência da humanidade, para uma nova definição da relação humanidade-natureza, a partir de um ponto de vista ecológico e a partir de um ponto de vista das relações inter-humanas de solidariedade (não redutivamente definidas a partir do critério solipsista e esquizoide do mero aumento da taxa de ganância).

Visto que a Modernidade europeia-norteamericana possui total hegemonia sobre as outras culturas (da China, do sudeste asiático, indostânica, da muçulmana, da bantu, da latino-americana - mestiça, aimará, quéchua, maia, asteca etc.) *há apenas duzentos anos* - e sobre a África por algo mais de cem anos, desde 1885 -, o tempo é muito restrito para penetrar o "núcleo ético-mítico" (diria Paul Ricoeur) de estruturas intencionais culturais milenares. Não é um milagre, portanto, que a tomada de consciência dessas culturas ignoradas e excluídas vá crescendo, assim como o descobrimento de sua identidade desprezada. Acontece o mesmo por parte das culturas regionais dominadas e silenciadas dentro da própria Modernidade europeia (como, por exemplo, as culturas galega, catalã, basca ou andaluz, na Espanha; a das diversas regiões ou nações culturais da Itália, especialmente o Mezzogiorno, da Alemanha, especialmente a Baviera e as cinco "Länder" do Leste, da França e do próprio Reino Unido - onde os escoceses, irlandeses e outros povos lutam pelo reconhecimento de sua identidade -, assim como os habitantes de Québec, no Canadá etc.), e as minorias nos

Estados Unidos (especialmente os *black americans* e hispanos). Tudo isso desenha para o século XXI um mundo cultural multipolar, com afirmação crescente da diferenciação cultural, mais além da pretensão *homogeneizadora* da globalização capitalista atual, e ainda da *diferença* pós-moderna que lhes torna difícil imaginar outras universalidades culturais de tradição milenar.

Essa "Trans"modernidade deveria assumir o melhor da revolução tecnológica moderna – descartando o antiecológico – para colocá-la a serviço de mundos valorativos diferenciados, antigos e atualizados, com tradições próprias e criatividade ignorada. Isso permitiria enorme riqueza cultural e humana que o mercado capitalista transnacional tenta suprimir sob o império das mercadorias "universais" – como a Coca-Cola, o McDonalds, que subsumem materialmente dentro do capital até o alimento, o mais difícil de universalizar. Assim, teríamos uma "Trans"-modernidade futura polifacética, híbrida, pós-colonial, pluralista, tolerante, democrática (porém, além da democracia e do estado liberal) com esplêndidas tradições milenares,[53] respeitosa da Exterioridade e afirmativa de Identidades heterogêneas. A maioria da humanidade conserva, reorganiza (renovando e incluindo elementos da globalidade)[54] e desenvolve

[53] Quando o Museu Metropolitano de Nova York exibiu a exposição de "Trinta séculos de arte no México", o norte-americano "da rua" não podia deixar de se surpreender e se perguntar: Como era possível que um país tão "subdesenvolvido" como o México pudesse ter tanta "história", visto que a cultura norte-americana (se partirmos de 1620) só tem mais de três séculos? A "densidade" cultural das regiões "pobres" (e exploradas da terra desde a Revolução Industrial) tem muito a contribuir para o futuro.

[54] Queria distinguir entre a) uma "globalidade" positiva, que permite à humanidade entrar em contato quase instantâneo com seu acontecer his-

criativamente culturas em seu horizonte cotidiano e ilustrado, aprofunda o "sentido comum" valorativo da existência real e concreta de cada participante em tais culturas, perante o processo de globalização excludente, que, por ser excludente, "empurra" inadvertidamente para uma "Transmodernidade". É o retorno à consciência das grandes maiorias da humanidade de seu inconsciente histórico excluído!

tórico, estrutura global que é necessário saber usar para o desenvolvimento diferenciado das grandes culturas tradicionais não ocidentais, b) da mera "globalização", como estratégia mundial controlada instrumentalmente pelas corporações transnacionais e pelos Estados metropolitanos centrais, tudo sob a hegemonia, em última instância, do exército americano.

Capítulo 4

UMA NOVA IDADE NA HISTÓRIA DA FILOSOFIA: O DIÁLOGO MUNDIAL ENTRE TRADIÇÕES FILOSÓFICAS[1]

Tentaremos pensar em um tema que, acredito, deverá ocupar boa parte do século XXI: a aceitação, por parte de cada uma das tradições regionais filosóficas do planeta (europeia, norte-americana, chinesa, indiana, árabe, africana, latino-americana etc.) do sentido de suas temáticas, do valor e da história das outras tradições filosóficas. Será a primeira vez na história da filosofia que as diversas tradições filosóficas se disporiam a um autêntico e simétrico diálogo, graças ao qual aprenderiam muitos aspectos desconhecidos ou mais desenvolvidos em outras tradições. Além disso, seria a chave para a compreensão do conteúdo das outras culturas hoje presentes na vida cotidiana de toda a humanidade, através dos gigantescos meios de comunicação que permitem, no mesmo instante, receber notícias de outras culturas das quais não se tem o mínimo conhecimento. Será um processo de mútuo enriquecimento filosófico, que exige se situar eticamente, reconhecendo todas as comunidades filosóficas de outras tradições com iguais direitos de argumentação, superando dessa forma

[1] Exposição apresentada no XXII World Congress of Philosophy (Seul, Coreia), em 2 de agosto de 2008, na III Sessão plenária sobre o tema: "Repensando a História da Filosofia Comparativa".

um *moderno eurocentrismo* ainda hoje imperante, que leva à infecundidade e, frequentemente, à destruição de notáveis descobrimentos de outras tradições.

1. Os núcleos problemáticos universais

Chamaremos de "núcleos problemáticos universais" àquele conjunto de perguntas fundamentais (isto é, ontológicas) que o *homo sapiens* teve que se fazer ao chegar a sua maturidade específica. Dado seu desenvolvimento cerebral, com capacidade de consciência, autoconsciência, desenvolvimento linguístico, ético (com responsabilidade sobre seus atos) e social, o ser humano enfrentou a *totalidade do real* para poder administrá-lo, a fim de reproduzir e desenvolver a vida humana comunitária. O *desconcerto* perante as possíveis causas dos fenômenos naturais que devia enfrentar e o imprevisível de seus próprios impulsos e comportamentos o levou a fazer perguntas em torno de alguns "núcleos problemáticos", tais como: que são e como se comportam *as coisas reais* em sua totalidade, desde os fenômenos astronômicos até a simples queda de uma pedra ou a produção artificial do fogo? Em que consiste o mistério da própria subjetividade, o eu, a interioridade humana? Como pode ser pensado o fato da espontaneidade humana, a liberdade, o *mundo ético e social*? Como é possível interpretar o *fundamento último* de todo o real, do universo? O que leva à pergunta sobre o ontológico: "Por que o ser e não o *nada*?". Esses "núcleos problemáticos" deveriam inevitavelmente se fazer presentes, questionando todos os grupos humanos, desde o mais antigo paleolítico. São "núcleos problemáticos" racionais ou perguntas, entre muitas outras, sobre os

"porquês" *universais* que não podem faltar em nenhuma cultura ou tradição.

O conteúdo e o modo de responder a esses "núcleos problemáticos" desatam, lançam, disparam desenvolvimentos de narrativas *racionais* muito diversos, se por *racionais* entendermos o simples "dar razões" ou fundamentos; desenvolvimentos que tentam interpretar ou explicar os fenômenos, ou seja, o que "aparece" no nível de cada um desses "núcleos problemáticos".

2. O desenvolvimento das narrativas míticas

A humanidade, sempre e inevitavelmente, qual fosse o grau de seu desenvolvimento e em seus diversos componentes, expôs linguisticamente as respostas racionais a tais núcleos problemáticos (isto é, dando fundamento a qualquer coisa, até que isso não fosse refutado), por meio de um processo de "produção de mitos" (uma *mito-poiésis*). A produção de mitos foi o primeiro tipo racional de interpretação ou explicação do real (do mundo, da subjetividade, do horizonte prático ético, ou da referência última da realidade que se descreveu simbolicamente).

Os mitos, portanto, narrativas simbólicas, não são irracionais nem se referem somente a fenômenos singulares. São enunciados simbólicos e, por isso, de "duplo sentido" que, para a sua compreensão, exigem todo um processo hermenêutico, *que descobre as razões*. Nesse sentido, são enunciados racionais e contêm significados *universais* (porque se referem a situações repetíveis em todas as circunstâncias) e são construídos tendo como base *conceitos* (catego-

rizações cerebrais de mapas cerebrais que incluem milhões de grupos neuronais, através dos quais múltiplos fenômenos empíricos e singulares enfrentados pelo ser humano se unificam em seu significado).

Os numerosos mitos que se ordenam ao redor dos *núcleos problemáticos* indicados são guardados na memória da comunidade, no começo pela tradição oral, e a partir do III milênio a.C. já escritos, onde serão coletados, recordados e interpretados pelas comunidades de sábios que se admiram diante do real, "porém aquele que não acha explicação e se admira, reconhece sua ignorância, porque aquele que *ama o mito* (*filómythos*) é como o que *ama a sabedoria* (*filósofos*)", segundo a expressão de Aristóteles.[2] Nascem assim as "tradições" míticas, que dão aos povos uma explicação *com razões* às perguntas mais árduas que incomodavam a humanidade, as quais chamamos "núcleos problemáticos". Povos tão pobres e simples como os tupinambás do Brasil, estudados por Levy-Strauss, cumpriam suas funções em todos os momentos de sua vida, graças ao *sentido* que outorgavam a seus numerosíssimos mitos.

As culturas, no dizer de Paul Ricoeur, têm, por sua vez, um "núcleo ético-mítico",[3] ou seja, uma "visão do mundo" (*Weltanschauung*) que interpreta os momentos significativos da existência humana e que os guia eticamente. Por outro lado, certas culturas (como a chinesa, a indostânica, a mesopotâmica, a egípcia, a asteca, a árabe, a helênica, a romana, a russa, a inca etc.) alcançaram, devido a seu domínio

[2] Metafísica I, 2; 982b, p. 17-18.

[3] "Civilization universelle et cultures nationales", em *Histoire et Verité*, Paris: Seuil, 1964, p. 274-288.

político, econômico e militar, uma extensão geopolítica que submeteu outras culturas. Essas culturas com certa universalidade sobrepuseram suas estruturas míticas às das culturas subalternas. Trata-se de uma dominação cultural que a história constata em todo o seu desenvolvimento.

Nesses choques culturais, certos mitos perdurarão nas etapas posteriores (ainda na idade dos discursos categoriais filosóficos e da ciência da própria Modernidade, até o presente). Nunca desaparecerão todos os mitos, porque alguns continuam tendo *sentido*, como bem observa Ernst Bloch em seu livro *O princípio da esperança*.[4]

3. O novo desenvolvimento racional dos discursos com categorias filosóficas

Com referência à passagem do *mythos* ao *lógos*, fomos acostumados (neste exemplo dando uma primazia à língua grega, que colocaremos imediatamente em questão), a considerar essa passagem como um salto que parte do *irracional* e alcança o *racional*; do empírico concreto ao universal; do sensível ao conceitual. Isso é falso. Tal passagem acontece de uma narrativa com certo grau de racionalidade a outro discurso com um grau diverso de racionalidade. É um *progresso* na precisão unívoca, na clareza semântica, na simplicidade, na força conclusiva da fundamentação; porém é uma *perda* dos muitos sentidos do símbolo que podem ser hermeneuticamente redescobertos nos momentos e nos lugares

[4] BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, vols. 1-3, Frankfurt: Suhrkamp, 1959.

diversos (característica própria da narrativa racional mítica). No entanto, os mitos prometeico ou adâmico[5] seguem tendo significação ética no presente.

Então o discurso racional unívoco ou com *categorias filosóficas*, o qual pode, de alguma maneira, definir seu conteúdo conceitual sem recorrer ao símbolo (como o mito), ganha em *precisão* e perde em *sugestão* de sentido. É um avanço civilizatório importante, em que se abre caminho para a possibilidade de efetuar atos de abstração, de análise, de separação entre os conteúdos semânticos e a coisa ou o fenômeno observado, o discurso, e para a descrição e explicação precisa da realidade empírica, para permitir ao observador um *manejo* mais eficaz, visando à reprodução e ao desenvolvimento da vida humana em comunidade.

A mera *sabedoria* – se por *sabedoria* se entende o poder de expor com ordem os diversos componentes das respostas dadas aos *núcleos problemáticos* indicados – torna-se agora como o conteúdo de um "ofício" social diferenciado, que se ocupa do esclarecimento, exposição e desenvolvimento de tal sabedoria. Em uma sociologia da filosofia, as comunidades de filósofos formam agrupamentos diferenciados de sacerdotes, de artistas, de políticos etc. Os membros dessas comunidades de sábios, ritualizados, constituindo "escolas de vida" estritamente disciplinadas (desde o *calmecac* asteca até a *academia* ateniense ou os sábios da cidade de Mênfis, no Egito do III milênio a.C.), foram os chamados "amantes da sabedoria" (*philo-sóphoi*) entre os gregos. Em seu sentido histórico, os "amantes dos mitos" eram também e estritamente

[5] Veja-se RICOEUR, *La symbolique du mal*, Paris: Aubier, 1963.

"amantes da sabedoria" e, por isso, os que posteriormente serão chamados *filósofos* deveriam ser melhor denominados *filo-lógos*, se por *lógos* se entende o discurso racional com categorias filosóficas, os quais não usam mais os recursos da narrativa simbólica mítica, a não ser de maneira excepcional e a título de exemplo, para exercer sobre esses mitos uma hermenêutica filosófica.

