

PUCRS

ESCOLA DE HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
DOUTORADO EM FILOSOFIA

Tiago dos Santos Rodrigues

**URFAKTUM: A VIDA HUMANA**  
– um ensaio filosófico de crítica político econômica –

Porto Alegre  
2021

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica  
do Rio Grande do Sul

TIAGO DOS SANTOS RODRIGUES

URFAKTUM: A VIDA HUMANA  
– UM ENSAIO FILOSÓFICO DE CRÍTICA POLÍTICO ECONÔMICA –

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza

Porto Alegre  
2021

## Ficha Catalográfica

R696u Rodrigues, Tiago dos Santos

Urfaktum. A vida humana : Um ensaio filosófico de crítica político econômica / Tiago dos Santos Rodrigues. – 2021. 259.

Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza.

1. Vida humana. 2. Política econômica. 3. Teoria do valor. 4. Teoria da dependência. 5. Filosofia da libertação. I. Souza, Ricardo Timm de. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da PUCRS com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Bibliotecária responsável: Clarissa Jesinska Selbach CRB-10/2051

TIAGO DOS SANTOS RODRIGUES

URFAKTUM: A VIDA HUMANA  
– UM ENSAIO FILOSÓFICO DE CRÍTICA POLÍTICO ECONÔMICA –

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em: \_\_\_\_\_

BANCA EXAMINADORA:

---

Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza (Orientador)

---

Prof. Dr. Norman Roland Madarasz (PUCRS)

---

Prof. Dr. Fábio Cáprio Leite de Castro (PUCRS)

---

Prof. Dr. Paulo César Carbonari (IFIBE)

---

Prof. Dr. Daniel Pansarelli (UFABC)

Porto Alegre  
2021

## **AGRADECIMENTOS**

Ao professor Ricardo Timm de Souza que me acompanhou durante toda a minha formação acadêmica, tendo sido sempre mestre, amigo e inspiração de fazer filosófico.

Aos professores Fábio Caprio e Norman Madarasz que muito contribuíram com seus seminários para algumas das questões aqui trabalhadas, além da amizade que tive o prazer de construir.

Aos colegas do PPG em Filosofia pelas várias xícaras de café, conversas e debates que tivemos juntos em todos esses anos, em especial à Renata Guadagnin, Elaine Costa da Silva, Renata Floriano, Marcus Mattos, Guilherme Primo e Bruna Bortolini.

Ao PPG em Filosofia da PUCRS pelo suporte que ofereceu para os estudos, em especial a toda a equipe da secretaria.

À CAPES pela bolsa que me conferiu, sem a qual eu não teria condições de realizar esse período de estudos.

À minha família, em especial ao meu pai e à minha mãe que me deram todo o apoio nesses anos.

## RESUMO

O objetivo fundamental deste trabalho de tese é analisar como a concepção de vida humana de Enrique Dussel, enquanto fato original originante e modo de realidade, se faz presente na constituição dos campos e dos sistemas político e econômico, ou em qualquer outro campo e sistema, e de que modo ela é o “operador crítico” nos mesmos, isto é, em que momentos e de que maneiras a vida humana se torna uma potência de emergência, *hiperpotentia*, a transformar os sistemas. Em vistas disso, contrastaremos a posição dusseliana com outras divergentes para ou demarcar limites, evidenciar vantagens ou para a complementar. Algumas das posições trazidas serão de interlocutores com os quais Enrique Dussel já realizou debates, então faremos uma exposição ou estenderemos a análise, outras serão estudos críticos originais realizados desde a posição dusseliana. Ainda que não seguindo Dussel em todos os momentos, como com respeito à dignidade, à teoria da dependência ou sobre a violência, de qualquer modo, seguiremos nossa análise dentro dos marcos de sua filosofia no tratamento destes pontos e outros, ou seja, jamais contradizendo alguma posição fundamental sua.

**Palavras-chave:** Vida humana. Política econômica. Teoria do valor. Teoria da dependência. Filosofia da libertação.

## RESUMÉ

L'objectif principal de ce travail de thèse est celui d'analyser comment la conception de vie humaine chez Enrique Dussel, en tant que fait original originant le moyen de réalité, se fait présent dans la constitution des champs et des systèmes politiques et économiques, ou dans n'importe quel autre champ ou système, et de quel façon est-elle l'«opérateur critique» à l'intérieur d'eux, c'est-à-dire, dans quels moments et de quelles façons la vie humaine devient une puissance d'émergence, *hiperpotentia*, à même de transformer les systèmes. Dans ce sens, on contrastera la position dusselienne avec d'autres qui sont divergentes afin de signaler des limites, mettre en évidence des avantages, ou même pour la compléter. Quelques-unes de ces positions présentées appartiennent à des interlocuteurs avec lesquels Dussel a déjà réalisé un débat, en suite on fera une exposition ou extension de l'analyse. D'autres positions seront des études critiques originales, réalisées depuis la position Dusselienne. Bien que sans suivre Dussel à quelques reprises, comme, par exemple, en ce qui concerne la dignité, la théorie de la dépendance ou la violence, on suivra, de toute façon, notre analyse à l'intérieur du cadre de sa philosophie dans l'interprétation de ces points, c'est-à-dire, ne contredisant jamais aucune de ses positions fondamentales.

**Mots-clés:** Vie humaine. Politique économique. Théorie de la valeur. Théorie de la dépendance. Philosophie de la libération.

## Lista de abreviaturas das obras de Enrique Dussel

ARR	Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación.
ATV	La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo
CI	Carta a los indignados
EDEL	Ética del discurso y ética de la liberación
EEO	1492. O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade
EHH	El humanismo helénico
EHS	El humanismo semita
EL	Ética da libertação: na idade da globalização e de la exclusão
EUM	El último Marx (1863-1882) y la liberación latino-americana
FDS	Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad
FL	Filosofía de la liberación
FP	Filosofía de la producción
HFPC	Hacia una filosofía política crítica
HMD	Hacia un Marx desconocido
MFL	Método para una filosofía de la liberación
MPL	Materiales para una política de la liberación
MTM	Las metáforas teológicas de Marx
MYM	Marx y la Modernidad. Conferencias de La Paz
PEL1	Para una ética de la liberación latinoamericana I: Acceso al punto de partida de la ética
PEL2	Para una ética de la liberación latinoamericana II: Eticidad y moralidad
PEL3	Para una ética de la liberación latinoamericana III: De la erótica a la pedagógica
PEL4	Para una ética de la liberación latinoamericana IV: Política latinoamericana
PEL5	Para una ética de la liberación latinoamericana V: Arqueológica latinoamericana.
PL1	Política da libertação, vol. I: história mundial e crítica
PL2	Política de la liberación, vol. II: arquitectónica
PT	Pablo de Tarso en la filosofía política actual y otros ensayos
PTM	A produção teórica de Marx
7E	Siete ensayos de filosofía de la liberación
14T	14 tesis de ética: hacia la esencia del pensamiento crítico
16T	16 tesis de economía política
20T	20 tesis de política

Obs.: Para os volumes III, IV e V de *Para una ética de la liberación latinoamericana* vamos citar das edições Edicol e Universidad Santo Tomaz que saíram com o título de *Filosofía ética latinoamericana*.



## Formas de citação

[1]. Como existem várias edições das obras dusselianas em diferentes idiomas e Enrique Dussel organiza as estruturas de seus textos de diferentes maneiras, organizamos a referência de uma forma homogênea para que o leitor, independentemente das edições que possuir, possa localizar as passagens com maior facilidade. As referências serão dadas, de modo geral, como segue:

- a) primeiramente a sigla da obra;
- b) após, se houver, a indicação da *parte* com numeração romana (I, II, III etc.);
- c) depois a indicação, com o símbolo de parágrafo (§), do parágrafo ou capítulo da obra, acompanhado, se for o caso, da numeração de sua subseção;
- d) em seguida, se houver, a indicação, com o símbolo de asterisco (\*), da numeração sequencial da obra;
- e) por fim, a indicação da paginação da edição que utilizamos.

[2]. Há obras que possuem seções maiores que Dussel ora denomina de *partes*, ora de *capítulos* ou simplesmente indica com o uso de numeração romana. Nós trataremos todas as seções maiores como “partes” e as indicaremos, como referido, com numeração romana.

[3]. Não havendo na obra essas seções maiores, trataremos as seções existentes somente como parágrafos (§).

[4]. Em algumas obras Dussel insere uma numeração sequencial que atravessa todas as seções do livro, demarcando as passagens da argumentação no interior das seções; quando não indicarmos o (\*) é porque a obra em questão não possui essa numeração.

[5]. Em outras obras Dussel numera todos os parágrafos gramaticais, ou seja, cada nova linha do texto; nessas obras cada parágrafo singular é indicado por uma numeração com duas casas decimais. Nesses casos, nos bastará indicar a referência com o sinal de parágrafo.

[6]. Abreviaturas de outras partes das obras:

Int. – Introdução	Apr. – Apresentação	Prol. – Prólogo
Apd. – Apêndice	Epl. – Epílogo	Nt. – Nota
Pvpr. – Palavras preliminares	Concl. – Conclusão	

Quando for o caso de fazer referência de uma dessas seções: sigla da obra acompanhada da abreviatura da seção e, se houver, da numeração – isso exceto se for o caso de *nota*, daí então ela estará precedida pelo restante das informações do trecho correspondente, sendo posta por último antes da paginação.

Exemplo citando apêndice:

EL. Apd. 12. p. 637.

Leia-se: Ética da libertação, seção 12 do apêndice, página 637 da edição utilizada.

Exemplo citando nota:

HMD. II. §5.1. Nt 2. p. 89.

Leia-se: Hacia un Marx desconocido, parte II, parágrafo 5, seção 5.1, nota 2, página 89 da edição utilizada.

[7]. Exemplo de referência de obra com todos os itens:

EL. II. §4.3. \*247. p. 352

Leia-se: Ética da libertação, segunda parte, parágrafo 4, seção 3 desse parágrafo, número sequencial 247, página 352 da edição utilizada.

[8]. Exemplo de referência de obra com numeração em todos os parágrafos gramaticais:

16T. II. §13.53. p. 225.

Leia-se: 16 tesis de economia política, parte II, subseção 13.53 – que está na tese 13, seção 5 desse tese, no terceiro parágrafo singular dessa seção –, página 225 da edição utilizada.

[9]. Artigos e entrevistas de Enrique Dussel que não estejam compilados em obras suas, a referência se fará de modo comum.

*Desde un punto de vista erótico, ¿qué son los sistemas políticos, la justicia social, la liberación del pobre, sino maneras adecuadas de edificar la casa, tener alimento y poder sin frío a la intempérie desvestirse en el hogar para vivir el calor del amor sexual humano?*

PEL3. VII. §45. p. 85.

## SUMÁRIO

<b>PREFÁCIO</b> .....	13
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	15
<b>PRIMEIRA PARTE: URFAKTUM</b> .....	18
<b>TESE 1. A VIDA HUMANA: FATO ORIGINAL ORIGINANTE</b> .....	19
1.1. A questão do método: da dialética à analética .....	19
1.1.1. Da faticidade ao eu absoluto .....	19
1.1.2. A dialética com os pés no topo da Modernidade.....	23
1.1.3. Críticas europeias ao hegelianismo .....	25
1.1.4. Analética: filosofia bárbara .....	29
1.2. Limites da faticidade e o ponto de partida crítico .....	32
1.3. Dos marcos e limites.....	37
1.4. Do modo de realidade .....	39
<b>TESE 2. A VIDA HUMANA NÃO TEM VALOR</b> .....	45
2.1. Ética negativa: desvalorização da vida .....	45
2.2. A fonte de todos os valores .....	53
2.2.1. Vida humana e valoração .....	53
2.2.2. Notas afirmativistas .....	58
<b>TESE 3. A AFIRMAÇÃO DA VIDA: DIGNIDADE</b> .....	62
3.1. Palavras preliminares .....	62
3.2. Da mortalidade .....	63
3.3. A vida humana não tem sentido .....	66
3.4. O sinal do pranto .....	70
<b>SEGUNDA PARTE: PERSPECTIVAS CRÍTICAS MÍNIMAS PARA TODA CRÍTICA RADICAL</b> .....	73
<b>TESE 4. DO ATEÍSMO: CRÍTICA ANTIFETICHISTA</b> .....	74
4.1. Do fetiche .....	74
4.2. Religiões fetichistas.....	77
4.2.1. Hegel e o culto a si .....	77
4.2.2. Holbach e Engels: materialismos panteístas .....	80
4.3. Ex nihilo ou da criação .....	82
4.4. Do culto.....	84
4.5. Capitalismo e religião .....	87
4.6. Sugestão para um discurso geral de crítica antifetichista .....	89
<b>TESE 5. FILHOS DE ABRAÃO: CRÍTICA ANTISSACRIFICIAL</b> .....	90
5.1. O círculo sacrificial .....	90
5.2. Teologia do pagamento de todas as dívidas .....	92
5.3. Os fracos sofrem o que devem? .....	96
5.4. A guerra dos deuses .....	101

<b>TESE 6. CARNE E SANGUE: O CRUZAMENTO POLÍTICO-ECONÔMICO.....</b>	<b>109</b>
6.1. Necropsia .....	109
6.1.1. Jürgen Habermas: disjunção mundo da vida e sistemas .....	111
6.1.2. Hannah Arendt: disjunção espaço político e espaço social .....	114
6.2. Franz Hinkelammert: materialismo e fenomenologia da vida real .....	117
6.3. Campos e sistemas.....	121
6.3.1. O campo político .....	126
6.3.2. O campo econômico .....	133
 <b>TERCEIRA PARTE: DA DEPENDÊNCIA À LIBERTAÇÃO .....</b>	 <b>139</b>
 <b>TESE 7. O POVO: O SUJEITO POLÍTICO COLETIVO .....</b>	 <b>140</b>
7.1. Para além do povo?.....	140
7.2. Safatle e Agamben: potência de emergência e resto .....	142
7.3. Sobre o populismo .....	144
7.4. Povo: bloco social dos oprimidos.....	151
 <b>TESE 8. CONSTRUÇÃO: TRABALHO VIVO E VALOR.....</b>	 <b>157</b>
8.1. A questionável matéria-prima do valor: capitalismo de vigilância .....	157
8.2. Sobre o valor .....	160
8.2.1. De uma discórdia sobre o valor .....	160
8.2.2. De uma ambivalência do valor .....	169
8.3. O método marxiano na análise do capital .....	172
8.3.1. Trabalho vivo e crítica .....	172
8.3.2. Da lógica fenomenológica .....	178
 <b>TESE 9. ONDE OS FRACOS NÃO TÊM VEZ: CAPITALISMO E DEPENDÊNCIA ..</b>	 <b>182</b>
9.1. Do desequilíbrio dependente.....	182
9.2. O mistério da circulação de mercadorias .....	184
9.3. Expropriação e superexploração do trabalho .....	187
9.4. As determinações da dependência.....	196
 <b>TESE 10. BACURAU: DEMOCRACIA POPULAR .....</b>	 <b>202</b>
10.1. Palavras preliminares .....	202
10.2. Todos somos iguais, mas uns mais iguais que outros.....	203
10.3. Como as democracias não morrem.....	206
10.4. Da fraternidade à solidariedade .....	216
10.5. Como as democracias podem viver ou do consenso anti-hegemônico.....	220
 <b>TESE 11. A PARTEIRA DA HISTÓRIA .....</b>	 <b>230</b>
11.1. A violência sempiterna .....	230
11.2. Das violências .....	232
11.3. Coação crítica legítima .....	234
11.4. Parindo a história .....	239
 <b>POSFÁCIO .....</b>	 <b>244</b>
 <b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	 <b>246</b>

## PREFÁCIO

Em uma das cenas de *Parasita*, filme de Bong Joon-ho, vemos Ki-taek (o pai), Ki-jung (a filha) e Ki-woo (o filho) embaixo da mesa de centro da sala de estar dos Parks – Chung-sook (a mãe) mantêm-se como governanta. Os três estão escondidos do senhor e da senhora Park que resolveram dormir no sofá da sala para vigiar o filho que se encontra no jardim. Na rua, uma forte chuva atinge a cidade. Os Parks estão bem protegidos dela, poderia cair uma tempestade cinco vezes mais forte e a fortaleza que eles têm por casa ainda assim os guardaria com segurança. Estão tão bem seguros e tão bem aconchegados e inspirados pelo som da chuva, que para eles soa como música, e pela penumbra da noite, que o casal resolve transar ali mesmo no sofá. Os Kim, quietos e petrificados, ouvem as carícias dos amantes. Horas antes, os Kim tiveram os momentos que, talvez, tenham sido os seus melhores como família, estavam seguros e aconchegados naquela mesma casa, naquela mesma sala e provaram de boa comida sem o incômodo da companhia de insetos. Mas esta acabou sendo a sua última ceia – a sua in-condição proletária haveria de os trair na sequência. Dali em diante eles não mais estariam juntos e, ao voltarem para casa naquela noite – encharcados, suados, esgotados –, encontrariam a sua casa, um porão no subúrbio da cidade, inundada pela água da chuva e pelo esgoto. Terminariam a noite com centenas de pessoas amontoadas num ginásio para aqueles que, como eles, perderam tudo na chuva. A família Kim, despossuída e sem fruição, terá o seu dia de fúria.

## INTRODUÇÃO

Enrique Dussel inicia cada capítulo de sua *Ética da libertação* com a asserção: “Esta é uma ética da vida”. Nos umbrais de seu livro ele deixa claro suas intenções – sua obra tem uma orientação ético-política clara anteposta à própria investigação. Dussel quer defender a vida, a vida humana, e, principalmente, a vida humana dos seres humanos com as vidas mais expostas à violência, à injustiça e à morte – a vida dos pobres, a vida das vítimas. Assim que sua filosofia não procura a razão por si mesma. A filosofia já está desde sempre investida pela vida que a pensa e faz. Um desenvolvimento da filosofia seguindo “suas próprias razões” seria expressão de uma vida disfarçada, inautêntica. A filosofia da libertação dusseliana não cai nessa inautenticidade – ela se assume. A razão é apenas a astúcia da vida, não o inverso<sup>1</sup> – a razão está a serviço da vida, vida que a intimou a dar melhores condições para se produzir, reproduzir e crescer. Qualquer razão, qualquer filosofia, qualquer sistema que negue (que ofenda) essa vida, é, por definição, e propriamente, irracional. Para Enrique Dussel, a vida humana é o fato original originante e modo de realidade de tudo quanto concerne ao ser humano, de tudo o que se possa dizer *mundo* humano. A vida humana preenche a realidade humana, se algo é mundo humano é porque essa vida antes “batizou” o objeto tornando-o justamente isso, objeto. A pedra que lanço no lago é incorporada à minha vida e, enquanto “pedrinha jogada na água”, é da vida que retira o seu *sentido*. Quanto mais isso vale para a constituição dos campos, para a esfera das instituições e para o fundamento dos sistemas. A vida humana é como a “matéria escura” da realidade, está aí como fato antes dos fatos propriamente ditos. De modo que a negação dessa vida, a ofensa a sua dignidade, resulta em um abalo da realidade mesma.

Esse trabalho é em parte, portanto, um estudo sobre a filosofia da libertação dusseliana, na qual sempre percorreremos na esteira procurando analisar a concepção de vida humana na constituição da realidade humana mesma e dos campos e dos sistemas político e econômico, e de que modo ela é o “operador crítico” nos mesmos sistemas, isto é, em que momentos e de que maneiras a vida humana se torna uma potência de emergência, *hiperpotentia*, a transformar os sistemas.

---

1 Cf. EL. §1. \*57. p. 94.

Nem todos na comunidade filosófica, na comunidade da pergunta<sup>2</sup>, e no mundo das ciências humanas pensam assim. Por essa razão, contrastaremos a posição dusseliana com outras divergentes para ou demarcar limites, evidenciar vantagens ou para a complementar. Algumas das posições trazidas serão de interlocutores com os quais Enrique Dussel já realizou debates (Cabrera, Apel, Habermas), então faremos uma exposição ou estenderemos a análise, outras serão estudos críticos originais realizados desde a posição dusseliana (Arendt, Harvey, Levitsky e Zibblatt), e traremos brevemente a outros autores quando forem exemplos de posições presentes no debate sobre o tema e das quais iremos divergir demarcando suas limitações ou insuficiências (Zuboff, Virno), ou que nos ofereçam algo que possa agregar à nossa análise desde a perspectiva que tomamos (Safatle, Žižek, Agamben).

Em particular, gostaríamos de justificar ao menos dois dos estudos aqui presentes em razão da extensão significativa dos mesmos. Primeiro no que se refere a Julio Cabrera, a sua presença em nossos texto se deve por duas razões. Em primeiro lugar, por ser um filósofo extremamente consequente – talvez como nenhum outro. Cabrera está filosoficamente quase que nas antípodas de Enrique Dussel, procurando isentar a sua argumentação de todo interesse possível, inclusive, e principalmente, do interesse de viver. Seria talvez equivocado, e injusto, dizer que Cabrera quer ou procura isso ou aquilo com sua filosofia. A sua investigação é o que o leva a assumir essas e aquelas teses, ao menos é assim que o próprio filósofo entende proceder; porém, suspeitamos desse desinteresse total de Cabrera, não cremos que seja de todo possível<sup>3</sup>. A segunda razão da presença de Cabrera são, claro, as suas críticas diretas à Dussel e à filosofia da libertação enquanto tal. Mas não só por isso. O peculiar dessas críticas é que, embora expressões de teses contrárias às dusselianas, discordando em pontos elementares, quase sugerindo um reacionarismo (na nossa perspectiva “afirmativista”), Cabrera é um filósofo que não deixa de pensar no outro e na injustiça a ele sofrida. É alguém que dá o que pensar.

O outro estudo se refere ao livro dos cientistas políticos estadunidenses Levitsky e Zibblatt, *Como as democracias morrem*. Consideramos que esse trabalho é um bom exemplo

---

2 Cf. DERRIDA, Jaques. Violência e metafísica. Em: *A escritura e a diferença*. Perspectiva, 2014. p. 112.

3 Poder-se-ia traçar alguns paralelos entre a ética negativa de Cabrera e os resultados que Freud alcança em *Além do princípio do prazer*. Em ambos os casos a vida é destronada de sua afirmatividade. Freud também procura seguir tão e simplesmente o curso exclusivo da razão, livre de qualquer compromisso e assumir o resultado que for, sem pôr qualquer impedimento em razão de comprometermos com o que seja. Contudo, ao final ele é levado a admitir que um proceder assim, ainda que conduzido com honestidade, talvez, e provavelmente, não é de todo isento: “*Infelizmente, porém, as pessoas raramente são imparciais no que concerne às coisas supremas, aos grandes problemas da ciência e da vida*”. FREUD, Sigmund. *Além do princípio do prazer*. Imago, 1987. p. 70.



do que uma política da libertação – de uma política que tenha em vista a emancipação dos grupos marginalizados e a libertação dos povos periféricos – *não é e não deve ser* e, no entanto, esse mesmo trabalho ganhou grande notoriedade entre amplos setores da intelectualidade e militância do campo progressista. Assim sendo, julgamos oportuno realizar uma crítica ampla e contundente a esse tipo de ciência política que tem por *locus enuntiationis* o centro do poder mundial, mas que acaba ganhando adeptos no mundo periférico por se apresentar como “progressista”. Então, e para aproveitar algo bastante importante nesses tempos que correm, quisemos “vacinar” a todos quanto lutam pela emancipação dos povos periféricos contra o discusso da ordem vigente que se vende como “crítico”.

Sobre o formato deste trabalho: ele está organizado em 11 *teses*, divididas em três partes, e não em capítulos como é costume em trabalhos do gênero. Tivemos inspiração direta de alguns textos de Enrique Dussel que assim também estão organizados – *20 tesis de política*, *16 tesis de economia política*, *14 tesis de ética* e *Cinco tesis sobre el populismo*. No entanto, escolhemos tal formato não por uma questão estética, mas técnica e por basicamente duas razões. Em primeiro lugar, cada tese desse trabalho é uma unidade relativamente autônoma às demais, ou seja, pode ser lida separadamente sem leitura prévia das antecedentes (ainda que as teses mais avançadas farão referência a questões já trazidas em teses anteriores), e não há tese que sirva de *intermezzo* entre outras duas. Em segundo lugar, todas as teses visam à defesa de um ponto, assim que cada tese está acompanhada de um *caput*, chamado *proposição*, em que explicitamos o ponto a ser defendido e a estratégia adotada na referida seção. As duas primeiras partes se localizam no âmbito ético, da fundamentação ética da crítica, já a terceira parte adentra nos âmbitos propriamente político e econômico. A primeira parte (1-3), desde a exterioridade e da negatividade, quer estabelecer o modo de afirmação da vida humana (como digna, origem da valoração e ponto de partida da crítica); a segunda parte (4-6) explicita as formas gerais de negação dessa vida (fetichismo, sacrifício, dualismo/desmembramento); por fim, a terceira parte (7-11), com o que foi ganho das partes anteriores, faz estudos aplicados e críticos sobre temas fundamentais que concernem às lutas de libertação.

Por fim, nos adiantaremos a uma possível crítica a esse trabalho, a de que ele seja “antropocêntrico”. Se com antropocêntrico se quer dar a entender que sustentamos que o ser humano “nasceu” com a predestinação de ser “senhor” do universo, que o ser humano é o centro em torno do qual todo o resto gira, isso o negamos taxativamente. Não somos antropocêntricos, não advogamos essa tese aqui. Esse trabalho tem, sim, perspectiva

antropológica, ética. Tem a vida humana por tema. E o *mundo humano* tem a vida humana como conteúdo central – necessariamente. Não agimos procurando a supressão da nossa existência, muito pelo contrário, sempre agimos procurando a produção, reprodução e aumento da nossa vida. Quando nos apresentam qualquer agenda política e econômica, quando nos propõem um outro mundo possível, a pergunta fundamental que fazemos uns aos outros é: no que isso favorece a permanência e crescimento da nossa vida? Quem, racionalmente, poderá aceitar uma proposta de sociedade que tenha como cerne, ou como possibilidade real e consciente, o suicídio coletivo da humanidade? Que um sujeito em particular possa se decidir pelo próprio suicídio é uma coisa, que se eleve o suicídio a política é bem outra, é assassinato, é genocídio – salvo se ocorra um pacto de suicídio coletivo entre todos os seres humanos existentes, que por enquanto, e ao que nos parece, é possibilidade remota. Que, felizmente, tenhamos ganho consciência ambiental e reconhecido o direito dos animais não-humanos não tira a centralidade dessa questão. Que as vida dos animais não-humanos e a vida ambiental em geral *devem* também ser preservadas e respeitadas em suas dignidades não tira o fato de que para o ser humano a sua vida mesma é uma responsabilidade primordial; disso não se segue a exploração das vidas dos animais não-humanos e a depredação e devastação da natureza. Por paradoxal que seja, opor a responsabilidade primogênia que o ser humano tem para com a própria vida à vida dos demais seres é justamente negar a íntima conexão *de responsabilidade* de nossas vidas com as demais.

Essa questão, como muitas outras presentes nesse nosso texto, nós ainda trataremos em ocasiões futuras. Nosso trabalho é também um pequeno programa das questões com as quais nos ocuparemos nos próximos anos, então de modo algum achamos dar tratamento satisfatório a todos os pontos, ainda que sejam minimamente suficientes para os fins aqui postos.

**PRIMEIRA PARTE**  
**URFAKTUM**

## TESE 1

### A VIDA HUMANA: FATO ORIGINANTE E MODO DE REALIDADE

*O sentido do mundo deve estar fora dêle.*  
Ludwig Wittgenstein<sup>4</sup>.

Proposição: nessa tese defenderemos, acompanhando o método dusseliano, a importância do âmbito da sensibilidade para a crítica filosófica e mostraremos como a vida humana é o ponto de partida para toda a crítica radical na medida em que ela é igualmente a origem, para além do fundamento, de toda e qualquer ordem ou realidade humanas.

#### 1.1. A questão do método: da dialética à analética

##### 1.1.1. Da faticidade ao eu absoluto

[1] Quando iniciou a formulação de sua filosofia da libertação, Enrique Dussel se preocupou com a questão do método dessa filosofia, ou seja, por qual caminho ela deveria trilhar para poder realizar suas análises de modo verdadeiramente *crítico*. Em 1974 ele publica uma obra que estabelece o seu método filosófico fundamental, tendo por título justamente *Método para uma filosofia da libertação*. Essa obra, na verdade, é a segunda edição de obra publicada em 1972 e que possuía, então, nome diferente, *La dialectica hegeliana: supuestos y superación o del inicio originario del filosofar*. A mudança de título se justifica porque, além de correções ao texto original, à segunda edição se agregaram vários parágrafos novos que tornaram o texto substancialmente outro<sup>5</sup>. O *Método* é um livro de

---

4 WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Companhia Editora Nacional, 1961. p. 126 (6:41).

5 Dussel descreve assim as diferenças entre as edições: “*Se pudéssemos distinguir, em poucas palavras, a primeira da segunda edição, diríamos o seguinte: na primeira movíamos-nos ainda ingenuamente no âmbito da ontologia, que não somente permite a guerra, mas também diviniza a injustiça e torna impossível a ética da libertação. Na segunda, após haver descoberto a meta-física ou ética da libertação, vamos nos debruçando sobre o nosso passado e descobrimos, cada vez com maior clareza, a importância da geração imediata pós-hegeliana, assim como a genialidade dos grandes políticos dos povos da periferia, desde um Kemal Ataturk, um Nasser, um Mao até os de nossas revoluções latino-americanas, da mexicana de 1910 até a argentina de 1945*”. MFL. Int. 2ª edição. p. 13. A versão da primeira edição (da qual, felizmente, temos cópia) nunca mais se publicou, mas se pode ter alguma ideia de como era o seu “âmbito ontológico” a partir do comentário que Dussel dá na “Introdução à segunda edição” em que indica os parágrafos que foram adicionados; no entanto, não basta excluir esses parágrafos para saber como era exatamente o texto da

dialética, de elogio à dialética, mas que quer, no entanto, ir além da dialética, de modo que também é um livro de crítica à dialética<sup>6</sup>, uma crítica *analética* à dialética, ou crítica ana-dialética, como Dussel igualmente irá dizer; não se quererá, porém, descartar a dialética, se procurará dar-lhe um outro lugar no fazer crítico-filosófico. Como é enunciado no título antigo da obra, Dussel tem por alvo uma dialética em especial, a hegeliana, pois, como Marx já havia reconhecido no “Prefácio da segunda edição” d’*O Capital*, foi Hegel “o primeiro a expôr, de modo amplo e consistente, as formas gerais do movimento dialético”<sup>7</sup>. O intento dusseliano é expor essas formas gerais do movimento dialético elaboradas por Hegel e superá-las com a analética. Vejamos isso mais de perto seguindo resumidamente o argumento dusseliano e a leitura que ele faz de parte da história da filosofia.

[2] A dialética, nos indica Dussel, parte sempre de algum *factum*, e deste *factum* ela pode seguir, de modo geral, duas direções, ou uma in-volutiva ou outra ex-volutiva, uma em direção ao aquém ou uma em direção ao além. O *factum*, por exemplo, em Platão e Plotino é no primeiro a ideia, no segundo o Uno, em ambos a dialética é ex-volutiva, em direção ao ser que se impõe. Já em Aristóteles, a quem Dussel se dedica um tanto mais e a quem tem imenso apreço<sup>8</sup>, há diferenças consideráveis. Diversamente da tradição dialética que Platão inaugura, que será seguida, por exemplo, por Descarte, Aristóteles não exclui de sua dialética o âmbito do sensível, do cotidiano, da faticidade – Platão, recordemos, rechazava a *doxa* (a opinião comum, “popular”). O Estagirita dará importância à *tà éndoxa*, ao cotidiano.

Para fazer ciência (ciência é o apodítico) é preciso partir do princípio verdadeiro; ao contrário, para praticar a dialética é suficiente partir do que “o

---

primeira edição, pois ainda houve modificações nos parágrafos originais. Uma preciosa e excelente análise sobre a diferença entre as duas edições se pode ver em: STANISCIA, Alberto. Enrique Dussel o una filosofía desquiciada: Apuntes sobre la primera y la segunda edición de La dialéctica hegeliana. *Revista Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*. Issn en línea 1851-9490 / vol. 21, 2019.

6 A *Dialética negativa* de Theodor Adorno, curiosamente para nós, está ausente de todo o livro. Dussel certamente conhecia o texto adorniano, pois o menciona em obra da mesma época fazendo uma avaliação geral sobre o mesmo: “Theodor Adorno, Negative Dialektik, p. 149. Nos dice: ‘Identidad es la forma originaria de la ideología’ (Ibid.). Adorno habla del ‘concepto de libertad’ (p. 152), de lo que deja lugar ‘a lo cualitativamente nuevo’ (p. 156), pero al fin no logra superar la noción de noumenon de Kant con la negatividad originaria”. PEL2. II. §29. Nt. 249. p. 218. Para considerações do próprio Dussel sobre a influência que a primeira geração da Escola de Frankfurt exerceu sobre o seu pensamento: MPL.III. §22.

7 MARX, Karl. *O Capital*, livro 1. Boitempo, 2013. p. 91.

8 A admiração que Dussel tem por Aristóteles é explícita. Não esqueçamos que a tese doutoral em filosofia de Dussel, defendida em 1959, foi um trabalho em filosofia helênica no qual Aristóteles é muito presente: *El bien común: su inconsistencia teórica*. Em toda a sua obra, até nos trabalhos mais recentes, Dussel igualmente reservará um espaço especial ao Estagirita; também nunca deixará de fazer menção, nos comentários que escreveu sobre as redações d’*O Capital*, que Karl Marx tinha pelo filósofo grego o mesmo apreço, reconhecendo em Marx um grande aristotélico: “Marx penetró filosóficamente la cuestión tecnológica más que ningún otro filósofo previo — y su referencia continua a Aristóteles lo identifica como un gran aristotélico de la era industrial, sea capitalista o del socialismo real”. EUM. II. §5.4. p. 153.

homem na rua” compreende cotidianamente: este é o *factum* primeiríssimo ou *a priori*. O ponto de partida não é uma premissa exata, mas uma “opinião cotidiana”, algo que o platonismo julgou desprezível. [...]. Esse *factum* (o fático ou faticidade) significa o mundo histórico e concreto dentro do qual o homem vive. Supõe então todo o mistério do ser humano<sup>9</sup>.

Dussel tem predileção pela visão aristotélica de dialética (preterindo a visão platônica, que era algo aristocrática), seja i) como crítica, sendo, então, uma introdução a todo outro saber – científico ou mesmo filosófico – em que se consideram duas ou mais possibilidades contraditórias para, provando a impossibilidade de um contrário, afinar a tese verdadeira referente a um ser, o ser de algo é, portanto, descoberto (essa prática dialética é acessível a todo e qualquer ser humano, na medida em que todos procuram em algum momento ao menos provar algo); seja ii) como ontologia fundamental, como um pensar que tem por tema o fundamento de todas as coisas, de toda e qualquer ciência, uma vez que um ou mais princípios sejam os mesmos para uma variedade maior de coisas, então se pode desvelar o fundamento em geral da realidade. Mas a filosofia moderna não seguirá por esse caminho, não percorrerá por esse método.

Na modernidade, a dialética já não partirá da faticidade da compreensão existencial (que incluiu corporalidade, sensibilidade, história) para penetrar em direção ao ser que se impõe, mas começará por um rechaço à faticidade sensível e volta, não um ir em direção ao oculto por trás, como negação e retorno para dentro da imanência da consciência<sup>10</sup>.

[3] René Descartes, como já o dissemos, segue a linha adotada por Platão nesse rechaço à faticidade; faz isso porque esse âmbito *também* inclui falsidades e enganos dos quais quer se esquivar, mas com esse esquivo, *in totum* desse âmbito, acaba por renegar o que também há de verdadeiro nele. “A faticidade deve então ser superada a partir de um âmbito estranho à corporeidade mundana [...]”<sup>11</sup>, onde, portanto, o risco do falso seria diminuto ou mesmo nulo. Esse âmbito onde o falso não teria vez é, para Descartes, a alma. “A alma tornou-se assim tema de si mesma, alma sem corpo, sem mundo, sem faticidade”<sup>12</sup>, e a faticidade, para a filosofia moderna, será daí em diante irre recuperável.

[4] Kant, por sua vez, mantém a desconfiança cartesiana com respeito à faticidade, contudo, não de modo tão radical, ainda que, como o filósofo francês, ponha na consciência o fundamento último de sua dialética com o seu *ich denke* (eu penso). O filósofo de Königsberg

---

9 MFL. I. §1. p. 25.

10 MFL. II. Int. p. 37.

11 MFL. II. §4. p. 39.

12 MFL. II. §4. p. 40.

não descarta de todo a sensibilidade, pois dela, por meio da intuição, é que se pode chegar aos conceitos, ao conhecimento dos objetos. Deste modo, uma diferença com respeito a Descartes, é que Kant não considera que a falsidade e o erro tenham por proveniência os sentidos, que os sentidos “julguem” erroneamente aquilo que recebem do mundo externo, isso porque, ensinará Kant, os sentidos não julgam coisa alguma. “*O engano então não procede dos sentidos nem do entendimento que constitui os objetos, mas da razão, quando nos diz conhecer as ideias*”<sup>13</sup>, ideias que são inacessíveis a essa mesma razão.

[5] Já Fichte, segundo nosso autor, procurará levar adiante o projeto kantiano ainda que negando uma de suas conclusões, a da impossibilidade de um sistema da pura razão; em sua opinião, o próprio trabalho filosófico kantiano seria sem sentido caso não houvesse tal sistema. Para realizar o seu intento, Fichte estabelece o primeiro princípio, qual seja: a intuição intelectual – o *ato* pelo qual o eu põe o eu, em que o eu põe a si mesmo; pois, diz Fichte, caso se partisse do *factum* da faticidade, a filosofia se veria presa ao âmbito da finitude, mas mediante uma ação – a ação do pôr-se a si mesmo – a finitude e o âmbito do suprassensível se unem. Essa ação fichteana é a indeterminação absoluta desde onde a sua dialética partirá. “*Para Fichte, portanto, o fundamento é um ato. Um ato pelo qual o eu se dá a si mesmo tudo o que pode ser objeto. Em seu último fundamento, é um ato pelo qual o objeto é dado ao eu pelo eu*”<sup>14</sup>. Mas o “eu sou eu” ainda precisará se confrontar com um segundo momento, o não-eu, para então fechar o círculo dialético fichteano:

[...] o não-eu vem fragmentar a infinitude indeterminada e a “degrada” – ontologicamente – ao fazê-la aceder ao âmbito do segundo princípio, onde o eu é agora determinado pelo não-eu, e, deste modo, se opõe ao eu absoluto como um eu determinado. A determinação é negação da finitude. Por seu lado, porém, a negação dessa determinação consistirá em restabelecer a indeterminação ou o absoluto<sup>15</sup>.