Assim, em todas as grandes culturas urbanas do Neolítico, foi ocorrendo este *começar a deixar para trás* a pura expressão racional mítica e depurá-la do símbolo para, semanticamente, dar a certos *termos* ou *palavras* um significado unívoco, definível, com conteúdo conceitual, fruto de uma elaboração *metódica*, analítica, que pode ir do todo às partes para ir fixando seu significado preciso. A narrativa com *categorias filosóficas* foi ocorrendo então na Índia (posterior aos *Upanishads*), na China (a partir o *Livro das Mutações* ou *I Ching*), na Pérsia, na Mesopotâmia, no Egito (com textos como o denominado a "filosofia de Mênfis"), no Mediterrâneo oriental entre fenícios e gregos, na América Central (maia e asteca), nos Andes, entre os aimarás e quéchuas, que organizaram o Império inca etc. Assim, entre os astecas, *Quetzal-coatl* era a expressão simbólica de um deus dual originário (sendo o "Queztal" a pena de um belo pássaro tropical que significava a divindade, e "coatl" indicava o gêmeo ou irmão igual: os "dois") que os *tlamatinime* ("os que sabem as coisas", que Bernardino de Sahagún chamou "filósofos")[6] denominavam *Ometeotl* (de *ome*: dois; *teotl*: o divino), já deixando de lado

[6] Veja meu livro: *The Invention of the Americas*, Nova York: Continuum, 1995, § 7.1. *The tlamatini*.

o símbolo. Essa última denominação indicava a "origem dual" do universo (não ainda a origem unitária do *to én*: o *Uno* de Platão ou Plotino, por exemplo). Isso indica o começo da passagem da racionalidade simbólica à racionalidade de *categorização conceitual filosófica* entre os astecas, na pessoa histórica de um Nezahualcóyotl (1402-1472).

Alguns, como Raúl Fornet-Betancourt na América Latina,[7] sem demasiada descrição do que seja a filosofia, concordam com o fato de a filosofia ter sido praticada na Ameríndia (antes da invasão europeia de 1492) ou na África. O ataque a uma *etnofilosofia* lançado pelo africano Paulin Hountondji[8] contra o livro de Placide Tempels, *A filosofia Bantu*,[9] aponta justamente para a necessidade de melhor definir o que seja a filosofia (para distingui-la do mito).

Quando se lê com atenção os primeiros enunciados do *Tao Te-king* (ou *Dao de jing*) do legendário Lao-tsé: "O *tao* que pode se nomear não é o que foi sempre [...] Antes do tempo foi o *tao* inefável, o que não tem nome",[10] encontramo-nos diante de um texto que usa *categorias filosóficas* que se afastam de todo relato meramente mítico. Quanto à filosofia de K'ung Fu-Tsu (Confúcio - 551-479 a.C.),[11] ninguém pode hoje ignorar sua densidade argumentativa e ra-

---

[7] FORNET-BETANCOURT, *Crítica intercultural de la Filosofia Latinoamericana actual*, Madri: Trotta, 2004.

[8] HOUNTONDJI, *Sur la philosophie africaine. Critique de l'ethnophilosophie*, Paris: Maspero, 1977.

[9] TEMPELS, *La philosophie Bantue*, Présence Africaine, Paris, 1949. Muito semelhante à filosofia nánatle (México: UNAM, 1979).

[10] Tao te-king, 1 (Ed. Léon Wieger, *Les Pères du Système Taoïste*, Paris: Les Belles Lettres, 1950, p. 18 (com texto chinês).

[11] Veja-se *Confucius Analects*, transcrito por Edward Slingerland, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2003.

cional. O desenvolvimento filosófico continuamente argumentado (até o excesso) de um Mo-Tzu (479-380 a.C.)[12] – que criticou as implicações sociais e éticas do pensamento de Confúcio, afirmando um universalismo de graves consequências políticas, cético dos ritos e com uma organização ou "escola" excelentemente organizada – não pode deixar de ser considerado um dos pilares da *filosofia* chinesa, que antecedeu à grande síntese confuciana de Meng Tzu (Mencius – 390-305 a.C.).[13] Esta *filosofia* atravessará 2.500 anos, com clássicos em cada século e ainda na Modernidade europeia, tais como Wang Yang-ming (1472-1529 – que desenvolve a tradição neoconfuciana que se prolonga até nossos dias, influenciando não somente a Mao Tse-tung, mas cumprindo também a função que o calvinismo teve na origem do capitalismo atual na China, em Singapura etc.) ou Huang Tsung-hsi (1610-1695), grande renovador da filosofia política.

Da mesma maneira, as filosofias indostânicas se organizam ao redor dos *núcleos problemáticos* filosoficamente expressados.[14] Lemos no *Chandogya Upanishad*:

> No começo, querido, este mundo foi somente Ser (sat), somente um, sem um segundo. Alguns opinam: no começo, verdadeiramente, o mundo foi somente Não-ser

[12] Veja-se *Sources of Chinese from earliest times to 1600*, vol. 1, Nova York: Columbia University Press, 2003, p. 66ss.

[13] *Ibid.*, p. 114ss. Veja COLLINS, *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2000, p. 137ss e 272ss.

[14] Veja *Sources of Indian Tradition from the beginning to 1800*, vol. 1, Nova York: Columbia University Press, também em COLLINS, 2000, p. 177ss. Sobre Japão, *ibid.*, p. 322ss.

(*asat*), somente um, sem um segundo; onde do Não-ser emergiu o Ser. Porém, penso, querido, como pode ser isto? Como pode o Ser emergir do Não-ser? Pelo contrário, querido, no começo do mundo foi somente o Ser.[15]

Isso não é filosofia? Seriam, pelo contrário, Parmênides ou Heráclito filósofos, e não os da Índia? Qual seria o critério de demarcação entre o texto citado e o dos pré-socráticos?

No hinduísmo, por sua vez, o conceito de *Brahman* se refere à totalidade do universo (como a *Pacha* do quéchua entre os incas do peru); o *atman*, à subjetividade; o *karma*, à ação humana; o *moksha*, à relação do *atman* com o *Brahman*. A partir desses "núcleos", constrói-se um discurso categorial filosófico desde o século V a.C. Com Sankara (788-820 d.C.), a filosofia indiana alcança um desenvolvimento clássico que continuará até o presente. A filosofia budista, a partir de Siddharta Gautama (563-483 a.C.), refuta os conceitos de *Brahman* e *atman*, visto que a totalidade do universo é um eterno *devir* interconectado (*patitya samatpada*), negando ainda mais claramente as tradições míticas (como a dos Vedas) e construindo uma narração estritamente racional (que não está, como em todas as filosofias, isenta de momentos míticos, tais como a *ensomátosis*, ou seja, sucessivas "reincorporações da alma"). Por sua vez, o janismo, cujo primeiro representante foi Vardhamana Mahvira (599-527 a.C.), defende antologicamente a *Tattvartha Sutra* (a "não violência, não possessão, não determinação") a partir de um vitalismo universal de grande importância diante do problema ecológico atual.

[15] 6.12-14 (*Sources of Indian Tradition...*, vol. 1, p. 37).

Com isso, queremos indicar claramente que a filosofia não nasceu somente nem primeiramente na Grécia (no tempo), tampouco se pode tomá-la como o protótipo do discurso filosófico (por seu conteúdo). Daí o erro de muitos que, em vez de descrever os caracteres que devem se definir como *critérios de demarcação* entre o mito e o discurso categorial filosófico, tendem a tomar a filosofia grega como a própria definição da filosofia enquanto tal. Isso é confundir a parte com o todo: um caso particular não inclui a definição universal. O que não impede de se indicar que a filosofia grega foi um exemplo em seu tipo entre as filosofias produzidas pela humanidade, e que lhe tocou historicamente continuar entre as filosofias do Império Romano. Este, por sua vez, abrirá um horizonte cultural à chamada Idade Média europeia latino-germânica, que ao final culminará na tradição da filosofia europeia. Esta fundamentará o fenômeno da Modernidade a partir da invasão da América, da instalação do colonialismo e do capitalismo, que pela Revolução Industrial desde o fim do século XVIII (há somente dois séculos) chegará a se tornar a civilização central e dominadora do sistema-mundo até o começo do século XXI. Isso produz um fenômeno de ocultamento e distorção na interpretação da história (que denominamos heleno e eurocentrismo) que impedirá uma visão mundial do que realmente aconteceu na história da filosofia. Por não esclarecer essas questões através de um diálogo atual entre as tradições filosóficas não ocidentais e a filosofia europeia e norte-americana, o desenvolvimento da filosofia entrará em uma rua sem saída. Digo isso especialmente como um latino-americano.

Por isso, soa um pouco ingênua a reflexão de E. Husserl (repetida por M. Heidegger e em geral na Europa e Estados Unidos) que se segue:

> Por isso a filosofia [...] é a *ratio* em constante movimento de autoesclarecimento, começando com a primeira ruptura filosófica da humanidade [...] A imagem que caracteriza a filosofia em um estágio originário fica caracterizada pela filosofia grega, como a primeira explicação através da concepção cognitiva de tudo o que é como o universo (*des Seienden als Universum*).[16]

Na América Latina, David Sobrevilla sustenta a mesma posição:

> Pensamos que existe certo consenso a respeito de que o homem e a atividade filosófica surgiram na Grécia e não no Oriente. Nesse sentido, Hegel e Heidegger parecem ter razão contra um pensador como Jaspers, que postula a existência de três grandes tradições filosóficas: a da China, a da Índia e a da Grécia.[17]

As filosofias do Oriente seriam *filosofias em sentido amplo*; a da Grécia, em *sentido estrito*.

Confundem-se a origem da filosofia europeia (que pode em parte se originar na Grécia) com a origem

---

[16] "Philosophy as Mankind's Self-Reflection; the Self-Realization of Reason", em *The Crisis of European Sciences*, Evanston: NorthWestern University Press, 1970, p. 338-339 (o parágrafo 73 de *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, Haag: Nijhoff, 1962, Husserliana VI, p. 273). É o mesmo texto que aparece em *The Crisis of European Sciences*, parágrafo 8, p. 21ss (no original alemão, p. 18ss). Deve-se pensar, ao contrário, que o chamado "teorema de Pitágoras" foi formulado pelos assírios em 1000 a.C. (veja SEMERANO, *La favola dell'indoeuropeo*, Milão: Bruno Mondadori, 2005).

[17] SOBREVILLA, *Repensando la tradición de Nuestra América*, Lima: Banco Central de Reserva do Peru, 1999, p. 74.

da filosofia *mundial*, que tem diversas origens, tantas quanto as tradições fundamentais existentes. Além disso, pensa-se que o processo foi linearmente seguindo a sequência "filosofia grega, medieval latina e moderna europeia". Porém, o périplo histórico real foi muito diferente. A filosofia grega foi cultivada posteriormente pelo Império bizantino, principalmente. A filosofia árabe foi a herdeira da filosofia bizantina, especialmente em sua tradição aristotélica. Isso exigiu a criação de uma linguagem filosófica árabe em sentido estrito.[18] O aristotelismo latino em Paris, por exemplo, tem sua origem nos textos gregos e nos comentários árabes, traduzidos em Toledo (por especialistas árabes), textos utilizados (os gregos) e criados (os comentários) pela "filosofia ocidental" árabe (do califado de Córdoba, na Espanha), que continuava a tradição "oriental" procedente do Cairo, Bagdá ou Samarcanda e que entregou o legado grego profundamente reconstruído a partir de uma tradição semita (como a árabe) aos europeus latino-germânicos. Ibn Rushd (Averroes) é o que origina do renascimento filosófico europeu do século XIII.

Há, portanto, filosofias nas grandes culturas da humanidade, com diferentes estilos e desenvolvimentos, porém todas produzem uma *estrutura categorial conceitual* que deve se chamar filosófica (em algumas, de maneira muito inicial; em outras, com alta precisão).

---

[18] Veja, por exemplo, o *Lexique de la Langue Philosophique D'Ibn Sina (Avicenne)*, editada por GOICHON, Paris: Desclée de Brouwer, 1938. Os 792 termos analisados pelo editor, em 496 páginas de formato grande, nos dão uma ideia da "precisão terminológica" da *falasafa* (filosofia) árabe. A última é: "792: *Yaqini*, certain, connu avec certitude, relatif à la connaissance certaine [...]", e seguem quinze linhas de explicação com as expressões árabes, em escrita árabe, na margem direita.

O discurso filosófico não destrói o mito, embora se negue àqueles que perdem a capacidade de resistir ao argumento empírico de tal discurso. Por exemplo, os mitos de Tlacaelel, entre os astecas, que justificavam os sacrifícios humanos, para os que tinham boas razões,[19] ruiu completamente, uma vez que se demonstrou sua impossibilidade, além de sua inoperância.

Por outro lado, há elementos míticos que também contaminam os discursos dos grandes filósofos. Por exemplo, I. Kant argumenta na "Dialética transcendental" de sua *Crítica da razão prática* a favor da "imortalidade da alma" para solucionar a questão do "bem supremo" (visto que receberia depois da morte a felicidade merecida nesta vida terrena). Porém, tal "alma", e muito mais sua "imortalidade", mostra-nos a permanência de elementos míticos indostânicos do pensamento grego que contaminou todo o mundo romano, medieval cristão e moderno europeu. As pretensas demonstrações filosóficas são, nesses casos, tautológicas e não racionalmente demonstradas a partir de dados empíricos. Haveria, assim, presença não advertida (e indevida) de elementos míticos *nas melhores* filosofias. É possível também chamá-las de ideologias não intencionais.

O "mito adâmico" da tradição semito-hebraica, pelo contrário (que mostra a liberdade humana como a origem do "mal" – e não alguma divindade, como no mito mesopotâmico de *Gilgamesh*) é uma narrativa mítica que pode ser interpretada novamente com sentido no presente, e que resiste à racionalidade da

[19] Sobre Bartolomeu de las Casas e os sacrifícios humanos, veja meu livro *Política de la Liberación*, vol. 1, Madri: Trotta, 2007, p. 203 ss.

idade do *lógos*.[20] O mesmo pode ser dito da narrativa épica dos escravos que se libertam do Egito com Moisés – recuperada por Ernst Bloch em sua obra citada.

4. Hegemonia com *pretensão de universalidade* da filosofia moderna europeia

A partir de 1492, a Europa conquista o Atlântico, centro geopolítico que substitui o Mediterrâneo, o "Mar árabe" (o Oceano Índico) e o "Mar da China" (o Pacífico), organizando um mundo colonial (do século XV ao XVIII quase exclusivamente americano), e desenvolvendo uma civilização capitalista que permite à filosofia latino-medieval se desenvolver como a *filosofia moderna europeia* (penso que tal origem se situa desde 1514 pela presença crítico-filosófica de Bartolomeu de las Casas no Caribe, muito antes do *Les Discours de la méthode* de Descartes, em Amsterdã, em 1637), que, sendo uma filosofia regional, singular, poderá ostentar a pretensão de ser a *filosofia sem mais delongas*. Essa dominação (poderíamos dizer *hegemonia*, porque contou com o consenso das comunidades filosóficas periféricas ou coloniais dominadas), permite à *filosofia moderna europeia* um desenvolvimento único e realmente inovador como nenhuma outra no mundo nessa época. A explicação desse desenvolvimento e de sua pretensão de universalidade é o que queremos analisar. A expansão colonial moderna, pela abertura ao Atlântico por Portugal, na África, e depois no Oceânico Índico (que superou então o "muro" do Império otomano), e pela Espanha até o

[20] RICOEUR, *op. cit.*

Caribe e a América, cercou o mundo islâmico e paralisou seu desenvolvimento civilizatório (e filosófico, portanto), desde o final do século XV. A clássica filosofia árabe não pôde se sobrepor à crise do califado de Bagdá e decaiu definitivamente. A presença do império mongol destruiu igualmente a possibilidade de um novo desenvolvimento das filosofias budistas e vedanta do século XVI. Por sua vez, a China, desde o fim do século XVIII, começa a sentir o peso de não haver podido realizar a Revolução Industrial como faria a Grã-Bretanha,[21] e igualmente deixa de produzir nova filosofia hegemônica a partir do final do século XVIII. Na América Latina, o processo da conquista espanhola destruiu todos os recursos teóricos das grandes culturas ameríndias e, posteriormente, as colônias espanholas e lusitanas tampouco puderam superar as conquistas da escolástica renascentista do século XVI, não alcançando grande criatividade por meio da escolástica barroca. Ou seja, o norte da Europa, com sua centralidade dominadora de potência militar, política e cultural, pôde desenvolver sua filosofia a partir do final da Idade Média (desde o século XV, com Nicolau de Cusa, o Renascimento italiano e devido também à presença dos bizantinos expulsos pelos otomanos de Constantinopla em 1453), e deu possibilidade ao desenvolvimento de sua própria filosofia, que, diante do desaparecimento ou crise das outras grandes filosofias, poderá elevar sua *particularidade* filosófica com *pretensão de universalidade*.

Portanto, a *filosofia moderna europeia* aparecerá a seus próprios olhos e aos olhos das comunidades de

[21] POMMERANZ, *The Great Divergence. China, Europe and the Making of the Modern World Economy*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

intelectuais de um mundo colonial em extrema prostração e paralisado filosoficamente, como a *filosofia universal*. Situada geopolítica, econômica e culturalmente no *centro*, manipulará a partir desse espaço privilegiado a *informação* de todas as culturas periféricas. Essas culturas periféricas, ligadas ao centro e desconectadas entre elas (ou seja, a única relação existente se dava do Sul colonial ao Norte metropolitano europeu, sem conexões Sul-Sul), transcorrerão pela Idade da Modernidade europeia, cultivando um desprezo crescente pelo que lhes é próprio, incluindo o esquecimento de suas próprias tradições e confundindo o produto altamente desenvolvido da revolução Industrial na Europa com a *verdade universal de seu discurso*, tanto por seus conteúdos quanto por seus métodos. É isso o que permitirá a Hegel escrever que: "A história universal vai do Leste para o Oeste. A Europa é absolutamente o fim da história universal".[22] "O Mar Mediterrâneo é o eixo da História universal."[23]

Igualmente, certas narrativas míticas europeias se confundiram com o *conteúdo pretensamente universal* da pura racionalidade da filosofia europeia. O mesmo Hegel dirá que "o Espírito germânico é o Espírito do Mundo novo (a Modernidade), cujo fim é a realização da Verdade absoluta",[24] não percebendo

[22] HEGEL, "Die Vernunft in der Geschichte, Zweiter Entwurf" (1830), C, c; em *Sämtliche Werke*, Ed. J. Hoffmeister, Hamburgo: F. Meiner, 1955, p. 243. Versão inglesa em *Lectures on the Philosophy of World History. Introduction: Reason in History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p. 197.

[23] *Ibid.*, p. 210; em inglês, p. 171. Hegel, "Vorlesung über die Philosophie der Geschichte", vol. 12, em *Werke*, Frankfurt: Suhrkamp, 1970, p. 413; *The Philosophy of History*, Nova York: Colonial Press,1900, p. 341.

[24] HEGEL, "Vorlesung über die Philosophie der Geschichte", vol. 12, em *Werke*, Frankfurt: Suhrkamp, 1970, p. 413; *The Philosophy of History*, Nova York: Colonial Press, 1900, p. 341.

que tal "Espírito" é regional (europeu cristão e não taoísta, vedanta, budista ou árabe, por exemplo), e não mundial, e que seu *conteúdo* não expressa a problemática de outras culturas e, por isso, não é um discurso filosófico universal, mas sim que inclui muitos componentes de uma narrativa mítica. O que significa na racionalidade filosófica estrita universal o "Espírito do cristianismo"? Por que não o "Espírito do taoísmo", do budismo ou do confucianismo? Esse "espírito" é completamente válido como componente de uma narrativa mítica, com sentido para os que habitam dentro do horizonte de uma cultura regional (como a Europa), porém não como conteúdo racional filosófico, de base empírica, de validade universal (como o pretendia a filosofia moderna europeia).

O eurocentrismo filosófico, portanto, tem uma suposta pretensão de *universalidade*, sendo, na verdade, uma filosofia *particular,* que, em muitos aspectos, pode ser absorvida por outras tradições. É sabido que toda cultura é etnocêntrica, porém a cultura europeia moderna foi a primeira cujo etnocentrismo foi mundial, tendo como horizonte o *World-System*, diríamos com I. Wallerstein.[25] No entanto, essa *pretensão* termina quando os filósofos de outras tradições filosófico-culturais tomam consciência de sua própria história filosófica e do valor delas.

5. Universalidade filosófica e particularidade cultural

Tudo o que foi dito não nega o que acontece em um nível no qual o discurso filosófico leva em consi-

[25] WALLERSTEIN, *The Modern World-System*, vol. 1-3, Nova York: Academic Press, 1980-1989.

deração os "núcleos problemáticos" fundamentais e pode abordar respostas com validade universal, ou seja, como um aporte a ser discutido por outras culturas, visto que se trataria de um problema humano enquanto tal e, portanto, universal. A tentativa, por exemplo, de K. O. Apel[26] de definir as condições universais de validade de um discurso argumentativo descobre, em primeiro lugar, que, para que tal validade seja possível, é necessário outorgar ao outro argumentante possibilidades simétricas de intervir na discussão, porque, se assim não fosse, a conclusão da discussão não seria válida, já que as partes não puderam participar em iguais condições. Trata-se de um princípio ético-epistemológico formal (sem conteúdo material valorativo particular de cultura alguma), que pode ser aceito como uma conquista a ser problematizada por outras culturas. Da mesma maneira, no que se refere à afirmação e crescimento da vida humana, a percepção de que condições histórico-materiais são universalmente necessárias para a existência humana (e, portanto, econômicas, por exemplo - pois, segundo Karl Max, somos sujeitos corporais vivos), parece ser universalmente válida para todas as culturas. A universalidade formal abstrata de certos enunciados ou princípios, que podem ser administrados de maneira diferente no nível material de cada cultura, não nega que eles possam ser "pontes" que permitam a discussão entre diferentes tradições filosóficas. Essa metafilosofia é um produto de toda a humanidade (ainda que aconteça em determinada cultura) em alguma tradição, em uma época determinada que pode proporcionar mais desenvol-

[26] APEL, *Die Transformation der Philosophie*, Frankfurt: Suhrkamp, 1073, vol. 1-2.

vimento que outras. Esse desenvolvimento, porém, pode ser aprendido por todas as demais tradições a partir de suas próprias suposições históricas. Por exemplo, no século X d.C., em Bagdá, a matemática teve avanços significativos, o que imediatamente alavancou o desenvolvimento da filosofia aristotélico-árabe, e foi uma conquista útil para outras tradições. Uma filosofia *absolutamente* pós-convencional é impossível (sem alguma relação com uma cultura concreta), e todas as filosofias, situadas inevitavelmente em alguma cultura, podem, não obstante, dialogar com as obras através dos "núcleos problemáticos" comuns e com as respostas dos discursos categoriais filosóficos que, por serem humanos, são universais.

6. A nova Idade do diálogo entre tradições filosóficas

Entretanto, insiste-se em que essa função universal foi cumprida pela filosofia moderna europeia. Com isso, tem-se ocultado outros grandes descobrimentos de outras tradições filosóficas. Assim, o que importa fazer no começo do século XXI, portanto, é inaugurar um diálogo interfilosófico.

Em primeiro lugar, devemos começar o diálogo do Norte com o Sul, visto que essa coordenada nos recorda a presença atual (depois de cinco séculos) do fenômeno do colonialismo; colonialismo econômico e político, mas também igualmente cultural e filosófico. As comunidades filosóficas dos países pós-coloniais (e seus problemas e respostas filosóficas) não são aceitas pelas comunidades hegemônicas metropolitanas.

Em segundo lugar, e não menos importante, é necessário começar séria e permanentemente um

diálogo do Sul com o Sul, para definir a agenda dos problemas filosóficos mais urgentes na África, na Ásia, na América Latina ou na Europa oriental, a serem discutidos filosoficamente. As regras desse diálogo devem ser formuladas pacientemente.

Como trabalho pedagógico propedêutico, é necessário começar a educar as futuras gerações para que tenham um maior respeito com as outras tradições filosóficas, o que implica um maior conhecimento dessa filosofia. Por exemplo, o primeiro semestre da *história da filosofia* das graduações universitárias de filosofia deveria se iniciar com o estudo dos "primeiros grandes filósofos da humanidade", onde seriam expostos filósofas e filósofos que produziram as categorias germinais filosóficas no Egito (africano), na Mesopotâmia (incluindo os profetas de Israel), na Grécia, na Índia, na China, na América Central ou entre os incas. No segundo semestre, estudar-se-iam as "grandes ontologias", incluindo o taoísmo, confucianismo, hinduísmo, budismo, filósofos gregos (tais como Platão, Aristóteles até Plotino), os romanos etc. Em um terceiro semestre, deveria ser exposto o desenvolvimento posterior filosófico chinês (a partir do império dos Han), as filosofias posteriores budista, jainista ou vedanta na Índia, as filosofias bizantina cristã e árabe, e a filosofia latina europeia medieval. E assim sucessivamente. *Uma nova geração pensaria filosoficamente a partir de um horizonte mundial.* O mesmo deveria acontecer nos cursos de ética, política, ontologia, antropologia e até mesmo nos de lógica: não se deveria igualmente ter noções da lógica budista, por exemplo?

Por outro lado, os filósofos deveriam se perguntar se, em outras tradições filosóficas (não só europeias

ou norte-americanas), têm sido tratadas questões ignoradas pela própria tradição, ainda que tenham sido expostas com estilos diferentes, com enfoques distintos e onde possam se descobrir novos desenvolvimentos, dadas as condições particulares do entorno geopolítico dessas filosofias.

Não deve haver diálogo somente entre Oriente (um conceito ambíguo desde a desqualificação de Edward Said) e Ocidente (igualmente confuso),[27] porque, nesse caso, África, América Latina e outras regiões ficariam excluídas.

É, então, necessária uma reformulação completa da história da filosofia, com o objetivo de que comecem a se preparar para semelhante diálogo. O trabalho pioneiro de um sociólogo, Randall Collins, em seu livro *World Philosophy*,[28] aponta muitos aspectos relevantes que devem ser levados em consideração. Pedagogicamente, ao comparar na geografia (espaço) e através dos séculos (tempo) as grandes filosofias chinesas, indostânicas, árabes, europeias, norte-americanas, africanas (ainda que sem dedicar uma só linha sobre os quinhentos anos da filosofia latino-americana, e menos ainda sobre as nascentes filosofias das culturas urbanas anteriores à conquista), classificadas em gerações (e distinguindo filósofos de primeira, segunda ou terceira ordem, tarefa realmente difícil, porém de suma utilidade), são descobertos aspectos sumamente ricos e que dão o que pensar aos filósofos. Ainda que o autor seja um sociólogo, ele possui

[27] Em que consiste o Ocidente? Se fosse somente a Europa ocidental, então o que seria da Rússia que certamente faz parte da cultura do antigo Império bizantino oriental? Sua origem está na Grécia? Porém, para a Grécia, a Europa era tão bárbara como outras regiões do norte da Macedônia.

[28] COLLINS, 2000, *op. cit.*

grande quantidade de informação e produz uma obra de muita utilidade para os filósofos.

7. Diálogo interfilosófico mundial para um pluriverso transmoderno

Depois de longa crise, devido ao impacto da cultura e da filosofia europeia moderna, as filosofias de outras regiões (China, Índia, países árabes, América Latina, África etc.) começam a recuperar o sentido de sua própria história, sepultadas pelo furacão da Modernidade. Tomemos como exemplo um filósofo árabe, de uma prestigiada cidade universitária sumamente famosa há mais de mil anos. Trata-se de Mohamed Abed Yabri da Universidade de Fes (Marrocos), cidade que no século XIII tinha 300 mil habitantes e onde, entre outros, M. Maimônides foi estudar e ensinar.

1. Em primeiro lugar, em suas duas obras, *Crítica da razão árabe*[29] e *O legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldun*,[30] A. Yabri começa com uma *afirmação valorativa* da filosofia de sua tradição cultural árabe. Refuta: a) a tradição contemporânea interpretativa do fundamentalismo (*salafis*), que reage contra a Modernidade, sem reconstrução criativa do passado filosófico; b) não admite tampouco a posição do "*safismo* marxista", que se esquece de sua própria tradição; c) de igual maneira nega a tradição eurocêntrica liberal, que não aceita a existência da "filosofia árabe" no presente. Por sua vez, conhecedor do árabe como língua materna, investiga de maneira original, nova, as tradições filosóficas dos

[29] ANTRAZYT, Barcelona, 2001.
[30] Madri: Trotta, 2001.

grandes pensadores das escolas "orientais" (do Egito, de Bagdá e até do Oriente, sob o influxo de Avicena) e das escolas "ocidentais" (do antigo califado de Córdoba, incluindo as regiões berberes, portanto a de Fes, ao redor de Ibn Rushd).