[6] Com respeito ao Schelling pré-Hegel (pois haverá um Schelling pós-Hegel), “*o eu se conhece a si mesmo como seu objeto* [pois a consciência de si fora elevada à condição de um saber, de um conhecimento]; *agora o não-eu pode ser eliminado. A dialética é totalmente imanente*”<sup>16</sup>. No conhecimento de si, a auto-consciência, o objeto do saber coincide com o seu conceito e com o que sabe, é, por isso, a primeira verdade e primeiro princípio. De modo que, para Schelling, a auto-consciência é uma forma de *saber* e não de *ser*, e a filosofia terá por

---

13 MFL. II. §5. p. 43.

14 MFL. II. §7. p. 53

15 MFL. II. §8. p. 56.

16 MFL. II. §9. p. 62.

objeto o saber, não o ser (no caso: dos entes). Com isso Schelling interiorizou todo o empreendimento do fazer filosófico, eliminando todo o resquício de exterioridade que subsistia até então no idealismo. Dussel conclui:

A involução cresce até as suas últimas conseqüências. Para Descartes a coisa era sabida pela ou através da ideia que está na alma ou *cogito*. Para Kant a “coisa em si” já não é sabida, mas postulada como tema da “fé racional”. Em Fichte, como vimos, a “coisa em si” desaparece como o construído pela consciência ou eu. Todavia, em Fichte há ainda um termo antitético do eu dividido, o não-eu, que surge no eu absoluto. Esse não-eu é como uma leve exterioridade. Em Schelling o próprio não-eu é deglutido no movimento da interioridade, porque o eu, sendo ponto de partida, não necessita sequer do não-eu para mover-se dialeticamente: o eu conhece o eu e é a pura autoconsciência<sup>17</sup>.

Sobrou somente a pura subjetividade sem necessidade de nenhum conteúdo externo a si para encetar o seu movimento, tendo exclusivamente a si própria como conteúdo. O terreno estará limpo para que Hegel possa dar a sua forma final.

#### 1.1.2. A dialética com os pés no topo da Modernidade

[7] Hegel, na *Fenomenologia da Espírito*, “retomará ao factum da experiência e nisto ultrapassará Fichte e Schelling, recuperando Kant, e, partindo deste factum, começará um processo in-volutivo que, de qualquer maneira, rematará no absoluto. Do absoluto do sistema partirá de-volutivamente”<sup>18</sup>. Recuperará a Kant, pois, assim como ele, considerará o âmbito ôntico, onde o entendimento (*Verstand*) opera, no entanto, diferentemente do filósofo de Königsberg, tentará resolver as antinomias kantinas desde a perspectiva do absoluto, do sistema total que Kant ignorou e a qual ensinava que se devia ter “fé racional”. Hegel, então, “não deixará de lado [...] nem a sensibilidade nem o entendimento [os quais considerará como “momentos” da consciência] e iniciará, a partir deles, um caminho dialético”<sup>19</sup>. Porém, somente iniciará por aí para em seguida negar a cotidianidade e a cada determinação presente nela. O fato é que cada determinação, cada ser (cada ente), é uma negação do absoluto, da consciência absoluta, da totalidade total; negar essa negação é afirmar o

---

17 MFL. II. §9. p. 61.

18 MFL. III. §13. p. 82.

19 MFL. III. §13. p. 83.



absoluto<sup>20</sup>. Se para Hegel o absoluto era a consciência coincidente consigo mesma, em que ela é o seu próprio objeto e o seu próprio conceito, as determinações são “desconsciências” – a dialética é, assim, um movimento de “conscientização” do Saber absoluto.

A dialética é um movimento negador das determinações finitizantes do absoluto; ao aniquilar as limitações des-limita-se ou abre-se o objeto a novos objetos. Neste caso, a dialética é o próprio motor do processo e a causa de novos objetos. É uma *experiência espiritual*. A experiência por excelência. Esta experiência é a própria atualidade da consciência, o saber como ser da consciência enquanto consciência, ou seu conceito, ou objeto novo. A experiência é o movimento dialético e este é o ser do ente, já que o ente é o objeto enquanto sabido<sup>21</sup>.

Esse movimento dos entes, enquanto determinações em direção ao absoluto, tem por motor a dialética do finito-infinito que é o motor do movimento circular eterno, isto é, o movimento, na verdade, jamais cessa, a “chegada final” nada mais é que um novo começo: *“O sistema tem forma circular, embora, se se quisesse ser mais exato, seja de forma espiral, porque ‘este espírito reinicia sua formação desde o começo... (mas) começa ao mesmo tempo por uma etapa mais alta’”*<sup>22</sup>.

Os entes, as determinações, são diferenciações internas do absoluto que, dentro de si mesmo, se diferencia, “exterioriza-se”. *“Isto quer dizer que o ser é a origem de onde todos os entes são produzidos”*<sup>23</sup>. Portanto, não há alteridade real, mas relativa. A multiplicidade do real é, então, um distanciamento do uno que é o ser do absoluto, o movimento dialético é deste modo uma des-multiplicação e retorno à união original. Dussel recorda que o modelo hegeliano não é de todo novo na história do pensamento, tendo antecedentes em Plotino, e que posteriormente passou à patrística. Em Plotino, “[quando] a supressão das determinações finitizantes é total produz-se a apokatástasis: restabelecimento do estado anterior à queda”<sup>24</sup>. Por fim, procurando pensar a partir do absoluto, tendo ele como início e resultado, Hegel é e representa *“o intento de pensar a partir de Deus. Mas é possível que somente Deus pense a partir de si mesmo, e ao homem não resta senão pensar a partir do homem”*<sup>25</sup>.

20 “Hegel não aplica [o seu] método por tese, antítese e síntese. Jamais o usou desta maneira. As noções que usa são ‘afirmação’, ‘negação’ e ‘negação da negação’ (tudo isso em seu pensamento definitivo)”. MFL. III. §13. p. 81.

21 MFL. III. §13. p. 89.

22 MFL. III. §14. p. 92.

23 MFL. III. §15. p. 101.

24 MFL. III. §15. p. 104.

25 MFL. III. §16. p. 123.

Na dialética hegeliana, ser, pensar e Deus serão todos uma e mesma coisa, neles se unificarão ainda toda a história humana e todos os momentos do ser humano<sup>26</sup>. É o cume da divinização da subjetividade moderna e europeia, “*e tendo alguém posto os pés no cume, não se poderá depois senão descer*”<sup>27</sup>, de modo que não tardou para que a crítica ao hegelianismo se iniciasse.

### 1.1.3. Críticas europeias ao hegelianismo

[8] Dussel nos oferece algumas críticas ao hegelianismo que perpassam os séculos XIX e XX, das quais ele retirará algumas orientações para a formulação do seu próprio método; vejamos resumidamente os contributos que esses críticos ofereceram ao nosso filósofo.

Acima nos referimos a um Schelling pré-Hegel, pois houve ainda um Schelling pós-Hegel, e é este último que nos interessa aqui. Schelling se volta contra Hegel uma vez que a filosofia deste caiu num panteísmo ao identificar Deus com o ser. Deus, ensina Schelling, não é ser, é o Senhor do ser. De modo que, para Dussel, “*somente a afirmação de um Deus criador do ser do mundo a partir do nada (Schelling repete frequentemente a fórmula: ‘aus nichts [creatio ex nihilo]’) permite superar o próprio fundamento da ontologia moderna*”<sup>28</sup>. E sendo que para Hegel tudo é movimento “do conceito”, ele acabou por confundir a lógica com a ontologia, e ao ser, que é *in potentia*, com a existência, que é real. De outra parte, se a filosofia hegeliana é “negativa”, na medida em que a sua dialética é um movimento de negações do ente, Schelling se interessará por uma filosofia “positiva”, uma filosofia que valorize e reencontre a existência e não se ocupe somente de sua mera “possibilidade”, que se dirija ao existente, ao ente, àquilo que está além da razão e do ser, e “[para] Schelling, o que está além da razão e do ser é a pessoa: ‘A pessoa busca a pessoa’ [ele o diz]”<sup>29</sup>.

[9] Feuerbach também criticará a totalidade divinizada de Hegel por esta partir de si mesma e, portanto, desconhecer pressuposição alguma (mesmo estando ela cheia de pressuposições)<sup>30</sup> e por ignorar o âmbito da sensibilidade humana – e nisso significará um

---

26 Ver infra: seção 4.2.1.

27 MFL. II. §10. p. 67.

28 MFL. IV. §17. p. 131

29 MFL. IV. §17. p. 135.

30 Mesma crítica que Rosenzweig direcionará a Hegel e a toda a tradição filosófica: “¿Acaso la filosofía, con ese su único presupuesto de que no presupone nada, no estaba ya llenísima de presupuestos; no era, incluso,

avanço em relação a Schelling, por dar um caráter antropológico à sua crítica, e isso ele o faz desde uma interpretação do cristianismo: “*Feuerbach comprende que o cristianismo em um primeiro momento [...] é a negação dos fetiches e afirmação do homem como transcendência da ‘ordem vigente injusta’ (fetiche)*”<sup>31</sup>. O cristianismo é, além disso, *encarnação*, quer dizer, sensibilidade. “*A sensibilidade acede à realidade e à existência. No-lo diz nosso pensador: ‘Provar que algo é significa provar que algo não é somente pensado’. O pensar ou representar alcança somente a estrutura inteligível, mas não constata a existência [...]*”<sup>32</sup>. E, para Feuerbach, o sensível privilegiado é o próprio ser humano na medida em que somente ele é verdadeiro e real, é o ser humano que oferece uma razão com cor, nome e essência, pois a razão que dele procede está impregnada de seu sange<sup>33</sup>.

[10] Enrique Dussel se ocupa também de Karl Marx. É importante que façamos uma observação: na introdução à edição brasileira do *Método*, datada de 1982, Dussel confessa que o texto possui “limitações evidentes”, sem que explicita quais sejam; cremos que ele se refira, muito provavelmente ou de modo principal, justamente à sua leitura de Marx, que nos idos daqueles anos 1980 vinha se refinando e mudando consideravelmente em relação à leitura dos anos 1970<sup>34</sup>. Sendo assim, devemos ter em conta que a leitura de Marx que ele apresenta no *Método* é limitada, não sendo de todo errada, mas parcial, por isso a mantemos aqui naquilo que ela tem de essencial e que permanecerá válida. O que Marx traz de valioso é (também) a consideração da relação homem-natureza, porém, devemos esclarecer: trata-se da natureza enquanto matéria para o trabalho, introduzindo o nível econômico em sua dialética. De modo que:

[...] o real não é um pão visto e tocado pela fome do faminto; o real é o pão produzido pelo trabalho do homem como condição de possibilidade para ser

---

*ella misma ya por entero presupuesto?*”. ROSENZWEIG, Franz. *La Estrella de la Redención*. Ediciones Sígueme, 2007. p. 45.

31 MFL. IV. §18. p. 141.

32 MFL. IV. §18. p. 146.

33 Cf. MFL. IV. §18. p. 147.

34 Dos seus estudos da obra marxiana, Dussel compôs uma trilogia sobre as redações d’*O Capital* (*La producción teórica de Marx; Hacia un Marx desconocido; El último Marx*). Além destes livros, ainda escreveu uma obra sobre a “teologia implícita” em Marx (*Las metáforas teológicas de Marx*), e, por fim, há uma pequena obra que se trata de conferências que ele deu em La Paz, Bolívia (*Marx y la Modernidad*), que serve de introdução resumida e em linguagem relativamente simples sobre a sua leitura de Marx. Para uma leitura mais pormenorizada da mudança de interpretação de Dussel a respeito de Marx, veja-se: TERUEL, Flavio. *Un Marx para nuestra América. La producción e interpretación filosófica de Enrique Dussel a partir de El capital y sus escritos preparatorios*. Tese [doutorado]. Universidad Nacional de Cuyo: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Maestría en Estudios Latinoamericanos, Mendoza, Arg. 2016 (em especial o capítulo 2). Alguns pontos da interpretação definitiva de Dussel sobre Marx nós trataremos durante o restante do nosso texto nas teses 7, 8 e 9.

visto, para ser tocado e poder, pela ingestão, saciar efetivamente a fome. O *real* é aquele aspecto do objeto enquanto “produto do trabalho”<sup>35</sup>.

Outra importante contribuição do pensamento marxiano<sup>36</sup> é a advertência quanto aos condicionamentos e determinações do pensar<sup>37</sup>, portanto, “[...] *não será o mesmo viver e trabalhar no campo ou na cidade, como patrão, arrendatário ou peão, como possuidor de capital, empresário ou trabalhador, como conquistador ou conquistado, como homem ou mulher etc [...]*”<sup>38</sup>. Esses são os dois ganhos que Dussel retirará de Marx no *Método* e que não sofrerão alteração posterior<sup>39</sup>.

[11] Kierkegaard criticará de Hegel o cômico que foi a divinização de si mesmo ao querer construir um sistema, ou seja (na sua concepção), uma totalidade fechada que só poderia ser panteísta por definição, e que eliminava a existência (subjativa) em razão da unidade com que operava entre ser e pensar. O filósofo de Copenhague procurará recuperar a existência individual que havia sido deglutinada e abolida no sistema hegeliano. Rechaçando a identidade entre ser e pensar, Kierkegaard afirmará a existência que cada um tem de si mesmo como mais que uma ideia, porquanto nós nunca nos tomamos como uma simples ideia pensada, mas como existência sendo vivida. “*Pois bem, essa existência única e pessoal recorta-se em sua absoluta individualidade subjativa e concreta ao transcender a totalidade trágica do ético obrigado pelo dever universal, graças a uma atitude nova, patética, metafísica: a fé*”<sup>40</sup>. Na fé, a pessoa se põe como absoluto ante o absoluto – ante aquilo que se tem, pretensamente, diga-se, como absoluto. A limitação de Kierkegaard, aponta Dussel, é

---

35 MFL. IV. §19. p. 152.

36 Quando, ao longo do nosso texto, dissermos *marxiano* será em referência ao que o próprio Marx pensou e produziu, quando dissermos *marxista* será em referência ao que se pensou e produziu por aqueles que se vincularam ao seu pensamento (tendo sido seus contemporâneos ou pósteros), e que poderá estar ou não em consonância com o mesmo, mas que, todavia, reivindicou, ao menos, suas intuições fundamentais, método ou filosofia.

37 Porque há *determinações* do pensar (ter nascido em tal geração e não em outra me impossibilita de pensar em certas coisas que, em absoluto, ainda não se fazem presentes como questões à minha geração) e *condicionamentos* (ter sido criado em certa classe condiciona os meus interesses, mas posso transcendê-los e pensar desde a perspectiva de outra classe contra os interesses da minha classe).

38 MFL. IV. §19. p. 155.

39 A outra parte da análise dusseliana sobre Marx é, como dissemos, limitada e será superada, sendo a parte em que se tira por conclusão que, em Marx, o trabalho “é [na verdade, seria] o fundamento da realidade existencial ou de sua interpretação existencial: é o ser. *Ser é trabalhar*”. MFL. IV. §19. p. 159. Uma versão mais estendida dessa antiga leitura dusseliana sobre Marx se pode ver em: PEL2. IV. §23.

40 MFL. IV. §20. p. 165. Kierkegaard toma como paradigma de expressão dessa fé a Abraão quando este se dirige a sacrificar o seu filho assim como Deus o mandara. Nós concordamos com Kierkegaard de que nesse episódio Abraão é exemplo da fé de quem se coloca sobre a totalidade trágica do ético, em que o indivíduo se põe “acima do geral”, mas o fazemos – e trabalharemos isso em nossa tese 5 – assumindo uma interpretação diametralmente oposta à dele. Então, embora estejamos de acordo com a conclusão que se possa tirar do episódio do “sacrifício de Isaac”, a nossa premissa é diversa, e, inclusive, contrária.

terminar por permanecer num paradigma exclusivamente teológico, em Deus e Cristo, não abarcando o âmbito antropológico.

[12] Com Heidegger haverá uma contribuição especialmente significativa para Dussel, qual seja, Heidegger parte do *factum* da faticidade, da cotidianidade, mas, ao invés de realizar um movimento in-volutivo em direção à consciência, ele *permace nela*, sua filosofia, sua dialética, se dá nesse âmbito mesmo: “*passa-se agora à tematização da própria experiência natural como mera cotidianidade, onde já está dada a totalidade do ser do homem: não há in-volução, mas reflexão sobre a própria transcendência*”<sup>41</sup> – transcendência do mundo, de onde se desvela o último horizonte do ser, do qual o ser humano é agora pastor, pastor do ser, compreensor do ser. O humano é *Dasein*, ser-aí, uma determinação que, ao contrário da determinação hegeliana, não é uma negação. Já se estabelece aqui uma distância entre ser e pensar, dado que o ser humano não é bem uma diferenciação do ser (porém, o ser tampouco será produto do humano ou posto por ele), ainda que permaneça sendo ser, ser-aí, mas é “pastor”, compressor dele.

[13] De sua parte, Sartre oferecerá, contra Hegel, a perspectiva da intotalização da história, por isso ele recusa uma dialética que não seja dialética da práxis, dialética da ação humana na história – ao contrário da perspectiva unitária hegeliana que propugnava uma e mesma dialética para todos os âmbitos. Assim que, “*entre o indivíduo e o conjunto [social qualquer], produz-se um círculo como história dialética, a ‘circulação dialética’*. [...]. *Esta circulariedade é dialética quando o indivíduo, condicionado pelo conjunto, introduz dialeticamente algo de novo no todo*”<sup>42</sup>.

[14] De Xavier Zubiri, Dussel toma a lição de que, diferente do que Heidegger ensinava, a realidade não é um tipo de ser, mas um *prius* prévio à constituição das coisas enquanto entes num mundo compreendido pelo ser humano. O real é antes do mundo<sup>43</sup>. De modo que a realidade guarda certa exterioridade para com o ser e o mundo e, assim, incompreensível ao ser humano. “*O mundo, meu mundo que se abre a partir do horizonte*

---

41 MFL. IV. §21. p. 170.

42 MFL. IV. §22. p. 178.

43 Tenhamos presente a concepção precisa de “mundo” que Dussel utiliza: “*Las cosas-sentido (X. Zubiri), entes, no nos rodean caóticamente. Forman parte de un mundo (M. Heidegger). Cuando hablamos de mundo nos referimos al horizonte cotidiano dentro del cual vivimos. El mundo de mi hogar, de mi barrio, de mi país, de la clase obrera. Mundo es entonces una totalidad instrumental, de sentido. No es una pura suma exterior de entes, sino que es la totalidad de los entes con sentido. No se trata del cosmos como totalidad de cosas reales, sino que es la totalidad de entes con sentido*”. FL. §2.2.2.1. p. 52.

*ontológico do ser, é somente um reduzido espaço de 'sentido' que boia sobre o espaço muito maior do cosmos*"<sup>44</sup>.

[15] Por fim temos a Levinas. Emmanuel Levinas é quem descreve a exterioridade do outro. Se Heidegger reduzia tudo à compreensão do ser e colocava previamente o ser do ente antes da relação com esse ente, o outro é o ente in-compreensível, pois *mais que ser*, “no outro [há] *um resto sempre in-compreensível, já não como simples coisa real, mas como liberdade de algum modo incondicionado e portanto imprevisível [...]*”<sup>45</sup>. Outrem é um ente “no mundo” que não faz sistema com o “meu mundo” e que instaura o seu próprio mundo, que protesta contra toda totalização contra si.

O outro, intotalizado, intotalizável, é a garantia da perene *novidade* do criado. Na reminiscência platônica, no sistema dialético hegeliano tudo já está *dado*, é necessário apenas que termine de advir (chegar). Na novidade do outro como exterioridade: no mesmo, no dado, irrompe o realmente *novo*<sup>46</sup>.

Sendo assim, “[este] *resto imenso de exterioridade deixa à dialética um âmbito sempre aberto, não já enquanto dialética da natureza, mas da história. O outro, como outro livre e que exige justiça, instaura uma história imprevisível*”<sup>47</sup>.

#### 1.1.4. Analética: filosofia bárbara

[16] Enrique Dussel, já o dissemos, não renegará a dialética, mas quererá ir além dos limites que ela impõe. A dialética é necessária e dá conta da análise nos marcos de uma totalidade dada, sem, contudo, poder ultrapassá-la. Isto é, a dialética – tal como Dussel a entende e estabelece – é capaz de remontar até o ser fundado de um todo, pois sua lógica é a lógica mesmo do ser, de modo que, tendo a dialética como método exclusivo de análise, facilmente se pode cair na absolutização do ser, pois o ser é o seu horizonte último.

No caminho que culmina em Hegel tudo havia sido totalizado e interiorizado. Mas o ser não é todo o real, e muito embora uma totalidade esteja *fundada no ser*, não é o ser a sua *origem*. Acompanhamos as tentativas de superação da totalização hegeliana, o processo de desagregação da totalidade, desde o mundo, o trabalho, a história, o cosmos, na fé, na

---

44 MFL. IV. §23. p. 183.

45 MFL. IV. §24. p. 184.

46 MFL. IV. §24. p. 187.

47 MFL. IV. §24. p. 187.

sensibilidade, até que chegamos naquilo que é intotalizável porque não-totalidade, porque alteridade, “outro que” de toda outra totalidade.

O método *dia-lético* é o caminho que a totalidade realiza em si mesma: dos entes ao fundamento e do fundamento aos entes. Trata-se agora de um método (ou do domínimo explícito das condições de possibilidade) que parte do outro enquanto livre, como um além do sistema da totalidade; que parte, então, de sua palavra, da revelação do outro e que con-fiado em sua palavra, atua, trabalha, serve, cria. O método dia-lético é a expansão dominadora da totalidade *desde si*; a passagem da potência ao ato de “o mesmo”. O método analético é a passagem ao justo crescimento da totalidade *desde o outro* e para “servi-lo” criativamente<sup>48</sup>.

Sendo outrem a exterioridade de toda outra exterioridade, como a exterioridade do cosmos, da *omnitudo realitatis*, é de outrem, de sua vida, de sua incômoda presença, desde sua palavra pro-vocadora, reveladora, que se poderá ultrapassar o ser da totalidade. Para que se realize essa passagem *ana-lética*, ou seja, desde o “mais alto”, é preciso retomar a analogia.

Dussel resume o esquema do método no que segue:

O movimento do método é o seguinte: em primeiro lugar, o discurso filosófico parte da cotidianidade ôntica e dirige-se dia-lética e *ontologicamente* para o fundamento. Em segundo lugar, de-monstra *cientificamente* (epistemáticamente, apo-dicamente) os entes como possibilidades existenciais. É a filosofia como ciência, relação fundante do ontológico sobre o ôntico. Em terceiro lugar, entre os entes há um que é irreduzível a uma de-dução ou de-monstração a partir do fundamento: o “rosto” ôntico do outro que, em sua visibilidade, permanece presente como trans-ontológico, meta-físico, ético. A passagem da totalidade ontológica ao outro como outro é *ana-lética*: discurso negativo a partir da totalidade, porque pensa a impossibilidade de pensar o outro positivamente partindo da própria totalidade; discurso positivo da totalidade, quando pensa a possibilidade de interpretar a revelação do outro a partir do outro. Essa *revelação do outro* já é um quarto movimento, porque a negatividade primeira do outro questionou o nível ontológico que agora é criado com base num novo âmbito. O discurso se faz ético e o nível fundamental ontológico descobre-se como não originário, como aberto a partir do ético, que se revela depois (*ordo cognoscendi a posteriori*) como o que era antes (o *prius* da *ordo realitatis*). Em quinto lugar, o próprio nível ôntico das possibilidades fica julgado e relançado a partir de um fundamento eticamente estabelecido, e estas possibilidades como práxis analética transpassam a ordem ontológica e se adiantam como “serviço” na justiça<sup>49</sup>.

Os dois primeiros movimentos são dialéticos, ocorrem tendo o ser como último horizonte, a partir do terceiro momento se dá a transição ao momento propriamente analético, o encontro com o ente que escapa ao horizonte do ser. O momento essencial do método, que

---

48 MFL. V. §26. p. 196.

49 MFL. V. §26. p. 197.

lhe constitui como tal, é o quarto, o ouvir a palavra analógica do outro – nem unívoca nem equívoca. Fosse unívoca, a palavra de outrem seria mera tautologia da totalidade, um mero desenvolvimento da lógica mesma do ser da totalidade, não seria novidade alguma, seria mais do mesmo, seria palavra plenamente “interpretável”, “compreensível”, aquela que guarda identidade com o ser do mundo. Fosse equívoca, ela seria em absoluto incompreensível, porque de um mundo absolutamente outro. Por que sua palavra é analógica? Porque outrem mesmo é análogo a todo e qualquer outro mundo uma vez que é exterior a todo o mundo e ser que o funda. Outrem, de certa maneira, “está” no “meu mundo” (é a semelhança – não identidade), mas “é” de outro mundo (é a distinção), do seu próprio mundo, o outro é aquele que tem um mundo próprio. Tem, sem dúvida, aproximações para comigo e meu mundo, mas sempre conserva uma reserva de exterioridade – um resto *intotalizável*. É, portanto, análogo, carrega semelhanças e, principalmente, *dis-tinções*, diferenças para além de toda outra diferença interna ao mundo da totalidade, não uma diferenciação *no* e *do* ser (fosse esse o caso, sua palavra seria unívoca, a mesma que a minha, a mesma da totalidade fundada na identidade do ser), mas uma diferenciação para além do ser, porque mais alto que o ser, porque *justifica* o ser. A palavra do outro não somente pode comunicar algo do mundo já dado, como pode (e originariamente o faz) revelar algo de novo, algo não deduzível do já dado e conhecido. A palavra do outro, palavra analógica, é palavra reveladora, é *revelação*. Palavra que se dá no meu mundo, é oferecida a ele (num Dito), mas que vem desde outro mundo (é um Dizer). Da palavra analógica reveladora de Outrem não se tem “interpretação”, mas *compreensão inadequada*: “*Comprensión por ‘semejanza’ y confusa*”<sup>50</sup>. Dussel se distancia, neste aspecto, um tanto de Levinas, na medida em que o filósofo lituano-frânces tenderia a cair na equivocidade quando lida com o Outro “absolutamente outro”, e, com isso, com o Outro em absolutamente nada compreensível, sua palavra é, portanto, equívoca, sem nunca se alcançar qualquer significado possível. No entanto:

La palabra del Otro tiene como significado una certa distinción semántica con las palabras del mundo del oyente, pero gracias a la analogía (que no es unívoca ni equívoca) se puede ir acercando a su significado por semejanza; es decir, a un ceirto significado de alguna manera común<sup>51</sup>.

A analética é partir de uma palavra e de um ente que não têm fundamento no ser e em sua totalidade, é o que Dussel chama de lógica analógica, ou, no caso, *analogia verbi*, da palavra (de Outrem) em direção ao ser (e não do ser em direção à palavra). Só desta palavra, e

---

50 PEL2. VI. §36. p. 168.

51 7E. §4.2. p. 68.



de outrem que a profere, é que se pode criticar radicalmente a injustiça de uma ordem vigente, porque “[la] *Interpelación del otro* [sua palavra] *significa que el otro irrumpe en mi mundo como el que tiene mundo*”<sup>52</sup>, como aquele que, em última instância, não faz sistema com o meu mundo ou com a ordem vigente. Essa palavra provocadora de outrem não encontra lugar na totalidade, não retira dela sua justificação, é mesmo criminalizada, sua veracidade é falsidade para uma ordem injusta. “*A veracidad de ‘dito’ permance assegurada e apenas confiada no próprio ‘dizer’, no outro que o diz. Exige ser tida como verdadeira: obliga-se ter fé [..]*”<sup>53</sup>. Por isso que a interpelação de outrem sempre aparece ao mundo, aos senhores deste mundo, como loucura, como irracional, como não-palavra, como palavra bárbara<sup>54</sup>, pois incompreensível dentro de seu horizonte, como “utopia”, porque a adesão a ela é um ato de fé, de *fé metafísica*<sup>55</sup>, não tem fundamento (no ser da totalidade vigente); e a quem adere a essa palavra, quem faz dela o seu *locus enuntiationis*<sup>56</sup>, ao filósofo que, como discípulo, a ouve e acolhe e dela faz tema, pode ser reservado um auto de fé.

## 1.2. Limites da faticidade e o ponto de partida crítico

[17] Na primeira fase de sua produção filosófica, Dussel se dedicou à hermenêutica cultural e do ethos latino-americano, muito influenciado que foi por Paul Ricœur, de quem chegou a ser aluno; desse período são os seus *El humanismo semita*, *El humanismo helénico* e *El dualismo de la antropología de la cristiandad*. Parte do trabalho com essa inspiração pode ser encontrada também em sua primeira ética dos anos 1970 nos parágrafos 42, 48, 61 e 67, respectivamente, “A erótica simbólica”, “A pedagógica simbólica”, “A política simbólica” e “A arqueológica simbólica”, em que ele analisa os constituintes simbólicos fundamentais

52 YARMOLINSKI, Daniel. *Apuntes de introducción a la filosofía de la liberación*. Alvarez Castillo Editor, 2020. p. 145.

53 MFL. V. §27. p. 205.

54 “*Como yo mismo expuse en una universidad europea a comienzos de 1972, lo que pretendemos es, justamente, una ‘filosofía bárbara’, una filosofía que surja desde el ‘no-ser’ dominador*”. PEL2. VI. §36. p. 174.

55 “*La ‘fe racional’ (vernünftige Glaube) de Kant no es la ‘fe meta-física’ o antropológica que hemos propuesto aquí; para él es una convicción subjetiva con validez objetiva [...]: Kant tiene fe de lo que Heidegger tiene com-prensión del ser. Kant cree lo que es com-prendido. La fe meta-física o antropológica de la que hablamos es una convicción ontológica con validez meta-física. No sólo es necesario superar el saber para que se dé el com-prender; es necesario aún superar el com-prender mismo para que pueda revelarse el Otro como otro en la fe mata-física: en la con-fianza*”. PEL2. IV. §36. Nt. 505. p. 241.

56 Que é o lugar desde onde se fala e a quem se fala, e não o “lugar de fala”. Marx, por exemplo, era pequeno-burguês, mas o seu *locus enuntiationis* era a classe trabalhadora e toda a massa dos explorados e das nações dominadas. Cf. MPL. IV. §22.1. p. 337.

presentes na formação latino-americana em cada um desses âmbitos. Porém, ele logo superou a perspectiva hermenêutica cultural de crítica – que ele realizou conscientemente como propedêutica para o seu trabalho – porque ela tem um limite claro: como tem por referencial crítico o núcleo ético-mítico de uma cultura em específico, a crítica é incapaz de ultrapassar o horizonte cultural da mesma (ou, de outro modo, o horizonte do ser de dita cultura) porque a referência crítica é o mito, ou discurso mítico, fundante de tal sociedade. Ela serve, claro, e por isso Dussel se aproveitou dela, para compreender o horizonte de sentido no qual um povo age e fundamenta suas práticas, sua “visão de mundo”, contudo, não possibilita a crítica à essa visão mesma, a crítica vai até onde a vista alcança. É o que se pode chamar também de perspectiva culturalista. As filosofias de corte comunitarista tem esse mesmo limite<sup>57</sup>. Na filosofia da libertação há linhas que se dedicaram a realizar uma crítica principalmente culturalista (é o caso, por exemplo, de Juan Scannone), isto é, já não a partir da negatividade da vida do pobre, mas a partir da *positividade* de sua cultura; crítica, então, enquanto valorização do próprio do povo latino-americano. Dussel se opõe a esse tipo de intento, pois é uma recaída na ontologia, no horizonte do ser como último horizonte possível – caso pudessemos estar vivendo em uma sociedade *perfeita* (o que é empiricamente impossível), caso estivessemos de fato “no fim da história”, se poderia, quem sabe, lançar mão exclusivamente de um recurso desses, mas não é o nosso caso, nem nunca o será. De modo que:

La afirmación plena y positiva de la propia cultura hoy, en el sistema mundial vigente, es imposible sin dos momentos previos: 1) el descubrimiento de la opresión y exclusión que pesa sobre la propia cultura, 2) la toma de conciencia refleja sobre lo valioso de lo propio, pero que se recorta afirmativamente como acto dialécticamente antepuesto y con respecto a la negatividad<sup>58</sup>.

A questão, então, reside basicamente no seguinte: caso se parta da positividade da própria cultura, sem antes se considerar a negatividade dela mesma com referência aos “centros culturais mundiais”, quer dizer, sem a compreender enquanto cultura marginalizada e mundialmente subalterna, não há como interpretar essa cultura em seus elementos genuínos de *resistência* à sua situação de dependência ou de marginalização, uma vez que já se deixou o âmbito negativo para trás.

---

57 Cf. EL. I. §1.3.

58 EDEL. §9.1.3. p. 278.

[18] A ética do discurso incorre em limitação parecida. Considere-se a descrição de Apel de sua proposta filosófica:

[...] en oposición a lo que ocurre con una *ética de principios*, puramente *deontológica* de origen kantiano, la ética del discurso no puede partir de un momento *abstracto*, fuera de la historia o de un *punto cero* de ésta. Lo que tiene que hacer es, más bien, considerar la circunstancia de que la historia de la humanidad – lo mismo que la de la moral y el derecho – es siempre algo que ya ha comenzado, y que la fundamentación de normas concretas – para no hablar de su aplicación a situaciones específicas – puede y debe siempre relacionarse con la eticidad que históricamente se ha concretado en las formas de vida correspondientes. Pero esto no significa en forma alguna que la ética del discurso quiera o pueda abandonar el *principio universalista del deber ideal*, erigido por Kant<sup>59</sup>.

Ou seja, a fundamentação de normas concretas na ética do discurso de Apel se baseia numa circunstância histórica da humanidade, a circunstância histórica que lhe toca existir, na circunstância histórica que hoje vivemos – em uma era de hegemonia do capitalismo (autônomo para uns, dependente para outros). O que não faz, como dito, que se renuncie a um âmbito universalista do dever, mas este será puramente formal, procedimental, não servirá para criticar radicalmente (crítica desde um ponto de vista *externo e material*) uma circunstância histórica qualquer (como a nossa existente), mas, ao invés, para validá-la.

[19] A vida humana, embora sempre já se encontre dada numa cultura específica, num mundo dado, é, porém, exterior a essa cultura e a esse mundo. O ser humano, ensina Rosenzweig (de quem Dussel também é leitor e, por assim dizer, discípulo), em última instância não faz parte de um ethos, de um mundo, mas é senhor do seu ethos, é, como ele o chama, *meta-ético*<sup>60</sup>. Sendo assim, a fonte de justificação de uma ética e o critério crítico de uma filosofia necessitam estar “fora da história” e além de toda cultura caso não queiram ficar restritos e fatalmente determinados aos condicionamentos históricos de um tempo dado e aos

59 APEL, Karl-Otto. *La ética del discurso como ética de la responsabilidad: una transformación postmetafísica de la ética de Kant*. Em: EDEL. §1.2.1. p. 59.

60 Cf. ROSENZWEIG, Franz. *La Estrella de la Redención*. Ediciones Sígueme, 2007. p. 103-124. “Pero al hacer el sí mismo de la particularidad de la individualidad mero requisito particular suyo, al mismo tiempo el mundo entero de la universalidad ética, que pende de esta particularidad ética de la individualidad, se ve constreñido a quedar como mero fondo del sí-mismo. Junto con la individualidad, se hunde, pues, el género, se hunden las comunidades, los pueblos, los estados; se hunde todo el mundo moral, hasta quedar todo ello convertido en mero prerrequisito del sí-mismo. Para el sí-mismo todo esto no es más que algo que él tiene. No vive en ello como vivía la personalidad. No es para él el aire que respira su existencia. La atmósfera de su existencia es para él... sí mismo. El mundo entero y, sobre todo, el mundo moral entero, está a su espalda. El, en cambio, se sitúa allende. No como si no lo necesitara, sino en el sentido de que no reconoce sus leyes como leyes para él. En ellas no reconoce más que meros prerrequisitos que le pertenecen sin que, por su parte, él tenga que obedecerlas. El mundo de lo ético es para el sí-mismo meramente su ethos. No ha quedado de él nada más. El sí-mismo no vive en un mundo moral, sino que tiene su ethos. El sí-mismo es meta-ético” (p. 114).

valores particulares de uma cultura. A vida humana é este fora e este além, ela é o “*punto de partida de toda acción o práxis como presupuesto absoluto y universal y consecuencia de todos los actos e instituciones humanas*”<sup>61</sup>.

A ética da libertação tomará um ponto de partida externo e material, pré-ontológico, meta-físico, mas não significará com isso que irá se colocar em “um momento abstrato fora da história ou de um ponto zero”; ela tomará, sim, como ponto de partida aquilo que é o *constituente* da história e de toda a cultura: a vida humana – que é, ao mesmo tempo, interior a toda e qualquer circunstância histórica e cultura e, também, exterior a todas elas. Ora, se a vida humana, enquanto tal, guarda uma reserva de exterioridade a todo e qualquer ethos, e desde dela, enquanto tal, se pode criticar toda e qualquer ordem, quanto mais exterior, e por isso mesmo *crítica*, não é a vida humana que não encontra sequer lugar próprio em um mundo, ou seja, a vida do pobre, vida sem lugar, vida que não encontra meios para continuar vivendo. A vida humana do pobre, da vítima, do povo, é o *fora* e a *exterioridade por excelência*.

Em razão disso, só se pode partir da faticidade caso se negue o critério denominado por Dussel de *principium oppressionis*: “*el criterio ético que considera al Otro como oprimido ‘en’ la Totalidad, como ‘parte funcional’ (no como ‘sujeto’) negada en sus intereses dis-tintos en el ‘sistema’*”<sup>62</sup>, e isso porque, necessariamente, “[em] un ‘mundo’, en una cultura (porque toda cultura es frecuentemente *etnocéntrica*), en un ethos, etc., no puede dejar de negarse siempre, a priori, a algún Otro”<sup>63</sup>. Esse critério é válido independentemente da circunstância histórica da humanidade a que se chegue e da cultura periférica (ou não) que for, esse é um juízo apodítico, afirmar o contrário é cair no fetichismo<sup>64</sup>.

[20] Isso não significa que Dussel desconsidere o âmbito cultural, já o dissemos que ele o valoriza, contudo, ele reconhece que cada cultura e cada época histórica são concretizações de um modo *particular* de aumentar a vida humana (“em geral”), isso ele o expressa em seu princípio material da ética em que é dito:

*El que actúa moral (o éticamente) debe producir, reproducir y aumentar responsablemente la vida concreta de cada singular humano, de cada comunidad a la que pertenezca, que inevitablemente es una vida cultural e histórica, desde una com-prensión de la felicidad que se comparte pulsional*

61 14T. II. §13.24. p. 179; e também: EL. I. §2.4. \*137. p. 193.

62 EDEL. §9.1.1. p. 270; também: ATV. §4.2. p. 127.

63 EDEL. §9.1.1. p. 270.

64 Quanto ao fetichismo, veja-se infra: tese 4.

*y solidariamente, teniendo como referencia última a toda la humanidad, a toda la vida en el planeta Tierra*<sup>65</sup>.

Produzir, reproduzir e aumentar responsabilmente a vida humana – as culturas possuem um conteúdo, esse conteúdo é a vida humana, a vida de cada uma e de cada um, de cada comunidade e de cada povo, tendo por referência última toda a humanidade. Essa referência última a toda a humanidade quer dizer o seguinte: que não se pode querer agir com pretensão de bondade e com pretensão de justiça<sup>66</sup> na produção, reprodução e aumento da vida de uma comunidade em dada cultura, de um povo, de um Estado, se isso significar direta ou indiretamente – e de modo mais ou menos consciente – a não produção, reprodução e aumento das outras culturas, comunidades, povos ou Estados; pois, sendo o caso, se está elevando a própria cultura por cima das demais e, por conseguinte, da vida dos que vivem nessas culturas, é, mais uma vez, ter a cultura (a sua própria) como horizonte último da existência.

O momento crítico do filosofar, o momento próprio da ética da libertação, da filosofia da libertação dusseliana, portanto, é *a vida humana negada*, o outro negado dentro de um

---

65 14T. I. §5.77. p. 69. Também em: EL. I. §1.5. \*102. p. 134. A versão *política* desse princípio: PL2. III. §26.3.2. \*410. p. 462. Façamos notar que em *Ética da libertação* a fórmula dusseliana diz “produção, reprodução e *desenvolvimento* (*desarrollo*) da vida”, em *Materiales para una política de la liberación* y no segundo tomo da *Política da libertação* Dussel alterna o uso do termo desenvolvimento com o de *aumento*, sempre relacionando mutuamente a ambos, e já nas *14 tesis* ele usa exclusivamente o termo “aumento” na fórmula e em formulações análogas diz “crescimento” (*crecimiento*). Dussel não esclarece em nenhum momento a razão de ter preterido o termo “desenvolvimento” para dar lugar aos de “aumento” ou “crescimento” e não há nada nas últimas obras que nos tenha indicado a razão. Talvez, suspeitamos, sejam duas as razões: i) ele tenha querido se distanciar do teor economicista do termo (como quando se fala em economia desenvolvida e subdesenvolvida e no “desenvolvimentismo”), ii) reservando assim o “desenvolvimento” para as aplicações econômicas, lógicas e/ou que indicam um “estágio superior” de algo no sentido da *Entwicklung* hegeliana, como ele muitas vezes de fato o usa. Pensamos, de todo modo, que a troca e distinção é benéfica porque se evita também a insinuação de que um desenvolvimento técnico/social signifique no mesmo passo e necessariamente um aumento da vida humana, podendo, bem sabemos, significar a supressão dela. Por isso, neste trabalho, via de regra sempre falaremos em *aumento* ou *crescimento* da vida, quando empregarmos o termo *desenvolvimento* relacionado à vida será por questões estilísticas e sempre se deve ter em consideração a acepção de “aumento”. Naturalmente manteremos o termo *desenvolvimento* (*desarrollo*) nas citações dusselianas que utilizarmos em que ocorrem, mas igualmente leve-se em conta o aqui exposto.

66 Para a ética da libertação não há, propriamente, “ato bom” e “ato justo”, porque todo ato humano desse caráter está à mercê do erro em razão da própria imperfeição da condição humana; não somos (individual ou coletivamente) capazes de juízos perfeitos. O máximo que se pode alcançar legitimadamente é a “pretensão” de ter agido com bondade e com justiça, mas isso, se e somente se, cumprindo-se com os princípios material, formal e de factibilidade. Cf. PL2. Concl. §28. \*428. p. 514; 14T. I. §8.1. p. 100. Aquele sábio rabi palestino tinha clara consciência disso: “*Certo homem de posição lhe perguntou: Bom Mestre, que devo fazer para herdar a vida eterna? Jesus respondeu: Por que me chamas bom? Ninguém é bom, senão só Deus*”. Lc 18, 18-19.

sistema histórico concreto, seja ele o próprio ou alheio<sup>67</sup>. A crítica encontra lugar, tem sua origem, no sujeito que, em verdade, não é sujeito na sociedade e cultura que lhe toca viver, que é, ao contrário, subjugado, oprimido, excluído, marginalizado: o pobre.

### 1.3. Dos marcos e limites

[21] No olhar do rosto desfigurado, do retirante sem casa e sem comida, do desempregado, da mulher violentada, dos apátridas, nasce a interpelação e o chamado a se fazer algo, a obrar. Chamado à responsabilidade no drama de um mundo de multiplicidades, isto é, de outro e de outros. É nesta responsabilidade pelo outro na proximidade que se terá que fazer uso das ciências, das técnicas, dos saberes e, por necessário, das instituições – haverá, então, que se construir sistemas.

Assim que as instituições e os sistemas<sup>68</sup> (e o Estado) não são primeiros nem últimos, são meios, instrumentos, meios e instrumentos dirigidos a um fim determinado posto pela vida humana mesma a partir de suas necessidades. Diz-nos Dussel: “*Toda norma, ação, microestrutura, instituição ou eticidade cultural tem sempre e necessariamente como conteúdo último algum momento da produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana em concreto*”<sup>69</sup>. De onde provêm os critérios com os quais a vida humana lança mão de um meio (instrumento, norma, ação, microestrutura, instituição ou eticidade cultural)? Esses critérios provêm dos limites e das necessidades impostos pela própria vida humana.

A vida do sujeito o delimita dentro de certos marcos férreos que não podem ser ultrapassados sob pena de morrer. A vida sobrenada, em sua precisa vulnerabilidade, *dentro de certos limites* e exigindo *certos conteúdos*: se a temperatura da Terra sobe, morremos de calor; se não podemos beber devido a um processo de seca – como acontece aos povos subsaarianos – morremos de sede; se não podemos alimentar-nos, morremos de fome; se nossa comunidade é invadida por outra comunidade mais poderosa, somos dominados [...]. A vida humana impõe limites, fundamenta normativamente uma ordem, tem exigências próprias. Impõe também conteúdos: há *necessidade* de alimentos, casa, segurança, liberdade e soberania, valores e identidade cultural, plenitude espiritual (funções superiores do ser humano em que consistem os conteúdos mais relevantes da vida humana). A vida humana é o *modo de realidade* do ser ético<sup>70</sup>.

67 Cf. SANTILLÁN, Miguel Ángel Polo. La vida como principio material en Dussel. Em: SANTILLÁN, Miguel Ángel Polo; SOTO, Damián Pachón (edi.). *Ética y política en la filosofía de la liberación*. Ediciones desde abajo, 2017. p. 31-49.

68 Aqui, por enquanto, utilizamos um conceito genérico de sistema, isto é, enquanto uma ordem (ou totalidade) funcional de qualquer gênero e nível. Cf. FL. §2.2.1.2. p. 52.

69 EL. I. §1.1. \*57. p. 93.

70 EL. I. §1.5. \*100. p. 131.

Por essa razão:

Esta *vida humana* no es un concepto, ni un principio, y como tal ni siquiera un criterio. Primeramente es el mismo *modo de la realidad* del ser humano: es el *Urfaktum* (hecho original originante) de todo el *campo* y de todos los *sistemas* económicos [e políticos e outros mais]<sup>71</sup>. En tanto viviente el ser humano tiene necesidades, y en tanto tiene necesidades pone (siendo simultáneamente una *intención* constituyente fenomenológica igualmente original) a todas las cosas que le rodean en el mundo como posibles *satisfactores* de esas necesidades (que no son meras preferencias [...])<sup>72</sup>.

*Urfaktum*, este termo, utilizado por Dussel e que dá nome ao nosso trabalho, é da língua alemã, sendo composto pela palavra *faktum* (fato) e pela partícula *ur*. *Ur* traz a ideia de primigênio, primordial, anterior, ancestral<sup>73</sup>. O *Urfaktum* é o fato anterior a todo outro fato. A vida humana é o *Urfaktum*, o fato anterior, originário, fundante (não fundamento) e infundado<sup>74</sup> de toda faticidade, história ou cultura, sistema ou instituição; a todas estas a vida humana impõe limites e exige conteúdos, as condiciona e determina desde “fora”, desde “antes”. Os limites impostos estabelecem as condições gerais para que haja o aumento *adequado e pleno* da vida humana, um marco das *impossibilidades* e das *possibilidades*. Essas impossibilidades, marcos dos limites e exigências que a vida humana impõe desde suas necessidades, abrem todo o campo das possibilidades, de modo que para Dussel é fundamental estabelecer essas impossibilidades, do que é impossível ao ser humano (em qualquer aspecto ou campo) para que, daí então, se possa avaliar corretamente todas as possibilidades factíveis que estão ao alcance. Algumas condições de vida são impossibilidades evidentes, por exemplo, a pobreza. “A *pobreza é impossibilidade de produção, reprodução ou desenvolvimento da vida humana; é falta de cumprimento das necessidades, mas também origem de consciências crítica*”<sup>75</sup>. Se, portanto, algum sistema, de alguma maneira, gera pobreza, ele se apresenta como uma impossibilidade, ou seja, não é uma alternativa possível de ser adotada.

[22] Há, deste modo, um critério de factibilidade:

Quem projeta, realiza ou transforma uma norma, ato, instituição, sistema de eticidade, etc., não pode deixar de considerar as condições de possibilidade de sua realização objetiva, materiais e formais, empíricas, técnicas,

71 Quanto aos campos e sistemas, veja-se infra: seção 6.3.

72 16T. §1.31. p. 20.

73 Por exemplo: “avô” se diz *Vater*, bisavô é *Großvater* e tataravô se diz *Urgroßvater*; velho se diz *Alt*, antigo se diz *Uralt*; e enquanto *Sprung* é do *springen* (saltar), *Ursprung* é “origem”, o “salto primordial”.

74 PEL1. II. §7. p. 68.

75 EL. II. §4.1. \*217. p. 322.

econômicas, políticas, etc., de maneira que seja possível levando em conta as leis da natureza em geral e humanas em particular<sup>76</sup>.

Há coisas impossíveis *hoje* ao ser humano para que possa melhor desenvolver sua vida, mas que não se encontram fora dos marcos das possibilidades virtualmente reais. Há, de outra parte, impossibilidades definitivas, pois fora de toda e qualquer *factibilidade*, são impossíveis hoje e sempre por serem definitivamente não-realizáveis, sendo assim, impossibilidades empíricas. Contudo, há também impossibilidades faticamente possíveis, ou seja, não são impossibilidades empíricas, mas, nos termos éticos aqui postos (isto é, como meio para a produção, reprodução e aumento da vida humana), eticamente impossíveis, impossibilidades éticas. Assim que é factível o ato, norma, instituição, sistema, que não apenas sejam empiricamente possíveis, que “funcionem”, mas que atendam às necessidades humanas sob pena de negarem a si mesmos, visto que, se um ato, norma, instituição ou sistema “funciona” em desfavor, em prejuízo, atentando *contra* a vida humana, então ele se nega, pois a vida humana é a condição necessária para a sua própria existência. Se, portanto, um ato, norma, instituição ou sistema não tem a vida humana, sua produção reprodução e aumento, como centro, critério ou princípio, é irracional uma vez que age, direta ou indiretamente, em vista do desaparecimento da sua condição necessária.

Expressando-nos como Habermas, mas em outros termos, e mesmo contra ele, podemos dizer que a hierarquia valorativa<sup>77</sup> e material, pois orientada à produção e reprodução da vida humana, é a  *moldura normativa* no âmbito da qual se pode eleger esse ou aquele sistema, essa ou aquela instituição, essa ou aquela norma – e, daí sim, segundo Habermas, se pode exigir algo do outro<sup>78</sup>.

#### 1.4. Do modo de realidade

[23] Enrique Dussel ensina que a vida humana não é nem um conceito, nem um princípio, nem um critério, é, mais apropriadamente, o modo de realidade do ser humano, ou

---

76 EL. II. §3.5. \*191. p. 268. O princípio de factibilidade: EL. II. §3.5. \*195. p. 272. Para todos os princípios da ética da libertação há os seus critérios correspondentes. Ora iremos nos referir ao critério, ora ao princípio, a depender do que entendermos que nossa argumentação exige. Entre cada critério e princípio o conteúdo é basicamente o mesmo, ainda que entre uns e outros a redação seja significativamente diferente, mas os critérios possuem uma redação mais “descritiva” (aquele que...), enquanto que nos princípios ela é “normativa” (se deve...).

77 Quantos ao “valores”, veja-se infra: seção 2.2.

78 Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*, vol. 2. p. 222.



seja, tudo quanto concirna ao ser humano, tudo quanto toca ao ser humano, que toca no ser humano (seja na pele, seja aos ouvidos) e tudo o que o próprio ser humano toca (seja com as mãos, seja com as vistas), está – irremediavelmente – envolvido, batizado, pela realidade humana mesma, já é mundo humano de modo irrevogável. A vida humana, na sua corporeidade, em sua sensibilidade e com suas necessidades, é o modo de acesso do ser humano com o real, sendo o modo pelo qual o real se dá como realidade para o humano. Houve, no entanto, quem quisesse apagar a vida humana da própria constituição da realidade – vejamos esse caso ocorrido no campo estético que o filósofo francês Georges Didi-Huberman nos traz.

[24] *Não ver outra coisa além do que vê presentemente*: esse era o intento dos minimalistas. Intento, como se pode depreender do enunciado, que buscava eliminar, na medida do possível (e do impossível diríamos), qualquer vestígio de temporalidade, fazer com que uma obra não contivesse a não ser a si mesma, com que uma obra não falasse a não ser de si mesma e para si mesma, o que Didi-Huberman chama de “tautologia”, obras tautológicas (nós diríamos também: *unívocas*), pois falam de si *para si*. Se por um lado Didi-Huberman quer demonstrar que “*o que vemos só vale – só vive – em nossos olhos pelo que nos olha*”<sup>79</sup>, os minimalistas sonhavam em produzir obras com “*olhar puro, um olho sem sujeito*”<sup>80</sup>, isto é, obras que não nos olham, que não nos comunicam nada além daquilo que são, que não referem, não indicam, não sejam ícones ou índices de qualquer coisa. Obras que tão e simplesmente “sejam” (por si mesmas), sem nada mais agregar a esse “ser”. Por isso obras *mínimas*, “específicas”, obras simples, sem “pregas” e sem desdobramentos. Didi-Huberman nos resume o objetivo minimalista em quatro tópicos: i) eliminar toda ilusão para impor objetos ditos específicos, objetos que não pedissem outra coisa senão serem vistos por aquilo que são<sup>81</sup>, ii) eliminar todo detalhe para impor objetos compreendidos como totalidades indivisíveis, indecomponíveis<sup>82</sup>, iii) eliminar toda temporalidade nesses objetos (nas obras), de modo a impô-los como objetos a ver sempre imediatamente, sempre exatamente como são<sup>83</sup>, e iv) promover esses objetos “específicos” como objetos teoricamente sem jogos de

---

79 DIDI-HUBERMAN, Georges. *O que vemos, o que nos olha*. Editora 34, 2010. p. 29.

80 DIDI-HUBERMAN, Georges. *O que vemos, o que nos olha*. Editora 34, 2010. p. 77.

81 DIDI-HUBERMAN, Georges. *O que vemos, o que nos olha*. Editora 34, 2010. p. 50.

82 DIDI-HUBERMAN, Georges. *O que vemos, o que nos olha*. Editora 34, 2010. p. 53.

83 DIDI-HUBERMAN, Georges. *O que vemos, o que nos olha*. Editora 34, 2010. p. 56.

significações, portanto sem equívocos<sup>84</sup> (como dissemos, objetos unívocos). Encontramos expressão desses intentos na pintura, como em Frank Stella. Diz-nos o artista plástico:

Minha pintura se baseia no fato de que nela se encontra apenas o que nela pode ser visto. É realmente um objeto. Toda pintura é um objeto, e todo aquele que nela se envolve suficientemente acaba por se confrontar à natureza de objeto do que ele faz, não importa o que faça. Ele faz uma coisa. Tudo isto deveria ser óbvio. Se a pintura fosse suficientemente incisiva, precisa, exata, bastaria simplesmente você olhá-la. A única coisa que desejo que obtenham de minhas pinturas e que de minha parte obtenho é que se possa ver o todo sem confusão. Tudo que é dado a ver é o que você vê (*what you see is what you see*)<sup>85</sup>.

Que o *dado* seja o real enquanto tal, a realidade última e inconteste – óbvia. Para que isso ocorra a obra teria que não só estar congelada, como também ser congelante; deveria ser não somente paralisada, mas paralisante. E por aí já vemos a contradição em que cai o minimalismo, porém a deixemos para mais adiante. Todavia, houve quem considerasse que as artes plásticas, as pinturas, não poderiam dar cabo ao objetivo buscado. Como é o caso de Donald Judd, para quem *“duas cores postas em presença eram suficientes para que uma ‘avançasse’ e a outra ‘recuasse’, desencadeando já todo o jogo do insuportável ilusionismo espacial”*<sup>86</sup>. O “ilusionismo espacial” deveria ser evitado porque ele já significa o estabelecimento de um hiato, de uma diferença na obra que abriria a porta da multiplicidade de significações, e, sendo assim, tornaria a obra “mais” do que ela; deixando de ser “específica” e “mínima” para ser diversa e complexa. Assim que Judd e outros minimalistas se dedicarão à escultura e utilizarão em suas obras matérias primas quase que “incorruptíveis”, como todo o tipo de metais, e sem adicionar qualquer tratamento à superfície que permita o jogo espacial de cores, que criariam as ilusões indesejáveis. Judd, por exemplo, fará volumes “secos”, meros blocos de metal sem inscrição alguma, blocos que não seriam mais do que são: blocos. Outras duas obras são, porém, especialmente interessantes, ambas de Robert Morris, “Columns”, que são três volumes em formato de “L” dispostos diferentemente num espaço, e outra obra sem título tratando-se de uma coluna que era revelada após a abertura de uma cortina e que instantes depois caía, com a cortina novamente se fechando.

[25] O minimalismo queria produzir obras que se “autoproduzissem”, queria que os seus objetos específicos fossem autônomos e tautológicos, que não fossem nada além de

84 DIDI-HUBERMAN, Georges. *O que vemos, o que nos olha*. Editora 34, 2010. p. 57.

85 GLASER, B. “Questions à Stella et Judd”. In. *Regarás sur Vart américain des années soixante*. Paris, Territoires, p. 58. Apud. DIDI-HUBERMAN, Georges. *O que vemos, o que nos olha*. Editora 34, 2010. p. 55.

86 DIDI-HUBERMAN, Georges. *O que vemos, o que nos olha*. Editora 34, 2010. p. 52.

“nada”. O minimalista queria, por fim, produzir uma *exterioridade sem interioridade*. Uma obra que fosse pura exterioridade sem que contivesse em si nenhum resquício de subjetividade. Ou seja, o minimalista gostaria de produzir uma obra que *não fosse obra*, que escapasse da condição de objeto produzido por alguém e se apresentasse como objeto “aparecido” *do nada*. Ao que parece, o artista minimalista desejaria fazer sua obra e apagar da obra todo o vestígio de autoria na obra, apagar todo e qualquer rastro seu. Como um fugitivo na mata que andaria de costas apagando as pegadas que deixa por detrás do seu percurso para que não fosse seguido e nem se obtivessem provas da sua passagem pelo caminho. Mas há rastros impossíveis de apagar. Acompanhemos Didi-Huberman nesta longa citação que é especialmente esclarecedora:

O consentimento dado ao valor de experiência primeiro irá reintroduzir o jogo de equívocos e de significações que se quisera no entanto eliminar: pois a coluna erguida se encontra irremediavelmente em face da coluna deitada como um ser vivo estaria em face de um ser jacente — ou de uma tumba. E isto só é possível graças ao trabalho temporal a que o objeto doravante é submetido, sendo portanto desestabilizado em sua evidência visível de objeto geométrico. Quisera-se eliminar todo detalhe, toda composição e toda “relação”, vemo-nos agora em face de obras feitas de elementos que agem uns sobre os outros e sobre o próprio espectador, tecendo assim toda uma rede de relações. Quisera-se eliminar toda ilusão, mas agora somos forçados a considerar esses objetos na facticidade e na teatralidade de suas apresentações diferenciais. Enfim e sobretudo, quisera-se eliminar todo antropomorfismo: um paralelepípedo devia ser visto, especificamente, por aquilo que dava a ver. Nem de pé, nem deitado — mas paralelepípedo simplesmente. Ora, vimos que as *Colunas* de Robert Morris — mesmo sendo paralelepípedos muito exatos e muito específicos — eram subitamente capazes de uma potência relacional que nos fazia *olhá-las* de pé, tombando ou deitadas, ou mesmo mortas<sup>87</sup>.

Quer dizer, no afã de eliminar todo e qualquer vestígio de subjetividade, e assim também eliminar termos em relação, anulando um possível termo (a obra), os minimalistas tiveram que produzir relações. Entraram em contradição performativa, e, dado o intento, não podiam não entrar. Didi-Huberman oferece-nos duas possíveis alternativas para essa contradição, elege uma em especial sem que com isso elimine a outra, mas privilegia a elegida. Nós optaremos por privilegiar a que ele, assim nos parece, preteriu. As alternativas para explicar a contradição minimalista são: i) um limite relativo ao estatuto dos próprios objetos, e ii) como uma incapacidade do discurso<sup>88</sup>. Didi-Huberman prefere a segunda alternativa, nós ficaremos com a primeira. Pois, como já o dissemos, a impossibilidade mais

87 DIDI-HUBERMAN, Georges. *O que vemos, o que nos olha*. Editora 34, 2010. p. 68.

88 DIDI-HUBERMAN, Georges. *O que vemos, o que nos olha*. Editora 34, 2010. p. 69.

gritante do intento minimalista é produzir uma obra que não seja obra. Um objeto específico que fosse significação sem contexto, uma vez que deveria estar livre de qualquer contexto. E a intenção já trai o intento pelo estatuto mesmo dos objetos. Objetos são objetos justamente porque *são postos como objetos*. A objetivação da obra evoca o rastro irrevogável do autor dela, o simples fato de estar “*ex-posta*” já denuncia sua produção e não mero aparecimento. O antropomorfismo da coluna que cai, que ora está em pé, ora deitada, é facilmente constatado, mas os volumes de Judd também não deixam de sê-lo. Afinal, eles foram trabalhados, não são matéria bruta em qualquer lugar. São matéria trabalhada numa exposição. Estão ali para serem vistos, e só nisso já carregam a intenção do autor – sua interioridade. Ser objeto é já estar no mundo humano, e a vida humana é o modo de realidade do ser humano<sup>89</sup>, não sendo, pois, possível pôr algo no mundo (objetivar algo) e, ao mesmo tempo, desantropomorfizar o que foi posto. O minimalista quereria produzir “*objetos reduzidos à simples formalidade de sua forma, à simples visibilidade de sua configuração visível, oferecida sem mistério, entre linha e plano, superfície e volume*”<sup>90</sup>, mas não há como oferecer um objeto vazio de todo e qualquer conteúdo. A vida humana é o conteúdo que preenche todas as dimensões do existir humano, que permite que o ser humano aprenda e apreenda o que quer que seja, nem que seja um objeto *enquanto isso* e nada mais. A vida humana embebeda o mundo humano. Se o minimalista põe um objeto para ser exposto, para ser visto como o que é dado a ver, o que é dado a ver é a ausência de uma presença: a autoria (a vida humana). Alguém passou por ali, deixou seus rastros no objeto *dado* às vistas.

Com toda a razão, então, Didi-Huberman, referindo-se a Michael Fried, diz que derrubar a construção teórica do minimalismo é agir como um “*asceta [que] quebraria um ídolo*”, pois, citando o mesmo Fried, no minimalismo se encontra a *ideologia por excelência*<sup>91</sup>. Qual ideologia? Qual idolatria? – e agregaríamos: Qual fetichismo? – A de querer fazer passar como *criado do nada* o que foi produzido por mãos humanas<sup>92</sup>. A de

---

89 “*O ser humano acede à realidade que enfrenta dia a dia [incluso uma exposição de arte] a partir do âmbito de sua própria vida. A vida humana não é um fim nem um mero horizonte mundano-ontológico. A vida humana é o modo de realidade do sujeito ético (que não é o de uma pedra, de um animal irracional ou da ‘alma’ angélica de Descartes), que dá o conteúdo a todas as suas ações, que determina a ordem racional e também o nível das necessidades, pulsões e desejos, que constitui o marco dentro do qual se fixam fins*”. EL. I. §1.5. \*100. p. 131.

90 DIDI-HUBERMAN, Georges. *O que vemos, o que nos olha*. Editora 34, 2010. p. 54.

91 DIDI-HUBERMAN, Georges. *O que vemos, o que nos olha*. Editora 34, 2010. p. 73.

92 Veja-se infra: tese 4.

querer ter como “significação sem contexto” o que só pode “ser” desde o sentido humano doado<sup>93</sup>.

---

93 Veja-se infra: tese 3.

## TESE 2

### A VIDA HUMANA NÃO TEM VALOR

*Não há nada mais triste do que enterro de pobre porque não há nada pior do que morrer de favor. Não há nada mais brutal do que não ter de seu nem o espaço da morte. Depois de uma vida sem lugar, não ter lugar para morrer. Depois de uma vida sem posse, não possuir nem os sete palmos de chão da morte. A tragédia suprema do pobre é que nem com a morte escapa da vida.*

*Foi isso que Antonio Antunes, o abatedor de árvores, compreendeu. E foi isso que terminou de arrebatá-lo. Porque era só o começo e porque não tinha fim. Apenas repetição. Porque homens como Antonio nascem e morrem do mesmo jeito. E, nesse sentido, o bebê que não viveu apenas economizou tempo, abdicando do hiato entre todas as formas de morte reservadas a ele na vida.*

Eliane Brum<sup>94</sup>.

Proposição: buscaremos defender nessa tese que, ao contrário do que o senso comum imagina e de como opinam muitas das filosofias, a vida humana não tem valor. Pelo absurdo do contrário, demonstraremos primeiramente que, caso a vida humana tenha valor, a consequência lógica é a *subjugação* da vida humana a uma escala de valores alheia a ela. Posteriormente demonstraremos que são os valores que são “subjugados” (postos sob juízo) pela vida humana.

#### 2.1 Ética negativa: desvalorização da vida

[26] Nesta seção daremos espaço a um filósofo que *de certa forma* defende nosso mesmo ponto dusseliano (que a vida humana não tenha valor “positivo”), mas o fazendo desde outra perspectiva, levando-o a ter posições bem diversas e, em muitos aspectos, mesmo contrárias às que defenderemos no restante desse texto. Esse filósofo é Julio Cabrera. A produção filosófica de Cabrera versa sobre variados assuntos, filosofia e cinema, lógica, filosofia da linguagem, ética. Interessa-nos aqui a sua ética, pois é nela que a oposição a Dussel se anuncia e é evidente.

Cabrera propugna uma *ética negativa* a qual ele opõe às “éticas afirmativas”. Importa esclarecer o que venha a ser o afirmativo e o negativo nesses termos. Com éticas afirmativas Cabrera se refere às éticas (e ao filosofar de modo geral) que assumem *a priori* que a vida

---

94 BRUM, Eliane. *A vida que ninguém vê*. Arquipélago Editorial, 2006. p. 37.

humana tenha um *valor* (positivo) a ser afirmado e defendido. As éticas afirmativas são aquelas que afirmam, de partida e acriticamente, segundo Cabrera, o valor da vida. Tal valor, dado como óbvio e evidente segundo os filósofos afirmativos, não só não seria demonstrável como, ao contrário, pode ser contestado. Diversamente disso, uma ética que não afirma o valor da vida, que a tem como “sem valor”, e mais precisamente, como tendo *valor negativo*, seria, portanto, uma ética negativa – tal é a proposta de Cabrera (o nosso filósofo emprega o termo valor nas acepções kantianas, como “*valor sensível da vida humana, referente a agrado, felicidad e etc., e valor moral da vida humana, referente a dignidade, dever etc.*”<sup>95</sup>). Cabrera censura nas éticas afirmativas a falta de radicalidade destas, por qual razão: as éticas afirmativas se restringiriam a operar no que ele chama de âmbito *intramundano*, isto é, o âmbito onde os seres já estão dados, o âmbito onde os seres *já são*. As filosofias afirmativas criticariam as relações dos seres enquanto seres dados, criticariam os existentes, contudo, não saberiam (e mesmo se recusariam) a criticar – *radicalmente* – o ser do ser dos seres, a criticar a existência enquanto tal, e, com isso, negligenciariam o âmbito *estrutural-mundano*. Diz Cabrera: “*Preguntarse, en el plano ético, cómo se debe vivir, es admitir acriticamente que no hay ni puede haber ningún problema moral en el hecho mismo de ser, sino que todos los problemas morales surgen ‘después’, en el plano del cómo.*”<sup>96</sup>. A fim de realizar essa crítica radical e propor uma ética negativa, Cabrera estabelecerá a relação entre ontologia e ética, sugerindo, assim, uma ontologia naturalizada a partir da qual fundamentará sua ética.

Cuando hablo aquí de “naturalización” me refiero literal y directamente a la naturaleza, en el sentido de la generación, la muerte, las distintas formas de conflicto, de desgaste, de añoranza, asimilación y expulsión de elementos, del metabolismo, la circulación de la sangre, etc. Es un lugar común de la filosofía actual el decir que vivimos constantemente en un mundo ya totalmente cultural, distanciados de lo natural y que, por tanto, la “naturaleza”, en su sentido fuerte y literal, debe considerarse al lado de las referencias metafísicas y teológicas, como un elemento tradicional y dogmático del pensamiento, a ser superado por categorías vinculadas con el lenguaje, lo simbólico, la teoría de las ideologías, la hermenéutica, etc. Sin negar la aplastante abiedad de este convencimiento, *lo que me pregunto es si una total des-vinculación del universo ético-racional del hombre con respecto a la naturaleza es siquiera pensable*. O sea: si dadas ciertas características “naturales” de la ontología, ciertos tipos de direcciones éticas continúan siendo transitables o no. Podemos aceptar que el pensamiento

95 CABRERA, Julio. Sentido da vida e valor da vida: uma diferença crucial. *Revista Philótopos*, v. 1, nº 1, 2004. p. 15.

96 CABRERA, Julio. *Crítica a la moral afirmativa: una reflexión sobre nacimiento, muerte y valor de la vida*. Gedisa Editorial, 2012. p. 27.

contemporáneo se libere de estructuras metafísicas y teológicas de pensamiento, sin aceptar que deba prescindirse también de la naturaleza<sup>97</sup>.

Desde, então, uma acepção “naturalizada” do âmbito estrutural-mundano, uma descrição de como o mundo é realmente em última instância em sua estrutura mesma, daqueles elementos que compõem o mundo e a vida de qualquer pessoa em qualquer lugar e tempo, Cabrera tirará as consequências para uma ética. “*No se trata ni de ‘vivir de acuerdo con la naturaleza’ ni de ‘luchar sistemáticamente en contra de ella’, sino de llevarla en cuenta, en sus rasgos más generales y triviales, en el momento de evaluar éticamente nuestras acciones*”<sup>98</sup>. E quais são esses traços mais gerais e triviais da natureza a serem levados em conta numa naturalização da ontologia? Como é o mundo em sua estrutura mesma para Cabrera? É dor e sofrimento. *O ser mesmo do mundo é dor e sofrimento* – não importando o estado intramundano que a pessoa viva; a existência é fundamentalmente dolorosa: “[...] *el dolor es interno* [enquanto “essencial”] *y no depende de la historia y la sociedad* [...]”<sup>99</sup>. Paulo Margutti nos resume a descrição do âmbito estrutural-mundano da ética negativa cabrereana: “A) *nascimento marcado pela mortalidade; B) desenvolvimento com desgaste progressivo; C) sujeição a diversos tipos de doenças; D) morte pontual consumadora; E) consciência dos aspectos anteriores*”<sup>100</sup>. Dessa estrutura, A-E, o item E é o exclusivo do ser humano com respeito a outras vidas, fora o item E, toda outra vida está sujeita, de alguma maneira, aos itens A-D. Como facilmente se apercebe, fora o item E, todos os outros são “negativos”, são coisas não queridas. Ninguém deseja ser acompanhado pelo signo da morte e da degeneração, e, a despeito da nossa vontade, é isso o que ocorre necessariamente em nossas vidas. Mesmo que a humanidade alcance um estado de bem-estar tal que a miséria seja erradicada, ainda restará o envelhecer, a diminuição das forças, a flacidez muscular e, irremediavelmente, a morte subsequente. Essa é uma dor inevitável da vida: o perdê-la necessariamente – a de si e a dos outros, das pessoas queridas, da gente amiga. Cabrera se volta à mortalidade do ser, ou “terminalidade do ser”, essa é a negatividade a que a sua ética faz referência, negatividade a qual a sua ética e filosofia levam até as últimas

97 CABRERA, Julio. *Crítica a la moral afirmativa: una reflexión sobre nacimiento, muerte y valor de la vida*. Gedisa Editorial, 2012. p. 46.

98 CABRERA, Julio. *Crítica a la moral afirmativa: una reflexión sobre nacimiento, muerte y valor de la vida*. Gedisa Editorial, 2012. p. 58.

99 CABRERA, Julio. *Análisis y existencia: pensamiento en travesía*. Ediciones Del Copista, 2010. p. 217.

100 MARGUTTI, Paulo. Sentido da vida e valor da vida: uma diferença crucial? *Revista Philótopos*, v.1, n.º 1, 2004. p. 39. A versão completa da descrição do âmbito estrutural-mundano em: CABRERA, Julio. Sentido da vida e valor da vida: uma diferença crucial. *Revista Philótopos*, v. 1, n.º 1, 2004. p. 16.



consequências, negatividade que Enrique Dussel, como filósofo afirmativo que é, ignoraria ou não trataria com a devida atenção.

[27] O caráter limitador e doloroso da existência, da estrutura A-E, ainda traz outras consequências. *Para ser*, diz-nos Cabrera, é preciso de espaço, e o espaço não nos é disponível ao nosso bel-prazer. *Para ser* é preciso tempo, e não usufruímos de tempo suficiente para aquilo tudo que queremos. *Para ser*, portanto, nós disputamos tempo e espaço com os outros, *contra* os outros. Assim que a existência seria necessariamente regida pelo signo da agressividade direcionada a outrem. “*Estar regularmente sometido a la agresividad de los otros, bajo sus diferentes estilos, no parece, ciertamente, una eventualidad, sino uno de los rasgos de nuestro ser-en-el-mundo*”<sup>101</sup>. E aqui aparece a consequência ética de uma tal ontologia naturalizada. Considerando o que Cabrera denomina de Articulação Ética Fundamental (AEF)<sup>102</sup>, que assim se expressa, “*comportarse de tal manera que no sea el caso que lo único que importe sea la defensa sin restricciones de los propios intereses, estando dispuesto – en caso de que la consideración de intereses ajenos así lo exija – a ir en contra de los propios intereses*”<sup>103</sup>; considerando que a não possibilidade de observância da AEF nos conduz a um estado de *inabilitação moral*, quer dizer, não podemos ser sujeitos morais e eticamente justificados se não tivermos condições de observar a AEF adequadamente; e considerando que a existência enquanto tal significa uma ocupação de espaço e privação de tempo que eu retiro do outro e que essa minha existência não tem qualquer valor positivo em si mesma pela qual deva eu defender a perpetuação (visto que sua estrutura fundamental é a negatividade da mortalidade), a ação ética *radical* é a supressão da (minha) vida. Conseqüentemente, a ética negativa, fundamentada numa ontologia naturalizada, propugna a não-reprodução, sendo assim uma ética antinatalidade, e oferece uma justificação irrestrita do suicídio formal.

Para entendermos a justificação do suicídio *formal*: é justificação do suicídio formal porque mesmo as éticas afirmativas justificam *algum* suicídio; elas condenam o suicídio *prima facie*, mas, tendo em vista certas situações e condições, admitem uma moralidade a suicídios específicos; por exemplo, a pessoa que, de diversos modos, morre em lugar de outra

---

101 CABRERA, Julio. *Crítica a la moral afirmativa: una reflexión sobre nacimiento, muerte y valor de la vida*. Gedisa Editorial, 2012. p. 50.

102 A AEF é uma proposta de fórmula que seria aceita por todas as teorias éticas, de qualquer tendência ou escola; seria um pressuposto mínimo compartilhado por todas as éticas e a qual todas as éticas, em tese, estariam obrigadas por si mesmas a observar.

103 CABRERA, Julio. *Crítica a la moral afirmativa: una reflexión sobre nacimiento, muerte y valor de la vida*. Gedisa Editorial, 2012. p. 134.

para salvá-la. Então, para as éticas afirmativas, é condenável o suicídio formal, o suicídio enquanto tal, mas é admitido um suicídio *com conteúdo*, aquele suicídio que não busca o suicídio por si, mas em razão da preservação de uma outra vida (de outra pessoa, de uma coletividade, de um povo, etc.). A ética negativa, porém, justifica o suicídio formal, o suicídio enquanto tal, de modo que não é preciso agregar uma “razão suficiente” para tornar o suicida justificado eticamente em seu ato. Estar vivo *já é* a razão suficiente.

No se precisan, como en el caso de los suicídios ónticos, de especiales motivos intramundanos. En el nivel de la información estructural, hay y siempre hubo un motivo moral, no meramente sensible, para no continuar siendo. Ciertamente, mediaciones de la sensibilidad vinculadas con motivos intramundanos podrán intervenir en el momento puntual del acto suicida, pero no en calidad de motivos básicos y radicales, sino tan sólo como refuerzos sensibles para que el acto se realice. La impresión de “falta de motivos” del acto suicida – que lleva a personas a hablar del suicida como de alguien que “perdió la razón”, y del acto mismo como el “enigma del suicidio” – proviene precisamente, en el caso del suicidio formal, de que el motivo pertenece a la condición humana en la que se está ya desde siempre, y no precisamente “sólo ahora” o “desde hace un momento”. Cuando el próprio dolor físico intenso nos pone en el riesgo de quitarnos todo el espacio para ser un agente moral, quien ha “perdido la razón” puede ser aquél que no hace nada, pudiendo hacerlo, para salir dignamente de la situación de “falta de espacio”. Lejos de “perder la razón”, el suicida, en ese caso, la recupera y la ejerce<sup>104</sup>.

Perceba-se: trata-se aqui de justificação, da *legitimidade* ética do ato, não de “normatização”, a ética negativa não é uma ética de suicidas ou para suicidas, tampouco exige ao ético negativo que cometa suicídio, simplesmente o legitima, não o “problematiza” procurando “razões”, mas o trata *naturalmente* como uma alternativa legítima entre tantas de uma vida, pode-se optar por ele ou não.

Já quanto à não-reprodução, ela é justificada eticamente pelas mesmas razões. Dado que a vida é necessariamente sem valor, “tendo” valor negativo, que ela é fundamentalmente dolorosa, trazer alguém à vida, a este mundo, é uma falta ética na medida em que o ser que será trazido à vida estará regido sob as mesmas condições (não-éticas, de inabilitação moral) de todos os outros que uma vez já o foram e o são: dolorosas para si e agressivas para com os outros. Trazer alguém à vida não seria uma “benção”, mas, mais propriamente, uma maldição – reiteremos: independentemente das condições intramundanas que este ser encontrar para viver, pois, “[la] *mortalidad es exactamente lo que se le ha dado a un ser al hacerle surgir*”<sup>105</sup>.

104 CABRERA, Julio. *Crítica a la moral afirmativa: una reflexión sobre nacimiento, muerte y valor de la vida*. Gedisa Editorial, 2012. p. 79.

105 CABRERA, Julio. *Análisis y existencia: pensamiento en travesía*. Ediciones Del Copista, 2010. p. 222.

O nascimento não dá vida, traz, pelo contrário, a morte. Não há, portanto, qualquer legitimidade ética para procriar tendo-se em conta que o nascimento de alguém é de qualquer modo uma desvantagem para esse alguém. Qualquer motivo para a procriação soará para Cabrera como usar o outro como meio para seus próprios interesses<sup>106</sup> a despeito do interesse do não-nascido – o interesse desse, lhe parece, é não nascer, é ser resguardado de uma existência (de todo modo) não eticamente viável e dolorosa, e permanecer no âmbito do não-ser<sup>107</sup>. A procriação é para Cabrera, *necessariamente*, uma falta contra a AEF.

A la luz de la ontología natural, no vale el argumento de que no sabemos nada acerca de nuestro hijo posible, por ejemplo respecto de la capacidad que tendrá él para sobrellevar el dolor estructural. Pues aunque no sabemos si a él le gustará viajar, trabajar o estudiar lenguas clásicas, sí sabemos que será un ser indigente, decadente, des-ocupante, que comenzará a morir desde que nazca, que enfermará y se caracterizará por disfunciones sistemáticas, que deberá constituir su propio ser como ser-contra-los-otros – en el sentido del soportar agresividad y del tener que descargarla contra otros – que perderá a los que ama y que los que le aman le perderán, que el tiempo se irá llevando todo lo que consiga construir, etcétera. Haciendo nacer a alguien, le empobrecemos ontológicamente – si son acertadas nuestras anteriores consideraciones acerca del carácter problemático de una “primacía del ser sobre el no-ser” – y también le limitamos éticamente, al colocarlo en el espacio estructural en el que, además de estar siempre sujeto a la posibilidad de inhabilitación moral, tendrá permanentemente que “expandirse” en perjuicio del otro y elaborar inevitablemente un proyecto de auto-afianzamiento, no siempre escrupuloso, en el sentido de una observancia sólo estratégica de la articulación ética fundamental<sup>108</sup>.