2. Num segundo momento, efetua uma crítica da própria tradição filosófica, contando com os recursos da filosofia árabe, mas que se inspira também em algumas conquistas da hermenêutica moderna (que estudou em Paris). Isto lhe permitirá descobrir novos elementos históricos de sua própria tradição, por exemplo, que a tradição "oriental" árabe teve que se opor principalmente ao pensamento gnóstico persa. Dessa maneira, os *mu'ltazilíes* criaram a primeira filosofia árabe antipersa, subsumindo igualmente a filosofia greco-bizantina, para justificar, ao mesmo tempo, a legitimidade do Estado califal. Posteriormente, Al-farabi e Ibn Sina (Avicena), assumindo categorias neoplatônicas, produzirão uma tradição filosófico-mística de "iluminismo". Por sua vez, a filosofia andaluz-magrebe "ocidental", inspirada nas ciências empíricas e no pensamento estritamente aristotélico (com o lema: "Abandonar o argumento de autoridade e voltar às fontes", como patrocinava o almohade Ibn Tumart), produzirá a grande filosofia árabe com Ibn Rushd, verdadeira Ilustração (*Aufklärung*) filosófica que se imporá como a origem da filosofia latino-germânica, fundamento da filosofia moderna europeia. Ibn Rushd define perfeitamente o diálogo interfilosófico:

É indubitável que devamos nos utilizar das pesquisas realizadas por todos os que nos precederam (os gregos, os cristãos...) como ajuda para nosso estudo racional. Sendo assim, e porque os filósofos antigos realmente estudaram com o maior esmero as regras do raciocínio (a lógica, o método), convirá que coloquemos mãos à obra para estudar os livros de tais filósofos antigos, para que,

se encontrarmos razoabilidade em tudo o que neles dizem, o aceitemos e, se algo houver de não razoável, que nos sirva de precaução e de advertência.[31]

3. Num terceiro momento – o da nova criação a partir da própria tradição, alimentada pelo diálogo com as outras culturas –, não se deve deixar deslumbrar pelo aparente esplendor de uma filosofia moderna europeia que levantou seus problemas, porém não os problemas próprios do mundo árabe: "Como pode a filosofia assimilar a experiência do liberalismo antes ou sem que o mundo árabe passe pela etapa do liberalismo?"[32]
4. Porém, resta, em quarto lugar, um último tema. O diálogo que pode enriquecer cada tradição filosófica deveria ser realizado pelos filósofos críticos e criadores de cada tradição, e não pelos que simplesmente repetem as teses filosóficas tradicionalmente já sob consenso. E, para serem críticos, os filósofos devem assumir uma problemática ético-política que possa explicar a pobreza, a dominação e a exclusão de boa parte da população de seus respectivos países, especialmente no Sul (na África, boa parte da Ásia e na América Latina). Um diálogo crítico filosófico supõe filósofos críticos, no sentido da "teoria crítica", que nós, na América Latina, chamamos de Filosofia da Libertação.

A modernidade europeia impactou as demais culturas (exceto China, Japão e poucos outros países) com o colonialismo. Explorou seus recursos, extraiu informação de suas culturas e descartou aquilo que não era subsumido. Quando falamos de *Transmodernidade*, queremos nos referir a um projeto mundial que pretende ir além da Modernidade europeia e

[31] YABRI, *Crítica de la razón árabe*, p. 157-158.
[32] *Ibid.*, p. 159.

norte-americana (assim, ele não pode ser "pós-moderno", porque o pós-modernismo é uma crítica parcial ainda europeia e norte-americana à Modernidade). Trata-se, entretanto, de uma tarefa – no nosso caso, filosófica – que tem como ponto de partida afirmar o que a Modernidade declarou como a Exterioridade *descartada*, *não valorizada*, o "*inútil*" das culturas ("descartes" entre os quais se encontram as filosofias periféricas ou coloniais), e desenvolver as potencialidades, as possibilidades dessas culturas e filosofias ignoradas; afirmação e desenvolvimento que são efetuados a partir de seus *próprios* recursos, num diálogo construtivo com a Modernidade europeia e norte-americana. Dessa maneira, a filosofia árabe, no exemplo exposto, pode incorporar a hermenêutica da filosofia europeia, desenvolvê-la e aplicá-la com a finalidade de efetuar novas interpretações do *Corão*, que permitiriam produzir novas filosofias políticas ou feministas árabes, dois exemplos possíveis tão necessários. Isso seria fruto da *própria* tradição filosófica árabe, atualizada pelo diálogo interfilosófico (não somente com a Europa, mas igualmente com a América Latina, a Índia, a China ou a filosofia africana), visando a uma *filosofia mundial futura pluriversa*, e por isso *transmoderna* (o que suporia, igualmente, ser transcapitalista no campo econômico).

Por muito tempo, quem sabe séculos, as diversas tradições filosóficas seguiram seu próprio caminho. No entanto, abre-se no horizonte um projeto mundial analógico de um pluriverso *transmoderno* (que não é simplesmente "universal" nem "pós-moderno"). Agora "outras filosofias" são possíveis porque "outro mundo é possível" – como proclamado pelo Movimento Zapatista de Libertação nacional de Chiapas, México.

Capítulo 5

CINCO TESES SOBRE O "POPULISMO"

Permita-me resumir em cinco teses o tema sobre o fenômeno "populismo", que adquiriu atualidade devido à existência de governos latino-americanos que, excetuando México e Colômbia, escolheram presidentes de centro-esquerda nas últimas eleições, a partir do ano 2000. Um aparente cansaço perante os modelos neoliberais aplicados pelas elites e pela constatação dos efeitos negativos do "consenso de Washington" pelas massas populares promoveu, então, movimentos e decisões julgadas "populistas" pelos grupos ou pelos interesses conservadores, não só no *interior* da América Latina, mas *fora*, ou seja, a partir dos Estados Unidos e Europa.

Tese 1: O "populismo" histórico de ontem: Categorização adequada de um processo legítimo[1]

A conjuntura latino-americana entre as duas guerras chamadas mundiais (1914-1945) e, notoriamente, desde a crise econômica de 1929, produziu uma

[1] Veja o tema em DUSSEL, "Estatuto ideológico del discurso populista", em *Ideas y valores* (Bogotá), 1977, 50, p. 35-69; novamente em *Política de la Liberación*, 2007, Madri: Trotta, p. 435-463.

mudança geopolítica de grande impacto na América Latina. A hegemonia inglesa (1818-1914) é fustigada pelo poder econômico e militar norte-americano, que substituirá o Reino Unido a partir de 1945, como potência hegemônica. Tais guerras geraram custos imensos, nunca antes vistos na história do mundo, com resultado de mais de quarenta milhões de mortos, produzidos pela hegemonia capitalista.

O chamado "populismo latino-americano" é o fruto dessa situação geopolítica concreta, cuja época clássica deve se situar a partir da Revolução Mexicana de 1910 ou a partir do movimento de eleições populares com H. Yrigoyen, em 1918, na Argentina, até o golpe de Estado contra J. Arbenz, em 1954, pouco mais de quarenta anos depois, que foi claramente confundido com o "bonapartismo" europeu.[2] A partir do começo da chamada Primeira Guerra Mundial, que na realidade não foi *mundial*, porque grande parte da Ásia, África e América Latina não participou, a dominação do centro sobre a periferia colonial ou pós-colonial (na América Latina) teve que diminuir sua exploração, por se encontrar condenada (o centro) em uma brutal luta pela hegemonia. Isso deu oportunidade à lenta e à fraca origem e crescimento de certa burguesia industrial e de uma classe operária, produto da nascente e sempre dependente e muito tardia revolução industrial. Em alguns países mais urbanizados da América Latina

[2] Isso não significa advertir que os fenômenos franceses do século XVIII e XIX não possam corresponder a outros fenômenos muito diferentes do mundo pós-colonial e também do século XX. Outros, igualmente de esquerda, o confundiram com os "fascismos" europeus (italiano, alemão ou espanhol), tampouco advertindo quanto à carga emancipatória de movimentos nacionalistas anti-imperialistas (ainda que capitalistas, é verdade).

(ao redor de Buenos Aires ou Córdoba, São Paulo ou Rio, México ou Guadalajara etc.) nasceram empresas industriais que produziram bens cuja importação era difícil por causa da guerra entre os países do Norte. Getúlio Vargas, L. Cárdenas, J. D. Perón e tantos outros foram os líderes desses processos de "pacto social", onde uma fraca burguesia nacional crescia simultaneamente com a classe operária e a organização dos camponeses (por exemplo, no México). Confederações gerais de empresários, de operários ou camponeses manifestaram a irrupção organizada de uma nova constelação política, econômica, social e cultural que se denominou "populismo".

Essa categorização não era negativa, mas procurava mostrar o fato de um projeto político hegemônico. Esse projeto visava cumprir os requisitos da maioria da população, incluindo a elite burguesa industrial, e afirmava certo nacionalismo que protegia o mercado nacional, graças ao Estado, que tinha uma relativa autonomia dos setores das classes dominantes. O fraco capitalismo nascente tinha, então, algumas fronteiras protegidas quanto ao uso de sua energia (daí a nacionalização do petróleo, do gás, das minas, da eletricidade etc.) e de vantagens dentro do mercado nacional. Foi a etapa de maior crescimento econômico sustentado da América Latina no século XX, e o tempo dos governos eleitos efetivamente pela presença maciça do povo em eleições não fraudulentas. O bloco social dos oprimidos se fez presente ainda a partir de um ponto de vista democrático, fenômeno que não terá comparação com nenhum outro em todo esse século (excetuando os processos revolucionários a que faremos referência posterior-

mente). Por isso, nomes como os de L. Cárdenas ou J. D. Perón, ainda que ambíguos, são difíceis de apagar da memória popular.

Esse fenômeno acontecia igualmente em outras regiões da periferia mundial: Kemal Ata-Turk, o movimento nacionalista de Abdel Nasser no Egito, o Partido do Congresso na Índia ou de Sukarno na Indonésia, manifestavam circunstâncias análogas.

Tese 2: O "pseudopopulismo" de hoje: Epíteto pejorativo como crítica política conservadora sem validade epistêmica

Aquele "populismo" histórico do século XX não pode ser comparado de maneira alguma com o que hoje certos grupos conservadores e dominantes chamam de "populismo" ou "populismo radical". Com isso, procuram pejorativamente negar a validade de certos fenômenos político-sociais na atual conjuntura do começo do século XXI.

Com efeito, os Estados Unidos precisaram de aproximadamente dez anos para organizar sua hegemonia no mundo chamado "livre", diante da presença da União Soviética (um efeito inesperado das guerras intraburguesas), desde o início da chamada "Guerra Fria". No Oeste, seu antigo inimigo na Europa, a Alemanha, foi fortalecido com o "Plano Marshall" diante do novo inimigo: a União Soviética. No Leste, o antigo inimigo, o Japão, foi reorganizado perante o novo inimigo: a China. Terminada essa tarefa de estruturar a hegemonia no Norte, os Estados Unidos observaram que no Sul "pululavam" regimes com aspirações nacionalistas, ainda que quase todos

capitalistas, os quais se enfrentavam na *competição dentro do mercado mundial capitalista* na luta entre as burguesias do Norte contra as do Sul. Sem "compaixão" – como era de se esperar –, o Norte despedaçou violentamente essas "burguesias" periféricas que tentavam encontrar um lugar no mercado mundial. A burguesia norte-americana, através do Pentágono, lançou então uma guerra[3] de competição (a "competição" dentro do mercado, onde uma burguesia domina e extrai mais-valia da outra), que se manifestou em primeiro lugar na Guatemala, em 1954, contra o projeto capitalista de emancipação nacional de Jacob Arbenz, que tentava impor maiores salários aos operários da United Fruit Company para fortalecer o mercado interno guatemalteco, a fim de permitir uma nascente revolução industrial – um projeto nada socialista.[4] Porém, na guerra da competição entre a burguesia do Norte contra a do Sul latino-americano, não havia nenhuma proporção na potência dos competidores. Um após outro, os projetos do "populismo" histórico latino-americano foram destruídos. Assim, caíram os governos de J. Arbenz, de G. Vargas, de J. D. Perón, de Rojas Pinilla, de Pérez Jiménez etc., instaurando-se regimes categorizados como "desenvolvimentistas" (a partir de 1954).

---

[3] Essa "guerra" foi primeiramente *militar* e antidemocrática, visto que os "populismos" foram derrotados pelos golpes de Estado *militares* orquestrados a partir dos Estados Unidos, e graças à educação de militares latino-americanos de alto nível, formados em escolas estratégicas do Pentágono no Panamá, West Point etc.

[4] Veja o artigo citado na nota 1, DUSSEL, 2007, p. 449-450. A revolução socialista cubana significou, de igual forma, um processo que surge posteriormente ao populismo histórico de "segundo tipo" (veja DUSSEL, "El populismo latinoamericano (1910-1959)", em *Ideas y valores* (UN/Bogotá), 1977, 50, p. 35-69; novamente em *Política de la Liberación*, 2007, Madri: Trotta, p. 435-463.

A "teoria da dependência" gerou esses acontecimentos, mostrando uma *transferência* da mais-valia do capital global do capitalismo periférico *para* o capital global do centro (transferência cujo mecanismo principal, a partir da década de 1980, era o pagamento de uma dívida externa inflada e, em grande parte, contraída de modo antidemocrático e pelas costas do povo latino-americano),[5] que teve que se ocultar ideologicamente devido a uma teoria econômica, construída *ad hoc* pelos Estados Unidos e pela Europa. Essa teoria, chamada pela CEPAL de "doutrina desenvolvimentista", sugeria "abrir fronteiras" à *tecnologia* mais avançada e ao *capital* do centro para substituir as importações. Isso produziu o fenômeno que será chamado depois de "as corporações transnacionais".

O certo é que o "desenvolvimentismo" fracassou, porque era somente a "máscara" da expansão do capital do centro, da dominação da burguesia do Norte sobre a burguesia do Sul; do centro, que destruiu e absorveu o capital nacional e debilitou a burguesia periférica. Essa tarefa foi realizada por último pelas ditaduras de segurança nacional (desde o golpe dirigido por Golbery no Brasil, em 1964, até as primeiras eleições formalmente democráticas de um presidente, no Brasil ou na Argentina, em 1983). As massas, então, que haviam, de alguma maneira, gostado do fruto do desenvolvimento econômico-político do "populismo", foram novamente reprimidas, a partir de uma disciplina exigida pela lógica do "desenvolvimento" do capital. As ditaduras tornaram possível uma nova etapa da existência de um capitalismo pe-

[5] Veja DUSSEL, 2001, *Towards an Unknown Marx*, Londres: Routledge, cap. 13, p. 205ss.

riférico que aumentava a transferência da mais-valia para o centro.