A procriação não tem perdão.

[28] Façamos um acréscimo externo à obra de Cabrera. Jacques Derrida, levando em consideração a obra de Freud, *Além do princípio do prazer*, chega a outras possíveis hipóteses próximas ao “mal ontológico” de Cabrera (se nos é permitido expressar-nos assim), só que sob o nome de “crueldade”. Haveria uma crueldade “estrutural”, para dizermos como Cabrera, que faria parte da constituição mesma da vida humana.

[...] e se essa coisa irredutível na vida do vivo é bem a possibilidade da crueldade (a pulsão, se preferirem, do mal pelo mal, de um sofrimento que jogaria o jogo do gozo de sofrer de um fazer sofrer ou de um fazer-se sofrer *pelo prazer*), então nenhum outro discurso – teológico, metafísico, genético,

106A criança é *meio* para o *meu ser* pai ou mãe, ou meio para que meus pais sejam (caso desejem) avós, ou é meio para que eu possa satisfazer meu deficit afetivo, etc.

107 “Melhor seria não haver nascido; / como segunda escolha bom seria / voltar logo depois de ver a luz / à mesma região de onde se veio”. SÓFOCLES. *A trilogia tebana*. Zahar, 2001. p. 170 [versão digital].

108 CABRERA, Julio. *Crítica a la moral afirmativa: una reflexión sobre nacimiento, muerte y valor de la vida*. Gedisa Editorial, 2012. p. 62.

fisicista, cognitivista etc. – saberia abrir-se para tal hipótese. Eles seriam, todos, feitos para reduzi-la, excluí-la, privá-la de sentido<sup>109</sup>.

Mais ou menos como Cabrera o diz, os discursos operariam desde partida, desde sempre, por assim dizer, a esconder, encobrir, negar uma realidade incômoda, a de que o fundo sem fundo da vida seria negativo, não positivo, de que a vida traria junto a si, irremediavelmente, necessariamente, *essencialmente*, uma *chaga*, uma dor e uma propensão ao *fazer sofrer* – a si e aos outros. E recorda Derrida um dito de Einstein: “*no homem vive uma necessidade de odiar e aniquilar*”<sup>110</sup>. Como Cabrera afirma, parece que a coisa mais certa a fazer perante tal situação seja o “dar a morte a si”, escapando de dar a dor e a morte ao outro.

Mas contradizendo essas premissas, a conclusão que vimos de ler poderia, então, parecer autorizar pelo menos uma diferença entre dois crimes, entre duas transgressões do “tu não matarás”: entre, de uma parte, o assassinato que consiste em matar o outro, nele mesmo ou em si, e, de outra, isso que se chama suicídio, ou crime contra si. Nunca se apagará essa diferença, certamente, sem arruinar a seriedade de um certo princípio de responsabilidade. Mas eu seria tentado a dizer, apressadamente, que essa diferença é ao mesmo tempo infinita e nula. Pode-se até concordar: aqui estaria talvez a origem mas também o sentido aporético dessa crueldade que questionávamos no começo, sem jamais responder, como se terá notado: o que é isso [*ça*], a crueldade? Onde isso [*ça*] começa? Onde isso [*ça*] acaba? E se aí houvesse, às vezes, crueldade em não dar à morte? E o amor em querer se dar a morte a dois, um ao outro, um pelo outro, simultaneamente ou não? E se houvesse “isso [*ça*] sofre cruelmente em mim” sem que se possa suspeitar de quem esteja a exercer uma crueldade? de desejá-la [*la vouloir*]? Haveria, então, crueldade sem que alguém seja cruel. Nenhum crime, nenhuma incriminação ou recriminação possíveis, nenhum julgamento, nenhum direito. Crueldade aí existe. Crueldade aí haverá, antes de toda figura pessoal, antes que “cruel” torne-se atributo, menos ainda o erro de alguém<sup>111</sup>.

Antes de toda a tentativa de ser ético (e nos colocamos na perspectiva de Cabrera), parece que o ato ético já estaria abortado – seria um *impossível*, a própria ética seria impossível, inviável de qualquer maneira. Parece que deixar a vida pulsando, deixar a vida ser crua, orgânica, e não devolvê-la ao seu estado inanimado, morto, seria a “crueldade ancestral” das crueldades. A saída ética, radicalmente ética, seria dar fim à própria possibilidade ética, dar fim à minha vida e impossibilitar a vinda à vida de outros (não procriar). A vida humana

109 DERRIDA, Jacques. *Estados-da-alma da psicanálise: o impossível para além da soberana crueldade*. Editora Escuta, 2001. p. 8.

110 DERRIDA, Jacques. *Estados-da-alma da psicanálise: o impossível para além da soberana crueldade*. Editora Escuta, 2001. p. 34.

111 DERRIDA, Jacques. *Estados-da-alma da psicanálise: o impossível para além da soberana crueldade*. Editora Escuta, 2001. p. 91.

em sua estrutura fundamental, em sua pulsão mais original, nos direcionaria, como termo último, à morte – à minha morte, que um dia se fará presente, à morte do outro, que por minhas mãos pode suceder intencionalmente ou não-intencionalmente. Que valor, de fato, se pode advogar diante de semelhante quadro trágico e miserável? Estaríamos tentados a repetir o que até Marx se viu compelido a ponderar: “[se] *se considera bien las cosas, una vida tan miserable no vale la pena ser vivida*”<sup>112</sup>.

No momento em que escrevo essas linhas, pessoas são enterradas em valas comuns em Manaus às centenas em razão da covid-19. Pessoas que foram arrancadas da vida abruptamente por um acontecimento que, talvez, não passe na verdade do nosso ordinário. Há novidade na abrangência, mas não para a existência humana enquanto tal. A mesma situação (a morte solitária e o enterro indigente) não deixa de ser sempre uma possibilidade a qualquer um de nós – os pobres que o digam; o seu Antonio Antunes que o sabe.

[29] Que se nos permita ainda uma digressão tendo isso em vista, mas fazendo um contorno na tese de Cabrera: se a vida humana não deve ser vivida, se o próprio vir à vida é uma falta, o que impede ao sujeito ético, a mim, de liquidar totalmente com a espécie humana da face da Terra? (Considerando que esse é um poder que um só ser humano, se não o possui hoje mesmo, poderá possuir em um futuro próximo). Responderá o ético negativo: a AEF. Mas – como o exemplo se trata de um genocida hipotético, usemos a expressão de um outro real – “e daí”? Não será mais vantajoso a todos e todas que hoje e agora vivemos, e vantajoso também aos que poderiam vir a viver, impedir de modo cabal toda a possibilidade de vida humana? Ganhamos nós por retornarmos ao âmbito do não-ser, ganham eles por permanecerem por todo o sempre no não-ser. Talvez o ético negativo pudesse responder nesse caso: perderia eu por não ter cumprido com a AEF. Mais uma vez: e daí? Que peso há, neste caso, no não cumprimento da AEF? Não seria um desinteresse meu maior sacrificar o meu agir ético para encaminhar e preservar a todos no não-ser? Transformar-me-ia em um criminoso, um genocida, o maior de todos os tempos, para que pudéssemos todos retornar ao espaço infinito do não-vivo. Sacrificaria a mim mesmo e ao meu ser ético, e assim restituiria a ética a todos os outros. Seria uma culpa que sequer eu teria que suportar – ao menos não por muito tempo –, no ato suicida daria fim a ela, e, talvez, nele eu pudesse reencontrar a eticidade perdida no ato genocida. Não estaria eu, homicida total e suicida derradeiro, em realidade, distante de ter perdido a razão e, pelo contrário, a exercendo? Não haveria como me

---

<sup>112</sup>Carta de Marx a Engels. 25 de fevereiro de 1862. MEW 30. p. 241. Apud. HMD. Pvpr. p. 15.

censurar. Não haveria quem pudesse me censurar, portanto, não haveria censura. Parece uma hipótese um tanto “forçada”, mas a realidade consegue ser mais forçada que nossas elucubrações filosóficas. Dispensacionalismo é uma corrente cristã evangélica que – nas suas linhas mais extremas – enfatiza o aspecto “escatológico” da doutrina cristã e crê que, uma vez que a Terra está “condenada”, pois o destino dos eleitos é o Paraíso, não há o porquê de se cuidar dela e da vida que nela está. E não só isso. Sendo que um dos sinais do Juízo Final (seria) a destruição da Terra, cuidar da vida no Planeta, e, por conseguinte, da vida humana, é uma atitude anticristã, visto que se estaria retardando o Juízo e a segunda vinda de Jesus, da qual a destruição desse planeta é a condição. Claro que a ética negativa cabrereana não se vincula a uma extravagância sórdida desse gênero, mas é um caso em que o sujeito, por não considerar positivamente a vida humana e vendo uma vantagem no seu desaparecimento, entende que o seu “dever” é procurar realizar esse desaparecimento mesmo. O ético negativo, por sua vez, pode facilmente nos devolver outros tantos exemplos reais de “afirmativistas” que, intencionando afirmar a vida humana, tendo paixão por ela, agem justamente contra ela e, não raras vezes, se tornam, de fato, genocidas. Evidentemente que éticos afirmativistas, como Dussel ou como eu, também não se vinculam a esse tipo de coisa, mas um e outro exemplo ficam, a afirmativistas e negativos, como situações limites a se pensar.

## 2.2. A fonte de todos os valores

### 2.2.1. Vida humana e valoração

[30] Qual a posição dusseliana frente a essa desvalorização da vida? Frente a sua não-afirmação? Temos que adiantar um ponto aqui: da desvalorização da vida não se deriva a sua não-afirmação, não são posições que se implicam, como é o caso em Cabrera em que a não-valorização, ou melhor, a valorização negativa do âmbito estrutural-mundano tem por consequência a não-afirmação (filosófica) da vida. Isso porque, ao contrário do que poderia parecer (e mesmo do que o próprio Cabrera parece pensar da obra dusseliana), Enrique Dussel não defende que a vida humana tenha valor. A vida humana é, para Dussel, *sem valor*. Expliquemos a partir de uma retomada à Cabrera no ponto que é o mais fundamental: o valor.

Cabrera, já o dissemos, emprega o termo valor nas acepções kantianas, como valor sensível, aquilo que nos traz agrado, e como valor moral da vida humana, aquilo que é

conforme a dignidade. Por isso que o âmbito estrutural-mundano tem na ética negativa valor negativo, porque indesejado e, aparentemente, negaria a dignidade humana. Quando, porém, critica às éticas afirmativas, as critica por procurarem um valor positivo à vida humana e, nesse caso, por terem o valor, aproximadamente à posição dusseliana, como algo não submetido à vida humana, algo como que um “ponto externo”, neutro; diria Dussel: “[como] *una entidad autónoma en un mundo eidético o metafísico específico o independiente*”<sup>113</sup>.

Cabrera lança sua objeção ao afirmativismo:

Las éticas vigentes, por el contrario, dominadas por el afirmativismo, se han esforzado en buscar denodadamente un valor positivo que igualase a los hombres entre sí. Pero no hay ningún número positivo capaz de vincular a todos los hombres, que no sea sujeto a controversias y conflictos insolubles (¿Los hombres valen todos 10, 100, 1000 ó 1.000.000? ¿Cuál podría ser el número sagrado y mítico del “valor del ser”?) En verdad, estamos todos igualados en el cero, o sea, la radical ausencia de valía positiva<sup>114</sup>.

Seja um (1) ou seja zero (0), o ser humano estaria regido por um elemento *indiferente* a ele, seja um ou seja zero, é *neutralidade* com relação ao humano. A Dussel, nesse particular, a crítica não cabe. Valor<sup>115</sup>, para Dussel, é um termo relativo ao ser humano, ou, se o quisermos, *relacional* à vida humana, não lhe é indiferente. A vida humana impõe valores, mas ela mesma não é um valor, pois é a *fonte* de todos os valores. Enquanto termo externo ao ser humano, o valor teria um certo caráter de absoluto donde o ser humano retiraria a sua valorização. Ocorre que a relação é inversa. Não é o ser humano que procura numa “régua dos valores” a sua posição (se negativa, positiva ou neutra – de qualquer modo: indiferente), são os valores particulares que têm a sua posição na régua dos valores que sempre é uma régua humana<sup>116</sup>. Valor não é uma positividade *ideal* na qual o ser humano encontraria ou não adequação – é uma positividade *material*, um momento para a produção, reprodução e aumento da vida humana; matéria para a satisfação de suas necessidades, sejam do estômago ou do espírito.

Dussel conceitua valor precisamente nesses termos:

Denominaremos “valor” (e “valoração”) aquela posição de uma mediação enquanto mediação ou como compatível com o critério de verdade, de sobrevivência ou da reprodução e desenvolvimento da vida do sujeito humano. “Tem” *valor* tanto em sentido fraco: a) uma mediação estimulica

113 14T. I. §5.55. p. 64.

114 CABRERA, Julio. *Análisis y existencia: pensamiento en travesía*. Ediciones Del Copista, 2010. p. 226.

115 “Valor” aqui no sentido eminentemente antropológico ou de constituição fenomenológica, o valor enquanto aquilo que é ou pode ser valorado – e não no sentido econômico; para este veja-se infra: tese 8.

116 *Nesse sentido* a célebre afirmação de Protágoras é precisa: o homem (o ser humano) é a medida de todas as coisas (do mundo humano).

(para um animal, e por isso o neurólogo fala de “avaliações” entre animais), como em sentido forte: b) uma mediação propriamente ético-racional prática (b. 1: universalmente, como julgamento racional prático do objeto ou enunciado a partir da possibilidade da reprodução e do desenvolvimento da vida humana; ou b.2: particularmente, como valores culturais). Os “valores” éticos, no primeiro caso, categorizados conceitualmente (tem-se um conceito do “valor”), *hierarquizados* (em vista da maior ou menor compatibilidade, necessidade básica ou não, da reprodução-desenvolvimento da vida do sujeito humano), servem para avaliar a possibilidade de um meio, objeto, norma, ato, instituição, sistema de eticidade, etc., em conformidade ou como condição de realização do indicado critério de reprodução e desenvolvimento da vida humana. “Avaliar” é saber situar num plexo prático, numa ordem hierárquica (de maior ou menor compatibilidade) as “possibilidades” enquanto mediação para a vida humana<sup>117</sup>.

Valor, portanto, é uma *mediação* para a produção, reprodução e crescimento da vida humana. Nesse sentido, todo o valor, aqui, é um valor *de uso*, ou seja, possui alguma utilidade para a vida do ser humano. A valoração é um momento afetivo-avaliativo para proporcionar a permanência e o aumento da vida. Valores são valores *para a vida* ou não são valores. Deste modo, X “tem” valor se vem ao encontro da satisfação de uma *necessidade* humana; é indiferente aqui, no que diz respeito a ter ou não valor, se essa necessidade é do estômago ou da imaginação<sup>118</sup>. Uma necessidade indica a falta de um satisfator, aquilo que traz conteúdo à vida humana tornando-a especificamente humana, ou seja, culturalmente humana; a vida humana, mesmo nas suas necessidades mais básicas, comer ou defecar, sempre é cultural. “*Nem só de pão vive o homem, mas de toda a palavra que sai da boca de Deus*” (Mt 4, 4). A vida humana não necessita somente dos elementos de subsistência (pão), necessita também dos elementos de existência (palavra de Deus) que permitem que essa vida se expresse, que permitam que *exista/viva*, que essa vida precisamente *saia de si (ex-essere)* e que encontre o outro/comunidade. Agora, X vale mais do que Y se X, em dado momento e circunstância, atende a uma necessidade humana mais imediata, urgente e/ou essencial. A racionalidade instrumental tem seu lugar na avaliação e valoração dos meios propícios para efetivar a satisfação de necessidades, é ela que deverá hierarquizar os valores para indicar à vida humana o que é necessário agora e o que será necessário depois.

Os “valores” [portanto] (tipos de ajuizar mediações a partir do referido critério) encontram-se nas relações estruturais de grupos neuronais (produto de categorização perceptual, e posteriormente categorização conceitual), que se situam nos órgãos da avaliação-afetiva ou em certos “mapas” do córtex e que determinam a constituição do “objeto” (ou dos ‘juízos’ restantes)

---

117 EL. Apd. 12. p. 637.

118 Cf. MARX, Karl. *O Capital*, livro I. Boitempo, 2013. p. 113.



enquanto são ajuizados em referência a que se oponham ou permitam a sobrevivência humana, e isto nos diversos momentos (perceptual, conceitual, decisório prático consciente, autoconsciente, linguístico, ético-cultural e histórico institucional, etc.)<sup>119</sup>.

Assim sendo, os valores não estão, como já o indicou Dussel, numa esfera autônoma, metafísica e independente, mas também *não* estão *nas* coisas. As coisas, objetos, entes, os satisfatores, da natureza que sejam, não têm propriamente valor – e por isso, anteriormente, as aspas no “tem”. Em verdade, e mais precisamente, os valores não estão em parte alguma, e aqui percebe-se uma certa mudança de posicionamento de Dussel, decorrida de uma maior precisão; na *Ética da libertação* ele localizava os valores “subjetivamente”, diz ele na obra: “Onde se encontram os tais valores? [...] no sistema límbico e na base do cérebro [...] principalmente [...] nos quais se encontra situado aproximada e habitualmente o exercício dos juízos de compatibilidade a partir do critério de vida-morte, ou de verdade prática”<sup>120</sup>. Contudo, assim entendemos, ele recentemente corrigiu essa posição já não conferindo uma localização subjetiva aos valores, porém, tampouco conferindo uma objetiva (nas coisas); os valores, diversamente disso, “[são] *la relación misma de la subjetividad en referencia a la objetividad! Si se toma cada término de la relación separadamente (sujeto sin relación con la cosa real, o cosa real sin relación con el sujeto) no hay valor de uso. Solo existe realmente en la relación en acto*”<sup>121</sup>. O valor se dá na relação, não estando, propriamente, em nenhum lugar, mas sendo a relação mesma do sujeito com o satisfator. Poder-se-ia dizer, reelaborando um pouco a citação de *Ética da libertação*, que os valores se encontram na relação do sujeito com o satisfator e são discernidos no sistema límbico e na base do cérebro. O que as coisas e objetos têm são propriedades que satisfazem uma necessidade, porém, uma propriedade de algo pode satisfazer uma necessidade hoje (“ter” um valor hoje) e amanhã não mais, ou algo hoje pode não ter, entre as suas propriedades, qualquer propriedade que satisfaça qualquer necessidade humana, mas futuramente alguma das propriedade que tem possa vir a satisfazer a alguma nova necessidade surgida. Ou seja, o valor sempre é um *valor de uso* para o ser humano.

---

119EL. I. §1.1. \*62. Nt. 38. p. 149.

120 EL. I. §1.1. \*62. Nt. 38. p. 149. O critério de verdade prática é o mesmo critério material da ética anteriormente citado, isto é, uma prática (de qualquer gênero) tem “sua verdade” se estiver orientada para a produção, reprodução e aumento da vida humana.

1217E. §7.1. p. 159.

[31] Há o valor *estritamente* econômico, mas ele guarda relação com o valor “comum”, de uso, que aqui consideramos na medida em que para ser o que é, valor econômico, necessita ter valor de uso, ser uma mediação para uma necessidade da vida humana.

Todos los entes del mundo pueden ser mediaciones prácticas, pero en tanto se las *constituye* como tales. El acto de *constitución* es el descubrir sus propiedades físicas pero como medios prácticos para un fin. En cierta manera los entes están “cubiertos” por un manto de indiferencia hasta que la constitución de ellos como medios les da una nueva determinación. Es lo que en economía se denomina *valor de uso*, que no es una determinación física sino una relación constituyente ante la necesidad, es decir, el ser humano como referencia práctica que existe cumpliendo los requerimientos de la afirmación de su vida. En este sentido la comprensión del ser como poder-ser en el mundo es el fundamento de la mediación como tal, es decir, como mediación<sup>122</sup>.

Isso é válido em qualquer nível do existir humano, desde o mais básico e imediato – valorar entre o alimento que pode suprir da melhor forma a fome que agora passo – ao mais complexo – valorar sobre qual instituição política e econômica é mais adequada para cumprir com os requisitos de desenvolver a vida humana, porque “[os] valores não fundam em último grau as ações ou instituições; tem ‘valor’ as mediações (normas, instituições, etc.) que possibilitam dentro de plexos práticos (inclusive a comunicação discursiva) a reprodução e o desenvolvimento da vida do sujeito humano [...]”<sup>123</sup>. Por essa razão não há instituição de qualquer gênero que tenha valor “em si”, nada é valoroso por si mesmo. Esta ou aquela instituição tem valor para nós porquanto atende ao critério material da ética ou de verdade prática, porquanto serve de mediação entre as necessidades humanas e seus satisfatores. Considerar que instituições tenham valor em si mesmas é deslocá-las do seu estatuto de mediadoras (relativas) e realocá-las como fim em si mesmas (absolutas).

Pode-se objetar que, de fato, as instituições não têm valor em si mesmas, sendo sempre meios para fins, mas e quanto às virtudes? Não serão as virtudes “valiosas” por si mesmas? Não terão elas um valor intrínseco? Afinal, parece algo que objetivo que coragem, paciência, prudência, sabedoria e toda a sorte de boas condutas sejam valiosas, independentemente dos tempos e lugares e do que o ser humano creia. Não serão, então, as virtudes uma exceção à regra ou uma espécie única em seu gênero? Também não, “*si la justicia o la prudencia son valiosas, es porque la vida comunitaria es antes lo más valioso. El justo y el prudente afirman la vida comunitaria más que el injusto y el imprudente y así*

---

12214T. I. §3.22. p. 38.

123EL. I. §1.4. \*98. p. 129.

*sucessivamente*”<sup>124</sup>. Virtudes são virtuosas, valiosas, porque são as maneiras de ser e estar mais desejáveis que o ser humano reconheceu (avaliou e validou) para garantir a perpetuação da vida, sua particular, da espécie e do planeta.

[32] A consideração à natureza mais elementar serviu de base para o critério ético cabreano; a natureza humana, no seu sentido mais “cru”, seria dor e sofrimento. Se a estrutura do mundo, da existência, é dor e sofrimento, é porque há fatalmente dor e sofrimento no âmbito intramundano. A dor e o sofrimento no âmbito intramundano – o único âmbito onde, de fato, eles são sentidos, experienciados, vividos – são já *respuestas*, não são o básico, não são a palavra primeira. Para falarmos nos termos que Dussel utiliza, dor é uma “mera sensação”, enquanto sofrimento é uma “emoção secundária” – a primeira é suporte da segunda. A dor sentida é sentida porque o sistema avaliativo-afetivo reconhece o estímulo ao corpo dirigido como não sendo propício à preservação desse corpo e aumento de sua vida, é, assim, categorizado como um “perigo” (emoção primária). A permanência desse perigo pode trazer sofrimento ao sujeito, entendimento de que sua vida *corre peligro de muerte*<sup>125</sup>. A vida é a referência, é a palavra primeira, é o pano de fundo donde as dores e os sofrimentos contrastam e se salientam.

“*El criterio de constituir el valor, su fundamento, es la afirmación (o negación) de la vida humana. Nunca los valores pueden ser el fundamento ni de la moral ni de la ética. Son cualidades de las mediaciones*”<sup>126</sup>. Assim que os valores não são o fundamento último de significância dos objetos ou da realidade mesma, mas, sim, a produção, reprodução e o aumento da vida do sujeito humano. Se Cabrera procura fundar uma ética no não-valor da vida, é porque reconhece que os valores são ou podem ser o fundamento da ética, não os vendo, portanto, como momentos fundados, mas (possivelmente) fundantes.

### 2.2.2. Notas afirmativistas

[33] Há, não obstante, um modo legítimo de dizer que a vida humana “tem valor”, que é quando se faz um juízo sobre particulares, quando, por exemplo, se diz que “tal pessoa me é valiosa”, ou quando reconhecemos “valor” em alguém. Porém, esses modos são legítimos porquanto entendamos serem relativos. Se um outro *me* é “valioso” é porque a sua vida

---

12414T. I. §5.56. p. 64.

125 Cf. EL. I. §1.1. \*67. p. 102.

126 14T. I. §3.43. p. 41.

preenche a minha vida, a sua vida dá *conteúdo* para a minha, me alegra, me satisfaz, torna a minha vida mais vida, aumenta a minha vida, a torna mais feliz. Mas esse “valor” do outro, na verdade, se trata da minha *relação para com ele*, não é algo “dele” ou “nele”. Relativamente à minha relação com fulano, sua vida tem valor, e posso dizer que tal pessoa me é mais valiosa do que outras, ou que beltrano me é um “desvalor”, entretanto, na consideração da vida de outrem em si mesma, é irrelevante o juízo de valor que ela tem para mim, porque esse juízo diz respeito ao valor *para mim*, não diz respeito ao outro *enquanto outro*. A vida do outro, enquanto outro, porque vida humana, não tem valor. Não se pode dar um “juízo final” ao outro baseado no “valor” que ele tenha para mim ou, então, para a sociedade (para o eu enquanto “nós”), porque ele, sua vida, *na verdade*, não tem valor algum, nem positivo, tampouco negativo, porque sua vida não pode, em última instância, ser tida em consideração por algo que é relativo à vida humana mesma. A *consideração* ao humano é sem contexto e sem dependência, o humano tem luz própria – como as estrelas que orientam ao navegante no meio do oceano. Há inúmeras vidas jogadas dentro das celas brasileiras. Vidas sem valor para quase todo mundo. Não é pouca gente que, com base no “desvalor” dessas vidas, estimaria o seu extermínio; “não valem nada”, e estão certas, e, no entanto, é justamente nesse não-valor que brilha a dignidade do humano<sup>127</sup>.

[34] De um fato “natural” se quis tirar as consequências éticas do mesmo. Julio Cabrera é bem claro: para ele não há “*argumento* em favor da vida”, somente uma “*resposta vital*”<sup>128</sup>. Mas porque a afirmação da vida por si mesma também não se constituiu como um elemento “natural” da qual se poderia (e para nós: se deveria) tirar consequências éticas? A vida, em si mesma, independentemente se humana ou não, não é um dado da natureza? E esse elemento da natureza que se afirma, que quer viver, que desde as formas mais simples desenvolve meios de se proteger contra a sua morte, não traz razões? O choro de uma criança certamente não configura argumento em favor da vida. É mais que argumento, é melhor que

127 Cf. RODRIGUES, Tiago dos Santos. A alteridade bandida ou direitos humanos no cárcere. Em: GUADAGNIN, Renata; SCAPINI, Marco (Orgs.). *XVI Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS*. Editora Fi, 2016. v. 2. p. 175-195. Veja-se também infra: tese 3.

128 “*No final do famoso poema de João Cabral de Melo Neto, ‘Morte e vida Severina’, uma fala do retirante sobre a conveniência do suicídio (‘pular para fora da vida’) é bruscamente interrompida pelo choro de uma criança que acaba de nascer. Depois da agitação do nascimento, seu José diz para o retirante que não conseguiria dar uma resposta a ele, pois ‘é difícil defender a vida com palavras’, mas que ‘a vida mesma deu uma resposta’. Nessa cena está todo o sentido do que quero dizer, apenas com o acréscimo de que essa resposta poética da vida não configura ‘argumento em favor da vida’, mas apenas uma ‘resposta vital’, aquela que permite que, apesar da razão, as pessoas aceitem continuar vivendo (e fazendo nascer crianças) num mundo como este*”. CABRERA, Julio. O imenso sentido do que não tem valor nenhum. *Revista Philótopos* 11 (2), ago./dez. 2006. p. 363.

um argumento. É a realidade da vida mesma se afirmando, e não uma especulação que, de todo modo, pode estar equivocada. “A vida humana não é ‘o outro’ que a razão, mas é a condição absoluta material intrínseca da racionalidade”<sup>129</sup>. Não existe “a razão” fora da vida, não existe argumento sem *quem* argumente.

[35] De outra parte, se a totalidade das pessoas, “quando confrontada autenticamente com a sua condição [estrutura A-E] e sem contrabandos religiosos, admite que a situação estrutural da vida humana não é boa”<sup>130</sup>, é porque antes afirmou a sua vida mesma, se o âmbito estrutural-mundano desagrada às pessoas é porque a vida enquanto tal lhes agrada. Cabrera poderá objetar: o que lhes agrada são os valores intramundos – ao passo que lhe interessa o estrutural-mundano. Porém, no nosso juízo, a estrutura A-E não é a “estrutura da vida” (pode ser, como Cabrera diz, a estrutura do “ser”), pode ser tida como o seu “esqueleto”, mas, seguindo com a metáfora, não se pode julgar o corpo humano pelo seu esqueleto e a estrutura do corpo é mais que o esqueleto, é também seus músculos e órgãos. Há, claro, uma divergência aqui sobre desde onde a ética deve ser concebida, e Cabrera tem consciência que Dussel a concebe desde uma esfera distinta: “A veces pareció que Dussel estaba de acuerdo en plantear la ética en el nivel del ser”<sup>131</sup>. Isso era relativamente verdade na ética dos anos 1970 em que Dussel a iniciou numa ambientação heideggeriana <sup>132</sup>. Mas Dussel posteriormente passou a plantear a sua ética no nível da vida. Não é o mesmo ter “o ser” do ser humano como ponto de partida do que ter “a vida humana”. Heidegger sabia disso muito bem e o disse explicitamente: “*No é, pois, um capricho terminológico que nos leva a evitar esses termos da mesma maneira que as expressões ‘vida’ e ‘homem’ para designar o ente que nós mesmos somos*” <sup>133</sup>. Como Levinas bem observou, Heidegger ainda subordina “o ser humano” (concreto, a vida humana) ao ser (em geral), reduz o Outro ao Mesmo. Quando se toma a simetria da estrutura do ser como baliza para a ética, outra coisa não se faz do que legitimar o ser que já é, as coisas como estão<sup>134</sup>. No nosso entendimento, a ética negativa é

---

129EL. Apd. 3. p. 632.

130CABRERA, Julio. Sentido da vida e valor da vida: uma diferença crucial. *Revista Philosophos*, v. 1, nº 1, 2004. p. 18.

131CABRERA, Julio. *Análisis y existencia: pensamiento en travesía*. Ediciones Del Copista, 2010. p. 234.

132Cf. PEL1. II. §8. p. 72. Aqui Enrique Dussel relaciona o valor ao “ser”, enquanto uma possibilidade do poder-ser, diferentemente da *Ética da libertação* em que, como vimos, o valor é relacionado diretamente à vida.

133HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Editora Unicamp; Editora Vozes, 2012. p. 151 (§10).

134Cabrera é sensível à injustiça, não quer pagar tributos ao estatuído, mas as aporias (ou paradoxos) que encontrou na tentativa de formulação de uma “política negativa” (e que fazem com que ao final ele assumira que “*mientras el mundo sea como actualmente es, la mejor opción es la de Dussel, y no la ética negativa*”) se devem justamente a essa escolha de fundo: de querer subordinar a política à lógica do ser, diria Dussel, à ontologia; restringindo-se ao ontológico, não há como dar um salto para além do ser já dado, do existente, do

extremamente consequente, coerente, se a primazia é dada ao ser, o que o ser faz é reduzir tudo ao mesmo, é “asfixiar” a existência, a vida. Contudo, na ética negativa mesma, seria a “valoração” negativa da vida a depôr, de todo, contra a afirmatividade da vida? Não haveria nela outra forma de afirmatividade que ignore essa negação valorativa? A AEF mesmo não reconhece, sub-repticiamente, esse afirmatividade, ao menos, na outra pessoa?

Para além do ser – que cada vez é o *meu*<sup>135</sup> – está a vida, a vida do outro – e do outro que sofre<sup>136</sup>.

---

sistema vigente (veja-se supra: tese 1). *Ser* é presente, não é futuro, no máximo é “projeção”. Cf. CABRERA, Julio. *Análisis y existencia: pensamiento en travesía*. Ediciones Del Copista, 2010. p. 250-255.

135 HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Editora Unicamp; Editora Vozes, 2012. p. 141 (§9).

136 É interessante notar que a atmosfera e o “tom” da ética cabrereana tem muita familiaridade com a filosofia de Levinas em seus primeiros trabalhos, *Da existência ao existente* e *Da evasão*; familiaridade tão forte que somos quase tentados a dizer que o Cabrera da ética negativa é o Levinas dos anos 1930-40. O que traz essa familiaridade é, sem dúvida, o heideggerianismo do qual ambos compartilham nesses trabalhos. Em ambas as filosofias a existência é claustrofóbica, sufocante, torturante, se dá no limite do insuportável. O que os distancia, por outro lado, é o nível de comprometimento de cada um com o mesmo heideggerianismo. Levinas, ao chegar no limite do heideggerianismo e não encontrar outra alternativa do que essa insuportabilidade *de ser*, abandona Heidegger e busca pela “evasão” do ser, busca um ponto de fuga desse excesso de ser – vai para além de Heidegger sem Heidegger. Cabrera, por sua vez, deseja seguir com Heidegger para além do seu limite, ou seja, levando o heideggerianismo a cruzar a fronteira que Heidegger (e, *de certa maneira*, Levinas também) se recusou a cruzar. De modo que devemos reconhecer que Cabrera é muito mais consequente com a analítica existencial do que Heidegger o foi, este último ainda tinha “pudores afirmativos.

### TESE 3

## A AFIRMAÇÃO DA VIDA: DIGNIDADE

*Ora, quando tal sucede, isto, é quando se tornou patente que Deus não vem nem dá sinal de chegar tão cedo, o homem não tem mais remédio que fazer-lhe as vezes e sair de sua casa para ir pôr ordem ao mundo ofendido, a casa que é dele e o mundo que a Deus pertence.*  
José Saramago<sup>137</sup>.

Proposição: nesta tese exporemos o que quer *dizer* a dignidade da vida humana; em vista disso mostraremos aquilo que ela não significa, do por que ela está para além do sentido, sendo, portanto, significância, e, por fim, indicaremos onde a significância da dignidade se expressa.

#### 3.1. Palavras preliminares

[36] A vida humana não tem valor porque é a fonte de todos os valores. É a sua negatividade (enquanto necessidades) que funda a positividade das mediações e fins. No entanto, mesmo sem valor, a vida humana não deixa de ter um estatuto “positivo” – ou, para falarmos nos termos de Cabrera, e que, inclusive, parece-nos mais adequado, um estatuto *afirmativo*. A vida não tem um ponto positivo, um crédito que poderia, talvez, ser liquidado por um descrédito em contra. A vida é afirmada, a vida *está afirmada*, firmada, assinada, *fincada* na terra. A essa afirmação chamamo-la *dignidade*. O contrário da afirmação da dignidade não é como o contrário da positividade do valor: uma negação, neutra e impessoal. Seu contrário é a indignidade: é a ofensa. A vida, quando sua dignidade não é afirmada, não é “desvalorizada”, ela é ofendida. A ofensa, diversamente do desvalorização, tem caráter eminentemente ético, não se dá por uma estrutura, *de toda*, impessoal. Alguém ofende alguém, direta ou indiretamente, intencional ou não-intencionalmente; é uma relação que se configura, que *desfigura*, metafórica ou mesmo carnalmente.

Para Enrique Dussel, “[la] *condición de posibilidad de toda crítica es el reconocimiento de la dignidad del otro sujeto, el co-sujeto, pero desde la perspectiva de su*

---

137 SARAMAGO, José. *O Evangelho segundo Jesus Cristo*. Companhia das Letras, 2009. p. 139.

*ser, vista y experimentada sobre todo como seres humanos vivos*”<sup>138</sup>. Porém, Dussel não chega a estabelecer com clareza e exatamente o que ele entende por “dignidade (da vida humana)”, ainda que dê uma e outra indicação, operando como se fosse algo que-se-entende-por-si-mesmo <sup>139</sup> (*selbstverständliches*). Ocuparemos aqui, portanto, em esclarecer e estabelecer indicativamente esse conceito e condição da vida humana desde o nosso entendimento, servindo-nos da filosofia levinasiana, de Rosenzweig e, naturalmente, de Dussel.

### 3.2. Da mortalidade

[37] Retornemos, em vista disso, mais uma vez a Cabrera. Na esteira da consideração da natureza em sua última instância, Cabrera critica Dussel por não levar em conta seriamente a negatividade da “mortalidade do ser”:

Creo que cualquier acción social debe concebirse y realizarse dentro de lo que denomino la mortalidad del ser, de un pleno asumir no sólo la finitud humana y sus limitaciones, sino su intrínseca terminalidad. A pesar de tematizar de vez en cuando estas cuestiones, Dussel no las sensibiliza con la misma fuerza con la que me gustaria acentuarlas<sup>140</sup>.

Ocorre que interessa a Dussel principalmente, e à filosofia e ética da libertação, a consideração pela mortalidade do ser dos seres nos quais a vida carrega continuamente o signo da morte<sup>141</sup>, nos ser nos quais a mortalidade do ser pesa a todo o instante, onde essa mortalidade não é sentida como um futuro (como um “para”), mas como um presente vivido incessantemente (um “na”): os pobres. O nosso filósofo negativo gostaria de abstrair da condição mortal do ser humano todos os seus dados intramundanos, toda e qualquer singularidade ocasional e reter para a sua ética o fato puro e simples do desaparecimento existencial como se fosse uma condição similar e igualitária a todas e todos. Do pó viemos, ao pó voltaremos – uma fraternidade fundada na igual perecibilidade, uma fraternidade fundada

---

138 MENDIETA, Eduardo. *Política en la era de la globalización: crítica de la razón política de E. Dussel*. Em: HFPC. Int. p. 28.

139 Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Unicamp; Vozes, 2012. p. 175 (§12).

140 CABRERA, Julio. *Análisis y existencia: pensamiento en travesía*. Ediciones Del Copista, 2010. p. 220.

141 Possibilidade negada certa vez por Wittgenstein: “A morte não é acontecimento da vida. Não se vive a morte. Se por eternidade não se entender a duração infinita do tempo mas a atemporalidade, vive eternamente quem vive no presente. Nossa vida está privada de fim como nosso campo visual, de limite.” WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Companhia Editora Nacional, 1961. p. 127 (6.4311). Devemos admitir que sem dúvida é um modo muito consequente de pensar, um mundo sem tempo (atemporal) é um mundo em que não se perece, não se morre, nem a mim, nem o outro.



na fraternidade da morte. Seríamos iguais nessa nulidade do não-ser. Mas isso não nos traz nenhuma consequência ética radical. A igualdade não acarreta nenhuma consequência *ética*, ainda que, certamente, possa acarretar consequências *morais*<sup>142</sup> – não acarreta porque ela não comunica nada, anula os termos, é tautologia<sup>143</sup>. É verdade, sem dúvida, que a morte venha a todo o ser humano, é contudo falso que a própria morte seja *uma*.

Si la filosofía no quisiera taparse los oídos ante el grito de la humanidad angustiada, tendría que partir — y que partir con conciencia — de que la nada de la muerte es algo, de que *cada nueva nada de muerte es un algo nuevo*, siempre nuevamente pavoroso, que no cabe apartar ni con la palabra ni con el silencio. Y en vez de la nada una y universal que mete la cabeza en la arena ante el grito de la angustia de muerte, y que es lo único que quiere la filosofía que preceda al conocimiento uno y universal, tendría que tener el valor de escuchar aquel grito y no cerrar los ojos ante la atroz realidad. *La nada no es nada: es algo*. En el fondo oscuro del mundo, como inagotable presupuesto suyo, *hay mil muertes; en vez de la nada única* — que realmente sería nada —, mil nadas, que, justamente porque *son múltiples*, son algo. La pluralidad de la nada que presupone la filosofía, la realidad de la muerte que no admite ser desterrada del mundo y se anuncia en el grito — imposible de acallar — de sus víctimas, convierten en mentira incluso antes de que sea pensado al pensamiento fundamental de la filosofía: al pensamiento del conocimiento uno y universal del Todo<sup>144</sup>. [grifos nossos]

Não é somente, pois, o âmbito intramundano que é diverso, o âmbito estrutural-mundano também o é. Não é somente o intramundano que carrega diferenças e singularidades, a estrutura mesma do mundo humano é atravessada pela multiplicidade. Houvesse somente a minha morte, a morte mesma seria *una* e *nada*, viria ela a mim e terminaria qualquer problema, a morte não poria questão alguma, não daria o que pensar, só o que exigiria, de fato, seria esperá-la ou trazê-la por minhas próprias mãos. Mas para além da minha morte há várias mortes, há uma multiplicidade de mortes anteriores à minha, e haverá uma multiplicidade posteriores a ela. Ao contrário do que certa indolência quer nos fazer pensar, carregamos um cemitério nas costas<sup>145</sup>. Poder-se-á objetar: e daí? Que diferença faz que haja somente uma

142O âmbito ético é o âmbito meta-físico, trans-ontológico, é onde se dá a solidariedade, já o âmbito moral é o âmbito ontológico, que se restringe à fraternidade – veja-se infra: seção 10.4; também: 14T. I. §2. II. §9.

143Paul Ricœur, em discordância com Emmanuel Levinas, defendia a possibilidade de se fundar uma ética radical por meio da reciprocidade intersubjetiva, contra a assimetria intersubjetiva levinasiana. Entendemos que esse é um intento frustrado. A igualdade já é um momento *fundado* pela desigualdade do sujeito responsável, a *minha* desigualdade perante todos os outros sustenta a igualdade dos demais. Veja-se nosso texto: RODRIGUES, Tiago dos Santos. Outro elegante desacordo ou Ricœur ao reverso. Em: Fabio Caprio Leite de Castro (Org.). *O si-mesmo e o Outro. Ensaios sobre Paul Ricœur*. Editora FI, 2016, v. 1, p. 344-367.

144 ROSENZWEIG, Franz. *La Estrella de la Redención*. Ediciones Sígueme, 2007. p. 45.

145 A atriz Regina Duarte, enquanto era Secretária Especial da Cultura no governo militar do Bolsonaro, se incomodou com os questionamentos feitos durante entrevista para a CNN Brasil (em 7 de maio de 2020) sobre as mortes ocorridas durante a ditadura militar brasileira, da qual o seu chefe, Bolsonaro, é admirador confesso. Para ela, tínhamos que “olhar para frente”, e não queria ela “carregar um cemitério nas costas”.

morte e que haja uma multiplicidade de mortes? A diferença que faz é que, assim como Hegel ensinou, alcançando-se um certo ponto na quantidade de algo, há uma diferença já não mais quantitativa, mas qualitativa<sup>146</sup>; já não se trata de um monte de coisas da *mesma* coisa, mas de *outra* coisa. Na morte, esse *salto quantum-qualitativo* se dá com mais uma morte fora a minha. Que haja mais que uma morte, que haja a morte de outrem, já dá o que pensar. Houvesse só eu no mundo, o mundo seria só isso: eu. Mas porque há mais que eu, porque há outro, porque há *mais que um*, então há comunidade, sociedade – e a sociedade não é o plural de eu<sup>147</sup>. A multiplicidade da morte de outros não é a multiplicação da minha morte ou de uma outra mesma morte, não sou eu morrendo a cada vez outra vez, e não há “a morte” ocorrendo a cada vez em cada um. A minha morte não põe questão (não *radical*). A morte do outro *me questiona* – o outro segura a minha mão e me pede para não deixá-lo morrer<sup>148</sup>.

Não é o meu ser que é angustiante, mas o do amado ou do outro, mais amado que o meu ser. Aquilo que, através de um termo um tanto gasto, chamamos amor é, por excelência, o fato de a morte do outro me afetar mais do que a minha. O amor do outro é a emoção da morte do outro. É o meu acolhimento de outrem, e não a angústia da morte que me espera, que é a referência à morte.

Encontramos a morte no rosto de outrem<sup>149</sup>.

Tratar a morte como se fosse uma única e mesma coisa é reduzir o outro ao mesmo, a mim. A morte não é uma condição neutra e impessoal como Cabrera e Heidegger supõem que fosse. Na morte “estrutural”, aquela que não faz diferenciação entre a minha e a do outro, a morte do outro é uma questão “especulativa” minha, quando, na verdade, é uma questão *ética* para mim. Ela não traz a questão trágica, “ser ou não ser?”, traz a questão dramática, “o que devo fazer?” A morte, quando considerada em sua multiplicidade, mil mortes que são algo, não põe em questão a minha existência para mim mesmo, põe em questão a minha existência (a minha *vida*) para o outro.

146 Cf. MARX, Karl. *O Capital*, livro I. Boitempo, 2013. p. 380.

147 “A coletividade em que eu digo ‘tu’ ou ‘nós’ não é um plural de ‘eu’. Eu, tu não são indivíduos de um conceito comum. Nem a posse, nem a unidade do número, nem a unidade do conceito me ligam a outrem”. LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Edições 70, 1980. p. 26.

148 “Matheus Augusto Cerqueira Lobo, de 23 anos, morava no bairro Vila Cristina, em Betim, na Região Metropolitana de Belo Horizonte. Sem nenhuma doença prévia, morreu com coronavírus, às 15h55 desta terça-feira (19). ‘Ele segurou minha mão e pediu pra não deixar ele morrer’, contou Erberte Lobo, de 62 anos, pai de Matheus, sobre o dia da internação”. LEOCÁDIO, Thaís. Coronavírus: ‘Segurou minha mão e pediu pra não deixar ele morrer’, diz pai de jovem vítima de Betim. *G1*. 20 de maio de 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/mg/minas-gerais/noticia/2020/05/20/coronavirus-segurou-minha-mao-e-pediu-pra-nao-deixar-ele-morrer-diz-pai-de-jovem-vitima-de-betim.ghtml>.

149 LEVINAS, Emmanuel. *Deus, a Morte e o Tempo*. Edições 70, 2012. p. 130.

A questão radical, verdadeiramente radical, *verdadeiramente séria*, não é entre continuar vivendo ou cometer suicídio – é: o que fazer para que o outro, que me segura a mão, não morra? A consequência que o suicídio tem aqui é abandonar o outro à morte, e à morte solitária. A morte de outrem, seja morte matada ou morte morrida, morte por suas próprias mãos ou alheias, não abre mais espaço aos outros, cava um vácuo, não dá mais tempo, traz tédio.

### 3.3. A vida humana não tem sentido

[38] Quando se diz que vida humana “tem sentido” geralmente as pessoas se referem a uma razão de ser da existência humana, o que se quer expressar é a razão última de nós, enquanto espécie, estarmos aqui, de termos vindo à vida. Quando alguém afirma que a vida humana tem sentido, quer defender que a vida, a nossa vida (a minha vida em particular, a nossa vida enquanto um povo ou a humanidade), não surgiu pelo mero acaso ou que seja fruto do absurdo, mas que ela se dirige a algum propósito maior que é, de certa maneira, externa à nossa vida, não dependente dela. Filosoficamente não podemos aceitar essa aceção, como o diz Cabrera, e concordamos, fazê-lo seria realizar um contrabando religioso<sup>150</sup>. Não há como sustentar algo desse gênero sem que se faça uma excursão ao universo religioso em sentido estrito, ainda que se o faça com ares “naturalistas” ou “cosmológicos”. Por isso, e por exemplo, não consideramos ser sustentável quando Enrique Dussel diz que: “*La democracia ateniense [que ele antes denominara como: demo-aristo-kracia] puede ser comparada a los grandes útiles descubiertos por el hombre para cumplir su misterioso destino en la evolución del cosmos: como la dominación del fuego, de los metales y la invención de la rueda*”<sup>151</sup>. Pode-se falar assim retrospectivamente, que tal povo ou descoberta “cumpriu um destino” na evolução ou consecução de algo<sup>152</sup>, mas não se pode dizer que *em ato* o estava fazendo, como se fosse algo “escrito nas estrelas”. A teologia poderá falar de um objetivo último da vida humana, e poderá, para isso, se ancorar na inteligência ou vontade divinas, esse recurso a filosofia não o tem, seria, muito propriamente, um *Deus ex machina*.

150Cf. CABRERA, Julio. O imenso sentido do que não tem valor nenhum. *Revista Philósophos* 11 (2), ago./dez. 2006. p. 350.

151EHH. II. §4. p. 60. Façamos nota de que esse tipo de ideia expressa nessa passagem é uma exceção na obra dusseliana e que destoa, inclusive, da própria obra em que está inserida.

152Que é como se pode entender e assumir perfeitamente essa outra passagem: “*A Israel le ha tocado una función esencial en la historia del pensamiento universal*”. EHS. Int. p. 18.

[39] Há um segundo modo de se atribuir um sentido à vida humana, esse ao alcance da filosofia, que é na acepção de inteligibilidade, e essa acepção conhece duas modalidades. Na primeira modalidade: quando se entende, se compreende, o que uma vida em particular buscou, a despeito da valoração moral que se posa fazer de suas ações, podemos dizer que entendemos o sentido dessa vida, porém, o emprego de “sentido da vida” aqui é, em realidade, emprestado, o que se compreende verdadeiramente com sentido é o sentido *das ações* dessa pessoa, quer dizer, as ações da pessoa não foram uma série de atos aleatórios e arbitrários em vista de coisa alguma, mas ações orientadas a fins, ainda que a fins moralmente condenáveis. Na acepção de inteligibilidade podemos dizer que a vida de alguém como Hitler, para usarmos o exemplo de Cabrera, “teve sentido”, pois a entendemos, sabemos o que ele queria e compreendemos a razão de suas ações, contudo, soa-nos naturalmente forçoso dizer que uma vida assim levada seja uma vida com sentido. Ainda que uma vida dessas seja inteligível, ela nos é absurda. A inteligibilidade de uma vida, portanto, não confere sentido a ela, quando uma vida é inteligível e dizemos que ela tem sentido por entendermos que realizou coisas boas, o que estamos fazendo, de fato, é valorar as ações da pessoa, estamos dizendo que suas ações tiveram valor, e não que a vida tenha tido sentido<sup>153</sup>.

Na segunda modalidade: quando se compreende *no que* uma vida está inserida, se se compreende que essa vida integrou algum “sistema”, alguma “totalidade”, em algum ordenamento direcionado a algum fim. Ter sentido se refere aqui à seguinte concepção: que o todo, isto é, uma totalidade (seja ela qual for), se refira a cada uma de suas partes e que cada parte se refira reciprocamente ao todo – que da totalidade eu possa deduzir as partes e de que cada uma das partes eu possa inferir a totalidade. O que significa dizer isto: que as coisas, assim, têm lugar numa ordem e podem ser conhecidas quando fazem conjunto, quando se agregam em um sistema – e é sob essa condição que as coisas “são” e que dizemos que algo “seja”. Deste modo, é preciso que cada parte, cada individualidade, se refira mutuamente a todas as outras, e garantam, portanto, a coerência do conjunto<sup>154</sup>, pois é essa coerência que sustenta o sistema enquanto sistema, que não permite que se desagregue, se fragmente, que deixe de ser o que é, que não lance ao absurdo as partes. Para que haja sucesso nessa coerência e agregação da totalidade do sistema, é preciso e necessário que as partes, como necessitam se referir mutuamente a cada uma das outras partes e reciprocamente ao todo, é

---

153 Assumimos aqui a “diferença crucial” que Cabrera estabelece entre sentido e valor. Cf. CABRERA, Julio. Sentido da vida e valor da vida: uma diferença crucial. *Revista Filosófos*, v. 1, nº 1, p. 7-28, 2004.

154 Na totalidade, “*cada parte cobra su sentido por la relación a las demás*”. PEL1. III. §15. p. 112.

preciso que as partes tenham uma utilidade nesse sistema, sob risco de, não sendo úteis ou simplesmente não podendo ser compreendidas (isto é: entendidas com as outras) conjuntamente ao restante, sejam descartáveis, pois, “sem sentido” com relação à totalidade do sistema. “*O conhecimento objetual do ente, no mundo, é captação de seu conteúdo com sentido (dentra da totalidade ontológica). A conceitualização ou interpretação do ente é então objetual, abstrata, universal*”<sup>155</sup>. A isso, também, chamamos costumeiramente de “racional”, pois está acessível à luz da nossa razão, uma vez que nada (nenhuma das partes nem o conjunto do todo) está fora da potência da razão de poder perscrutar, analisar e examinar, a cada elemento, sendo que o todo e cada um têm o seu devido lugar racional, quer dizer, é uma função.

Mas, caso se advogue um sentido à vida humana nessa acepção, esse esquema, essa estrutura do fazer sentido contém armadilhas para essa vida, quais sejam: primeiro que todos os elementos no sistema são tomados por objetos e, como objetos, são manipuláveis; segundo que, tudo tendo que fazer sentido exclusivamente deste modo, nada tem “sentido” por si próprio. São os termos numa oração, são as premissas num argumento, os símbolos numa fórmula, os signos numa equação, as leis em uma constituição e os seres humanos numa sociedade. Aqui reside o equívoco que é propugnar um sentido à vida humana nesses termos. Pois, se o ser humano não significa por si mesmo, isso quer dizer que ele é passível de intercâmbio, que ele pode ser trocado por outros elementos, que ele é alienável, e que, como toda coisa alienável, ele é sujeito à propriedade alheia, e a ser descartado por aquele que o possui. Sujeito à propriedade e alienação como o foram os escravos pretos trazidos da África durante mais de trezentos anos às Américas, sujeito ao puro descarte como o foram os judeus nos campos de concentração, sujeito à fria desconsideração como o são as vidas “fracas”<sup>156</sup> que sucumbem à covid-19. Os escravos tinham o seu sentido num sistema, eram a força de trabalho responsável por produzir a riqueza que posteriormente era transferida às metrópoles coloniais. Os judeus não tinham, e por isso os hitleristas, racionais que eram (e não digamos, em absoluto, que não tenham sido racionais, pois não se tratou de “falta de razão”), fizeram o que a razão (instrumental) ordenava, ao que não encontrava utilidade no sistema da totalidade, descartou-se como lixo, como lhe cabia ser feito – o mesmo se diga dos idosos e acometidos

---

155PEL2. V. §29. p. 113.

156 BARBER, Shannon. Anti Shutdown Protester: ‘Sacrifice The Weak’ To Reopen America. *Hill Reporter*. 21 de abril de 2020. Disponível em: <https://hillreporter.com/anti-shutdown-protester-sacrifice-the-weak-to-reopen-america-65182>.

de comorbidades pela covid-19: eles já não têm serventia ao mundo, a *esse* mundo, assim que aqueles que aderiram perfeitamente a esse mundo não hesitam em pedir o seu sacrifício. Ora, quando “o sentido” é devido à totalidade do sistema, o ser humano é absorvido neste, ou, se o quisermos, ele é neutralizado em favor das instituições e do Estado. Porque, neste caso, ele cumpre, seja numa instituição, seja no Estado, ou na sociedade em geral, uma função, ele *é uma função*. O ser humano está, então, *em vista de...*, e as instituições, o Estado, ou a sociedade em geral, são a razão última a qual a vida humana deve prestar contas. Quando o Estado (ou uma forma social qualquer) significa por si por ser “o todo”, só são possíveis reformas, porque a crítica é crítica exclusivamente interna, e é sempre parcial e nunca radical.

[40] Se no campo da totalidade e do sistema as coisas são compreendidas – e justamente se diz que são – na medida em que estão na luz da razão (da “compreensão do ser”), em que são iluminadas por essa luz e se deixam invadir e perscrutar por ela, o rosto, ou a alteridade, é aquilo que escapa a esse domínio e a essa luz. A alteridade, ou o rosto, é aquilo que não se deixa apreender aos poderes da razão, da compreensão, que não se deixa apreender em um sistema, que faz *frente* ao sistema e à totalidade, porque *outro que* a totalidade do sistema – distinto desse, não diferente.

Si el ser es el fundamento de todo sistema, y del sistema de sistemas que es el mundo cotidiano (*Lebenswelt*), afirmamos ahora que hay realidad también más allá del ser, así como hay cosmos también más allá del mundo. El ser es como el horizonte hacia donde y desde donde se manifiestan los fenómenos del mundo. Es el fundamento y la identidad ontológicos; es la luz que ilumina la totalidad del mundo. Y bien, más allá del ser, trascendiéndolo, hay todavía realidad<sup>157</sup>. [...]. Pero entre las cosas reales que guardan exterioridad del ser, se encuentra una cosa que tiene eventos, que tiene historia, biografía, libertad: otra persona<sup>158</sup>. [...]. La persona, cada persona, toda persona, nace en el útero de alguien. Pero no es mera diferencia de la identidad de la especie o de la identidad originaria de la madre. La persona nace separada, dis-tinta, desde su origen, desde siempre<sup>159</sup>.

De fato, primeiramente a relação com o rosto, com o Outro, com outrem, é para o Mesmo, para mim, uma relação de compreensão. Mas a relação com outrem não se resume à uma relação de compreensão, como a compreensão de um objeto que é posto pela consciência, que o apreende numa rede de sentido e que a partir daí, então, “fala” à razão. Outrem é aquele que, de partida, me fala, me vem, que se põe e que não é posto, porque liberdade incondicionada, o outro é o fora por excelência: *é exterioridade e rosto*. O rosto não tem

---

157FL. §2.4.3.1. p. 78.

158FL. §2.4.3.2. p. 79.

159FL. §2.4.3.6. p. 80.

forma, o rosto é deformado (como deformadas são as mãos do operário). Sem forma o rosto é nudez, é exposição suprema. Ele não é máscara nem as usa. Ele é só pele e carne, fraqueza e miséria. Outrem, o rosto, é aquele que resiste à neutralização e à ofensa, o rosto é aquele que não quer morrer, que me diz, “não me mates!”, “não me deixe morrer!”. Que algo no mundo peça pela própria vida, que algo no mundo não aceite e resista à integração numa totalidade e que, assim, não se deixa configurar a um centro de compreensão na qual a razão do mesmo é esse mesmo centro, é a maravilha de uma exterioridade que tem em si o seu próprio centro, de uma exterioridade com interioridade.

O outro não é uma coisa qualquer, mas é este ser vivente e perecível de carne e sangue o qual falta o pão à boca. É essa vulnerabilidade exposta à violência da minha vontade e, como exposição da violência do mesmo, da minha violência, é o legítimo denunciador dessa mesma violência e de toda injustiça, pois é o rosto quem sofre. Exterioridade de qualquer sistema (não *sendo* em sentido próprio), não tendo as condições de ser, fora de qualquer forma e toda a norma, de toda lei, o rosto, o outro, o pobre, é *transcendência*. É desta transcendência que o sentido se origina. Desde o nada de sentido, porque não partícipe de nenhum sistema, porque não se remetendo a nada além de si, porque *significância* sem contexto, desde este nada de sentido, todo sentido se justifica. Justifica-se nas duas acepções do termo: se legitima e se torna justo. Ou, poderíamos melhor dizer, se torna justo e por isso se legitima.

A vida humana é *significância*, significa por si mesma e, portanto, dá significação a tudo mais. De modo que aqui vale aproximadamente o que vale com respeito ao valor: “*Tiene sentido*” algo que guarda actual respectividad a las finalidades prácticas que el ser humano se encuentra existencialmente comprometido a operar. No tiene sentido el ente que no se refiere actualmente al plexo de posibilidades en acción”<sup>160</sup>. Algo tem sentido porque encontra lugar no grande plexo das possibilidades humanas, é, então, descoberto pelo ser humano em uma rede de significatividade que favorece o aumento de sua vida.

### 3.4. O sinal do pranto

[41] A vida humana é *significância*, não tem sentido, ela é quem significa, doa sentido a tudo mais, ela é quem designa: dá sinal, faz sinal, traz sentido. Karl Marx diz:

{ Que o *assinalar* (indicar) coisas do mundo externo que são meios de satisfação das carências humanas como “bens” também pode ser *apelidado*

---

16014T. I. §3.45. p. 42; cf. PEL1. II. §8. p. 72

de “atribuir valor”, Wagner, como Rau, não apenas poderia ter demonstrado a partir do “uso da língua alemã”, mas também: ali está a palavra latina *dignitas* = dignidade, mérito, categoria etc., que atribuída às coisas também significa “valor”; *dignitas* é derivado de *dignus* e este, por sua vez, de *dic*, “point out”, “show”, assinalar, mostrar; *dignus* quer dizer, portanto, *pointed out*; daí também *digitus*, o dedo, com o que mostra-se, indica-se uma coisa; greco: δείκ-νυμι, δάκ-τυλος (dedo); gótico: ga-tecta (dico); alemão: *zeigen* [mostrar]; e poderíamos ainda chegar a várias outras “derivações”, considerando que δείκνυμι ou δείκνύω (tornar visível, pôr em manifesto, indicar) tem em comum com δέχομαι a raiz fundamental δεκ (dispor, tomar).} <sup>161</sup>

Dignidade é a condição do ser da significância, daquele donde brota o sentido, que é *fonte de sentido*, não sendo ele mesmo sentido. O digno é aquele que designa, indica. É quem pode mostrar, pois é o único capaz de *se mostrar*, de se manifestar – de se expressar. Quem se expressa, transborda, se transborda, transborda de si: chora.

Como si una extraña debilidad sacudiera con escalafrios y estremeciera la *presencia* o el ser en acto. Pasividad más pasiva que la pasividad al acto, la cual aspira aún al acto de todas sus potencias. Inversión de la síntesis en paciencia y del discurso en voz de “sutil silencio” haciendo señas a los Otros – al prójimo, es decir, a lo inenglobable. Debilidad sin cobardía como el ardor de una compasión. Descarga del ser que se desprende. Las lágrimas son, tal vez, eso. Desfallecimiento del ser cayendo en humanidad [...] <sup>162</sup>.

Se o “sinal” é uma espécie de instrumento que consiste em “mostrar”, e o “*mostrar pode ser determinado como uma espécie de remeter*” <sup>163</sup>, o choro é o sinal que remete à significância de si mesmo <sup>164</sup>. Quem chora faz sinal ao outro de si mesmo, quem chora desfalece o ser para “ser” mais que o ser que é, expressa sua interioridade – sua significância, exterioridade mais exterior que toda outra exterioridade.

A espaldas de la conciencia y de un modo irreductible al discurso de la ciencia, el cuerpo expresa cómo habitan en el hombre las emociones y como le enseñan cierta verdad sobre sí mismo y sobre su destino. En una creación cuyo sentido y cuya finalidad siguen siendo para muchos un enigma, a pesar del prestigio de su dominio científico y técnico, esas emociones abogan por algo más allá del concepto, lo cual no quiere decir más allá del significado y de la inteligencia <sup>165</sup>.

161 MARX, Karl. Glosas marginais ao Manual de economia política de Adolph Wagner. *Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Rio das Ostras, v. 23, n. 2, pp. 252-279, ano XII, nov./2017. p. 263.

162 LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo del outro hombre*. Siglo XXI Editores, 1993. p. 13.

163 HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Editora Unicamp; Editora Vozes, 2012. p. 233 (§17).

164 Cf. RODRIGUES, Tiago dos Santos. *A alteridade do real ou da in-condição proletária. Ensaio sobre significância e justiça em Emmanuel Levinas*. Editora Fi, 2017. p. 99-106.

165 CHALIER, Catherine. *Tratado de las lágrimas: fragilidad de Dios, fragilidad del alma*. Sígueme, 2007. p. 13.



É digno o ser que chora, que transborda de seu próprio ser. Nem todas as emoções talvez estejam além do conceito, do significado e da inteligência, todavia, o choro, quiçá, esteja *aquém* destes e lhes seja o prenúncio; antes do saber de si, antes de dar nome à criação, a critatura humana, ao contrário de, ao menos, boa parte dos outros mamíferos, chora ao nascer, como um Dizer “estou aqui”<sup>166</sup>.

Nada mais resta ao pobre, àquele que sofre, despossuído de todos os recursos para viver, desprovido de um silogismo que lhe lidime, vida sem razão, sem valor e sem sentido, do que afirmar a vida na passividade das lágrimas, as lágrimas expõem um corpo mais que a nudez de roupas – as lágrimas são o recurso dos sem recursos. Dá mais vergonha o choro da própria miséria, da miséria de ser irremediavelmente si-próprio, do que a miséria mesma, “desculpa pelas lágrimas”. A dignidade se expressa, se afirma, nesse protesto passivo pela vida. Um choro, um pranto, talvez seja o mais próximo de um Dizer sem Dito, um expressar-se que perturba a ordem do ser até a segura da garganta.

---

166Cf. ŽIŽEK, Slavoj. *Violência: seis reflexões laterais*. Boitempo, 2014. p. 71-72.

**SEGUNDA PARTE**  
**PERSPECTIVAS CRÍTICAS MÍNIMAS PARA TODA CRÍTICA RADICAL**

## TESE 4 DO ATEÍSMO: CRÍTICA ANTIFETICHISTA

*Um outro caso e o mesmo problema: há algum tipo de criação na feitiçaria?  
Não, não há criação na feitiçaria;  
os feitiçeiros [...] não são capazes de criar nem o ser mais insignificante,  
nem o maior ser, só podem criar seres já existentes, deslocam as coisas.  
Emmanuel Levinas<sup>167</sup>.*

Proposição: nessa tese apresentaremos o pressuposto de todos os sistemas e totalidades que se absolutizam e passam a dominar sobre a vida humana: a credulidade em um deus *no* ou *do* mundo; em seguida apresentaremos saídas equivocadas à crença em tal deus, e, por fim, indicaremos os elementos e condições necessárias para ser, de fato, ateu de tal deus e assim se criticar toda a divinização que negue a dignidade do ser humano.

### 4.1. Do fetiche

[42] A totalidade enquanto tal não representa um problema, ela é uma necessidade, ela significa<sup>168</sup> a configuração efetiva de uma realidade, de um sistema, de uma ordem de valores, uma realidade se efetivou, se fez real no mundo real – está aí, a apontamos com o dedo. Uma totalidade expressa um mundo que tem *algo de* autorreferência, que possui uma lógica própria, que é relativamente autônoma de outras totalidades, que carrega algo de egoísmo até. O problema real ocorre quando a totalidade *se totaliza*. Quando ela se cega com respeito às outras totalidades, quando do egoísmo – necessário à preservação de si própria – passa à egolatria, *se diviniza*<sup>169</sup>.

Toda totalidade *tende* a esse processo – não é uma necessidade<sup>170</sup>, uma lei, uma regra que isso venha a ocorrer, é uma tendência, isto é, sempre há a *possibilidade* inerente à própria

---

167LEVINAS, Emmanuel. *Do sagrado ao santo: cinco novas interpretações talmúdicadas*. Civilização Brasileira, 2001. p. 115.

168 Mas não é a significância.

169 Sendo, nesse caso, uma totalidade-totalizada, como o diz Dussel, comentando Levinas: “A ‘totalidade’ é a totalidade-totalizada de Hegel, o absoluto e o mundo de Heidegger como totalidade que tudo engloba (mesmo o outro, o outro homem, embora de maneira peculiar)”. MFL. IV. §24. p. 183. Uma totalidade não-totalizada é uma totalidade *equivoca*, ou seja, relativa, sabe ser limitada e transitória, diferentemente da totalidade totalizada que é *unívoca*, que se entende como a única totalidade possível. Cf. PEL2. V. §29. p. 95.

170 Esclarecendo: não é uma necessidade a *divinização* de uma totalidade, por outro lado, é uma necessidade sua entropia, veja-se infra: seção 10.4.1.

condição da totalidade de se cristalizar e de se fossilizar, de ser um mero vestígio daquilo que um dia foi e *para aquilo* que foi. “[Assim como] *Para Levinas [para] la filosofía de la liberación, ‘la totalidad, el Estado, la política, las técnicas, el trabajo, están en todo momento a punto de transformarse en el centro de gravitación de ellas mismas’*”<sup>171</sup>. No entanto, essa possibilidade pode não se concretizar; a totalidade, ou sistema, pode contar com recursos que a façam respirar, arejar, *plastificar*, e que posterguem uma possível totalização *total* ou que a façam transitar para *outra* totalidade, isto é, outro sistema.

À cristalização, fossilização de uma totalidade, Enrique Dussel chama de *fetichismo* – termo retirado da tradição marxista<sup>172</sup> e que ele, assim como os teólogos da libertação, tomaram-no expandindo o conceito para além da esfera estritamente econômica<sup>173</sup>. Para os marxistas, em geral o fetichismo se refere *quase que* exclusivamente ao fetichismo da mercadoria; o interpretam assim porque foi assim que Marx introduziu o tema na sua obra, como se fosse algo somente “da” mercadoria – e não de outras coisas mais<sup>174</sup> –, muito embora uma obra célebre como a de Isaak Illich Rubin, *A teoria marxista do valor* (1928), não caia nessa visão restringida<sup>175</sup>. Dussel, não obstante, mostra que o fetichismo não é só da mercadoria, mas do capital *enquanto tal* e do valor mais especificamente<sup>176</sup>. Para Marx, o fetichismo expressa a inversão metafísica que o capital realiza nas relações: ele *socializa* as relações entre as coisas e *reifica* (ou coisifica) as relações entre as pessoas; ou seja, o capital atribui autonomia (e dignidade) ao inanimado e torna relativo (e indigno) o animado, o vivo – quem cria valor passa a ser valorizado pelo próprio valor que cria. É a absolutização do relativo e relativização do absoluto.

Relata-nos Dussel o fetichismos na história:

---

171EDEL. §7.5. p. 245.

172 Ou mais precisamente da obra marxiana mesmo, uma vez que a tradição marxista propriamente dita se fixou muito mais na questão da “ideologia”, que Marx, é a posição de Dussel, teria deixado um tanto de lado na sua fase madura tendo se concentrado na questão do fetichismo.

173 Cf. DUSSEL, Enrique. Teología de la liberación y marxismo. *Cuardenos Americanos*. Año II, vol. 6, nº 12. noviembre-diciembre de 1988. México. pp. 192-200.

174 David Harvey, por exemplo, chega a indicar que o fetichismo possa estar para além da mercadoria propriamente dita, mas, ainda assim, enfatiza demais a relação do conceito com a mercadoria em específico e com o mercado capitalista em geral, de modo que a sugestão que fica é que é o fetichismo da mercadoria que se expande para as outras relações do capital, enquanto que, é a nossa posição (e a de Dussel também), na mercadoria se expressa o fenômeno do fetichismo *do valor* e do capital em geral. Cf. HARVEY, David. *Para entender o capital: livro I*. Boitempo, 2013. pp. 46-47.

175 “A teoria do fetichismo da mercadoria é transformada numa teoria geral das relações de produção numa economia mercantil, numa propedêutica à Economia Política”. RUBIN, Isaak Illich. *A teoria marxista do valor*. Editora Polis, 1987. p. 20.

176Cf. HMD. III. §11. p. 209-230.

Cuando un sistema político llega al poder central geopolítica, económica y militarmente hablando, se diviniza. “¡Ave César!”, declaraban los gladiadores en el circo antes de morir. “Los españoles inmolan a su Dios que es el oro, a gran cantidad de indios”, escribía en 1550 Domingo de Santo Tomás en el Potosí boliviano. “Gott ist mit uns”, declaraba junto a la cruz esvástica la Alemania nazi. “We trust in God” se imprime en el billete de un dólar (recuérdese que el dinero era Mamón para los semitas; en dicho billete, además, se incluye una trinidad piramidal dibujada, con el ojo de la divina sabiduría, Osiris, y muchos otros signos fetichizantes). La doctrina de la “seguridad nacional” que propone la CIA fue afirmada en Brasil como defensa de la civilización occidental y cristiana. Es en nombre de la materia — ante la cual Holbach, Engels y hasta Goethe tenían sagrado respeto — que reina más de una burocracia. Cabe destacarse que entre la Materia como totalidad y la Idea no hay ninguna diferencia práctica ni ontológica; su lógica y su divinidad son idénticas. Una vez divinizado, ¿quién puede atreverse a blasfemar irreverentemente contra la dignidad del Estado absoluto, *Leviatán* en la tierra diría Hobbes?<sup>177</sup>

[43] Portanto, quando uma realidade (uma totalidade qualquer: o Estado, o dinheiro, uma relação) se diviniza, se põe acima da própria vida humana que a engendra e a qual deveria se referir, ela se fetichiza, torna-se fetiche, algo feito pelas mãos humanas – porque produto da vida humana – que se independentiza, e, com isso, torna a vida humana dependente de si, do produto. A fetichização é essa inversão mesma. É, como já o colocamos anteriormente, o fato de o ser humano ser tomado como uma função e não mais como estabelecedor de funções. A fetichização pode ocorrer tanto pela própria natureza de algo (por exemplo, o capital<sup>178</sup>) quanto em razão da decadência de algo (por exemplo, o Estado que perde legitimidade e recrudescer o seu exercício de poder, passando do poder delegado ao poder autoritário<sup>179</sup>). Todavia, há um pressuposto que possibilita essa inversão, qual seja: o de que possa haver uma divindade no mundo. Se pode haver uma divindade no mundo, então pode ser que X seja essa divindade. Esse é o pressuposto de todo fetichismo e ao qual todo fetiche visa – se impor como *deus* na realidade. De modo que toda razão fetichista lança mão de notas divinas para se justificar: eternidade, onipotência, onisciência, infalibilidade, incriação, autocriação. O fetiche pode se arrogar todas estas ou algumas delas, depende de sua natureza e das possibilidades que lhe estão ao alcance em razão desta. O propósito do fetiche é ser deus, mas o pressuposto que possibilita o fetichismo é considerar que deus possa estar *no* mundo ou ser a totalidade do real, em outras palavras, que o absoluto possa estar *na* totalidade ou *ser* essa mesma totalidade.

---

177 FL. § 3.4.2.2. p. 155.

178Veja-se infra: tese 8.

179Veja-se infra: tese 10.

Para Dussel, a crítica ao fetiche deve se iniciar com uma crítica à *religião fetichista*. Quando Dussel se refere à “religião” ele não se refere, primariamente, às religiões “positivas” (cristã, judaica, islâmica, etc.), mas à dimensão religiosa do ser humano, que é, para ele, constitutiva da *realidade* humana. A realidade humana tem, por si mesma, uma *entranha* religiosa. A vida é uma religião. Toda filosofia crítica deve ser, antes de tudo, uma *filosofia antifetichista*. Vejamos isso mais detalhadamente.

#### 4.2. Religiões fetichistas<sup>180</sup>

##### 4.2.1. Hegel e o culto a si

[44] Há filosofias que admitem e que postulam a possibilidade de um deus *no* mundo como é o caso característico do hegelianismo, como já tratamos anteriormente em parte – agreguemos na sequência uns pontos a mais nesse tema.

Ao problema colocado por Friedrich Heinrich Jacobi, de que ou Deus era um ser subsistente fora do eu, ou o eu era o próprio Deus, Hegel proporá uma terceira alternativa (entre as duas), a de que Deus seja a identidade entre ser e pensar<sup>181</sup>. A religião, por conta disso, será a efetivação dessa identificação perdida na cisão do real do ser. De fato, a *Lógica* de Hegel inicia-se pelo Ser; o real (o ser) se cinde como cosmologia, iniciando a filosofia da natureza, a partir da natureza aparece a vida e desta surge a vida humana. Há então uma sucessão de cisões e, conseqüentemente, de determinações: Ser → Cosmologia → Filosofia da natureza → Vida → Ser humano.

A vida humana, sendo assim, é a uma determinação e um resultado do ser que se alienou de si mesmo. “*Todo el resto de la lógica es una involución reflexiva hacia el ser pero como resultado; es decir, es un des-determinar lo determinado, cualificado*”<sup>182</sup>. O ente (aqui: o ser humano), a determinação do ser, é o diferido e fundado, está em referência à totalidade donde procede e é relativo na totalidade com relação a outros entes – formando todos uma mesma totalidade.

---

180 Seguimos aqui, em grande parte nesta seção, os desenvolvimentos que Enrique Dussel apresenta no volume 5 de sua *Para uma ética da libertação latino-americana* (PEL5).

181 Para uma breve exposição da problemática do ser e do pensar no idealismo alemão como interiorização da exterioridade segundo a interpretação dusseliana: Cf. MFL. II. §10. pp. 62-67.

182 PEL5. X. §70. p. 65.

Como vemos, la religión sería el momento en que el hombre, el ente finito “pensante se orienta hacia lo eterno”, el momento en que Dios se reúne consigo mismo en el hombre “en el movimiento que consiste en negar su determinación natural inmediata y su querer propio... para consigo mismo en el dolor de la negatividad, de tal suerte que se conozca como unido a su esencia (*als vereint mit dem Wesen sich zu erkennen*)”<sup>183</sup>.

No culto perfeito dessa religião não haverá distância entre aquele que oferece culto e a quem o culto é oferecido, tanto um como o outro são o mesmo: o sujeito. O culto aqui é culto ao mesmo, é culto a si próprio. Porém, esse culto “da identidade”, contra a diferença (a determinação), não é realizado por *qualquer* sujeito. Hegel, como sabido, une a história dos povos com a história da religião; assim como o ser é um, e é a totalidade do real, a história é uma só (e *una*) em todas as suas determinações.

La historia de los Estados, grados orgánico y real de la eticidade (*Sittlichkeit*) o “costumbres” de un pueblo es visualizada desde la belleza sensible en la historia de la estética, desde la autoconciencia clara en la historia de la filosofía, y desde su fundamento en la historia de la religión. *Pero es una y la misma historia*. Todas ellas culminan, como en su resultado, en el Estado germánico imperial: Inglaterra, Alemania y el Estado austro-húngaro.

América Latina, mientras tanto, no entra en ninguna de las historias: ni en la de los Estados (aunque tuvo dos Imperios históricos), ni en la del arte, la religión o la filosofía (aunque en los tres niveles tuvo insignes manifestaciones). La división ideológica de la historia (del “oriente hacia el occidente” y sólo en el continente euroasiático) permite consagrar a Europa como la portadora de Dios en la historia del mundo<sup>184</sup>.

O sujeito do culto (e, portanto, o cultuado) é o sujeito europeu. Nele se manifesta o Espírito em seu estágio mais avançado<sup>185</sup> – “[...] *os Estados modernos na Europa tinham uma legitimação teológica; eram Estados em regime de cristandade, que se arrogavam a manifestação de Deus na história, e sua autoridade originava-se de um desígnio divino*”<sup>186</sup>. Diante da Europa e de seus Estados, de seus impérios, nenhum outro Estado terá direitos – como exigir direitos (apresentar queixas) perante aqueles que representam a Deus e portam o seu espírito? Se o ser é o divino e a Europa carrega a realização do ser, a Europa é divina e divino é seu cidadão no fato mesmo de ser o que é<sup>187</sup>. “A *ingênua ontologia hegeliana termina sendo a sábia fundamentação do genocídio dos índios, dos africanos e dos*

183 PEL5. X. §68. p. 39.

184 PEL5. X. §68. p. 41.

185 Que feliz coincidência essa a de Hegel: ele identificou os portadores do Espírito (de deus) justamente em seu próprio povo – que é praticamente dizer: em si mesmo!