A instalação de *democracias formais* posteriores às ditaduras (1983-2000) significou uma "abertura" política da vida pública, não aterrorizada pela repressão militar. Isso propiciou um ambiente de aparente liberdade que permitiu consolidar a consciência da legitimidade do dever de pagar uma substancial dívida externa contraída. Essa dívida, iniciada pelos militares, foi herdada pelos governos "democráticos", que, sendo "democráticos", justificavam perante a consciência popular o indicado dever de pagá-la – quando os militares já haviam perdido totalmente a credibilidade. Ou seja, a dívida havia se legitimado. Esses governos formalmente "democráticos", pouco a pouco, foram se tornando ortodoxamente neoliberais (cujos exemplos prototípicos foram os governos privatizadores dos bens públicos, como os de Carlos Menem e Carlos Salinas de Gortari). Assim, levou-se a efeito a prática do "grande relato" (ignorado pela filosofia pós-moderna) da teoria neoliberal (chamada por George Soros de "fundamentalismo de mercado"), expressada no "consenso de Washington", que pressionava a uma total abertura dos mercados diante de uma prevista e inevitável globalização econômica, cultural e política, cuja expressão, na esquerda, é formulada por A. Negri e M. Hardt.[6]

[6] É interessante notar que, nas campanhas prévias à eleição de candidatos à presidência nos Estados Unidos, em janeiro de 2008, os políticos falaram contra os efeitos negativos da globalização para os Estados Unidos e propuseram um retorno a um neonacionalismo, sendo críticos aos Tratados de Livre Comércio firmados durante as duas décadas anteriores. Tendo perdido a competição industrial diante da China, a competição da exploração do petróleo para a Rússia e para a OPEP, a competição da produção dos sistemas eletrônico-computacionais para a Índia, os Estados Unidos re-

Agora, o qualificativo de "populismo" havia mudado completamente de significado. Produziu-se um deslizamento semântico, uma redefinição política estratégica do termo. "Populismo" passou a significar toda medida ou movimento social ou político que se oponha à tendência de globalização, tal como a descreve a teoria de base do "consenso de Washington". Essa teoria justifica a privatização dos bens públicos dos Estados periféricos, a abertura de seus mercados aos produtos do capital do centro, e nega a priorização dos requerimentos e das necessidades da maioria da população, empobrecida pelas políticas adotadas pelas ditaduras militares (até aproximadamente 1984). Essas políticas foram aumentadas posteriormente pelas decisões de reformas estruturais, ditadas a partir dos critérios de uma economia neoliberal, as quais, no México, continuarão em vigência até 2008, constituindo um anacronismo lamentável, senão suicida. No meio dessa "noite da história" latino-americana, o levante em Chiapas, em janeiro de 1994, significou um raio de sol em meio às trevas.

Ou seja, todos os movimentos populares e políticos a partir de 1999 (para tomar como data de referência a promulgação da Constituição bolivariana na Venezuela) que se opunham ao projeto neoliberal foram tachados de "populistas". Nesse sentido, a ciência social, com pretensão de ser realmente ciência social, deveria refutar o uso de tal termo, por ele não cumprir com a clareza semântica requerida de uma denominação que tenha um conteúdo episte-

tornam ao "protecionismo". Isso significa, como veremos, que aquilo que até o presente criticavam na América Latina como "populismo" neonacionalista ou "radical" começa a se aplicar no país do Norte. Porém, não nos antecipemos.

micamente preciso. Essa afirmação é simplesmente de um insulto, um enunciado encobridor ideológico, utilizado para confundir o sofisticamente oponente. Está claro que o uso do termo é quase unânime entre os meios de comunicação a serviço do capital central e periférico, das teorias construídas *ad hoc*, continuamente usadas pelos grupos politicamente dominantes, que se opõem aos movimentos populares que lutam contra a teoria e a prática do "consenso de Washington". Hoje, os movimentos populares e políticos críticos tidos como "populistas" são julgados negativamente, como no passado foram criticados os "populismos" históricos dos anos 1930, tidos como "ditaduras" militares (as de G. Vargas, L. Cárdenas ou J. D. Perón).

O livro tão cheio de méritos de Ernesto Laclau, *La razón populista*,[7] como toda a produção teórica desse autor, tenta resgatar o sentido *positivo* da denominação "populista" a partir de uma teoria da hegemonia, na qual reivindica que a razão política enquanto tal ou é "populista" – isto é, responde aos requerimentos do consenso majoritário – ou não é propriamente *razão política*. Ou seja, a razão política é sempre razão populista, e não outra coisa.

É aqui que se inicia uma nova problemática e nos encaminhamos, portanto, à terceira tese dessa contribuição.

[7] Em espanhol pelo FCE, México, 2005; em inglês *On populist reason*, Londres: Verso, 2005.

Tese 3: Transformação da categoria política de "povo": o "popular" não é o "populista" (nem ontem nem hoje)

A questão estrita da *filosofia política* latino-americana atual consiste em se perguntar se é possível distinguir entre o "populista" e o "popular"; entre o "populismo" e o "povo". Tudo parte, portanto, de uma pergunta: Que se denomina "povo"? Ou, mais simplesmente: Que é o "povo"? Do esclarecimento dessa pergunta dependem as demais. De minha parte, tenho tentado distinguir ambas as palavras ("populismo" e "povo") desde o fim dos anos sessenta do século XX, e mantive uma longa polêmica sobre o tema, que, em boa parte, passou despercebida pelas ciências sociais. Tentarei distinguir novamente esses termos ambíguos por causa de seu "duplo sentido". Tanto o "populismo" histórico (desde a década de 1930) quanto a categoria *política* (central para uma *política da libertação*) de "povo" devem ser esclarecidos. O que permitiria, como corolário, distinguir entre o "populista" e o "popular" – conforme propõe E. Laclau. Essa temática poderia ser denominada "a questão popular" – no sentido tradicional das grandes "questões" que o marxismo histórico tem debatido.[8]

[8] Em meu livro *La producción teórica de Marx. Un comentário a los Grundrisse*, México: Silgo XXI, 1985, coloco como título de um parágrafo "A questão popular" (p. 400ss). Retorno resumidamente ao tema em "Cultura latinoamericana y filosofia de la liberación (Cultura popular revolucionaria, más allá del populismo y del dogmatismo)", em *Filosofia de la cultura y la liberación*, Toluca: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2006, p. 251-329. Vale recordar que, para Karl Marx, a *categoria* "povo" (nunca *constituída explicitamente como categoria*) é utilizada de fato junto à categoria de "pobre" (*pauper ante* ou *post festum*), quando as massas de servos vagueiam pela Europa *depois* de haver abandonado os feudos e *antes* de serem subsumidas pelo capital. Nessa "terra de ninguém", Marx não pode

Com efeito, a questão prévia, portanto, é a de se perguntar pelo significado da *categoria política*, tão usada cotidianamente, denominada "povo", e *construí-la* explícita e precisamente como uma "categoria" teórico-política. A "categoria", que é um instrumento hermenêutico, tem sempre um "conteúdo" (um "conceito", diríamos com Karl Marx). Esse pensador clássico nos diz claramente:

> Todos os economistas [diríamos agora "muitos filósofos políticos" para aplicar o texto a nosso tema] incorrem no mesmo erro: em vez de considerar a mais-valia puramente enquanto tal [diríamos "a categoria de povo"], fazem-no através das formas particulares da ganância ou renda [diríamos: usam-na em suas formas derivadas de populismo ou de popular].[9]

Trata-se, então, de não cair na "confusão" (tomar muitos termos com o mesmo significado) de identificar o conteúdo das palavras "populista" com "popular", e o "popular" com "povo". Assim, como Marx necessitou de *duas* palavras diferentes (confundidas na economia política anterior: *profit* e *surplusvalue*)

usar as categorias econômicas de "servo" ou "classe operária", mas se remete à categoria *política* de "povo".

[9] *Manuscrito de 1861-1863*, MEGA II, p. 333; *Teorías del plusvalor*, México: FCE, 1980, vol. 1, p. 33. Veja meu livro *Hacia un Marx desconocido*, México: Siglo XXI, 1988, p. 110. Marx acrescenta: "A *confusão* dos economistas (consiste) em que não existe para eles *diferença* entre ganância e mais-valia (para nós agora: entre populismo, popular e povo), o que prova que não compreenderam com clareza nem a natureza da primeira (o populismo e o popular) nem a da segunda (o povo)" (*Grundrisse*, Berlim: Dietz Verlag, 1974, p. 450). Ou seja, o *conceito* de "povo" (mais profundo fenomenologicamente) *funda* os conceitos de "populismo" e "popular" (fenômenos mais superficiais), tendo o primeiro (o populismo) sua *aparência* fetichizada, e o segundo (o popular), o *fenômeno* ou a aparição no campo ontológico político não distorcido do povo.

para expressar "dois" significados diversos (sendo que antes ambos os termos tinham "um" significado), usaremos agora "três" palavras para distinguir três conceitos diferenciados que antes eram *confundidos*.

Comecemos pela *categoria* filosófico-política "povo". Em um livro recente tentei sintetizar a questão.[10] O "povo" não deve ser confundido com a mera "comunidade política", como o todo indiferenciado da população ou dos cidadãos de um Estado (a *potestas* como estrutura institucional em um dado território),[11] referência intersubjetiva de uma ordem político-histórica vigente. O *conceito* de "povo" – no sentido que pretendemos dar a ele – se origina no momento crítico no qual a comunidade política se divide, visto que o "bloco histórico no poder" – por exemplo, a nascente burguesia nacional no populismo histórico latino-americano posterior a 1930 – deixa de constituir uma classe (ou um conjunto de classes ou setores de classe) *dirigente*, diria Antonio Gramsci: "Se a classe dominante perdeu o consenso (*consenso*), não é mais classe *dirigente* (*dirigente*), é unicamente *dominante*, detentora da pura força coercitiva (*forza coercitiva*), o que indica que as grandes massas se afastaram da ideologia tradicional, já não acreditando no que antes acreditavam".[12]

Aplicando as categorias gramscianas ao caso do populismo histórico e de sua passagem às ditaduras de segurança nacional (a partir de 1964), poderíamos

[10] Veja *20 tesis de política*, México: Siglo XXI, 2006, Tesis 11, p. 87ss: "O povo. O popular e o populismo". Trata-se de uma síntese do parágrafo 38 do meu livro *Política de la Liberación*, vol. 3, ainda inédito.

[11] Veja *op. cit.*, *Tesis* 3, p. 29ss.

[12] *Cuaderni del Carcere*, 3, parágrafo 34 (edição de V. Gerratana, Turim: Einaudi Editore, 1975), vol. 1, p. 311.

dizer que, nas décadas posteriores a 1930, os governos de G. Vargas, L. Cárdenas ou J. D. Perón administraram o "bloco histórico no poder", que, através de sua burguesia industrial nacional nascente, exerceu o poder como "classe *dirigente*", tendo o consenso majoritário da população por ter um projeto *hegemônico*. Os outros componentes desse ator coletivo eram a classe operária, a camponesa, a pequena burguesia nacionalista urbana, que se encarregará da burocracia estatal, o exército - quando é de origem popular -, parte das igrejas etc. Uma vez efetivada sua queda por golpes militares orquestrados a partir de Washington, a burguesia nascente transnacional, o bloco desenvolvimentista, e muito mais os militares das ditaduras ou dos governos autoritários ou conservadores sem ditaduras militares (como os colombianos, mexicanos, venezuelanos etc.) deixaram de ser *dirigentes* e se transformaram em classes ou setores *dominantes*. Ou seja, ao perder o *consenso* (o poder hegemonizado e uma obediência sustentável obtidos pelos populismos históricos), esses setores dominantes devem começar a reprimir o povo, que havia começado a tomar consciência (de ser povo) na etapa anterior populista (dentro de todas as ambiguidades que isso possa conter, como veremos). O bloco repressor se transforma em "classe *dominante*" sem consenso, caindo em uma crescente "crise de legitimidade", por haver perdido a hegemonia.[13]

O *conceito* de "povo" aparece fenomenicamente (isto é, "faz-se presente" ou "aparece" na consciência política da esfera público-ontológica dos próprios

[13] Veja a aplicação das categorias que *estamos pretendendo constituir* em meu livro *Política de la Liberación*, vol. 2, inédito, parágrafo 19 [301].

atores coletivos oprimidos) numa dupla crise de legitimidade e de hegemonia. Quando A. Gramsci descreve o *povo* como "o bloco social dos oprimidos" (contraposto ao "bloco histórico no poder"), está descrevendo a questão de maneira precisa e inesperada. Em um curso de formação de pessoal do Movimento Sem Terra do Brasil (em sua escola Florestan Fernandes) discutimos acaloradamente, em 2007, essa questão. A categoria *política* de "povo" não pode ser confundida com a categoria *econômica* de "classe" (tampouco de classe *operária*). A classe operária é o conjunto dos sujeitos do "campo *econômico*" que são *subsumidos* pelo capital, transformados em trabalhadores assalariados que produzem realmente (formal e materialmente) a mais-valia das mercadorias. O "campo *político*" deve ser distinguido formalmente do "campo *econômico*" – a confusão de ambos os campos é uma das falências de certa esquerda extrema. As categorias de um "campo" não devem ser atribuídas nem ser usadas de modo rápido ou superficial nas de outro, ainda que sempre determinem (à sua maneira, *material*, economicamente, ou *formal*, politicamente) as do outro campo.

A "classe operária" é uma categoria *econômica* essencial do capital, que a partir do momento em que entra no campo político pode ou não exercer uma função com maior ou menor importância, de acordo com o desenvolvimento econômico ou político do caso conjunturalmente analisado. Assim, J. C. Mariátegui mostrou, na década de 1920, no Peru, que o ator coletivo popular *político* que podia ter um projeto hegemônico era a população indígena (*economicamente* não essencial para o capital em sentido abstrato), e não a existente classe operária (e nem se-

quer a classe camponesa em sentido estrito), porque o capitalismo industrial praticamente não existia no Peru. Pelo contrário, o povo indígena originário era a referência hegemônica na política peruana do momento. Mariátegui foi tachado de "populista" pelos marxistas ortodoxos que fundaram o Partido Comunista peruano (assim como o próprio Marx foi tachado por Vera Zasúlich ou Plejanov de "populista", por haver dado razão a Danielson e seus amigos na Rússia a respeito da questão *obshina*).[14] Além disso, esses ortodoxos peruanos confundiram o populismo da *periferia* do capitalismo entreguerras com o bonapartismo do século XIX e com os fascismos europeus do século XX – duplo erro teórico devido à falta de uma estrita constituição da *categoria* populismo no capitalismo periférico pós-colonial latino-americano posterior à década de 1930. Marx suspeitou dessa questão em sua doutrina da transferência da mais-valia entre nações, porém nunca a pôde atacar teoricamente de maneira adequada.[15]

Certos marxismos ortodoxos radicais atuais continuam assinalando a "classe operária" como o sujeito histórico em última instância de todo processo político transformador (não reformista)[16] ou revolucionário. "Em sentido abstrato" e no estrito "campo *econômico*" (que é o nível no qual Marx se situa

[14] Veja o tema no capítulo "Del último Marx a América Latina", de meu livro *El último Marx (1863-1882)*, México: Siglo XXI, 1990 (em breve em italiano), cap. 7, p. 238ss.