186 PL1. III. §10.4. \*192. p. 419.

187Cf. MFL. V. §32. p. 233.

*asiáticos*”<sup>188</sup>. O que ocorre na Modernidade, e encontra seu cume com Hegel, é, como vimos, a interiorização do culto e conseqüentemente a sua “espiritualização”. O próprio Hegel elabora a história da religião como a história dessa interiorização, iniciando pela religião natural, passando pela religião da individualidade espiritual, chegando na religião absoluta (o cristianismo que realiza a unidade do Espírito na história pela unidade da Igreja com o Estado):

[45] Quanto a essa relação da Igreja com o Estado, e amparado também com uma indicação de Marx, Enrique Dussel tem tese justamente oposta. O cristianismo, nos diz Dussel, foi o responsável pela dissociação entre religião (igreja) e Estado, uma vez que retirou do Estado o seu fundamento teológico ao não reconhecer no Estado qualquer autoridade religiosa, mas, sim, na comunidade religiosa estrita, a Igreja (e sua hierarquia). Não possuindo mais fundamentação religiosa, pois a esfera religiosa havia se deslocado a uma instituição particular, autônoma, e fortemente organizada, o Estado entrou num longo processo de secularização, isto é, de buscar fundamentar-se sem a necessidade de recorrer à autoridade religiosa – processo que não desconheceu, da parte do cristianismo, contradições ao sacralizar monarquias nas cristandades<sup>189</sup>. Nessa tradição cristã de secularização do Estado, devemos sem dúvida listar Guilherme de Ockham<sup>190</sup> e João Quidort<sup>191</sup>. Ambos os filósofos medievais argumentavam contra a jurisdição papal nos assuntos seculares, negavam poder político à Igreja – isso, claro, também tinha em vistas negar poder “religioso” aos poderes seculares, ou seja, se procurava afirmar a independência da Igreja frente aos reinos, e não só dos reinos frente à Igreja.

[46] Para Dussel, porém, Hegel, com sua unidade entre Igreja e Estado, com o seu culto *no* sujeito e, praticamente, *ao* sujeito, é a culminação de um processo de “esquecimento do outro”, de interiorização da voz exterior de Outrem<sup>192</sup>, e de “inflação” do “eu

---

188MFL. III. §16. p. 124.

189Cf. PL1. I. § 4.1. \*38. p. 91; também: HPL. III. §17.2; na primeira fase de seu trabalho Dussel já dava indicação dessa tese: EHS. II. §1. p. 62.

190OCKHAM, Guilherme de. *Brevilóquio sobre o principado tirânico*. Vozes, 1988.

191QUIDORT, João. *Sobre o poder régio e papal*. Vozes, 1989.

192 “*Es importante anotar aquí cómo se ha ido produciendo un pasaje. En la época arcaica la voz-del-Otro juega su papel en su empírica exterioridad. Poco a poco se va ‘interiorizando’ y perdiendo Alteridad, hasta transformarse, dicha voz, en un kriterion fysikón (fórmula de Basilio el Grande que tradujeron los latinos por ‘naturale iudicatorium’, y que en castellano equivale a: tribunal natural). La voz-del-Otro ha sido retrotraída al interior de la Totalidad ontológica como mera ‘voz de la conciencia’. Con-ciencia, es decir, un saber concomitante a la acción, pero que se funda en el horizonte de la com-prensión: intramundana entonces, óptica por lo tanto*”. PEL2. IV. §24. p. 54. También: PEL1. III. §15.



conquistador”<sup>193</sup> – antes de a filosofia hegeliana, moderna, ser fetichizada, o sujeito europeu já o estava. A religião hegeliana, que é a religião que Marx criticava<sup>194</sup>, só possibilita uma consciência moral, não ética <sup>195</sup>, porque sendo um culto de “*acto ‘intelectual’ (fe, entendimiento, representación, certeza, razón, saber... todos momentos del conocimiento)*”<sup>196</sup>, tendo-se, portanto, interiorizado e restringido o culto ao nível da consciência, perde-se todo resquício de materialidade necessário para fazer-se uma crítica ao mundo externo a essa consciência – que é a crítica propriamente ética, a crítica que ultrapassa o *meu* mundo e o horizonte do ser.

#### 4.2.2. Holbach e Engels: materialismos panteístas

[47] Haverá alternativas “ateias” a esse modelo. Essas alternativas se designarão ateias por negarem *a priori* a existência de Deus, ou, ainda, por negarem um “deus revelado”, ou um deus “positivo”. Então Dussel nos traz, por exemplo, o ateísmo holbachiano que propugnava que a única realidade era a natureza e que nada existiria fora dela, e, apoiando-se no saber dos filósofos gregos antigos, reconhecia a eternidade do mundo, afirmando enfaticamente que “nada se faz do nada”<sup>197</sup>. E igualmente caminhando nessa direção, ainda que com pretensões revolucionárias, está Friedrich Engels que sustentará o seguinte:

Tenemos la certeza (Gewissheit) de que la materia permanecerá eternamente (ewig) la misma a través de todas sus mutaciones [...] y por la misma férrea necesidad con que un día desaparecerá de la faz de la tierra su floración más alta, el espíritu pensante, volverá a brotar en otro lugar y en otro tiempo<sup>198</sup>.

---

193 “[...] o ‘Eu-conquistador’ é a proto-história da constituição do ego cogito; chegou-se a um momento decisivo em sua constituição como subjetividade, como ‘vontade de poder’. [...] O rei de Espanha assinava nas Reais Cédulas – e vi isso pessoalmente repetidas vezes em meus trabalhos no Archivo de Indias de Sevilla: ‘Yo. El Rey’, com grandes letras, impressionantes. O ‘Eu’ cujo ‘senhorio’ (o Senhor-deste-mundo) estava fundamentado em Deus”. EEO. I. §3.1. p. 49.

194 É a interpretação de Dussel: “[...] Marx sólo conocía la descripción privatizante del cristianismo que había llegado a él a través de Hegel y su generación [...]”. MTM. II. §6.2. p. 251. Contudo, isso não significa que Marx interpretasse o cristianismo exclusivamente em termos hegelianos; por exemplo, embora Hegel defendesse a união da Igreja com o Estado, entendendo que não havia contradição nisso por parte da Igreja, Marx era de opinião contrária: Cf. PL1. I. §4.1 \*38. p. 91.

195 “En nuestra exposición distinguimos entre conciencia ética (meta-física, trans-versal o voz-del-Otro) y la conciencia moral (óptica; interiorización de la anterior y que juega su papel dentro de la Totalidad)”. PEL2. IV. §24. p. 52.

196 MTM. II. §7.4. p. 277.

197 PEL5. X. §68. p. 45.

198 ENGELS, Friedrich. *Dialektik der Natur*, Dietz, Berlin, 1971, p28. Apud. PEL5. X. §68. p. 46.

A “férrea necessidade” do curso da matéria Engels também aplicava à história<sup>199</sup>:

Mas a história é, no mais das vezes, a mais cruel de todas as deusas. Ela guia seu carro triunfal sobre montanhas de cadáveres não apenas na guerra, mas também durante o “pacífico” desenvolvimento econômico. E, infelizmente, nós, homens e mulheres, somos tão ineptos que não conseguimos encontrar a coragem necessária para realizar progressos dignos desse nome, a não ser quando somos levados a isso por dores que nos parecem quase incomensuráveis<sup>200</sup>.

Tanto o Barão de Holbach quanto Engels, na pretensão de elaborarem filosofias ateias, o que logram fazer são filosofias panteístas e tão carentes da objetividade materialista que desejariam ter quanto o é, por exemplo, o idealismo hegeliano. Pois, para afirmarem o que afirmam, lançam mão de teses tão metafísicas quanto nenhuma outra como é o caso da atribuição de eternidade à matéria e à natureza. E ambos utilizam da mesma lógica hegeliana, qual seja, a de partir da unidade do ser (natureza/matéria) e dela derivar as realidades determinadas, isto é, os entes permanecem diferenciações da Identidade original, os entes permanecem presos à causalidade da natureza. Não é difícil perceber que o ateísmo aqui é ilusório. O deus que eles pretensamente negam só mudou de nome, passando a ser num caso a matéria, noutra caso a natureza, uma vez que atribuíram a elas uma condição eminentemente divina: a eternidade.

[48] Os três casos que trouxemos (Hegel, Holbach, Engels) são o que Enrique Dussel denomina de religiões fetichistas. O fetiche, vimos, é o feito pelas mãos humanas, é o que o ser humano constituiu, é o produzido pelo ser humano, por ele posto, mas que tem ocultado o seu caráter de produto, de incorporado ao mundo humano<sup>201</sup>, e se apresenta como autônomo ao humano e a seu mundo – é tido como divindade.

Pero esa divinidad contemplada no es sólo una verdad teórica sino que es una “verdad para la acción”, no es sólo una idea sino una ideología. Es un “dios” al que se le rinde culto y se le ofrecen no sólo sacrificios de la naturaleza sino “sacrificios humanos” [...]. El fetiche es la sacralización del objeto que es la mediación necesaria para el cumplimiento práctico del sistema de dominación: el fetiche erótico es el “falo”, el fetiche pedagógico es la “cultura aristocrática”, el fetiche económico político del capitalismo es el “dinero”<sup>202</sup>.

199Engels (veja-se adiante na tese 8) talvez seja quem legou ao marxismo posterior um certo historicismo determinista.

200ENGELS, Friedrich. Carta a Nikolai Danielson. MECW, v. 50, p. 112. Apud. MUSTO, Marcello. *O velho Marx*. Boitempo, 2018. p. 81 (nota 100).

201Natureza e matéria, obviamente, não foram feitas enquanto tais pelo ser humano, mas a atribuição de notas divinas a elas é uma atribuição humana; nada há nas coisas mesmas que justifique essas notas, sendo, como dito, teses metafísicas, por isso são divindades produzidas.

202 PEL5. X. §68. p. 46.

De perecível o objeto torna-se eterno, de contingente, torna-se necessário, de limitado, torna-se infinito, de criatura, torna-se deus. Para os gregos era a *physis*, para os modernos, especialmente Hegel, é a subjetividade europeia, para Holbach, a natureza, para Engels, a matéria. Em todos os casos o absoluto se identificará com o ser e será a totalidade do real que se apresenta no dado. Em todos os casos se justificará a violência que dessas considerações forem produzidas como necessárias. Em todos os casos a crítica à violência e à injustiça estará abortada de partida porque significará a interrupção da ordem natural e necessária do estatuído (contestação de uma ordem divina), pois “a história”, aqui, é teodiceia, justificação de deus na história, e deus (o princípio absoluto) só poderá estar justificado (como é a opinião do próprio Hegel) se os acontecimentos de todos os dias não só tiverem lugar em Deus, mas forem obra dele mesmo<sup>203</sup>.

#### 4.3. Ex nihilo ou da criação

*Numa curiosa inversão, a religião é hoje um dos lugares a partir dos quais podemos formular dúvidas críticas sobre a sociedade. Transformou-se em um dos locais de resistência.*  
Slavoj Žižek<sup>204</sup>.

[49] É preciso, afirma Dussel, ser ateu de um tal deus – que é deus fetiche. Karl Marx havia entendido a estreita ligação entre a religião e a política na medida em que a religião justificava o Estado, e por isso pôde enunciar que o pressuposto de toda a crítica é a crítica à religião; Dussel agrega: crítica à religião *fetichista*. Isso valerá não só quando explicitamente a religião se confunde com o Estado e o legitima, mas mesmo ao Estado (dito) secularizado<sup>205</sup>, pois o Estado é o último refúgio da idolatria<sup>206</sup>, isto é, da inversão fetichista.

203 Cf. PEL5. X. §68. p. 41.

204 ŽIŽEK, Slavoj. *Violência: seis reflexões laterais*. Boitempo, 2014. p. 74.

205 Para Dussel, o Estado moderno, de secular talvez não tenha muita coisa: “A secularização foi um produto de exportação para destruir todas as culturas periféricas (taoísta, confuciana, vedanta, budista, islâmica, etc.), cujo imaginário ou visão de mundo é ainda religioso. Ad extra, se propõe um Estado secular; ad intra, as monarquias do Norte da Europa seguem sendo luteranas e as outras católicas. A Constituição europeia tem problemas ainda no século XXI por sua definição ante uma Turquia islâmica. Foi tão secular o Estado moderno?” PL1. III. §10.4. \*192. p. 419. De modo que a secularização do Estado, mesmo o dito moderno, ainda está em processo e ainda deve ser projeto, tendo-se em conta, claro, o limite de tal secularização que, provavelmente, nunca será total.

206 “Pero ocurre que el Estado de César, a pesar de participar de la esencia del Estado, es también, por excelencia, un foco de corrupción e incluso, quizás, el último refugio de la idolatría. [...]. Cuando el Estado de César se desarrolla sin encontrar ningún tipo de obstáculo, cuando la forma que heredó del mundo greco-romano puede alcanzar su plenitud – o su hipertrofia, de algún modo natural –, el Estado pagano, celoso de su soberanía, sediento de hegemonía, el Estado conquistador imperialista, totalitario, opresor,

Há que se negar o deus fetiche. O primeiro passo para a crítica à religião fetichista é negar o pressuposto de todos os supostos da religião fetichista, negar o absolutismo da totalidade, uma vez que a totalidade se afirma como o único real, o todo sem mais. Para além da totalidade é preciso afirmar a exterioridade, o além da totalidade, além do sistema, afirmar o Outro absolutamente outro – que é nada no sistema da totalidade. Se a totalidade não é mais absoluta, o que ela pode ser? A totalidade não é mais subsistente em si mesma, mas *criada*. Hegel, é certo, usou o termo “criação” para se referir à constituição do mundo, do universo, mas a usou sem a devida precisão terminológica. Porque para Hegel, na realidade, o mundo não é criação de Deus, mas é movimento necessário de sua própria lógica. Kierkegaard bem notou isso ao acusar a religião hegeliana e ao cristianismo de sua época como religiões pagãs, e por isso deu-lhes o nome de cristandade. A criação, contrariamente a um movimento necessário, por definição, é desde o nada (*ex nihilo*) – é ato sem necessidade alguma, ato livre originado de uma vontade sem coação ou constrangimento. A crença na criação desde o nada é a condição de possibilidade para toda a transformação possível. A crença no criacionismo – no Deus criador – possibilitou que os irmãos macabeus resistissem à ocupação helênica então dominante, pois sabiam que o Deus que desde o nada os fez, desde o nada os podia libertar, ainda que a realidade da ordem então vigente testemunhasse o contrário<sup>207</sup>. Pierre-Joseph Proudhon mesmo reconhece: “[...] *estudando no silêncio de meu coração, e longe de toda a consideração humana, o mistério das revoluções sociais, Deus, o grande Desconhecido [e criador] tornou-se uma hipótese para mim, quer dizer, um instrumento dialético necessário*”<sup>208</sup>.

[50] Se então a totalidade é criada, ela é cosmos – ordenamento *postum*. Façamos um esclarecimento terminológico. Para Dussel, cosmos é a totalidade das coisas reais físicas, um exemplo extremo: um planeta qualquer em uma galáxia desconhecida. Mundo é a totalidade

---

*ligado al egoísmo realista, aleja a la humanidad de su liberación. Incapaz de existir sin adorarse a sí mismo, es la idolatría misma*”. LEVINAS, Emmanuel. *Más allá del versículo: lecturas y discursos talmúdicos*. Lilmod, 2006. p. 268.

207 “*Não sei como é que viestes a aparecer no meu seio, nem fui eu que vos dei o espírito e a vida, nem também fui eu que dispus organicamente os elementos de cada um de vós. Por conseguinte, é o Criador do mundo que formou o homem em seu nascimento e deu origem a todas as coisas, quem vos retribuirá, na sua misericórdia, o espírito e a vida, uma vez que agora fazeis pouco caso de vós mesmos, por amor às suas leis. [...] Filho, tem compaixão de mim, que por nove meses te trouxe em meu seio e por três anos te amamentei, alimentei-te e te eduquei até esta idade, provendo sempre ao teu sustento. Eu te suplico, meu filho, contempla o céu e a terra e observa tudo o que neles existe. Reconhece que não foi de coisas existentes que Deus os fez, e que também o gênero humano surgiu da mesma forma. Não temas este carrasco*”. 2Macabeus 7, 22-23; 27-29.

208 PROUDHON, Pierre-Joseph. *Sistema das contradições econômicas, ou, Filosofia da miséria*, tomo I. Ícone, 2003. p. 38.

dos entes, ou seja, das coisas (do cosmos) inseridas num horizonte de sentido (do humano). Deste modo, os entes (coisas com sentido) fazem parte do mundo, não tendo por referência o cosmos, mas a vida humana que lhes conferiu sentido (a partir da sua compreensão do ser) no seu mundo. “*Para modificar el sistema es necesario visualizarlo como ‘posible’ (cuando aún no era) y como ‘contingente’ (cuando ahora es pero pudo no ser) y por ello puede dejar de ser mediando la praxis revolucionario-liberadora.*”<sup>209</sup>. O cosmos passa a ganhar aqui um estatuto ético. Pois se o cosmos é criação de livre vontade – e não desenvolvimento necessário da lógica do ser e, portanto, causalidade –, então ele é fecundidade, é doação, é oferecimento e gratuidade, porque fruto de um ato de gratuita liberdade incondicionada do Outro absolutamente absoluto.

[...] la praxis liberadora origina un nuevo discurso teórico que da fluidez al uso de los entes desde la posibilidad de cambio del pro-yecto del sistema. La des-cristalización de los usos de los entes lleva a descubrir a la cosa como la constitución real de algo que puede ser usado de diversas maneras en diversos sistemas. Pero más radicalmente aún, los entes-cosas son interpretados como lo que puede ofrecerse al oprimido (el pan) que ha de liberarse. El proceso mismo de la liberación descubre entonces a los entes-cosas como instrumentos con *nuevos* usos y como lo que *sirve-para* el Otro<sup>210</sup>.

#### 4.4. Do culto

[51] Entramos assim no âmbito cultural e econômico da religião meta-física (não ontológica), religião antifetichista. Pois é no oferecimento dos entes ao pobre que acontece o culto. A pergunta seria: como prestar culto (que sempre é um oferecimento) ao Outro absolutamente absoluto se ele de nada tem necessidade, se nada lhe é útil? Presta-se culto ao Outro absolutamente absoluto (Outro *arqueológico* porque origem de todas as coisas, fundo sem fundo do real) no outro antropológico, naquele que é nada do sistema, nada na totalidade: no pobre e excluído. Se o culto perfeito na religião da ontologia é saber absoluto<sup>211</sup>, o culto “perfeito” na religião meta-física é oferecimento dos objetos da cultura ao pobre, mas importante que se diga, culto “perfeito”, entre aspas, porque nunca adequado. “*Porque al Otro infinito nadie nunca podrá rendirle un culto adecuado (habría que estar fuera de la historia y*

209 PEL5. X. §70. p. 67.

210 PEL5. X. §70. p. 76.

211Que Dussel não tem bem na conta de culto, mas de simples *plegaria* (oração). Cf. FDS. Apd. §13.2. p. 345.

*ser divino) es que se transforma en la medida y posibilidad de toda justicia histórica*<sup>212</sup>. Por isso, na perspectiva da religião meta-física, a cultura toda é um ato cultural. Tudo o que se produz ou faz é (em maior ou menor medida) um ato religioso, nada é neutro ou isento.

[52] Vamos dirigir a partir daqui nossa atenção a um outro texto de Dussel, *Teología “habermasiana” y economia*, capítulo 7 de *Las metáforas teológicas de Marx*. Neste texto já não estará em jogo se o culto deve ser ao outro ser humano ou não, mas com o que se o realiza. Dussel se volta às teologias que se inspiram na teoria da ação comunicativa de Habermas, às que adotam um paradigma da linguagem, da comunidade comunicativa. Nosso filósofo reconhece que esse paradigma e a teoria da ação comunicativa possuem muitas vantagens e recursos (que, inclusive, ele as assumirá na sua *Ética da libertação*), possuem, contudo, limites evidentes: “*Si es verdad que, como lo expone J. L. Austin, hay maneras de ‘hacer cosas con palabras’, sin embargo esas ‘cosas’ (tales como contratos, promesas, etcétera) nunca serán un pedazo de ‘pan’, un ‘arado’ o instrumentos materiales productos de un trabajo*”<sup>213</sup>. Há um estilo de culto que se restringe ao âmbito da linguagem, que faz promessas ao outro, que deseja (“espera” que ocorram) coisas ao outro, que oferece bençãos (boas palavras) ao outro. A comunidade religiosa restringida nesse paradigma é uma comunidade religiosa “de comunicação”, uma comunidade exclusivamente de *oração*. Todavia, ainda que se ofereçam bençãos ao outro, essa comunidade não oferece aquilo de que o outro necessita, aqui e agora, para viver, inclusive para *poder* ouvir e responder, para orar e se comunicar: pão, casa, roupa. Não só de pão vive o homem, mas *também* de pão. Isso porque “*la persona humana no es sólo ‘lenguaje (lógon)’, sino que esencialmente y ante todo es un ‘viviente (zóon)’, pero no meramente como ‘animal’ irracional, sino como ‘viviente’ siempre humano*”<sup>214</sup>. Toda a comunidade de comunicação é antecedida de uma comunidade de vida, e, por que não dizer, de uma comunidade de trabalho, de produção, reprodução e aumento da vida em comunidade; e esse trabalho de produção, reprodução e aumento da vida da comunidade dá o *conteúdo* da comunicação de dita comunidade<sup>215</sup>. A comunicação não se realiza com sinais aleatórios que nada significam ou que nada interessam aos seus participantes, mas fala sobre os conteúdos mesmos da vida da comunidade, daquilo que lhes *interessam* – que a fazem permacecer *em seu ser*, que desenvolvem sua vida. A isso Dussel

---

212 PEL5. X. §71. p. 79.

213MTM. II. §7. p. 258.

214MTM. II. §7.2. p. 264.

215Cf. MYM. II. §3. p. 45-47.

chamará de nível “econômico” da vida – e que lhe é fundamental: “*el momento relacional práctico y constitutivo esencial de la vida humana (donde se establecen las ‘relaciones’ prácticas primeras, la producción de los objetos de la vida, su distribución, intercambio y consumo para la vida humana)*”<sup>216</sup>. Uma comunidade de comunicação que não esteja antes assentada sobre uma comunidade de vida, e de trabalho para o aumento dessa vida, fala do quê? A comunicação seria, em termos lúdicos mesmo, “jogos de linguagem”.

[53] O nível econômico é composto basicamente por duas relações, i) a relação prática, ou seja, de pessoa-pessoa, de irmão diante do irmão e de suas necessidades, ii) e produtiva, ou seja, de pessoa-natureza<sup>217</sup>, da pessoa que, mediante o trabalho, produz seus meios de vida, seus satisfatores de necessidade. Esse nível econômico é subsumido no culto:

[...] el “culto” o la “liturgia” exige un momento *material*, objetivo, un producto del trabajo como relación de la “carnalidad”; o “corporalidad (*Leiblichkeit*)” – la *basar* hebrea o la *sarx* griega, que no era el mero “cuerpo (*soma*)” griego opuesto a un alma –, cuyo estatuto es, en un sentido preciso, *económico*. Es decir, es una relación práctica (entre la comunidad celebrante y Dios: “relación persona-persona”) y productiva (“persona-naturaleza” a través del trabajo)<sup>218</sup>.

[54] Habermas ignora tudo isso porque sua análise se restringe ao mundo capitalista europeu-estadunidense, ao que ele chama de “capitalismo tardio”, no qual, no seu entendimento, a consciência de classe perdeu sua referência por – supostamente – ter ocorrido a pacificação da luta de classes! O que ele não percebe, assinala Dussel, é que o capitalismo dito tardio é (ou pode ser) tardio no mundo do capital central, mas não no mundo do capital periférico; ele é uma parte do sistema capitalista, não o seu todo. Uma teologia da ação comunicativa seria suficiente em um mundo onde caísse constantemente maná dos céus, assim como uma teoria da ação comunicativa seria suficiente em um mundo sem necessidade de trabalho, quer dizer, de economia – ou onde, ao menos, o “trabalho” não precisasse ser realizado pelo ser humano.

216MTM. II. §7.2. p. 264.

217“*La naturaleza no es el cosmos [...] ni la cultura [...]. La naturaleza [...] es la totalidad de entes no-culturales comprendidos en el mundo [...]*”. FL. §4.1.1.1. p. 169-170. “*La naturaleza es la fuente de los valores de uso*”. MTM. II. § 5.5. p. 225. “*A natureza é [...] ‘matéria prima’ da produção depois de elaborada: a árvore se elabora como madeira em pranchões; o fruto do algodoeiro se elabora como fio*”. PTM. III. §9.1. p. 175.

218MTM. II. §7.4. p. 277; também: FDS. Apd. §13.2. p. 345-348.

#### 4.5. Capitalismo e religião

[55] A partir do já exposto, gostaríamos de considerar uma famosa tese de Walter Benjamin. Em seu texto, *O capitalismo como religião*<sup>219</sup>, Benjamin sustenta, em oposição parcial a Max Weber, que o capitalismo não somente tem proximidade com a religião (na análise weberiana, com o cristianismo calvinista), mas é ele próprio, o capitalismo, uma religião. Ora, vimos, a partir de Dussel, que Benjamin está correto ao afirmar isso, o que queremos enfatizar é que dizer que o capitalismo seja uma religião – embora verdade – é, em certo sentido, uma banalidade, uma vez que *todo o sistema econômico possível é uma religião*. Dizer que o capitalismo é uma religião ainda não é crítica suficiente; criticar isso é como criticar água envenenada por ser molhada. A crítica a ser feita é o fato de que o capitalismo ser *a maior religião fetichista da história*. Não é, portanto, o caráter religioso do capitalismo que deve ser o alvo da crítica (seu caráter cultural), mas o seu caráter fetichista, o fato de que se apresenta como a única alternativa possível de sistema econômico (ou seja, como necessário e eterno, como entidade divina e não como – que é o real – sistema criado, produzido, contingente).

Desde as leituras da obra de Marx que empreendeu nos anos 1980, Enrique Dussel tem feito a crítica ao capitalismo nesse registro – como sistema (religião) fetichista.

En la relación dialéctica de “(A) trabajo vivo” con “(B) valor” puede igualmente negarse el *trabajo vivo* del trabajador como la *fente creadora del valor* (su creador, y esencia del capital), y con ello el valor aparece como originándose a sí mismo, como capital, y en este caso el capital pretende crear valor desde sí, de la nada (de trabajo). Se trataría de la *fetichización del valor*, es decir, del capital como totalidad. Siendo “hecho por las manos del ser humano” se transforma “en un dios al que se le rinde culto” (como indica el poema semita del *Salmo 115*, muy conocido y citado por Marx). El trabajador, que es el creador, se transforma en un medio para la ganancia del capitalista; y el capital que es una creación del trabajador, se transforma en el sujeto y el fin del trabajador. Es la *inversión* por la que “la persona se hace cosa, y la cosa se hace persona”, como enuncia Marx (si aplicáramos el enunciado ético de Kant, de nunca tomar a la persona como medio sino como fin, los economistas burgueses y neoliberales resultarían ser crasamente inmorales y materialistas [no sentido de ciosos por riquezas], ya que para ellos los únicos criterios son el mercado y la competencia: meras cosas)<sup>220</sup>.

O fetichismo capitalista reside então por tomar o criado (o valor objetivado, o capital) como criador de si mesmo, e a tomar o criador (o trabalho vivo: a corporeidade vivente do

219 BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo, 2013. 220 16T. I. §7.14. p. 115.



trabalhador) como mero componente do processo de produção, como mero ente, como única e exclusivamente uma determinação a mais na totalidade do capital. É a inversão da relação: o fundante se torna fundado e o fundado, fundante. O que o capitalista não vê, e o trabalhador subsumido no processo de produção capitalista também não, é que todo o valor é *criação* do trabalho vivo na forma de mais-valor, isto é, como trabalho não pago ao trabalhador – é roubo. Desde o ponto de vista puramente econômico, ponto de vista burguês<sup>221</sup>, é o capital que se autoproduz e se autovaloriza, não havendo qualquer relação para com o trabalho humano, com a vida humana. É como se a vida humana, o trabalhador, fosse mera peça de engrenagem que mais hora menos hora poderia ser substituída – o que para a própria lógica do capital é impossível, pois necessita indispensavelmente da exploração do trabalho, assim como o deus fetiche necessita de sangue: “*En efecto, el ‘culto’ al fetiche, a satán, se consuma por la acumulación de la ‘sangre’ de los pobres (porque los pobres deben vender su cuerpo por un salario, y su vida objetivada, valor, se acumula como ganancia del capital)*”<sup>222</sup>.

[56] A economia (e em certo sentido também a política) é um culto<sup>223</sup>, ou culto ao deus fetiche, como já o vimos, ou culto ao Deus alterativo no dar ao outro os entes do mundo e, até mesmo, a si próprio<sup>224</sup>. Ou então a economia exigirá sacrifícios humanos – como o capital o exige nas suas dívidas impagáveis e jamais perdoadas –, ou promoverá a produção, reprodução e aumento da vida de todo o ser humano.

La única posibilidad económico-política de rendir culto al Otro absolutamente absoluto, sería permitir que el fruto del trabajo, objetivado en el pro-ducto del trabajo, sea vivido y apropiado por el trabajador. En esta reconciliación del trabajador con el valor producido en la materia, sería no ya la prostitución sino la satisfacción en la justicia, el respeto de la Alteridad en la política. El “verdadero materialismo” consistiría así en que la *materia* de la economía no es el hombre sino la naturaleza. En el capitalismo el beneficio de las empresas se logra por *plus valía* que se extrae del trabajador metropolitano y de la periferia neocolonial. La materia explotada es el hombre mismo, el trabajador. Es el trabajador el que se lo inmola en el culto

221 Cf. MARX, Karl. *El Capital, tomo III*. México: Siglo XXI, 1976. p. 333.

222MTM. II. §7.4. p. 282.

223“[...] *las acciones del campo económico no son sólo condiciones de posibilidad de un justo rito, sino que son intrínsecamente actos sacramentales, sagrados, que fungen como acciones rituales o litúrgicas*”. FDS. Apd. §13.2. p. 351.

224 “*La primera relación analógica práctico-productiva, cuasi económica, en su límite y como una experiencia utópica originaria, es la que se establece entre la madre y la prole en el acto mismo de dar de mamar el alimento al recién nacido. La leche de la madre, ese bien consumible, que es una secreción de las glándulas mamarias como en todos los mamíferos, es como un producto metafórico (P) de la propia corporalidad materna, que dona gratuitamente a su prole, con amor desinteresado y sin retorno, al nuevo Otro que ha procreado con exterioridad o autonomía, estableciendo una analógica relación práctico-productiva, es decir, cuasi económica. Es como la económica arqueológica y escatológica, primera e imagen de la última.*” 16T. §3.24. p. 35.

al fetiche. En el “verdadero materialismo” la *materia* de la economía es la naturaleza, los entes que nos rodean en el mundo: la tierra, el aire, los instrumentos, los objetos “naturales” (que son siempre definidos desde los objetos “culturales”). Lo puesto al servicio del Otro es la materia-trabajada el pro-ducto; es el culto, no ya al fetiche, sino al Otro absolutamente absoluto<sup>225</sup>.

#### 4.6. Sugestão para um discurso geral de crítica antifetichista

[57] Além do anfetichismo há outras propostas de crítica contra as formas gerais de apresentação do falso, como a crítica à ideologia<sup>226</sup>, a crítica à idolatria<sup>227</sup> e a profanação<sup>228</sup>. Pensamos que elas podem ser perfeitamente complementares umas às outras, podendo ser reunidas em um discurso geral de uma crítica antifetichista correspondendo cada uma a um momento dessa crítica. Assim sendo, a idolatria corresponderia à *relação* ocasionada pela inversão fetichista entre o sujeito e o deus fetiche (ou, no caso, entre o ídolo – um ídolo é um deus falso), a relação entre o sujeito e o deus fetiche é uma relação idolátrica, relação sem amor<sup>229</sup> que se dá pelo adoecimento da linguagem e pelo adoecimento da vida<sup>230</sup>. A ideologia, por sua vez, trataria das *formas de justificação* e de preservação do deus fetiche ante a consciência do sujeito, ou seja, da racionalidade que a inversão fetichista se utiliza para que o ser humano não veja e não perceba a inversão e tenha o mundo invertido como o modo real da realidade, como, por exemplo, a lógica sacrificial (nossa tese 5) e a disposição “desmembrada” (dualista) dos campos político e econômico (nossa tese 6). Já a profanação corresponderia à apostasia de tal deus e ao restabelecimento dele ao mundo dos entes comuns, como produto humano que é.

Valha aqui a indicação de uma tarefa a se realizar.

225 PEL5. X. §71. p. 84; também: FDS. Apd. §13.2. p. 346-348.

226Mais conhecida e tendo sido amplamente difundida pela tradição marxista, que lhe preferiu em vez do tema do fetichismo.

227O tema da idolatria tradicionalmente ficou circunscrito ao domínio da teologia, mas, atualmente, tem tido tratamento filosófico estrito: Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. *Crítica da razão idolátrica: tentação de thanatos, necroética e sobrevivência*. Editora Zouk, 2020; também: SOUZA, Ricardo Timm de; FREITAS, Isis Hochmann de, PONTEL, Evandro; TAUCHEN, Jair; PERIUS, Oneide. (Orgs). *A Tentação Ancestral: A questão histórico-cultural do tema da Idolatria ao longo dos séculos e sua relevância na contemporaneidade*. Editora Fundação Fênix, 2020; e ainda: TAUCHEN, Jair Inácio. *Idolatria – uma leitura interdisciplinar*. Editora Fundação Fênix, 2020.

228Tema caro a Agamben: Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Boitempo, 2007.

229Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. *Crítica da razão idolátrica: tentação de thanatos, necroética e sobrevivência*. Editora Zouk, 2020 (capítulo V).

230Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. *Crítica da razão idolátrica: tentação de thanatos, necroética e sobrevivência*. Editora Zouk, 2020 (capítulos II e III).

## TESE 5 FILHOS DE ABRAÃO: CRÍTICA ANTISSACRIFICIAL

*Sacrificar um bem mal adquirido é oblação de escárnio, os dons dos maus não são agradáveis. O Altíssimo não se agrada com as oferendas dos ímpios e nem é pela abundância das vítimas que ele perdoa os pecados. Como o que imola o filho na presença de seu pai, assim é o que oferece um sacrifício com os bens dos pobres. Escasso alimento é o sustento do pobre, quem dele o priva é um homem sanguinário.*

*Mata o próximo o que lhe tira o sustento,  
derrama sangue o que priva do salário o diarista.*

*Eclesiástico 34, 18-22.*

Proposição: apresentamos nessa tese como o mito sacrificial é a base sob a qual o deus fetiche sustenta o seu domínio; em seguida exporemos a lógica sacrificial do mito, suas consequências na exploração da vida humana e, por fim, apresentaremos a desconstrução de uma versão do mito sacrificial como paradigma a todas às outras.

### 5.1. O círculo sacrificial

[58] O deus fetiche não é um deus verdadeiro, é um deus falso, o que significa dizer que é um deus que não tem em si a vida, ele não pode dizer de si mesmo “Eu sou”, o que significa dizer que para “viver”, para persistir existindo, ele necessita da vida alheia, do sangue alheio – o deus fetiche exige sacrifícios. Para entendermos a lógica sacrificial do deus fetiche, seguiremos aqui a exposição que Franz Hinkelammert nos apresenta em seu livro *Sacrifícios Humanos e Sociedade Ocidental: Lúcifer e a Besta*.

Hinkelammert opina que, ao contrário do que Freud entendeu e nos fez pensar, não é o mito edipiano que se encontra na base mítico-cultural da sociedade ocidental, mas, sim, o mito do sacrifício de Ifigênia, ou seja, em causa não está a morte do pai (da autoridade), um parricídio, mas a morte da filha (da tutelada), um filicídio. Esse mito, porém, sofreu transformações significativas nas versões que lhe foram sendo desenvolvidas ao passar dos séculos, e transformações unilaterais no que concerne à figura de Ifigênia, enquanto que a figura de seu pai, Agamenon, permaneceu a mesma. Se na primeira versão conhecida, a de Ésquilo, Ifigênia protesta furiosamente contra a sua morte, nas versões da modernidade madura, como a de Goethe, ela já se apresenta voluntariamente à própria morte, como uma “sacerdotisa” do próprio sacrifício, como um “Cristo”.

Mas essa visão não representa a importância do mito de Ifigênia para a autoconsciência da sociedade burguesa. Usa-se esse mito de maneira muito diferente. Com efeito, realiza-se nele a secularização da imagem do Cristo da ortodoxia medieval, sob o nome de Ifigênia. Nesse processo se conservam seus traços essenciais, apesar de perder agora o seu caráter religioso. Provavelmente, essa imagem medieval de Cristo na realidade já é uma imitação de Ifigênia, ou pelo menos está influenciada por ela, e volta agora a se aproximar de sua figura original<sup>231</sup>.

Dussel defende que se trata realmente do segundo caso, na verdade, o Cristo medieval, o Cristo da cristandade – o Cristo do Mel Gibson –, é já uma inversão baseada no mito sacrificial de Ifigênia. No que consiste o mito de Ifigênia: a deusa Minerva exige que Agamenon, comandante do exército grego, sacrifique sua filha para permitir que as tropas gregas se lancem contra Troia e para que possam vencer a guerra de conquista. Agamenon realiza o sacrifício. Uma vez realizado o sacrifício de Ifigênia, sua morte torna-se uma questão existencial para Agamenon e para os gregos. Caso os gregos fossem derrotados, Agamenon seria simples assassino, a morte de Ifigênia não teria tido sentido e “[o] profeta que comunicou que a deusa Minerva exigia esse sacrifício de Ifigênia como prêmio, teria sido um enganador e Minerva uma deusa sem poder nenhum. O céu dos deuses da Grécia ter-se-ia desmoronado”<sup>232</sup>. O paradoxo com o qual nos deparamos aqui é que Agamenon teria que se lançar ao assassinato dos troianos para não ser assassino de sua filha. Teve que assassinar para não ser assassino. Se por alguma outra razão ele desistisse da guerra de conquista e, portanto, Troia não fosse conquistada, a morte de Ifigênia se reduziria a simples homicídio, e não sacrifício, e Agamenon se reduziria a simples homicida, e não herói trágico. A lógica sacrificial engendra mais sacrifícios, um sacrifício chama a outro, é o círculo sacrificial, como Hinkelammert o denomina. No que diz respeito ao mito de Ifigênia, esse círculo não se limitou somente ao posterior “sacrifício” dos troianos por parte de Agamenon e das tropas gregas, como também se estendeu à própria Ifigênia; na versão de Eurípedes, Ifigênia é salva por Minerva que, no lugar dela, põe um animal para ser sacrificado por Agamenon, e a leva para uma ilha onde se torna sacerdotista cuja função é sacrificar para a mesma deusa Minerva estrangeiros que ali cheguem. Aquela que um dia fora posta ao sacrifício, não recusou, em “dívida” que estava por ter sido substituída por um animal, a pôr outros em sacrifício.

---

231 HINKELAMMERT, Franz. *Sacrifícios Humanos e Sociedade Ocidental: Lúcifer e a Besta*. Paulus, 1995. p. 7.

232 HINKELAMMERT, Franz. *Sacrifícios Humanos e Sociedade Ocidental: Lúcifer e a Besta*. Paulus, 1995. p. 13.

[59] A razão de ser do círculo sacrificial é de que o sacrifício originário não tenha sido em vão e de que a realidade que ele funda não se apresente como falsa – e como crime. O sacrifício funda uma realidade no cumprimento da promessa que o implica – a queda de Troia, por exemplo. Não pode haver obstáculos ao cumprimento da promessa sacrificial sob pena de anular a validade do sacrifício, se a promessa não se cumpre, o sacrifício foi em vão. Por isso que caso o “obstáculo” ao cumprimento da promessa do sacrifício exija mais sacrifícios, estes – dentro da lógica sacrificial – *devem* ser realizados e se tornam também ações *com sentido*, sacrifícios de fato, e não crimes. Isto é, sacrifícios são sacrifícios caso sejam *eficientes*, caso deem os frutos prometidos, a não eficácia de um sacrifício prova que não se tratou de sacrifício verdadeiro, mas de uma farsa<sup>233</sup>. Podem haver sacrifícios “monstruosos”, aqueles que custam muitas vidas e são chocantes mesmo para os sacrificantes, mas se são eficientes, se entregam o que prometem, então foram “autênticas tragédias”, e seus sacrificantes, assim como Agamenon, “heróis trágicos”, atores que não tinham outra saída e alternativa a não ser cumprirem o papel que lhes cabia nesse funesto ritual – seria isso ou o fim do mundo, e para que não se acabe o mundo, tudo é justificável: “*Uma vez fechado esse círculo sacrificial, nada há que não seja lícito. Qualquer sacrifício humano, qualquer violação dos direitos humanos se justifica, e nenhuma consciência moral do mundo pode legitimamente intervir*”<sup>234</sup>.

## 5.2. Teologia do pagamento de *todas* as dívidas

[60] Na cristandade, cristianismo imperial, como o chama Hinkelammert, a lógica sacrificial ganha uma nova roupagem, e roupagem mais poderosa. Anselmo de Canterbury (1033-1109) realiza o que deve ser a mais significativa inversão teológica de toda a história e, muito provavelmente, a mais deletéria também. Hinkelammert demonstra como a teologia de Jesus presente nos Evangelhos não era sacrificial, sendo, inclusive, crítica à lógica sacrificial; o mesmo se diga da teologia de São Paulo Apóstolo e a presente no livro do Apocalipse. O aspecto não-sacrificial da teologia do Novo Testamento se deve à concepção de Deus e, consequentemente, à concepção da relação do ser humano com ele: Deus, ali, não é um cobrador de dívidas e, por isso, o ser humano não tem dívidas para com Deus, não há o que

---

233Cf. HINKELAMMERT, Franz. *Sacrifícios Humanos e Sociedade Ocidental: Lúcifer e a Besta*. Paulus, 1995. p. 52-54.

234HINKELAMMERT, Franz. *Sacrifícios Humanos e Sociedade Ocidental: Lúcifer e a Besta*. Paulus, 1995. p. 37.

“pagar” ao divino, e, portanto, nada que sacrificar. A morte de Jesus não foi de nenhum modo um sacrifício, foi um crime; não foi pagamento de dívida (do pecado) em forma de sacrifício, foi o pagamento de um *resgate*, mas quem exigiu o resgate não foi Deus, que nada cobra, mas o *Diabo*. Anselmo põe tudo isso de cabeça para baixo. Enrique Dussel nos oferece um resumo dessa inversão luciférica realizada pelo teólogo medieval – e imperial.

Anselmo confunde, em primeiro lugar, o “resgate” exigido por Satanás como uma “dívida” contraída pelo pecador. Em segundo lugar, inverte o destinatário que “cobra” o “resgate” ou a “dívida”: de Satanás se passa a Deus justiceiro da cristandade; do Pai de bondade do fundador do cristianismo se passa agora ao sádico que pede a morte do Filho. Em terceiro lugar, declara que a “dívida” não pode ser perdoada, porque perdoá-la seria injusto. Em quarto lugar, mostra que a dívida é impagável, infinita. Em quinto lugar, embora a dívida seja impagável, é preciso pagá-la. Por isso, em sexto lugar, é necessário que o próprio Deus, o Filho, se ofereça em sacrifício de sangue ao Pai (e não a Satanás), para pagar a dívida com sua vida: nasce para morrer<sup>235</sup>. Em sétimo lugar, uma vez sacrificado (sadicamente pelo Pai), o Filho produz, com o seu sangue, um “depósito”, um “tesouro” infinito. Em oitavo lugar, a Igreja, única depositária deste “depósito” e, por isso, “mediação necessária da salvação”, devia fazer conhecer explicitamente a mensagem cristã como condição de distribuição do “tesouro”. Em nono lugar, os “devedores” ou pecadores se salvariam pelo cumprimento da “lei” (de Deus, da Igreja e do Império; aparece assim uma teoria complexa da *Lex*) e *ex opere operato*, pela recepção dos sacramentos. A “coisa” tinha ficado bem empacotada e resolvida<sup>236</sup>.

Como Hinkelammert bem nota, nesse quadro não é que a teologia cristã tenha uma teologia da dívida, que a teologia da dívida seja um capítulo dela, mas ela mesma é, enquanto tal, uma teologia da dívida – uma teologia do pagamento de *todas* as dívidas, inclusive das dívidas impagáveis. O economista marxista (“errático”, como se autodenomina) Yanis Varoufakis tem clara consciência de que a teologia cristã (nessa sua versão invertida, mas que ele toma como sendo a original – não por culpa sua, claro, pois, de qualquer modo, é a versão oficial que impera nas várias denominações cristãs) não é nada amiga dos devedores: “As questões éticas são fundamentais para aproximar os povos. [...]. Mas quando se trata de administrar as finanças modernas e uma união monetária complexa e mal concebida [no caso,

---

235Veja-se que mesmo frei Tito, preso e torturado, mantém a fé cristã nesses mesmos termos sacrificiais: “Na cela cheia de lixo encontrei uma lata vazia. Comecei a amolar sua ponta no cimento. O preso ao lado pressentiu minha decisão e pediu que eu me acalmasse. Havia sofrido mais do que eu (teve os testículos esmagados) e não chegara ao desespero. Mas, no meu caso, tratava-se desimpedir que outros viessem a ser torturados e de denunciar à opinião pública e à Igreja o que se passa nos cárceres brasileiros. Só com o sacrifício de minha vida isso seria possível, pensei. Como havia um Novo Testamento na cela, li a Paixão segundo São Mateus. O Pai havia exigido o sacrifício do Filho como prova de amor aos homens. Desmaiei envolto em dor e febre”. BETTO, Frei. *Batismo de sangue*. Civilização Brasileira, 1982. p. 234. [grifos nossos]

236PL1. I. §4.5. \*60. p. 124.

o euro], *a economia bíblica é um inimigo insidioso*<sup>237</sup>. A “economia bíblica” a que ele se refere é, na verdade, a economia de Anselmo, uma economia em que mesmo uma dívida impagável, pois infinita – a dívida devida a Deus –, tem que ser necessariamente paga. Ora, onde se pagam dívidas impagáveis, se pagam dívidas pagáveis, se pagam, conseqüentemente, todas as dívidas. Não existe perdão. Em termos estritos, no universo financeiro anselmiano não é nem que hajam dívidas impagáveis, ocorre de haver dívidas *ainda não pagas* de modo adequado. O modo adequado e último de pagamento de uma dívida é o sacrifício.

[61] Por que Anselmo procedeu com tal inversão da teologia cristã? Porque, como o dissemos, ele era um teólogo imperial, um teólogo que tinha o seu *locus enuntiationis* não na população pobre (devedora) da Europa do medievo, mas nos troncos dos reinos “cristãos” (credores) europeus. Ele falava desde as instâncias de poder para que o poder pudesse se manter. E não era conveniente ao poder vigente ter como doutrina oficial uma teologia que concedia liberdades aos fiéis, seus súditos, perante toda e qualquer lei, afinal, o poder se mantém no respeito e observância da lei. Que o mais pobre dos súditos, na sua *in-significância* absoluta, pudesse pôr em questão a ordem vigente, e mesmo a realeza, isso era intolerável aos poderes constituídos e aos que dele eram partidários.

A crítica da lei – que sempre também é crítica das instituições – submete a lei ao critério da vida humana e de suas necessidades. Nenhuma lei é legítima se exige a morte de seres humanos para ser cumprida. Positivamente não proscree nada. Não diz o que é preciso fazer, mas expressa os limites que toda ação humana, independentemente do conteúdo que tenha, deve respeitar<sup>238</sup>.

Por isso Anselmo interpretou a mensagem evangélica com os olhos da lei e não com os olhos da graça, por isso considerou a vida evangélica como uma vida de cumprimento de leis – como pagamento de dívidas – e não como distribuição gratuita de dádivas.

[62] Gostaríamos de lançar uma suspeita a mais nas razões que motivaram essa inversão, sem pretender defender que tenha sido a razão decisiva, mas, de todo modo, talvez tenha sido também constituinte; qual seja: para a subjetividade imperial, subjetividade do poder, para a subjetividade ocidental, a figura de um sacrificado condiz mais do que com a figura de um refém, principalmente na versão de uma Ifigênia que aceita o próprio sacrifício. Isso porque o Jesus da teologia da dívida sacrificial é um Jesus que *se entrega* ao sacrifício, que *se voluntaria*, que *permanece sujeito* da ação, que, de certa forma, tem a ação sob controle,

237VAROUFAKIS, Yanis. *E os fracos sofrem o que devem?* Autonomia Literária, 2017. p. 30.

238HINKELAMMERT, Franz. *Sacrifícios Humanos e Sociedade Ocidental: Lúcifer e a Besta*. Paulus, 1995. p. 214.

que, virilmente, enfrenta a morte e não foge, e, por conseguinte, o Jesus do sacrifício testemunha um mundo onde tudo o que ocorre, ocorre por vontade de Deus ou com sua permissão, nada lhe escapa, nada fica *sem sentido*, tudo cumpre uma função racional dentro do plano divino. Temos aí um Jesus e um Deus ativos, proativos, que não são pegos de surpresa, que determinam o curso da história. A figura do refém não oferece nada disso. O refém é a passividade mais passiva que toda a passividade, o refém não se oferece, é sequestrado, não se voluntaria, mas é levado apesar de si (*malgré soi*, dizia Levinas), não é sujeito, mas assujeitado, o refém não quer morrer, quer que o cálice lhe seja afastado, a morte desse refém não tem sentido, não é morte oferecida a Deus, mas morte exigida pelo Diabo, é violência crua e absurda<sup>239</sup>. Puro padecer. Talvez, muito provavelmente, custasse demais aos homens – precisamente aos *homens* – medievais (e ainda aos atuais) aceitar a realidade de um tal Deus e o paradigma de uma tal subjetividade.

[63] Com a inversão anselmiana o mito de Ifigênia ganhou uma potência antes não conhecida. A promessa a que o sacrifício originário estava vinculado e que justificava sacrifícios futuros já não tinha por objeto a conquista de uma única cidade da Anatólia, mas se dirigia à *urbi et orbi*, ao mundo inteiro, ao universo todo, “[...] *para que, ao nome de Jesus, se dobr[asse] todo joelho dos seres celestes, dos terrestres e dos que vivem sob a terra, e, para glória de Deus, o Pai, toda língua confess[asse]: Jesus é o Senhor*” (Fl 2, 10-11). Essa promessa teria que ser cumprida para que o “sacrifício” de Jesus se mostrasse eficiente e, assim, não tivesse sido morte vã. Para o cristão da cristandade, se não fosse o caso de todo joelho dos seres celestes, dos terrestres e dos que vivem sob a terra se dobrarem ao nome de Jesus, a morte de Jesus teria sido como todas as outras, ele não seria verdadeiro Deus, nem Deus Pai seria Deus verdadeiro. Era preciso que o sacrifício fosse eficiente, era preciso que os cristãos conquistassem todo o globo para Cristo – e nessa empresa se lançaram; principalmente quando realizaram a sua primeira ação de conquista e sacrificaram algumas (quicá muitas) vidas para que o sacrifício de Jesus permanesse sacrifício, pois, daí em diante, o sacrifício dizia respeito à sua própria existência, em se considerarem mensageiros do Evangelho ou meros homicidas. Caso percebessem que a fé que diziam professar não

---

239Embora aborde a teologia cristã igualmente como teologia da dívida, de uma dívida que o ser humano jamais poderá pagar – e, assim, tenha o Deus cristão como um credor de dívidas –, Žižek, por outro lado, interpreta corretamente ao Livro de Jó e a consequência que é Jesus morrer na cruz: Deus, dessa maneira, não é um “protetor” do mal contra nós, e não garante qualquer “racionalidade” às tragédias e catástrofes que nos acometem, o mal permanece na esfera do absurdo, do sem sentido. Cf. ŽIŽEK, Slavoj. *Violência: seis reflexões laterais*. Boitempo, 2014. p. 142-150.



necessitava das guerras de conquista que empreendiam, de suas cruzadas, ou das fogueiras que acendiam, cairiam do cavalo e dar-se-iam conta que haviam matado outros tantos Estavãos em nome da lei.

### 5.3. Os fracos sofrem o que devem?

[64] Para que o círculo da lógica sacrificial tenha uma forma acabada e coerente, é preciso que outra inversão opere: a inversão de papéis no próprio ato sacrificial. O sacrificante tem que ser visto, de certo modo, como o sacrificado, e o sacrificado tem que ser visto, de certo modo, como o sacrificante. O verdugo tem que se considerar vítima, a vítima tem que se transformar em verdugo. O mundo todo tem que ser invertido, ficar de pernas para o ar. Na inversão anselmiana, *inversão luciférica*, a chama Hinkelammert, justa é aquela pessoa que paga todas as suas dívidas, inclusive as impagáveis, diversamente da tradição cristã primitiva (e judaica) onde justa era a pessoa que perdoava a dívida de outrem, *principalmente* a que fosse impagável. Agora, com a inversão, o devedor é culpável da dívida que contrai, mesmo dívida impagável, pois a justiça já não se relaciona com o perdão e a gratuidade – com a vida do ser humano –, mas com o cumprimento da lei e a lei exige que se paguem todas as dívidas, o não pagamento das dívidas é quebra da lei, questionamento da ordem, caos. O devedor, seja perante Deus, seja perante os outros seres humanos, tem o *dever* de pagar para que a justiça e a ordem permaneçam.

A Deus deve-se algo, e também aos homens. [...] O homem deve a Deus o cumprimento da lei, cumprimento que sempre é imperfeito e que revela, portanto, uma profunda culpabilidade, a que corresponde o sacrifício que contrapesa essa culpabilidade para além do cumprimento, necessariamente imperfeito e, a pesar disso, culpável, da lei. Ou seja, deve-se a Deus o cumprimento da lei, que ordena as relações com os outros homens, e com isso se paga uma dívida com Deus, que é completada pelos sacrifícios. Mediante estes sacrifícios, o homem adquire a boa consciência para agir eficazmente<sup>240</sup>.

A dívida contraída e não paga é ofensa a Deus e falta para com a humanidade. Quando a dívida não é paga as relações ficam feridas, perde-se a comunhão e a confiança na socialidade. Por isso que:

Segundo a ordem legal de qualquer sistema de dominação, o pecado é uma violação ou uma transgressão da lei. Cumprir a lei é o dever de todos os

---

240HINKELAMMERT, Franz. *Sacrifícios Humanos e Sociedade Ocidental: Lúcifer e a Besta*. Paulus, 1995. p. 63.

cidadãos. Todas as obrigações legais precisam ser cumpridas; não cumpri-las é pecado, é falta contra o dever, é culpa. Todo sistema legal declarará: justo é o homem que paga as dívidas<sup>241</sup>.

Se, portanto, a dívida não é quitada, se o devedor não paga, e dívidas devem ser pagas por força da obrigação moral, mesmo que com sacrifícios, a vitimização do devedor se realiza em razão da própria culpa deste. Sendo dever do devedor pagar, caso esse não pague na “moeda comum”, torna-se dever do credor sacrificá-lo, do contrário o credor também entrará em dívida com a justiça ao deixar em aberto uma dívida não paga e, dessa maneira, perturbada a ordem legal, que é, supõe-se, justa. A vítima é, conseqüentemente, culpada do próprio sacrifício, posto que possui dívida não quitada que, de todo modo, deve ser paga.

[65] Essa teologia da dívida, todavia, não se restringiu ao medievo, ela cobra vigência até hoje em forma secularizada. A sociedade moderna, burguesa, secularizou essa teologia, retirou-lhe os sinais religiosos, a forma religiosa, contudo, manteve o conteúdo mitológico intacto, de modo que tornou essa teologia *mais universal* do que era antes, pois, se antes ela podia se estender legitimadamente sob o manto do mundo cristão, porém encontrava barreiras em outros mundos religiosos, agora não há credo que possa lhe argumentar contra, já que não aparece nem é apresentada como elemento de uma fé em particular, mas *da razão mesma*. Tais e tais obrigações não serão mais exigidas exclusivamente ao fiel cristão, mas a todo o gênero humano, não é a condição cristã que estará em jogo (sua santidade), mas a própria condição humana (sua dignidade).

As mesmas operações e inversões que ocorrem na teologia anselmiana, ocorrem no que diz respeito à nossa relação com o capital: “*No lugar de Lúcifer-Satanás, aparece o caos, e a lei natural [a metafísica liberal], que não é mais que a lei do mercado, luta contra este caos*”<sup>242</sup>. Já no lugar de Deus está o mercado capitalista, entidade autônoma que se autorregula, que não necessita de intervenção humana alguma, dado que é mais que humano. Esse deus também carrega consigo uma promessa: a civilização e o progresso. As sociedades capitalistas têm a missão de “civilizar” a face da Terra, de levar a ordem lá onde reina o caos. É destino do ser humano ser civilizado, em vez de permanecer “bárbaro” e “selvagem” em sociedade “déspotas” – a selvageria e o despotismo são condições indignas do ser humano, que o capital e a sociedade burguesa não podem tolerar.

---

241 HINKELAMMERT, Franz. *Sacrifícios Humanos e Sociedade Ocidental: Lúcifer e a Besta*. Paulus, 1995. p. 68.

242 HINKELAMMERT, Franz. *Sacrifícios Humanos e Sociedade Ocidental: Lúcifer e a Besta*. Paulus, 1995. p. 29.

A lei natural, como lei do mercado, mantém em xeque o caos. Em todo o lugar em que se vê ameaçada, vê-se a ameaça deste caos, e, com isso, a ameaça do despotismo. O caos leva ao despotismo, que não passa de um caos organizado. Não obstante, despotismo é qualquer resistência contra as leis do mercado ou qualquer tentativa de intervir nelas. Aparece uma nova lei de Deus, secularizada como a lei natural, que substitui a lei religiosa do império cristão medieval. Agora, todos os que não vivem sob a lei do mercado ou que façam resistência a ela são considerados como inimigos da humanidade – Locke diz sobretudo: inimigos da espécie humana –, como o eram na Idade Média os que desprezavam o sangue de Cristo<sup>243</sup>.

É preciso fazer valer a promessa do mercado e lutar contra o despotismo dos povos déspotas. Na contemporaneidade, de fato, não se fala mais em “lei natural”, esse conceito foi substituído pelo de “direitos humanos”. As sociedades déspotas, ditatoriais, “totalitárias”, são aquelas em que os direitos humanos não são respeitados – entre esses “direitos” se inclui o direito de uma nação mais poderosa poder ditar o (sub)desenvolvimento de uma nação menos poderosa, determinando sua produção e as relações comerciais no âmbito mundial, o que, na realidade, é apresentado pelos nomes de “livre comércio” ou “democracia de mercado”. Desse modo as nações ocidentais abraçaram novamente “o fardo do homem branco”, mas desta vez para levar (aos povos que vivem sob o jugo do autoritarismo) a democracia e os direitos humanos, e já não mais o cristianismo. Farão guerras (e as fazem) para que não hajam mais guerras, torturarão (e torturam) para que não se façam mais torturas, derrubarão governos e instalarão governos alinhados para que todos os povos possam se autogovernar. Hinkelammert conclui:

Isso leva ao círculo sacrificial em sua forma burguesa. A sociedade burguesa obedece a um sacrifício original realizado por todos os despotismos da história, considerando todas as sociedades não burguesas como despotismos. [...]. A sociedade burguesa se oferece como a sociedade que potencialmente, por meio do mercado, é uma sociedade sem sacrifícios. Todos os sacrifícios da história foram realizados para receber seu sentido da sociedade burguesa<sup>244</sup>.

[66] O círculo sacrificial, diz-nos Hinkelammert, ainda se expressa em uma obrigação moral no que diz respeito – não poderia, claro, ser diferente – às dívidas *stricto sensu*. A cobrança de dívidas *impagáveis*, certamente, é a forma sacrificial mais universal vigente hoje, isso porque, dentre outras coisas, é um sacrifício que, à diferença de outros como o ritualístico ou o de guerra, não derrama sangue às vistas e atravessa fronteiras com a maior das

243HINKELAMMERT, Franz. *Sacrifícios Humanos e Sociedade Ocidental: Lúcifer e a Besta*. Paulus, 1995. p. 30.

244HINKELAMMERT, Franz. *Sacrifícios Humanos e Sociedade Ocidental: Lúcifer e a Besta*. Paulus, 1995. p. 34.

facilidades. É um sacrifício que se dá atrás das cortinas do altar. A cobrança de dívidas financeiras não é um sacrifício imediato, mas mediado; mediado por contratos, acordos, apertos de mãos, mediado por bancos, contabilistas, gestores públicos, empresas, sindicatos patronais, mídia corporativa, juízes, advogados – não se sabe quem desferiu o golpe da fome no pobre filho do seu Antonio Antunes. O sangue do filho do pobre Antonio Antunes está tão bem distribuído nas mãos de tantos atores que seria necessário mais do que a perícia do CSI para encontrá-lo e se poder realizar a acusação pelo homicídio. Não há terceiros que sejam culpáveis, recaindo a culpa toda sobre o próprio seu Antonio Antunes. A vítima é a culpada. Se a parte endividada, o seu Antonio Antunes ou um país da periferia do capitalismo, contraiu a dívida, a contraiu de livre vontade, assim como o trabalhador vende, de livre vontade, a sua capacidade de trabalho ao capitalista, porque os contratos firmados no capitalismo são contratos entre partes “livres”; se a parte endividada não tem como pagar, é porque não foi responsável para com as próprias finanças, a parte credora não cometeu falta, a falta está, pois, do lado da parte devedora. O mercado é um deus que exige que contratos se cumpram, caso contrário, o mercado, deus de humor frágil e temperamento instável, poderia se abalar, entrar em desconfiança, o mercado, segundo os analistas econômicos da grande-mídia corporativa, sofre de ansiedade; não importa se é dívida impagável, se uma geração terá sua vida destruída e outras gerações terão o futuro comprometido, dívida contraída deve ser dívida paga – *fiat iustitia et pereat mundus*. Os credores, sejam bancos ou países do capitalismo central, são heróis trágicos nesse teatro de horrores, nada podem fazer, uma dívida perdoada abre precedentes perigosos que poderiam levar o sistema ao caos e conseqüentemente produziria... sacrifícios. “São eles os que têm o drama trágico da alma, e não aqueles que têm de morrer em conseqüência. O verdugo que sacrifica é verdadeiramente o sacrificado. Sacrifica-se a si mesmo ao sacrificar os outros”<sup>245</sup>. Exige-se o sacrifício certo do pagamento da dívida impagável para que se evite o sacrifício, todavia, duvidoso do caos do sistema. E assim se aquieta a consciência moral da sociedade burguesa; os credores aplicam a justiça necessária, os devedores honram a dívida contraída por sua imensa culpa, por sua própria culpa.

[67] Yanis Varoufakis nos recorda uma outra história onde a culpabilidade da vítima do mito sacrificial se encontra explícita: na conquista da ilha de Melos por Atenas durante a Guerra do Peloponeso. Neste episódio, representantes de Melos e Atenas travaram um debate para tentarem dar solução ao conflito de modo pacífico, os melianos procuraram convencer os

---

245 HINKELAMMERT, Franz. *Sacrifícios Humanos e Sociedade Ocidental: Lúcifer e a Besta*. Paulus, 1995. p. 38.

atenienses dos malefícios que a conquista da ilha poderia significar a eles, ao que os atenienses lhes responderam que direitos é algo que só se dá entre iguais, já entre fracos e fortes a relação é bem diferente: “*os fortes fazem o que podem e os fracos sofrem o que devem*”<sup>246</sup>. Varoufakis vê o mesmo diálogo – e ação de “conquista” – se repetir na sua Europa da segunda metade do século XX e início do XXI. No contexto das crises da zona do euro e da União Europeia, as dívidas que os países da periferia europeia contraíram eram vistas como dívidas “culpáveis”, quer dizer, Portugal, Irlanda, Itália, Grécia e Espanha eram “PIIGS”, porcos, e deviam ser levados ao matadouro a fim de pagarem até o último centavo, mesmo que isso acarretasse em desemprego generalizado, déficit de moradia e insegurança alimentar, ou seja, em sacrifício, sacrifício dos pobres, como sempre. E quando se trata de cobrar dívidas, a humanidade é profícua em metáforas morais que justifiquem:

O que provocou a crise do euro? A mídia e os políticos adoram histórias simples. A partir de 2010, a história que circulou na Alemanha e no Nordeste calvinista dizia mais ou menos o seguinte: como as cigarras não fizeram a lição de casa, seu verão sustentado à base de empréstimos acabou bruscamente um dia. As formigas calvinistas foram então chamadas para salvá-las, a elas e a diversas outras cigarras de toda a Europa. Ora, as formigas ficaram sabendo que as cigarras gregas não queriam pagar o que deviam. Elas queriam continuar levando uma vida desregrada, se divertindo ao sol, além de outro empréstimo que financiasse essa vida. Elas chegaram até a eleger uma camarilha de socialistas e esquerdistas radicais para morder a mão que as alimentava. Essas cigarras tinham de aprender uma lição, senão outros europeus, feitos de material inferior ao das formigas, seriam estimulados a levar uma vida desregrada. É uma história convincente<sup>247</sup>.

Convincente, pois de total acordo com a teoria mítica da dívida do Ocidente: a vítima é culpada; do mesmo modo, faz todo o sentido que as pessoas acreditem que “aqui se faz, aqui se paga” e que haja algo como uma “lei do retorno”, mesmo quando há fatos abundantes que testemunhem o contrário, mesmo que Bushs da vida morram tranquilos sem jamais responderem por seus crimes de guerra e que Rafaeis Braga entupam presídios em todo o mundo.

---

246Cf. VAROUFAKIS, Yanis. *E os fracos sofrem o que devem?* Autonomia Literária, 2017. p. 52.

247VAROUFAKIS, Yanis. *E os fracos sofrem o que devem?* Autonomia Literária, 2017. p. 27.

#### 5.4. A guerra dos deuses

[68] Caso não se queira dar as costas aos sofrimentos da humanidade<sup>248</sup>, é preciso negar os sacrifícios humanos, e negá-los em todas as suas formas, em todas as suas possíveis circunstâncias. O círculo sacrificial só pode ser rompido caso não se lhe conceda sequer o primeiro passo, se se lhe concede o primeiro passo, isto é, se se admite que já houve verdadeiros sacrifícios, um sacrifício originário ou divino, já é batalha perdida. Um mundo sem sacrifícios humanos só é possível se admitirmos que *nunca* houve *verdadeiros* sacrifícios – o círculo só pode ser rompido no início. Um mundo sem sacrifícios humanos é um mundo sem *nenhum* sacrifício humano. Todo sacrifício é verdadeiro homicídio, toda vítima é inocente, todo verdugo é assassino. A crítica antissacrificial deve ser total e absoluta. Qualquer concessão já é capitulação.

A crítica só pode ser total e absoluta caso nem mesmo *o* absoluto realize sacrifícios humanos ou os exija. Deus – não importa o nome pelo qual se o chame – não pode sacrificar nem pedir sacrifícios. Se Deus realiza um único sacrifício ou exige da humanidade um único sacrifício, então autoriza que haja sacrifícios (no plural), pois já inaugurou e legitimou um mundo *com* sacrifícios. O pensamento semita nos legou uma tradição que nega sacrifícios humanos, e nega a deuses que exigem sacrifícios, é ateia de deuses sacrificiais. É disso que fala a célebre passagem do sacrifício de Isaac (Gn 22, 1-19): da rejeição de um deus sacrificial. Parece-nos muito estranho pensar nessa passagem como sendo uma rejeição e negação do Deus sacrificial uma vez que, à primeira vista, trata de um Deus que pede explicitamente que se faça um sacrifício humano, e sacrifício humano do filho de um homem, no entanto, isso se deve justamente à inversão interpretativa que essa passagem sofreu e com a qual costumamos entrar em contato ao ter acesso à história.

De fato, Deus pediu a Abraão que realizasse o sacrifício do seu primogênito: “*Toma teu filho, teu único, que amas, Isaac, e vai à terra de Moriá, e lá o oferecerás em holocausto sobre uma montanha que eu te indicarei*” (Gn 22, 2). A questão é: qual Deus pediu isso?

[69] Antes de respondermos diretamente à questão, devemos trazer presente algo que comumente é simplesmente ignorado aos que estão fora do âmbito teológico, o que seja, a Bíblia, seja a judia ou a cristã (e mesmo o Alcorão), não é, e nem pretende ser, um livro “científico” (esse tipo de pretensão é advogada por correntes fundamentalistas das religiões

---

248Cf. MARX, Karl. MEW 31. p. 542.

que são, diga-se de passagem, correntes modernas<sup>249</sup>), e tampouco é uma obra de literatura que procura narrar uma única e mesma história “coerente”, assim como, por exemplo, *Dom Quixote*. A Bíblia é o registro da relação de um povo com o seu Deus, ou, se se quiser, registro da experiência religiosa de um povo, ou seja, é o registro em forma *simbólico-narrativa* do *desenvolvimento* de uma fé. Do ponto de vista do fiel e da religião, é o registro da pedagogia de Deus – este vai se revelando aos poucos ao ser humano, respeitando a sua própria caminhada e estágio de maturidade<sup>250</sup>. Assim que, naturalmente, o texto bíblico é *povoado* de várias concepções de Deus e de seus mandamentos, etc., mas não é o caso de se considerar que o texto “têm contradições”, mas de que houve uma evolução, algum desenvolvimento (ou, às vezes, pode ser o caso de retrocesso) no que diz respeito a este e àquele ponto. Emmanuel Levinas, inclusive, ensinava nas suas leituras talmúdicas que cada passagem bíblica deveria ser compreendida dentro do conjunto de todo o texto bíblico e confrontada com as suas similares, a hermenêutica bíblica deve ser dialética, não “positivista”, isto é, fundamentalista. A Bíblia é um relato de lutas teóricas<sup>251</sup>, de lutas de deuses, de várias tradições que procuraram, mais ou menos, corrigir, complementar ou se impor às outras.

[70] O relato do sacrifício de Issac – e seguimos aqui, em linhas gerais, a interpretação de Hinkelammert – é uma batalha de deuses, uma luta entre duas teorias antagônicas. Nele combatem um deus que exige sacrifícios humanos e pede a Abraão o sacrifício de seu filho, e um outro Deus, um certo Deus que não necessita de sacrifícios humanos e recusa o sangue derramado de Isaac. O deus que fala a Abraão, “Toma teu filho, Isaac, e o ofereças em holocausto”, de fato, é um deus sacrificial, de uma fé na qual Abraão, todavia, ainda

249Principalmente o fundamentalismo islâmico. Conforme Žižek, o fundamentalismo islâmico teve como um dos seus fatores de origem o fato de que o mundo islâmico teve que se a ver com a modernidade (entendida como “capitalismo combinado com a hegemonia do discurso científico”), produtora de uma “crise do sentido”, sem que tivesse tido tempo hábil de estabelecer um universo simbólico em equilíbrio com a nova realidade que a modernidade impunha – ao contrário da Europa e das regiões sob sua influência direta que usufruíram de séculos para esse processo de substituição simbólica. Cf. ŽIŽEK, Slavoj. *Violência: seis reflexões laterais*. Boitempo, 2014. p. 75. Para o mundo islâmico, o choque com as “instituições modernas” se daria mais fortemente ainda – se a leitura dusseliana é correta – porque o secularismo não tem lugar “de direito” (ainda que o possa ter *de fato*) na sua concepção de mundo, no seu humanismo. Cf. EHS. II. §2

250Marx, ironizando à Bruno Bauer, ironiza também essa pedagógica divina: “[...] a Crítica, que, não obstante, assegurava ser a Crítica ‘absoluta, completa, pura’ em todas as suas obras, desde tempos imemoriais, não havia feito outra coisa a não ser acomodar-se aos pré-juízos e à capacidade de captação da massa, da mesma maneira que Deus, em suas revelações, sói acomodar-se aos homens”. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A sagrada família*. Boitempo, 2003. p. 119. De qualquer modo, filosoficamente podemos considerar essa evolução enquanto fato *subjetivo*, e não, obviamente, como fato objetivo, que será a posição propriamente teológica.

251“Assim como a religião é o sumário das lutas teóricas da humanidade, o Estado político é o de suas lutas práticas”. Carta de Marx a Arnold Ruge, setembro de 1843. MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. Boitempo, 2010. p. 72.

comungava – nessa primeira interlocução do divino com Abraão o texto hebraico diz Elohim, sendo, portanto, da tradição eloísta. Contudo, quando Abraão está para “imolar o seu filho”, aparece o “anjo de Iahweh”, a voz que fala a Abraão, “Não estendas a mão contra o menino”, já não é a de Elohim, mas a de Iahweh (Javé), da tradição javista. A tradição eloísta não é, deve-se dizer, sacrificial enquanto tal, mas é caracteristicamente mais “privada”, nacionalista, ainda que não exclusivista, no que diz respeito ao povo de Israel; já a tradição javista é mais universalista, é uma tradição que tem em conta maior aos outros povos. Ora, um deus de caráter mais nacional, privado, doméstico, concordaria em ser um deus sacrificial, pois a lógica sacrificial é, por definição, egolátrica, da ciosidade de si e que vê ao outro como limitação de sua liberdade. A lógica sacrificial, vimos, é uma lógica conquistadora. Um deus doméstico não veria problema em sacrificar aos outros povos, uma vez que se preocupa, realmente ou ao menos em primeiro lugar, com a vida de seu próprio povo. Caso a existência desse povo estivesse em perigo, um sacrifício humano poderia vir em auxílio. Não é assim para um deus universalista. Um Deus que é Deus de todos não exige sacrifícios humanos porque toda a vida lhe importa. Ele é um Deus universal, e não só, nem especialmente, de alguns – ainda que possa privilegiar a alguns como portadores de sua mensagem em favor dos demais. A aceitação de sacrifícios humanos é atestar que se tem mais em conta a vida de uns que a de outros. Abraão abraça a fé universalista, a fé javista, a fé em um Deus de todos os povos e de todas as gentes. Abraão torna-se *ateu de um deus nacional*, de um deus “dos seus”, e professa a fé num Deus que é dos seus (ou “nossos”) e é também, incluso principalmente, dos outros. Abraão recusa realizar o sacrifício do seu filho porque entende que os sacrifícios exigem eficácia, exigem que se realizem outros sacrifícios para que o sacrifício originário seja fecundo, entende que esse círculo não conheceria limites.

[71] Há, evidentemente, interpretações diferentes da passagem bíblica em questão – como há para praticamente quase todas. Vejamos outras duas diametralmente opostas que são, contudo, contrárias à nossa. A primeira, a mais popular, sendo a leitura de senso comum difundida hodiernamente e de modo enfático pelas igrejas de tradição evangélica pentecostal, é a que trata o texto de Gênesis sem maiores “caprichos teológicos”. Ou seja, o texto quer dizer literalmente o que ali está escrito (em sua versão vernácula, diga-se de passagem), como se tivesse sido tirado da página policial de um jornal. Deus, de fato, deu mandato a Abraão para que oferecesse Isaac em holocausto e, no momento em que Abraão desferiria o golpe em seu filho, o anjo, por Deus enviado, aparece para impedir o sacrifício anteriormente ordenado



e passa a elogiar a Abraão por sua fé, por não ter recusado a entrega de seu filho, isto é, *por não ter recusado realizar um sacrifício humano a Deus*. A coisa é muito simples: Deus resolveu preparar uma prova a Abraão a fim de testar a sua fé; Deus tentou a Abraão e este passou na prova da tentação, a tentação consistia em não obedecer ao mandato de Deus, em ser infiel a Deus, em não entregar o seu filho em holocausto. Abraão passou pela tentação, esteve prestado a realizar o sacrifício de seu filho assim como fora ordenado, tendo sido impedido pelo anjo – permaneceu fiel. É uma versão da história convincente, pois é a que dá nas vistas.

A segunda interpretação que tomaremos, mais séria e, inclusive, sofisticada, é a que o teólogo Luis I. J. Stadelmann apresenta; ele também oferece uma leitura diversa da que é proposta por Hinkelammert e mesmo a rachaçaria frontalmente como sendo um exemplo de *“construções teóricas impostas ao relato bíblico”*<sup>252</sup>. Stadelmann vê a contradição que há entre um Deus que é Deus da vida pedir por uma morte, o que ele oferece, então, é uma solução que exclui a contradição do relato: *“O teor da revelação divina deve estar em suprema consonância com a sabedoria e bondade de Deus; por isso qualquer mandato seu não pode estar em contradição com os princípios da ordem moral, da qual é Ele o autor”*<sup>253</sup>. Quer-se salvar a bondade de Deus e a coerência bíblica ao mesmo tempo. Sendo assim, a hipótese de Stadelmann é a de que o relato narra o oferecimento de Isaac como herdeiro das promessas de Abraão, sendo o seu sacrifício meramente simbólico, e, servindo-se de informações de como ocorriam pactos nos tempos em que o relato pode ter sido escrito, ele concluiu que *“Abraão entrega-lhe seu filho amarrado para simbolizar sua vassalagem ao Soberano divino”*<sup>254</sup>. O texto serviria, deste modo, para deixar claro que o direito de progeneratura era de Isaac e não de Ismael (seu outro filho com a então escrava Agar), o qual também poderia exigir esse direito, uma vez que era o filho mais velho de Abraão e que já se encontrava livre, pois sua mãe havia sido posta em liberdade. O relato, com isso, procuraria ensinar que *“a eleição divina não está subordinada ao direito de primogenitura; em outras palavras: a ordem da graça (= eleição divina) é independente da ordem jurídica (= direito*

---

252STADELMANN, Luis I. J. O sacrifício de Isaac. Um texto clássico sobre o discernimento espiritual na Bíblia. *Perspectiva Teológica*, nº23, 1991. p. 317.

253STADELMANN, Luis I. J. O sacrifício de Isaac. Um texto clássico sobre o discernimento espiritual na Bíblia. *Perspectiva Teológica*, nº23, 1991. p. 332.

254STADELMANN, Luis I. J. O sacrifício de Isaac. Um texto clássico sobre o discernimento espiritual na Bíblia. *Perspectiva Teológica*, nº23, 1991. p. 325.

*de primogenitura*)”<sup>255</sup>. O que ali lemos em Gênesis seria, então, um rítul de consagração de Isaac a Deus e de conferimento de um direito que, juridicamente, não seria o seu. Ao contrário da outra interpretação, aqui jamais houve mandato de sacrifício humano algum. Nenhum Deus teria exigido um sacrifício humano verdadeiro, mas houve, sim, o pedido de um ritual de consagração de primogenitura e de hereditariedade de promessa. Se na interpretação anterior do relato tudo é literalmente real, aqui tudo se dá no âmbito do simbólico.