[15] Paul Ricoeur, em uma discussão que tivemos pessoalmente em Nápoles em 1992, caiu na mesma confusão (veja meu livro *La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*, Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 1998, no capítulo "Resposta inicial a Karl-Otto Apel e Paul Ricoeur", p. 73ss).

[16] Veja a diferença em meu livro *20 Tesis de Política*, *Tesis* 17.2, p. 127ss.

epistemologicamente em seu livro *O capital*), a classe operária é, com a classe burguesa, o componente constitutivo essencial do capital, e sua intervenção (por exemplo, em uma greve interrompida) seria definitiva para a destruição do capital; ou seja, seria uma última instância da práxis social econômica. Porém, em algumas conjunturas "históricas", em um nível "concreto", e no "campo político", a classe operária pode não ser não apenas a última instância, mas nem sequer um momento de referência fundamental. Na revolução tal como a concebia Mariátegui no Peru, na Revolução Chinesa, na Revolução Bolivariana liderada por Evo Morales etc., a classe operária não exerceu na conjuntura histórica o papel de "sujeito histórico". O certo é que *sempre, concretamente, histórica e politicamente* foi o "povo" o ator coletivo[17] (dirigido ou não pela classe operária, ou a camponesa – como na Revolução Chinesa – ou uma elite de pequena burguesia com a classe camponesa – como na Revolução Sandinista etc.).

A categoria *política* "povo", portanto, constitui um novo *objeto teórico* da filosofia política latino-americana. Para sua *construção*, se poderá contar com distinções categoriais que se aplicavam em outros temas. Por exemplo, se anteriormente se falava

[17] O conceito de "ator coletivo" quer substituir o conceito metafísico – no sentido da escola pós-althusseriana de E. Balibar, A. Badiou etc. – de "sujeito histórico". O "povo" não é um "sujeito", é um ator coletivo, intersubjetivo. Na metáfora gramsciana de "bloco", pode-se entender que bloco não é tão consistente como uma "rocha" ou "pedra", que pode se remodelar, crescer ou diminuir e, por último, triturar-se e desaparecer. Não queremos dizer que o bloco seja "vazio" – como me indicava um companheiro do MST –, essa seria uma referência não desejada. Estamos abertos a que se nos proponha uma "metáfora" mais adequada. Enquanto isso, permanecemos com a de Gramsci.

de "classe em-si" e "classe para-si", ou "*consciência* da classe operária", será necessário vislumbrar o que possa significar um "povo em-si" e um "povo para-si", da mesma forma que uma "consciência de ser povo", a partir da *memória histórico-popular* que transcende o sistema capitalista (visto que a memória da consciência de classe operária não pode transcender o século XVI ou algo antes, porque antes não existia o capitalismo nem a classe operária). Por exemplo, a "classe operária" na França pode aparecer desde o século XVI ou um pouco antes, porém o "povo" francês já foi gaulês perante o Império Romano, servo dos feudos medievais e *classe* camponesa ou operária no capitalismo moderno. Fidel Castro, um socialista sem nenhuma suspeita, pode falar de J. Martí como um herói do "povo cubano" – sem que ele tenha sido marxista, nem socialista, nem operário. Os heróis de um "povo" atravessam politicamente os modos de produção "econômicos", ainda que certamente recebam as determinações materiais correspondentes, na história de longo prazo "política".

O povo, o bloco social dos oprimidos e excluídos, pode transitar durante séculos dentro de um "estado de direito" de *obediência passiva*, perante uma legitimidade aparente (visto que os três tipos de legitimidade descritos por Max Weber são simplesmente *aparentes*), de um consenso que lhe presta a comunidade política ao bloco histórico no poder, como classe dirigente. Quando esse "povo" (o bloco dos oprimidos) se torna "povo para-si" ou adquire "consciência de ser povo", abandona a passividade da obediência cúmplice perante a dominação encoberta sob uma hegemonia que, na verdade, não cumpre com suas necessidades, e entra em um "estado de rebelião" –

lento processo que pode durar décadas, às vezes séculos. A falta de consenso do "povo", fruto da tomada de consciência de necessidades materiais não cumpridas, começa a se organizar. Os chamados "novos movimentos sociais" são grupos populares que manifestam no campo político (ontológico) a presença não só de necessidades *materiais* não cumpridas, mas de tais necessidades formuladas linguisticamente de maneira explícita como reivindicações - aspecto bem descrito por E. Laclau. A reivindicação não é o mesmo que a necessidade; não há reivindicação sem necessidade. A reivindicação é a interpelação política de uma necessidade social no campo *econômico*. A necessidade é o *conteúdo material* do protesto político. O movimento *social* é, além disso, a institucionalidade primeiramente *social*,[18] que pode cruzar o umbral da *sociedade civil* (o Estado ampliado para Gramsci), e ainda o segundo umbral da *sociedade política* (o Estado em sentido restrito). Todos os movimentos sociais manifestam alguma determinação corporal vivente do sujeito humano intersubjetivo, negado em seu cumprimento de necessidade particular. O feminismo nos fala da dominação (negatividade) na determinação do gênero como machismo e sua superação. Os movimentos reivindicativos das raças não brancas lutam contra a discriminação racial. Os movimentos da terceira idade ou adultos maiores se levantam com a "adulto-cracia" como critério produtivo do capital, da mesma forma que os jovens e as crianças. Os povos indígenas reivindicam sua cultura originária - como sistema econômico,

[18] Veja os esclarecimentos conceituais de todos estes termos em *20 Tesis de política*, *Tesis* 7, p. 55ss; e no vol. 2 da *Política de la Liberación* (inédito), parágrafo 21.2 [316] e 22.1 [330].

político, religioso, linguístico etc. A classe operária e a camponesa, igualmente, afirmam seu direito à plena participação na produção econômica, superando o sistema montado sobre a extração da mais-valia etc.

Todos os movimentos sociais, a Diferença, não somam toda a população que constitui o "povo". O povo é muito mais, porém esses movimentos são o "povo para-si", são a "consciência do povo" em ação política transformadora (em certos casos exceções, revolucionária). De qualquer modo, o povo é o tecido ativo intersticial que une e permite que se faça presente como *ator coletivo* no campo político do "bloco social dos oprimidos e excluídos", que sempre se refere à maioria da população.

Essa irrupção, como "estado de rebelião" (que coloca em questão o "estado de exceção" schmittiano,[19] como quando o povo argentino "deixa no ar" o "estado de exceção" proferido por F. de la Rúa e o depõe como presidente em 21 de dezembro de 2001), é a

[19] Todavia, cabe refletir sobre uma obra de Carl Schmitt à qual não se prestou suficiente atenção. Em 1963, o longevo pensador alemão escreveu um livro que dizia respeito não só ao povo espanhol em armas contra a invasão napoleônica no começo do século XIX, mas também em relação aos guerrilheiros do século XX (visto que Mao Tse-tung, Ho Chi-min, Fidel Castro e até Che Guevara são explicitamente nomeados por Schmitt). A *Teoria do partisan* (que consulto em *La notion de politique. Théorie du partisan*, trad. francesa, Paris: Flammarion, 1992) se pergunta: "Quem poderá impedir o aparecimento de modos análogos e infinitamente mais intensos, de tipos de hostilidades inesperados, onde se engendrarão novos tipos de *partisan*? [...] A teoria do *partisan* desemboca no conceito do político, sobre a busca do inimigo real e provoca um novo *nomos* da terra" (p. 305). De certa maneira, o *partisan* é singularmente a origem da "emergência" de um "povo". São "oponentes" da ordem política estabelecida, não em alguma particularidade, mas na *totalidade*: são oponentes políticos dissidentes, não meramente sociais ou ilegais (como o ladrão) a partir do consenso imperante. Schmitt, no entanto, não tem as categorias para explicar o nascimento desse novo *nomos*.

manifestação vulcânica no campo político do "povo como povo" – diria J. J. Rousseau –, como a *potentia*,[20] recordando que a única sede do poder político é a própria comunidade política. Entretanto, quando tal "comunidade"[21] foi dominada pelo bloco histórico no poder, o povo que irrompe com consciência divide o todo e produz uma fatura. A "comunidade política" deixa lugar ao "povo" – que sugestivamente E. Laclau denomina *plebs* –, que agora se opõe ao "antipovo", à minoria que exerce o poder fetichizado.[22] "Povo" seria assim o ato coletivo que se manifesta na história nos processos de crise de hegemonia (e, assim, de legitimidade), em que as condições materiais da população chegam a limites insuportáveis. Isso exige o surgimento de movimentos sociais que sirvam de catalisador à unidade de toda a população oprimida, a *plebs*, cuja *unidade* se vai construindo ao redor de um processo analógico-hegemônico que inclui progressivamente todas as reivindicações políticas, articuladas a partir de necessidades materiais *econômicas*. Hoje, toda a discussão teórica é centrada na maneira *como* está se construindo esse *projeto hegemônico*, ou ainda melhor, um *projeto antidominação* que irá se impondo como hegemônico, quando o povo (a *plebs*)

---

[20] Veja a *Tesis* 2 do meu livro *20 Tesis de política* [2.35]; em *Política de la Liberación*, parágrafo 14 [250ss].

[21] No presente, tal "comunidade" não é pré-moderna nem nega a "individualidade", mas deveria ser, como indicava Marx nos *Grundrisse*, o terceiro estágio que alcançaria a plena individualidade na plena comunidade. No momento atual, vai-se pressagiando um "depois" do individualismo moderno-liberal, onde tal "individualidade" liberada do isolacionismo metafísico da competição do mercado avança para uma nova recuperação da intersubjetividade "comunitária". Seria a *plena singularidade* (individualidade) na *plena comunidade* (futura), que os próprios movimentos sociais estão iniciando.

[22] Considere-se o conceito de "fetichismo do poder" em Tesis 5, de *20 Tesis de política* (5.1ss); e em *Política de la Liberación*, v. 3, parágrafo 30.1.

chegar a exercer o poder como *novo* bloco no poder institucional (a *potestas*).[23]

O pós-modernismo crítico de Boaventura de Souza Santos nos deixa sem suficiente unidade estratégica, contra a proposta de E. Laclau de que *uma* demanda ou reivindicação se tornaria equivalencial, pois foi em sua origem uma reivindicação diferencial de um movimento e continua preenchendo progressivamente o "significante vazio" (que por outro lado representaria o líder de alguma maneira concreta), assumindo, por outro lado, processualmente, as restantes reivindicações diferenciais dos outros movimentos (com o que iria novamente se esvaziando); e, também, contra a proposição de Boaventura de Souza Santos sobre a mera necessidade da tradução das diversas reivindicações diferenciais por um diálogo sem interrupção dos movimentos entre eles, tendo, entretanto, como um perigo o universal hegemônico de Laclau. No caso de Laclau, cai-se na univocidade equivalencial com a vantagem da proposta de uma unidade estratégica necessária; no caso de Boaventura de Souza Santos, cai-se na equivocidade cética, ainda que respeitosa, da Diferença.

Propomos, ao contrário, uma solução equidistante e complexa. O projeto hegemônico que assume as reivindicações dos Diferentes movimentos sociais, que são (e devem ser) particulares, deve entrar efetivamente em um processo de diálogo e tradução. Dessa maneira, a feminista compreende que a mulher que tal movimento afirma é, ao mesmo tempo, a mais discriminada racialmente (a mulher de

[23] O conceito de *potestas* é considerado na *Tesis* 3 do livro frequentemente mencionado.

cor), a mais explorada economicamente (a mulher operária), a mais excluída socialmente (a mãe solteira marginalizada) etc. Da mesma maneira, aquele que reivindica a igualdade entre as raças descobre que os operários de cor são os mais injustamente tratados, que o racismo atravessa todos os demais movimentos sociais. Uma compreensão *transversal* começa a construir um projeto hegemônico, no qual todos os movimentos vão incluindo suas reivindicações. Entretanto, tal inclusão não é por supremacia de uma sobre as demais (nem sequer a reivindicação da classe operária capitalista), tentação da proposta de Laclau; nem a impossibilidade de um projeto unificante, tentação da descrição de Boaventura de Souza Santos. O projeto seria analógico: assumindo momentos de *semelhança* (não de identidade universal unívoca, como em Laclau) e permitindo *distinções analógicas* particulares de cada movimento (contra a impossibilidade da *unidade* por parte de Souza Santos). É uma questão da lógica analógica (que chamamos de "método analéctico", próprio de uma *Filosofia da Libertação*, sobre o qual não podemos nos estender aqui, mas do qual espero poder me ocupar no futuro próximo).[24]

Nesse sentido, o "povo", sendo uma "parte", representa o todo, visto que "o povo é [...] o protagonista central da política, e a política é o que impede que o social se cristalize em uma sociedade plena", escreve Laclau, referindo-se à posição de J. Rancière[25] e criticando as de S. Žižek e A. Negri. Esse último

[24] *Em 20 Tesis de política* [9.14] e [11.1]; e em *Política de la Liberación*, vol. 2, parágrafo 24.3.b [372-375].

[25] *La razón populista*, p. 309.

descarta o conceito de "povo", substituindo-o pelo de "multidão", questões que não podemos abordar aqui.

Dessa maneira, o "popular" é o próprio do "povo" como *plebs*, como ator coletivo (não como "substância" que lembra metafisicamente a história como "sujeito histórico", demiurgo onipotente e infalível de certas ortodoxias quase anarquistas da esquerda extrema); enquanto o "populista", no sentido válido do populismo histórico das décadas posteriores a 1930, é a *confusão* entre o próprio do "povo", tal como começamos a definir ("bloco social dos oprimidos") com a mera "comunidade política" como um todo.

Toda a comunidade cubana, argentina ou mexicana é considerada como o "povo" cubano, argentino ou mexicano pelo "populismo", incluindo as classes, os setores de classe e os grupos que constituíam o bloco histórico no poder que seria necessário derrotar. Assim, o "povo" se *confunde* com a "nação" (toda a população *nascida* em um território organizado sob a estrutura política institucional de um Estado, comunidade política).

O "popular" e o "povo", ao contrário, não são a totalidade da comunidade política, mas sim o *setor* da população que Giorgio Agamben, em seu sugestivo livro *El tiempo que resta*, chama semiticamente de "o resto".[26] O "povo" resgatará, redimirá toda a

[26] *Il tempo Che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*. Torino, 2000, p. 55ss: "Resto". Veja minha obra *El humanismo semita*, Buenos Aires: Eudeba, 1969, p. 157ss, em que a "personalidade incorporante" que dialeticamente significa uma pessoa histórica, uma comunidade, o *resto* etc. O tema é tratado no parágrafo 31 do vol. 3 da *Política de la Liberación*: "El acontecimiento liberador" – mais além de A. Badiou. Cita Agamben: "Assim, no tempo de agora [expressão técnica do tempo messiânico, explica Agamben], foi produzido um *resto* pela eleição da graça" (Romanos 11,5). A "graça" é,

comunidade (confundida e dividida), salvará a "pátria", salvará o *populus* como projeto futuro (no nível simbólico de J. Lacan), ainda que contra a vontade dos dominadores.

Tese 4: O poder do povo, instituições de participação e de democracia

A questão pode ser formulada em poucas palavras. Por ser impossível a organização política por meio da democracia direta em comunidades políticas de milhões de cidadãos, houve, milênios atrás, necessidade de instituir estruturas de representação, ao menos nas grandes cidades do Mediterrâneo e da Mesopotâmia de 3000 a.C. A *potentia* ou o poder político *em-si* da comunidade política são as instituições (a *potestas*) que permitem o exercício *delegado* do poder indicado. A delegação do poder cria problemas próprios, sendo o mais grave o paulatino isolamento do representante do representado e sua subsequente fetichização. Na descrição de Max Weber, aquele que exerce o poder de forma delegada afirma-se como a própria e autorreferente sede do poder político, definindo-o como dominação legítima que ganha obediência dos cidadãos - a comunidade política, sede originária do poder, é transformada em objeto passivo de um consenso com obediência à autoridade daquele que originariamente havia sido investido da

secularizada e em filosofia política, a "autoconsciência do povo" (o "povo para-si") que lhe permite tornar-se ator coletivo e construtor da história futura: o *consenso crítico* do povo como *dissenso* perante o antigo *consenso*, tornado ideologia de dominação através de uma práxis repressiva do bloco histórico em crise de legitimidade. Trataremos de todas essas questões na obra indicada *Política de la Liberación*.

representação por delegação. Aquele que recebeu o poder de forma delegada passa a ser aquele que exerce o monopólio do poder, e aquele que delega perde todos os seus atributos.

De fato, a comunidade cidadã cria as instituições representativas desde o município ou condado até o Estado regional ou província e o Estado territorial nacional ou organismos internacionais. Essas instituições representativas, geridas pelos partidos políticos, podem se tornar um organismo de dominação da cidadania, que somente a cada quatro ou seis anos expressa sua vontade, confirmando pelo voto universal os candidatos que os partidos (e os poderes fáticos) elegeram previamente de maneira elitista, sem participação democrática da comunidade. Chega-se, assim, ao círculo no qual se encontra a política latino-americana. Nessa política, depois da "abertura" democrática posterior à queda das ditaduras militares a partir de 1984, os partidos políticos monopolizam a vida política, caindo em profunda corrupção. A primeira dessas corrupções seria o governante situar inconscientemente a sede do poder em sua própria vontade, esquecendo-se de que o lugar ontológico desse poder é o povo.

Hannah Arendt lembra que Thomas Jefferson, muito antes da Comuna de Paris, estava obcecado por uma temática: "a divisão dos condados (municípios) em distritos".[27] Jefferson opinava que as "repúblicas elementares" deveriam permitir que os cidadãos no mundo cotidiano se reunissem habitualmente no distrito (que serão os *soviets* da Revolução de Outubro e

[27] Carta a John Cartwright, 5 de junho de 1824 (cit. ARENDT, *Sobre la revolución*, 6, iii, Madri: Alianza Editorial, 1988, p. 257.

que hoje chamaríamos de: o bairro, a aldeia, a comunidade de base, os "conselhos" da Constituição bolivariana de 1999, na Venezuela, ou toda organização abaixo dos municípios), tal como A. Tocqueville havia descrito entre as comunidades utópicas dos *Pilgrims* ou pais fundadores – comunidades autogestoras, de democracia direta, assumindo responsabilidades cotidianas:

> Jefferson sabia muito bem que aquilo que propunha como salvação da república significava na realidade a salvação do espírito revolucionário da república – comenta Arendt. Todas as suas explicações sobre o sistema revolucionário começavam com uma lembrança do papel desempenhado pelas pequenas repúblicas com a "energia que em sua origem animou nossa revolução" [...] daí que se confia nos distritos (comunidades abaixo dos municípios ou condados) como o instrumento para conseguir que os cidadãos continuassem fazendo o que haviam mostrado ser capazes de fazer durante os anos da revolução, ou seja, atuar responsavelmente e participar dos assuntos públicos.[28]

Jefferson está se referindo à problemática que esboçamos neste trabalho. Ou seja, no momento revolucionário, a comunidade política colonial (que havia permanecido unida sob a direção do bloco histórico inglês metropolitano que estava no poder, exercendo hegemonicamente a autoridade com o consenso dos colonos) dividiu-se pela emergência do *povo* norte-americano. Isso gerou um novo projeto hegemônico que uniu as vontades revolucionárias, as quais, a partir da *dissidência*, empreenderam uma luta de

[28] ARENDT, *op. cit.*, p. 259.

libertação contra a Coroa britânica. Essa intervenção do *povo*, o surgimento de uma *plebs* politicamente ativa que situou os ingleses colonialistas e os colonos colaboracionistas como inimigos, podia perder sua consciência política criadora, permanente e responsável, durante o processo de institucionalização da república independente. O *povo* como *plebs* adormecia como novo *populus*, como comunidade política que se tornava passiva, obediente ao novo bloco histórico no poder: a burguesia industrial emergente, no Norte, e a oligarquia escravista, no Sul. Jefferson tentou manter a presença da experiência originária da participação democrática perante as instituições de representação. Porém, fracassou.

Da mesma maneira, Lênin, no início, deu "todo o poder aos *soviets*", às comunas, à democracia direta popular. Foi o caos total. Passou-se de um extremo a outro; o NEP que deu "todo o poder às instituições dirigidas pelo partido bolchevique".

O tema, portanto, é *como articular* as instituições de representação (sempre em processo de transformação ou aperfeiçoamento) ao redor de partidos políticos e dos três poderes já existentes (executivo, legislativo e judiciário), com novas instituições de participação. Essas instituições devem permitir, além dos partidos e a partir da sua própria base e com democracia direta de pequenas comunidades, uma atualização real *do povo*, da *hiperpotentia*[29] ou

[29] Considere-se este conceito na *Tesis 12*, de minha obra *20 Tesis de política* [12,3]: "Se a *potentia* é uma capacidade da comunidade política, agora dominante, que tem organizado a *potestas* a favor de seus interesses e contra o povo emergente, a *hiperpotentia* é o poder do povo, a soberania e autoridade do povo que emerge nos momentos criadores da história (p. 97). É o "Jetztzeit" de W. Benjamin.

do exercício da vontade popular *permanente no tempo* (não tendo que esperar pela intervenção pontual a cada quatro ou seis anos para a confirmação de um representante *já eleito por outros*).[30] Os conselhos, os distritos, as comunidades de bairros, as aldeias etc., seriam organizações abaixo dos municípios (com padrões de poucos milhares de cidadãos), que fariam reuniões até semanais, onde os cidadãos se responsabilizariam, com recursos atribuídos e juridicamente fundados na Constituição e nas leis correspondentes, por questões tais como a segurança da comunidade, distribuição de água e drenagem, educação da juventude, embelezamento do lugar, responsabilidade pela saúde, cooperativas de consumo e até produção etc. Ou seja, o exercício efetivo do poder político *desceria* do município para a comunidade na própria base.

A partir desses milhares de organismos onde se exerceria a democracia direta, um por local de votação (por exemplo, no México, existem 130 mil locais de votação dentro do padrão nacional), a vida política *participativa* se tornaria a atividade cotidiana dos cidadãos. Além disso, esses organismos deveriam se coordenar em redes dentro dos municípios e dos estados até que sua presença alcançasse o Estado nacional. Essa rede de redes constituiria o *Poder cidadão*,[31] que fiscalizaria os outros poderes

[30] Os pais constitucionalistas norte-americanos temiam a democracia do povo. Por isso, idealizaram uma "democracia representativa" em que as elites (a burguesia e os poderes fácticos) *elegiam* os candidatos que o povo *confirmava* em suas intervenções esporádicas e manipuladas, frequentemente chamadas de eleições.

[31] A Constituição bolivariana de 1999, na Venezuela, criou esse quarto poder. Na reforma dessa Constituição, que fracassou em fins de 2007, propunha-se, no novo Artigo 184, a criação desses organismos abaixo dos municípios, os conselhos populares, que exerciam o Poder Popular. No texto

(executivo, legislativo e judiciário). A *participação* estaria, assim, permanentemente garantida em uma comunidade política de consenso ativo e crítico, que fiscalizaria a *representação* dos políticos profissionais, organizados em partidos políticos. Se novas transformações, tais como os referendos revogatórios, fossem agregadas a essas instituições de participação, a possibilidade de que os cidadãos (em certa proporção) pudessem apresentar projetos de lei etc. tiraria da representação seu burocratismo ossificado e agilizaria a participação cidadã. Claro que sempre será necessário pensar na governabilidade e estabilidade no exercício do poder delegado da representação, porém será necessário eleger um justo meio entre revogabilidade dos mandatos e a estabilidade governável.

Sem representação, a participação cai no caos ingovernável: "Todo o poder aos *soviets*!". Sem participação, a representação se ossifica, se fetichiza, se corrompe: "Todo o poder ao monopólio dos partidos políticos!".

da reforma, lemos: "Serão criados mecanismos para que o Poder Popular, os estados e os municípios descentralizem e transfiram às comunidades organizadas, aos conselhos comunitários e outros entes do Poder Popular os serviços, tais como: em questões de moradia, esporte, cultura, programas sociais, ambiente, manutenção de áreas industriais [...], prevenção e proteção vicinal, construção de obras [...], participação nos processos econômicos, estimulando as diversas expressões da economia social [...], criação de organizações, cooperativas e empresas comunitárias [...]. A comunidade organizada terá como máxima autoridade a Assembleia de cidadãos e cidadãs do Poder Popular, que designa e destitui os órgãos do poder comunitário das comunidades [...] O Conselho comunitário constitui o órgão executor das decisões das Assembleias de cidadãos [...]. Os projetos dos conselhos comunitários serão financiados com os recursos contemplados no Fundo Nacional do Poder Popular". Esse artigo, e todos os demais do referendo, não foram aprovados. Se o referendo tivesse sido convocado somente para a aprovação desse artigo, teria sido revolucionário, visto que as outras reformas eram secundárias.

É necessário inventar uma nova articulação entre a representação aberta, revogável e fiscalizada por uma democracia real e a participação direta, permanente, responsável e constitucional dos cidadãos, como exercício do poder do povo.

Tese 5: Exigências democráticas do exercício da liderança

Agora nos situaremos decididamente no nível da práxis política, na esfera da ação estratégica como tal. A política pode ser descrita como tendo três níveis: o nível dos princípios normativos (C), o das instituições (B) e o da ação política como atividade agônica relacionada, porém distinta da guerra (A).[32] Nesse sentido, Fidel Castro se expressou da seguinte maneira: "Entendemos por *povo*, *quando falamos de luta*, a grande massa não redimida [...], a que anseia por grandes e sábias transformações de todas as ordens e está disposta a consegui-las, *quando acredita em algo e em alguém, sobretudo quando acredita suficientemente em si mesma*".[33]

A reflexão é político-*estratégica* porque se situa no nível da *luta*. Nesse nível agônico, não só é necessária a teoria, mas também a *fé*, a *crença* como convicção subjetiva que permite se opor ao "estado de direito" injusto. Deve-se crer nos postulados (o Reino da Liberdade, a Dissolução do Estado, a Sociedade sem classes

[32] Veja esta problemática arquitetônica da política em meus livros *20 Tesis de política*, *Tesis* 6 [6.01ss], e *Política de la Liberación*, vol. 2 [246ss], especialmente Cap. 1, parágrafo 16ss.

[33] "A história me absolverá", em CASTRO, *La revolución cubana*, México: Era, 1975, p. 39.

etc.), mas também *em alguém*. O povo pode estar convencido racionalmente de um plano político, porém, subjetivamente, deve ter como objetivo *alguém*, sua honestidade, integridade, valentia, sabedoria, para entregar-lhe o mandato de se fazer responsável pela responsabilidade compartilhada de alcançar a meta estratégica estabelecida. Estabelece-se, no povo que *se acredita suficiente,* um pacto de mútua colaboração. E isso porque, na luta, na guerra, devem-se frequentemente tomar decisões instantâneas, difíceis, complexas, que Karl von Clausewitz descreve assim:

> Se observamos de forma ampla os quatro componentes da atmosfera em que se desenvolve a guerra – o perigo, o esforço físico, a incerteza e o acaso –, fácil será compreender que é necessária grande força moral e mental para que avance com segurança e êxito neste elemento desconcertante uma força que os historiadores e cronistas de sucessos militares descrevem como energia, firmeza, constância, fortaleza de espírito e de caráter.[34]

Dito de outra forma e nas palavras de Gramsci: "Marx e Maquiavel. Este argumento pode dar lugar a uma dupla tarefa: um estudo das relações entre os dois, como teóricos da *prática militante e da ação*".[35]

Essa tarefa, situada em um nível estratégico, não com intenção teórica, interessava-se em criar um partido político "que quer fundar um Estado".[36] O "intelectual orgânico", que não deixa de ter certo carisma, era concebido no encontro complexo de:

---

[34] *De la guerra*, I, cap. 3; México: Colofón, 1999, p. 43.

[35] *Cuaderni 4*, parágrafo 10; vol. 1, p. 432.

[36] *Ibid.* Nesse caso "o protagonista desse *novo Príncipe*" deveriam ser os intelectuais orgânicos dos socialmente oprimidos.

a) o militante do partido; b) o organizador, como dirigente político; e c) aquele que tem a capacidade de formular de modo teórico e organizado os passos estratégicos em curto prazo (o tático) e, sobretudo, a longo prazo (o estratégico propriamente dito).

Em geral, a filosofia política latino-americana, que comenta autores europeus ou norte-americanos, tem como referência ordens políticas estabelecidas com "estado de direito". Não se trata da organização de *novos* momentos, da responsabilidade de instaurar sistemas políticos profundamente transformados. Por isso, não se reflete sobre o tema que o próprio Nicolau Maquiavel se propôs claramente: "Mas para voltar àqueles que por *virtù* própria, e não por *fortuna*, chegaram a ser príncipes, digo que os mais notáveis são Moisés, Ciro, Rômulo, Teseu e outros similares".[37]

Não se tratava de dar conselhos a um príncipe estabelecido, que havia herdado o poder tradicional. Pelo contrário, era uma situação revolucionária na qual havia necessidade de instaurar uma nova ordem. Maquiavel não se situa no *nível B* institucional (para isso dedicará sua obra *Discurso sobre a primeira década de Tito Lívio*), mas no *nível A* estratégico, e no momento supremo da criação de algo sem precedente. Nesse momento de luta – e o povo na América Latina se situa em luta contra os poderes fácticos do centro capitalista neoliberal e contra as oligarquias de dentro –, estabelece-se um diálogo de dupla cumplicidade entre o líder e o povo:

> O povo [...] ao ver que não pode resistir aos grandes, aumenta a reputação de um [deles], e o faz príncipe

[37] *Il Principe*, cap. 6; MAQUIAVEL, *Opere*, Turim: Einaudi-Gallimard, 1977, p. 131.

> para ser, sob sua autoridade, defendido [...]. Aquele que chega ao principado com o favor popular encontra-se só e tem ao seu redor pouquíssimos ou ninguém que não esteja pronto a obedecer. Além disso, com honestidade não se pode satisfazer aos grandes sem injúria de outros, porém sim ao povo; porque o objetivo do povo é mais honesto que o dos grandes, por querer estes oprimir e aquele não ser oprimido.[38]

Excluindo desse texto todo seu tom paternalista e aristocrático, entende-se que o líder é investido de autoridade pelo próprio povo, que necessita de certa condução. Porém, ao mesmo tempo, impõe-lhe condições de fidelidade às lutas do povo (no sentido do que chamamos de "poder obediencial").[39] O povo acredita no mito do líder, necessita dele, apoia-o, administra-o e pode sofrer uma grande desilusão.

O postulado estratégico deveria tender à dissolução de todo líder, de todo vanguardismo. Um povo que exerce plenamente uma democracia participativa horizontal, autorreferente, de autonomia, de autodeterminação, não necessitaria mais do que uma fraca liderança. No entanto, nos momentos de grande transformação, mais ainda nos processos revolucionários, é necessária a dialética mutuamente enriquecida entre liderança e povo *para-si* que vai crescendo no paulatino exercício da participação simétrica de todos os seus membros: a democracia como fundamento da legitimidade – acima do "estado de direito".

Portanto, esse tema sobre a existência do líder nos movimentos políticos populares teria que ser

[38] *Ibid.*, cap. 9; p. 143-144.
[39] Veja a *Tesis* 4, em *20 Tesis de política*.

descrito, primeiramente, como em um silogismo: a) a *universalidade* estaria presente na comunidade política ainda não dividida, no tempo do consenso no exercício clássico do poder do bloco histórico com partidos políticos; b) a *particularidade* consistiria no povo em um ato transformador (ainda revolucionário), no movimento social ou na comunidade política da base (seria o momento messiânico de W. Benjamin); c) a *singularidade* exercida pelo líder (o Moisés de Maquiavel), em função dialética com os outros momentos. Esses momentos se determinam mutuamente e se complementam, exercendo, cada um deles, funções políticas imprescindíveis.

De fato, na história, os povos nunca deixaram de ter líder (desde a indicada e mítica figura de Moisés na narrativa exaltada por Ernst Bloch em *O princípio esperança*). Não houve revolução histórica sem líder: S. Bolívar, J. de San Martín ou M. Hidalgo na primeira emancipação latino-americana no começo do século XIX; Lênin na Revolução russa de Outubro, Mao Tse-tung na China, Fidel Castro em Cuba, L. Cárdenas no México, o subcomandante Marcos em Chiapas, Evo Morales na Bolívia etc. E, no entanto, pouco ou nada se meditou teoricamente sobre essa inevitável função prático-política. Creio que é necessário refletir sobre o tema.

Os perigos a evitar são seus extremos: a) o líder *vanguardista* de direita (autoritário, *à la* Hitler ou Mussolini) ou de esquerda (*à la* Comitê Central: o "centralismo democrático" e a "ditadura do proletariado"); ou b) a espontaneidade populista criticada por F. Fanon (agora como denominação deprecativa) que atribui ao povo uma estranha onisciência através da qual não pode cometer erros políticos. Toda a questão é sobre a relação entre teoria e prática, entre as massas e os

"intelectuais orgânicos" (tal como enunciava A. Gramsci), de suma atualidade na América Latina no começo do século XXI. Isso porque os governos emergentes de centro-esquerda progressistas (ainda que não revolucionários no sentido clássico, antineoliberais, porém não anticapitalistas), têm sempre algum líder visível nas pessoas de N. Kirchner, Tabaré Vásquez, Luiz Inácio "Lula" da Silva, Hugo Chávez, Evo Morales, Rafael Correa, Daniel Ortega, Colom e muitos outros.

O líder é necessário em certas conjunturas políticas. Na filosofia política chinesa, Huang Tsung-hsi (1610-1695) escreveu uma obra estratégica sob o título de: *A espera da aurora* (*Ming-i tai-fang lu*).[40] Seria como *O príncipe*, de Maquiavel, porém em uma situação completamente diferente. Nesse caso, o filósofo político chinês espera igualmente de um líder forte que ele possa reorientar o império corrupto, que possui mais de 150 milhões de habitantes. As obras dos filósofos europeus da época pareceriam reflexões provincianas de pensadores periféricos. No entanto, tal líder não se apoiaria no consenso crítico do povo, democraticamente, mas sairia de cima para baixo reordenando a sociedade como no tempo das "Três Dinastias" originárias: "Nos tempos antigos, todos (os que estão) sob o céu eram considerados; os senhores e príncipes eram como o servidor. O príncipe ocupava toda sua vida trabalhando para todos (os que estão) sob o céu. Agora o príncipe é o senhor, e todos (os que estão) sob o céu, seus servos".[41]

Apresenta-se exatamente o sentido de um "poder obediencial" como postulado no caso do príncipe jus-

[40] Veja meu livro *Política de la Liberación*, vol. 1 (76ss).

[41] No capítulo "Sobre o príncipe", em TSUNG-HSI, *Waiting for the Dawn: A Plan for the Prince*, Nova York: Columbia University Press, 1993, p. 92.

to, e da corrupção do poder, na tradição posterior. De qualquer modo, o exercício da liderança era autoritário, oligárquico e paternalista. Não havia, como é de supor, exigências democráticas possíveis.

Pelo contrário, trata-se de definir corretamente a importância e a necessidade do líder em situações de profunda mudança política, em certos casos revolucionária, onde os movimentos sociais e as massas populares podem investir simbolicamente certos líderes de uma *aura*, que o próprio povo constrói para sua defesa, exigindo-lhes obediência aos consensos dos movimentos e do povo, expressos em suas organizações democráticas com as quais devem se articular. Se o líder se autonomiza e pretende identificar sua própria vontade com a sede do poder político, cai em profunda corrupção. Se ele se mantém fiel ao serviço do povo, fornecendo unidade, criatividade, confiança, paciência, sua função se faz necessária.

Quem sabe nenhuma *virtù* – no sentido de Maquiavel – seja mais louvável no líder do que "a firmeza (como) a capacidade de resistência da vontade perante a força do golpe; a constância à resistência com respeito à duração".[42] Lula foi derrotado várias vezes como candidato à presidência; Andrés Manuel López Obrador visita um a um os 2500 municípios depois da fraude sofrida em 2006; o subcomandante Marcos resiste na selva de Chiapas à perseguição da oligarquia e do exército por décadas. São líderes que provam, articulados democraticamente, no sofrimento, na inteligência estratégica e na obediência disciplinada, o cumprimento dos requisitos materiais do ator coletivo em última instância: o povo em "estado de rebelião".

[42] Von Clausewitz, *op. cit.*, p. 45.

CONCLUSÃO

O "populismo" como termo que tem como significado o fenômeno dos regimes que se originam a partir da Revolução mexicana de 1910, e se expandem a partir de 1930 na América Latina, é uma denominação válida (*Tese 1*).

Pelo contrário, o epíteto pejorativo de "populismo" que se usa para denegrir os oponentes do "consenso de Washington, o neoliberalismo, e que se refere a governos latino-americanos neonacionalistas, populares, de proteção da riqueza nacional, que vêm acontecendo desde o fim do século XX, deve ser ignorado nas ciências sociais (*Tese 2*).

Por outro lado, é necessário distinguir claramente o conceito de "populismo" (no sentido da *Tese 1*) do de "popular" e de "povo", categorias que devem ser construídas mais elaboradamente, porém não abandonadas por serem complexas (*Tese 3*).

Articulada à questão do "povo" se encontra a questão do exercício do "poder popular", como um sistema político que cria novas instituições de participação em todos os níveis das estruturas políticas, na sociedade civil, na política do Estado e constitucionalmente. A democracia real se liga à organização efetiva da participação político-popular (*Tese 4*).

Por último, deve-se refletir sobre a questão do líder e integrá-la teoricamente para evitar o tradicional vanguardismo ou as ditaduras carismáticas. Porém, o mesmo deve ser feito com certa espontaneidade populista (agora no sentido negativo, porém em outro uso na *Tese 2*), mostrando sua importância e necessidade, e explicitando, ao mesmo tempo, as exigências democráticas de seu exercício (*Tese 5*).

Exponho essas cinco teses para a discussão, com pretensão de verdade (portanto com consciência de sua falibilidade), sabendo, porém, que só com o debate elas poderão alcançar pretensão suficiente de validade.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 5

Capítulo 1
PAULO DE TARSO NA FILOSOFIA POLÍTICA ATUAL 9

1. As categorias políticas implicitamente filosóficas de Paulo de Tarso 16
2. As categorias políticas de Paulo de Tarso nas interpretações de M. Heidegger, A. Badiou, S. Žižek, W. Benjamin, J. Taubes, G. Agamben e F. Hinkelammert 40

Bibliografia citada 91

Capítulo 2
DA FRATERNIDADE À SOLIDARIEDADE 95

1. Um texto enigmático de Nietzsche 95
2. Fraternidade e Inimizade. A reflexão de Jacques Derrida ... 98
3. A solidariedade: algo além da fraternidade 115

Capítulo 3
SISTEMA-MUNDO E "TRANSMODERNIDADE" 141

1. Uma hipótese, ainda, com aspectos eurocêntricos: o "World-System" 142
2. O que significou a China no "World-System" até o século XVIII? 147
3. Reconstrução do sentido da "Modernidade recente" (séculos XV-XVIII) 155
4. Somente dois séculos de hegemonia mundial europeia: Os excluídos da Modernidade 159
5. A "Transmodernidade" como afirmação da multiculturalidade excluída pela Modernidade europeia 164

Capítulo 4
UMA NOVA IDADE NA HISTÓRIA DA FILOSOFIA:
O DIÁLOGO MUNDIAL ENTRE TRADIÇÕES FILOSÓFICAS 173

1. Os núcleos problemáticos universais 174
2. O desenvolvimento das narrativas míticas 175
3. O novo desenvolvimento racional
dos discursos com categorias filosóficas 177
4. Hegemonia com pretensão de universalidade
da filosofia moderna europeia 187
5. Universalidade filosófica e particularidade cultural 190
6. A nova Idade do diálogo entre tradições filosóficas 192
7. Diálogo interfilosófico mundial
para um pluriverso transmoderno 195

Capítulo 5
CINCO TESES SOBRE O "POPULISMO" 199

Tese 1: O "populismo" histórico de ontem:
Categorização adequada de um processo legítimo ... 199

Tese 2: O "pseudopopulismo" de hoje:
Epíteto pejorativo como crítica política
conservadora sem validade epistêmica 202

Tese 3: Transformação da categoria política de "povo":
o "popular" não é o "populista"
(nem ontem nem hoje) 208

Tese 4: O poder do povo, instituições de participação
e de democracia 222

Tese 5: Exigências democráticas do exercício da liderança ... 228

CONCLUSÃO 235

ENRIQUE DUSSEL é licenciado em Filosofia (Mendoza, Argentina), doutor em Filosofia (Complutense, Madri), licenciado em Ciências da Religião (Inst. Católico, Paris), doutor em História (Sorbonne, Paris), doutor *honoris causa* pela Universidade de Friburgo, pela Universidade Maior de Santo André (La Paz, Bolívia) e pela Universidade de Buenos Aires.

É internacionalmente reconhecido por seu trabalho no campo da ética, da filosofia política e da filosofia latino-americana, e, particularmente, por ser um dos fundadores da Filosofia da Libertação. Seu vasto conhecimento em filosofia, política, história e religião, expresso em mais de 50 livros e em mais de 400 artigos – muitos desses traduzidos em mais de seis idiomas –, o transforma em um dos mais prestigiados pensadores do século XX.

Este conjunto de trabalhos recentes mostra alguns aspectos dos temas que estão sendo tratados na filosofia atual. Certos temas tabus na tradição secularista do Iluminismo vêm perdendo sua essência, e se inicia uma nova maneira de encarar a realidade cultural, com novo olhar. Essa temática, unida a uma busca da origem da cultura ocidental, que não pode referir-se nem única nem principalmente à filosofia helênica ou romana, apresenta a possibilidade de abordar novos problemas [...]. O tabu de não poder tocar em temas tachados, e por isso negados, de religiosos ou teológicos impediu a filosofia de fazer uso dos textos fundamentais da cultura ocidental, por um lado, e da cultura latino-americana, por outro. Ambas as vertentes exigem de nós, então, uma revisão da história, da metodologia e da temática filosófica. O conjunto de propostas incluídas neste livro vai nesse sentido inovador, que, contudo, é um retorno às fontes mais antigas.

Enrique Dussel

Novos Caminhos da Teologia

ISBN 978-85-349-4119-8
9 788534 941198