[72] A nossa primeira interpretação divergente peca em todos os sentidos. Peca por ser fundamentalista, tratando o texto como texto “científico” ou como uma “notícia”, como se comunicasse uma verdade factual, fechando-se a qualquer coisa que possa contrariar a primeira camada do relato, como, por exemplo, outras passagens bíblicas – “*Ninguém, ao ser tentado, deve dizer: ‘É Deus que me está tentando’, pois Deus não pode ser tentado pelo mal e a ninguém tenta*”. (Tg 1, 13). E peca por realizar a inversão teológica anselmiana. Já a nossa segunda interpretação divergente, embora convincente por suas sutilezas e sofisticação, imagina que o texto bíblico é “um romance” o qual deve se salvar a “coerência” interna, e tal como a outra não dá conta de uma questão que, ao menos no meio cristão, é sumamente relevante. A questão a que ambas as interpretações não dão conta – e sequer se colocam – é a discordância que têm não com o que é dito por um profeta ou apóstolo, mas discordância com a interpretação que o próprio Jesus tem do relato.

No Evangelho de João (8, 31-59) é narrado um longo debate entre Jesus, alguns fariseus e outros judeus; após dizer que se estes conhecessem a verdade, a verdade os libertaria, os judeus respondem que, sendo filhos de Abraão, isto é, sendo eles da descendência de Abraão, jamais foram escravos para terem que ser libertos<sup>256</sup>, ao que Jesus lhes responde: “*Se sois filhos de Abraão, praticai as obras de Abraão. Vós, porém, procurais matar-me, a mim, que vos falei a verdade que ouvi de Deus. Isso, Abraão não o fez*” (Jo 8, 39-40). Só há uma passagem em que Abraão é apresentado em vias de matar alguém, e é a passagem do sacrifício de Isaac. Se a passagem, na interpretação de Jesus, não fizesse referência à possibilidade de realização de um sacrifício humano *real*, o mérito que ele reconhece a Abraão seria inexistente, posto que Abraão jamais teria sido tentado a matar

255STADELMANN, Luis I. J. O sacrifício de Isaac. Um texto clássico sobre o discernimento espiritual na Bíblia. *Perspectiva Teológica*, nº23, 1991. p. 329.

256“*Se sienten libres por un hecho de ley, como un ciudadano de Roma se siente libre por ser ciudadano, y un ciudadano de una democracia occidental de hoy se siente libre por poder votar cada 4 años para elegir su gobierno. Es libertad por identificación por la ley, y no por ser sujeto frente a la ley*”. HINKELAMMERT, Franz. *El grito del sujeto: del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*. San José, Costa Rica: DEI, 1998. p. 44.

alguém de nenhum modo. Não há mérito em não fazer aquilo que nunca se apresentou a nós mesmos como possibilidade real. O mérito por não fazer um mal só surge quando há a possibilidade de se realizar o mal e se o recusa. Se o sacrifício de Issac não se referisse à possibilidade de um sacrifício real, dizer “Abraão não matou” teria o mesmo peso e significado que dizer “Abel não matou” – zero; Abel não teve tentação de matar, já seu irmão Caim, sim, e este não resistiu à tentação. Portanto, seguindo a interpretação de Jesus, quando foi dito a Abraão “toma teu filho, Isaac, e o ofereças em holocausto”, se tratava de pedido de um sacrifício humano real, e não mero ato simbólico.

[73] Resta-nos a questão de quem pediu por esse sacrifício e quem o impediu. A interpretação da passagem como sendo uma prova posta por Deus para testar a fidelidade de Abraão considera que o mesmo Deus pediu e impediu o sacrifício. Não é essa a interpretação de Jesus. Se Jesus dá mérito *a Abraão* por não ter matado é porque *foi Abraão que se decidiu a não matar*. Fosse Deus a impedi-lo, não haveria mérito em não ter matado, pois, de fato, iria fazê-lo, e, igualmente, não faria sentido dizer “Abraão não matou”, o que deveria ser dito seria “Deus impediu Abraão de matar” ou “Abraão foi impedido de matar”.

[74] Valha aqui uma digressão. Nos capítulos V e VIII d’*A sagrada família*, Marx traz a sua leitura de *Os mistérios de Paris*, do romancista francês Eugène Sue; em parte a sua leitura é uma contraposição à leitura do mesmo livro feita pelo crítico literário neohegeliano Franz Zychlin von Zychlinski, tratado no livro por seu pseudônimo, Szeliga, e, por outra parte, Marx faz também crítica ao próprio autor do livro, Eugène Sue, que reivindicava um certo “socialismo” com suas obras – Marx trata de demonstrar que o socialismo de Sue era mero paternalismo burguês: filantropia. No capítulo VIII d’*A sagrada família*, Marx se detém, então, sobre a parte do livro que trata da história de Flor de Maria (Fleur de Marie), jovem que se encontrava em situação humilhante e é socorrida pelo príncipe Rodolfo, que ela não sabe ser seu pai. Após ser encaminhada a uma conversa com um padre, que procura lhe oferecer “a possibilidade da misericórdia de Deus”, ela passa a ressignificar a compreensão que tinha da própria vida e da ação das outras pessoas sobre a mesma. Marx comenta a respeito dessa mudança de postura dela diante da vida:

Fleur de Marie já acha injusto sentir uma nova situação de vida feliz simplesmente como aquela que na *realidade* é, como uma nova felicidade, ou seja, comportar-se diante dela de um modo natural, e não sobrenatural. Ela se acusa de ter visto no homem que a salvou o que ele *realmente* era, seu salvador, em vez de ter posto em seu lugar um salvador imaginário: *Deus*. Ela já está tomada pela hipocrisia religiosa, que arranca ao *outro homem* os méritos que mereceu por salvá-la para dá-los a Deus, que vê tudo o que há

de humano no homem como algo alheio a ele, e tudo o que não é humano nele como seu *próprio* e verdadeiro *patrimônio*<sup>257</sup>.

Jesus, na nossa passagem, faz justamente o oposto, não cai na hipocrisia religiosa, comporta-se e interpreta a realidade de modo natural, e não sobrenatural, e devolve, assim, ao ser humano (Abraão) os méritos que a leitura religiosa dominante e hipócrita conferiam a Deus<sup>258</sup>.

[75] Se Abraão foi quem decidiu a não cometer um sacrifício humano, se é uma ação meritória sua, logo, não foi o caso de ter sido impedido, e, então, a voz do anjo que diz, “Não estendas a mão contra o menino”, não se trata de real intervenção divina externa que o impede, mas indica alguma outra coisa. A nossa hipótese é de que se o anjo de Iahweh indica uma *personificação* de Deus, então ele está a indicar a única pessoa no relato com a qual Deus pode se identificar e ser uma personificação sua: *a vítima*. A voz que diz a Abraão, “Não estendas a mão contra o menino”, é a voz embargada de Isaac que protesta contra o seu assassinato, é a voz daquele filho que pediu ao pai: “não me deixe morrer”. A voz da vítima é a voz de Deus. Dussel comenta indicando como em Abraão também há a disposição da quebra da lei em favor da preservação da vida: “*Abraham amó la vida de su hijo. La ley semita del tiempo le ordenaba inmolar al primogénito. Abraham por amor a la vida no cumplió la ley*”<sup>259</sup>.

A vítima quebra o círculo sacrificial, ela denuncia, *enquanto vítima*, o absurdo da lógica sacrificial que é produzir vítimas para que não hajam mais vítimas. Tonho, personagem do filme *Abril Despedaçado* de Walter Salles, baseado na obra de Ismail Kadare, dá-se conta disso. Ele matou um membro da família Ferreira em vingança à morte do seu irmão mais velho e é o próximo marcado a morrer por ter matado. No entanto, um membro dos Ferreira mata, por engano, a seu irmão mais novo. Tonho, que deveria vingar a morte do irmão, se recusa a fazê-lo e abandona a família, abandona o círculo sacrificial, pois a morte do irmão, absolutamente inocente, visto que não havia matado, atesta que todos são vítimas e, sendo assim, inocentes.

Por isso que a lógica sacrificial procura encobrir a vítima enquanto vítima e a faz culpada ou partícipe do próprio sacrifício. Hinkelammert nos recorda, já o referimos, que na

257MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A sagrada família*. Boitempo, 2003. p. 196.

258Sobre a leitura de Marx da obra de Eugène Sue, veja-se: CHARENTENAY Alice de; GOUDMAND, Anaïs, “Fiction et idéologie: Marx lecteur des Mystères de Paris”. *CONTEXTES: Revue de sociologie de la littérature* [En ligne]. 30 de novembro de 2014. Disponível em: <http://journals.openedition.org/contextes/5991>.

259PT. §2. p. 70.

primeira versão do mito de Ifigênia esta protesta contra o seu sacrifício, e o faz enfaticamente acusando a seus verdugos e maldizendo-os<sup>260</sup>. As versões posteriores modificaram isso excluindo essa revolta da vítima e transformando a revolta em entrega voluntária. O relato bíblico do sacrifício de Isaac preservou a voz da vítima – e a sua revolta – na voz do anjo. Abraão não se fez surdo ao sofrimento da vítima, apostatou do deus sacrificial e abraçou a fé em um Deus que se identifica com a vítima. A fé de Abraão é a fé que ouve a voz da vítima, que se sensibiliza com o pranto do sofredor, fé que reconhece e acolhe a dignidade de outrem transbordando de si, e que se recusa a matar – é a fé que nega o pecado original<sup>261</sup>. A guerra dos deuses é a luta entre o verdugo e a vítima, entre fracos e fortes, entre os que pensam que podem matar e os que creem que não devem morrer.

---

260Cf. HINKELAMMERT, Franz. *Sacrifícios Humanos e Sociedade Ocidental: Lúcifer e a Besta*. Paulus, 1995. p. 8.

261Luiz Carlos Susin nos oferece uma interpretação do pecado original que consideramos bastante convincente. Este não teria se dado com Adão e Eva ao comerem o fruto da árvore do bem e do mal, mas no assassinato de Abel por Caim, onde, inclusive, a Escritura aplica o termo *pecado* por primeira vez – o que *não* ocorre no relato do paraíso, anterior a ele. O pecado original, portanto, não teria como paradigma uma desobediência a Deus, mas o assassinato do irmão, do outro (Cf. SUSIN, Luiz. Carlos. Sou eu, acaso, guarda do meu irmão? Uma nova hipótese teológica sobre o “pecado original”. *Revista Eclesiástica Brasileira*, 65 (257), 2005. pp. 5-24). Se Susin estiver correto, então faz todo o sentido que a fé de Abraão seja o recusar-se a cometer um assassinato, em se compadecer da vítima, em não culpabilizá-la, tudo o que Caim não fez. Abraão é o antípoda de Caim, é aquele que não matou. É sugestivo, também, que a concepção de pecado original como desobediência a Deus ao se comer o fruto concorde perfeitamente com a interpretação do sacrifício de Isaac como provação de fidelidade a Abraão, este sacrifício repetiria a tentação da árvore do bem e do mal – a fé de Abraão, nesse caso, seria a obediência cega a Deus mesmo quando este exigisse o sacrifício de uma vítima, de um inocente. Esta, porém, não foi a fé que Jesus professou.

## TESE 6

### CARNE E SANGUE: O CRUZAMENTO POLÍTICO-ECONÔMICO

Proposição: nesta tese advogaremos pela necessária vinculação da esfera material com a esfera formal e vice-versa; em vista disso exporemos as limitações de duas abordagens que não realizam essa vinculação e, conseqüentemente, ou necessitam apelar a uma argumentação falaciosa, ou abortam de partida a possibilidade de aplicação de sua teoria na realidade; mostraremos como essa vinculação se dá no âmbito social e, por fim, exporemos os elementos críticos mínimos da abordagem dusselina da questão.

#### 6.1. Necropsia

“Paciente e médico no consultório. Paciente relata queda de cabelo. Médico responde:

- Olha, queda de cabelo só tem uma coisa que resolve, vou receitar aqui, que é a finasterida.
- Finasterida não é... Não é aquele que causa impotência?
- É... Por isso que eu vou receitar junto um viagra.
- Viagra, né... Viagra me dá um pouquinho de dor de cabeça.
- Então vamos fazer um combo? Que junto você vai tomar um paracetamol.
- Ataca o fígado.
- Vamos botar aqui um epocler.
- Não, epoquer não dá, eu sou um pouco alérgico a epocler.
- Claritin.
- Dá sono, né, antialérgico.
- Vai tomar um café.
- Me dá azia café.
- Estomazil.
- Eu li que estomazil vicia.
- Você vai passar então uma semaninha em Petrópolis depois disso tudo.
- Petrópolis engorda, né, se eu ficar lá, comendo.
- Engorda. Então xenical.
- Mas xenical dá diarreia.
- Junto com a banana-verde.
- Prende, né.
- Junto com uma ameixa.
- Que solta muito.
- E um activia, então, para regular.
- Activia não tem aspartame que dá câncer?
- Dá... Então junto uma quimioterapia.
- Quimioterapia não dá queda de cabelo?
- Queda de cabelo só tem uma coisa que resolve: finasterida<sup>262</sup>.

---

262 PORTA DOS FUNDOS. *Colateral*. [Filme-vídeo]. Produção: Alexia Souza. Roteiro: Gregório Duvivier. Direção: Rodrigo Magal. Brasil, 2015. 1min48. colorido. som. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=c2Vf1MbO2BU>.

[76] Esse poderia ser somente mais um roteiro humorístico e desprezioso do Porta dos Fundos, mas é uma ilustração paradigmática de como a vida humana é tratada pelo ideário político-econômico liberal. Não como uma carne (*basar* em hebraico) vivente<sup>263</sup>, mas como um corpo<sup>264</sup> (*sôma* em grego) morto: um cadáver – um cadáver adiado, diria Fernando Pessoa. A ação sobre uma parte ou órgão de um cadáver não repercute sobre os demais, o sangue já não circula podendo elevar ou baixar a pressão, os nervos já não comunicam estímulos de um canto ao outro, os neurônios não realizam mais as sinapses necessárias para se avaliar o que ocorre por debaixo da epiderme. Nada responde a nada, as relações acabaram, não há relações nesta concepção de mundo. Poderíamos dizer que a concepção de mundo liberal, ou mais precisamente, sua concepção social, é antipaulina ou, bem se entenda, não-semita<sup>265</sup>, não se compreende a vida humana enquanto carne animada, mas como um corpo em sangria. Uma corpo em que não corre mais sangue e em que, portanto, não se sente mais nada, nem amor nem ódio, nem dor nem necessidades. O corpo liberal é um corpo indolente<sup>266</sup>. A vida humana, ao contrário, é uma carne vivente, é uma rede de conexões e relações que se codeterminam mutuamente – uma dor no dedo mindinho de um dos pés repercute na rede neural e pode exigir a mobilização do resto do corpo inteiro, pode fazer com que esse corpo, com que a nobre cabeça que carrega a coroa da consciência, se curve todo a

263Cf. EHS. I. §1. “*El hombre [na antropologia hebraica] es identicamente una carne-espiritual, un yo viviente y carnal, todo ello assumido en la unidad del nombre de cada uno, que significa la individualidade irreductible*”. EHS. I. §1. p. 27.

264“*Existe siempre [entre os indo-europeus] un dualismo al nível antropológico (división del cuerpo y alma, materia y espíritu, lo corporal como malo o negativo, y lo espiritual como bueno, divino o positivo) que tiende a una doctrina moral de la salvación por la liberación del cuerpo [...]. Tiende esta cosmovisión igualmente a un monismo ontológico, ya que ‘lo que auténticamente es’ sólo es trascendente, divino, eterno, espiritual, objeto de contemplación o de nirvana*”. EHH. Int. p. XVII.

265 “*Com efeito, o corpo é um e, não obstante, tem muitos membros, mas todos os membros do corpo, apesar de serem muitos, formam um só corpo. Assim também acontece com Cristo. Pois fomos todos batizados num só Espírito para ser um só corpo, judeus e gregos, escravos e livres, e todos bebemos de um só Espírito. O corpo não se compõe de um só membro, mas de muitos. Se o pé disser: ‘Mão eu não sou, logo não pertença ao corpo’, nem por isto deixará de fazer parte do corpo. E se a orelha disser: ‘Olho eu não sou, logo não pertença ao corpo’, nem por isto deixará de fazer parte do corpo. Se o corpo todo fosse olho, onde estaria a audição? Se fosse todo ouvido, onde estaria o olfato? Mas Deus dispôs cada um dos membros no corpo, segundo a sua vontade. Se o conjunto fosse um só membro, onde estaria o corpo? Há, portanto, muitos membros, mas um só corpo. Não pode o olho dizer à mão: ‘Não preciso de ti’ nem tampouco pode a cabeça dizer aos pés: ‘Não preciso de vós’. Pelo contrário, os membros do corpo que parecem mais fracos são os mais necessários, e aqueles que parecem menos dignos de honra do corpo são os que cercamos de maior honra, e nossos membros que são menos decentes, nós os tratamos com mais decência; os que são decentes não precisam de tais cuidados. Mas Deus dispôs o corpo de modo a conceder maior honra ao que é menos nobre, a fim de que não haja divisão no corpo, mas os membros tenham igual solicitude uns com os outros. Se um membro sofre, todos os membros compartilham o seu sofrimento; se um membro é honrado, todos os membros compartilham a sua alegria*”. 1Cor 12, 12-26. [grifos nossos]

266“[a] frieza [...] é o princípio fundamental da subjetividade burguesa [...] sem a qual Auschwitz não teria sido possível”. ADORNO. Theodor. *Dialética Negativa*. Jorge Zahar, 2009. p. 300.

esse pedaço de carne que, caso seja arrancado, não significará, na prática, maiores limitações ou perdas – e que olhos que não lamentarão essa perda?

Não obstante isso, o liberalismo opera como se a vida humana, a sua realidade, fosse cindida em dimensões independentes, autônomas, no qual se passaria de uma para a outra atravessando fronteiras claramente demarcadas, e onde a ação sobre a configuração de uma não pudesse repercutir nas outras, como se certas disposições num âmbito ou esfera não pudessem fazer falta ou alterar, inclusive *essencialmente*, à outra. Vejamos na sequência duas abordagens desse estilo.

#### 6.1.1. Jürgen Habermas: disjunção mundo da vida e sistemas

[77] Tomemos primeiramente como exemplo a Habermas. Muito embora tenha tido uma posição mais crítica até meados da década de 1970, quando ainda mantinha certa proximidade com o marxismo<sup>267</sup>, a partir dos anos 1980 ele toma um posicionamento mais “moderado” com a publicação, em 1981, de *Teoria do agir comunicativo*. Neste livro ele assume uma tese dualista que opõe, segundo a sua compreensão de sociedade, os “sistemas” ao “mundo da vida” – o primeiro concerne às atividades racionais orientadas a um fim, o que a primeira geração da Escola de Frankfurt chamou de “razão instrumental”, neste âmbito dos sistemas há dois elementos de mediação, o dinheiro (mercado) e o poder (Estado); o segundo concerne às relações “comunitárias”, não ligadas às esferas institucionais do mercado e do Estado. O que lhe interessa é preservar o mundo da vida de relações reificadas, que são as relações características dos sistemas, diz ele:

Os mecanismos sistêmicos se encontram em outro nível, que Durkheim introduz sob o título de “divisão do trabalho”. Isso permite abordar as formas modernas de anomia a partir da seguinte questão: de que modo certos processos de diferenciação sistêmicas influem no mundo da vida, colocando obstáculos à sua reprodução simbólica? E nessa linha é possível interpretar os fenômenos da reificação como deformações do mundo da vida<sup>268</sup>.

Assim que, no entendimento de Habermas, o problema das sociedades modernas ocorre quando a racionalidade dos sistemas (a esfera da reprodução material) “coloniza” o

---

267 Dussel comenta e, em seguida, mostra como Habermas, na verdade, nunca trabalhou seriamente com a obra marxiana: “Como é que Habermas trata Marx? Muitas vezes de maneira indireta; poucas de maneira textual; quando o faz comete até erros de interpretação”. EL. I. §2.4. \*136. p. 191.

268 HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*, vol. 2. Martins Fontes, 2012. p. 268



“mundo da vida” (a esfera da reprodução simbólica)<sup>269</sup> – o que ele também chama simplesmente de “racionalização do mundo da vida”<sup>270</sup>, devido ao processo de “disjunção” dos sistemas e do mundo da vida. Quanto a isso, comenta Michael Löwy:

O termo “colonização” remete explicitamente, em Habermas, ao modelo colonialista clássico: invasão, *de fora*, de uma sociedade tribal por uma metrópole colonial. Em sua visão dualista, existe uma total exterioridade entre os sistemas e o mundo vivido<sup>271</sup>, e bastaria impedir a “intrusão” daqueles neste para que as sociedades modernas pudessem escapar da “patologia” social<sup>272</sup>.

Habermas procura escapar da patologia social da instrumentalização do mundo da vida pela racionalidade reificante dos sistemas refugiando-se na patologia social da esquizofrenia desse mesmo mundo da vida, uma vez que deixa de lado a economia-política<sup>273</sup>, e a deixa de lado conscientemente, sabendo que poderia haver maneira de tratar do tema tendo-a em consideração, como sabe ser o caso de uma possível abordagem marxista.

Já a crítica marxista da sociedade burguesa se volta para as condições de produção, porque ela aceita, de um lado, a racionalização do mundo da vida [?] e, do outro, pretende explicar as deformações do mundo da vida racionalizado pelas condições da reprodução material<sup>274</sup>.

Mas Habermas não assume a tarefa nesse estilo de crítica em razão de um – para ele – impasse: “*Ou seja, ela [a teoria elaborada pelo acesso marxista à questão] tem que escolher uma estratégia teórica que não identifique o mundo da vida com a sociedade tida como um todo, nem o reduza a relações sistêmicas*”<sup>275</sup>. Veremos adiante a alternativa dusseliana (e marxista) a esse impasse habermesiano levando em conta o que já apresentamos na seção 4.4

269 “Do ponto de vista da análise dos processos da modernização, podemos formular a hipótese global segundo a qual um mundo da vida em vias de racionalização é paulatinamente desligado da economia e da administração do Estado, isto é, das esferas de ação organizadas formalmente e em processo de complexificação; e no decorrer desse processo ele é submetido a elas. Tal dependência – consequência da mediatização do mundo da vida por obra de imperativos sistêmicos – assume as formas patológicas de uma colonização interna, à medida que os desequilíbrios que ocorrem na reprodução material (crises de controle analisáveis à luz de uma teoria de sistemas) já não podem ser compensados, a não ser por meio de entraves na reprodução simbólica do mundo da vida (patologias ou crises de identidade vivenciadas ‘subjetivamente’). HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*, vol. 2. Martins Fontes, 2012. p. 552.

270 HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*, vol. 2. Martins Fontes, 2012. p. 216.

271 Löwy assim traduz o termo alemão *Lebenswelt* utilizado por Habermas.

272 LÖWY, Michael. *A jaula de aço: Max Weber e o marxismo weberiano*. Boitempo, 2014. p. 132.

273 C.f. EL. I. §2.4. \*135. p. 190.

274 HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*, vol. 2. Martins Fontes, 2012. p. 268. Em 1966, Dussel perguntou pessoalmente a Habermas porque este não se dedicava a um estudo mais profundo em economia, já que o fazia em sociologia, Habermas respondeu-lhe que “era tarde” para ele dedicar-se a isso, tendo, então, 37 anos de idade. Lembremos que Dussel passou a se dedicar aos estudos econômicos a partir dos anos 1980, quando já contava com mais de 45 anos de idade. Cf. ATV. §3.4. Nt. 8. p. 105.

275 HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*, vol. 2. Martins Fontes, 2012. p. 268.

[78] Pergunta retórica a Habermas – e ao habermasianismo: por que a colonização é via de mão única? Quer dizer, por que se considera a possibilidade de reificação do mundo da vida pelos sistemas, mas não a humanização dos sistemas pelo (ou pela lógica do) mundo da vida? Talvez se responderia: “por causa dos distintos e incompatíveis tipo de integração”. Habermas difere dois tipos de “integração”, a integração social e a integração sistêmica: “*Num caso o sistema de ações é integrado por um consenso, assegurado normativamente ou obtido pelas vias da comunicação; noutro caso, pelo controle não normativo de decisões individuais subjetivas e não coordenadas*”<sup>276</sup>. E o nosso filósofo frankfurtiano não deixa de notar que “[nas] sociedades capitalistas, o mercado constitui o exemplo mais importante de uma regulação não normativa de contextos de cooperação”<sup>277</sup>. Essa é a razão de Habermas entender a “colonização” como via de mão única, sendo dos sistemas em direção ao mundo da vida. Ele aceitou o capitalismo como forma “normal da modernidade”<sup>278</sup>, a qual ele quer dar plena realização. Se ele aceitasse que os sistemas pudessem ser humanizados, e, portanto, não reificados, ou seja, que a dita colonização pudesse ser de mão dupla, conhecendo o movimento contrário, haveria de admitir que o tipo de integração do sistema capitalista poderia ser também do tipo de integração social, e não mais, como ele o chama muito convenientemente, sistêmica <sup>279</sup>, isto é, aceitar-se-ia que o mercado (capitalista) fosse integrado por um consenso assegurado normativamente ou obtido pelas vias da comunicação, por conseguinte, que o mercado fosse racionalmente regulado e não mais entregue à “anarquia da produção”<sup>280</sup> e da distribuição. Habermas, porém, sabe muito bem que uma coisa dessas para o capital é contraditória, significaria a negação deste sistema, por isso mesmo excluiu, de partida, a alternativa como se ela não pudesse existir e tampouco ser considerada, e isso é patente quando, no início do capítulo em que vai estabelecer o conceito de mundo da vida, ele

---

276 HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*, vol. 2. Martins Fontes, 2012. p. 271.

277 HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*, vol. 2. Martins Fontes, 2012. p. 272

278 Cf. LÖWY, Michael. *A jaula de aço: Max Weber e o marxismo weberiano*. Boitempo, 2014. p. 131. O que, diga-se, não está de todo errado, o capitalismo é a forma normal da modernidade; a modernidade não se trata somente de certos costumes, hábitos e instituições assumidos no interior das sociedades, mas de um sistema mundial de relações entre as sociedades: a dependência econômica. Habermas não somente assumiu o capitalismo como forma normal da modernidade, ele também assumiu a modernidade como forma normal da humanidade.

279 A escolha da terminologia não é por acaso, ela dá por “evidente” que um sistema, pela natureza mesma de ser sistema, *tenha que* ser regido por esse tipo de integração. Sendo assim, o sistema capitalista não é alheio a qualquer forma de racionalização e normatividade por razões *particulares suas* – o que possibilitaria, e legitimaria, pensar em sistemas econômicos outros que assim não fossem –, mas pelo fato banal de ser um sistema! A conceptualização de integração sistêmica, tal como definida, não faz outra coisa do que *naturalizar* uma *contingência*.

280 C.f. MARX, Karl. *O Capital*, livro. I. Boitempo, 2013. p. 548.

diz: “*Tal conceito [de sociedade a que se propõe] pode ser comprovado numa teoria da evolução social que distingue entre a racionalização do mundo da vida e a intensificação da complexidade dos sistemas sociais [...]*”<sup>281</sup>. As relações nos sistemas não sofrem processo de “reificação” (racionalização), já seria de sua natureza, só se tornam mais complexas.

[79] Seja como for, como sói ocorrer em teses dualistas, a teoria habermasiana encontra sérios problemas na articulação dos termos postos em oposição e, claro, em poder sustentar essa mesma oposição – as várias aporias decorrentes dessa abordagem e que Michael Löwy levanta nos são suficientes aqui:

[...] como a esfera da comunicação e da vida pública poderia permanecer incólume diante do poder do dinheiro e da burocracia? Como escaparia dos imperativos “funcionais” que dominam a vida econômica e estatal? Como a sociedade, que constitui necessariamente um todo estruturado, poderia ser dividida em duas “esferas” hermeticamente separadas, dois compartimentos estanques? Como uma comunicação livre de qualquer dominação seria possível na esfera pública, se a economia e a administração permanecem nas mãos das forças capitalistas e burocráticas? E se a reprodução material da vida e sua gestão forem entregues à autorregulação sistêmica, sobre o que vão discutir os cidadãos na ágora?<sup>282</sup>

Passemos agora a um caso controverso – especialmente controverso – de tese dualista em que o âmbito econômico e social é desvinculado do âmbito “vivencial” dos sujeitos, com um estudo de caso produzindo resultados bem curiosos.

#### 6.1.2. Hannah Arendt: disjunção espaço político e espaço social

[80] Hannah Arendt, filósofa teuto-estadunidense, é conhecida principalmente devido a dois de seus livros que são clássicos contemporâneos, *As origens do totalitarismo* (1951) e *Eichmann em Jerusalém* (1963). Porém, nos ocuparemos de um outro texto dela não tão conhecido do público em geral, ao menos comparativamente aos dois anteriores, trata-se de *Reflexões sobre Little Rock*, que está compilado em *Responsabilidade e julgamento*. Neste texto ela comenta sobre o famoso caso dos “Nove de Little Rock” (*Little Rock Nine*), o grupo de estudantes negros que por primeira vez – durante a segregação racial que ainda era vigente nos EUA – frequentaram uma escola de brancos, a Little Rock Central High School, no Arkansas, em 04 de setembro de 1957. Naquela ocasião, vários estudantes brancos – e seus pais – se opuseram à presença de seus compatriotas negros nos mesmos bancos escolares que

281 HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*, vol. 2. Martins Fontes. p. 216.

282 LÖWY, Michael. *A jaula de aço: Max Weber e o marxismo weberiano*. Boitempo, 2014. p. 133.

eles, e uma foto publicada pela imprensa com Elizabeth Eckford, uma dos *nove*, sendo perseguida por brancos lhe proferindo insultos, entrou para a história da luta pelos direitos civis e pela igualdade racial. Essa foto, diz Arendt, a estimulou a escrever o artigo. Ainda que breve, o ensaio de Arendt suscita várias questões de muitas ordens: política educacional e pedagógica, direito e jurisprudência, teoria social e do Estado. Interessam-nos aqui especialmente as indicações feitas quanto à teoria social e do Estado.

[81] Arendt distingue três esferas da vida humana, a saber: a esfera social, a esfera política e a esfera privada. A esfera privada é regida, segundo a nossa filósofa, pela *exclusividade*. Nessa esfera as nossas relações não obedecem a qualquer regra, ordem, lei, ou norma, elas são guiadas exclusivamente por nossas próprias inclinações, das quais, tampouco, temos controle ou consciência plena. Se refere, por exemplo, sobre quais pessoas, e tipo de pessoas, serei amigo, com quem terei relacionamentos mais íntimos ou mesmo com quem casarei. Todas as escolhas realizadas nesses âmbitos se baseiam em minhas próprias escolhas, minhas preferências, e não necessitam ter qualquer justificação externa a não ser minhas preferências e inclinações. Já a esfera política é regida pela *igualdade*. A igualdade, e Arendt é muito clara nisso, se refere unicamente à igualdade jurídica, quer dizer, à igualdade perante a lei e às instituições do Estado: “*Pois a igualdade não só tem a sua origem no corpo político; a sua validade é claramente restrita à esfera política [!]. Apenas nesse âmbito somos todos iguais*”<sup>283</sup>. Se refere aqui, por exemplo, ao “uma pessoa, um voto”<sup>284</sup> – princípio que, diga-se de passagem, até os dias de hoje não é aplicado no sistema político estadunidense, tão admirado por ela. Por fim, a esfera social é regida pela... *discriminação*. Arendt justifica: “*O que importa nesse caso não é a distinção pessoal, mas as diferenças pelas quais as pessoas pertencem a certos grupos cuja própria possibilidade de identificação exige que elas discriminem outros grupos no mesmo âmbito*”<sup>285</sup>. A ideia é de que a esfera social é o espaço da associação voluntária, da associação livre, e que permite que haja a diversidade necessária para uma sociedade pujante e propícia para o desenvolvimento dos indivíduos, pois “*uma vez lá dentro [na esfera social], nos tornamos sujeitos ao velho adágio ‘o semelhante atrai o semelhante*”<sup>286</sup>.

283 ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. Companhia das Letras, 2004. p. 272.

284 “*Em termos estritos, o direito de voto e a elegibilidade a um cargo são os únicos direitos políticos, e eles constituem numa democracia moderna a própria quintessência da cidadania*”. ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. Companhia das Letras, 2004. p. 273.

285 ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. Companhia das Letras, 2004. p. 273.

286 ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. Companhia das Letras, 2004. p. 273.

O problema para Arendt reside, pois, nisso: o Estado – mediante a decisão da Suprema Corte que determinou que a escola, até então exclusiva a brancos, fosse do tipo “integrada”, isto é, aceitasse não-brancos – teria violado o “direito” de os pais brancos verem os seus filhos brancos frequentarem o tipo de espaço que eles julgassem mais adequado, no caso, um espaço exclusivo a brancos. Teria ocorrido uma violação do direito à livre associação, visto que essa violação ocorreria tanto no sentido negativo, isto é, impedimento legal de associação de alguma natureza, quando no sentido positivo, ou seja, imposição legal de alguma associação que, de outra forma, não ocorreria e seria até mesmo indesejável a alguma das partes. A ingerência do Estado na escola, obrigando a uma associação não desejada, seria uma invasão (talvez pudéssemos dizer *à la* Habermas: “colonização”) da esfera política na esfera social, a imposição da lógica política no espaço social – ocorre que, para Arendt, o político e o social possuem lógicas essencialmente distintas e mesmo opostas: “*O que a igualdade é para o corpo político – seu princípio intrínseco –, a discriminação é para a sociedade*”<sup>287</sup>.

[82] Uma das razões que Arendt traz para justificar o seu posicionamento (sendo mesmo a base no qual se apoia) é, como citado, o fato de que a esfera social, ao contrário da esfera política, seria regida pela “discriminação”. Ela está certa, mas também está errada – isso se dá porque Arendt se serve da polissemia do termo “discriminação” que, tanto em português quanto em inglês (*discrimination*), é equívoco. Se tomarmos o *discriminar* no sentido específico de “isolar” uma “escolha preferencial”, preterindo a outros elementos não preferenciais, a esfera social, de fato, tem *também* por princípio intrínseco o poder se associar com quem se quiser segundo interesses comuns, nessa ação nós “discriminamos” a uns uma vez que optamos por outros e não raras vezes isso ocorre por força da natureza das coisas: nem todo mundo pode fazer parte da mesma associação de bairro, até porque nem todo mundo mora num mesmo bairro – é uma questão geográfica; nem todo mundo pode ser associado ao mesmo clube de futebol, caso contrário não haverá clube adversário com quem disputar uma partida; ainda que todo mundo possa ser associado a um mesmo partido político, poder se organizar em outros partidos é reconhecimento do direito ao dissenso político, é um reconhecimento da dignidade alheia em poder pensar politicamente de modo diverso. E nesse sentido *estrito* a afirmação de Arendt está correta. Agora, bem outra coisa é o discriminar enquanto *marginalizar*, enquanto restrição de direitos ao outro por este outro ser precisamente e exclusivamente isso, *outro*. Não se trata mais de uma escolha preferencial, mas de

---

287 ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. Companhia das Letras, 2004. p. 273.

preconceito. O termo é o mesmo, mas os sentidos não. Arendt desliza com o termo de um sentido para o outro como se estivessem se referindo à mesma coisa, quando não estão. A atitude da pessoa branca que deixa de sentar num banco de ônibus, em que na janela está sentada uma pessoa preta, porque daquele lado pega sol, é diferente da atitude de outra pessoa branca que deixa de sentar no mesmo banco pela única razão de que lá sentada se encontra uma pessoa preta. O *conteúdo* das ações é totalmente diferente e não pode ser igualado pela semântica de um termo que caberia em ambas.

Para Arendt, por fim, o problema de certas discriminações com tom “discriminatório” é estarem também na esfera política, serem uma disposição em lei. Se forem exclusivamente um “costume social”, tornam-se toleráveis, uma vez que se dão em razão do exercício da liberdade dos cidadãos em poderem preferenciar e preterizar suas associações no espaço social. De modo que, no que diz respeito ao caso de Little Rock, ela entende que deveria haver uma mudança, antes, nos costumes, que as famílias brancas aceitassem voluntariamente a entrada de crianças negras para estudarem nas mesmas escolas de seus filhos<sup>288</sup>.

## 6.2. Franz Hinkelammert: materialismo e fenomenologia da vida real

[83] A fim de tratarmos a respeito da desvinculação entre política e economia que o liberalismo costuma efetuar, e da qual tanto Habermas quanto Arendt, como vimos, também propugnam, tomaremos por base aqui, antes de nos dirigirmos novamente a Dussel, de um texto de Franz Hinkelammert, *Sobre la reconstitución del pensamiento crítico* – Dussel possui o mesmo posicionamento de Hinkelammert, mas não nos oferece um texto com uma

---

288 Vladimir Safatle publicou em 2017 um curto artigo na sua coluna da Folha de São Paulo criticando essa concepção de liberdade de Hannah Arendt (*O preconceito é um exercício da liberdade?* Em: <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/vladimirsafatle/2017/10/1926639-o-preconceito-e-um-exercicio-da-liberdade.shtml>). Esse artigo do Safatle recebeu um resposta de Ludmyla Franca-Lipke, pesquisadora de Arendt, membra do Centro de Estudos Hanna Arendt, defendendo a posição da filósofa teuto-estadunidense (*Sobre o exercício da liberdade*. Em: <https://hannaharendt.wordpress.com/2018/01/11/sobre-o-exercicio-da-liberdade/?fbclid=IwAR1CJDJdUqe86b4hRM2LTBBJ6dRhGzOHSeOpdMEi021krYV45LFGAdb4AQQ>). Se Arendt desliza com a semântica do termo *discriminação*, Franca-Lipke desliza com a semântica do termo *preconceito*: “Assim como [as discriminações, os] *preconceitos também não são sempre maus*. Hans-Georg Gadamer, filósofo e hermeneuta alemão, defende, em seu *Verdade e Método*, que os *preconceitos são mesmo condições para a compreensão e para a interpretação*”. Franca-Lipke se vale aqui, equivocadamente, de Gadamer, pois, já que para este “os *preconceitos são mesmo condições para a compreensão e para a interpretação*”, logo, “*preconceitos também não são sempre maus*”. Ela só esqueceu de esclarecer que o termo “*pré-conceito*” em Gadamer tem conotação epistemológica, é algo como a “*pré-compreensão do mundo e do ser*” em Heidegger, portanto, não é uma categoria moral. De que uma “*pré-compreensão do mundo*” é condição para ter acesso prévio aos objetos do mundo não se segue que se possa “*discriminar*” terceiros – é um pulo indevido do epistemológico para o ético.

exposição tão clara a respeito do tema<sup>289</sup>. Hinkelammert faz neste texto uma crítica interna ao que se costuma chamar de “materialismo histórico” na tradição marxista, em particular às concepções de “infraestrutura” (ou “base”) e “superestrutura”. Um posicionamento marxista tradicional, do marxismo dito ortodoxo, diz que as relações na sociedade estão divididas, de modo geral, em dois âmbitos, o da infraestrutura (sendo este o econômico, que seria o “material” por excelência) e o da superestrutura (o político e ideológico, onde se encontram a religião, a mídia, etc.). Essa teoria é alvo de muitas críticas, por um lado, em razão de sua marca determinista, por outro lado, por seu teor economicista. O *Dicionário do pensamento marxista* editado por Tom Bottomore expressa bem esses dois pontos da teoria na sua formulação geral:

Não obstante, essa metáfora procura explicar, quase sempre, a relação entre três níveis gerais de sociedade, por meio da qual os dois níveis de superestrutura são *determinados* pela base. Isso significa que a superestrutura não é autônoma, que não aparece por si mesma, mas tem um fundamento nas relações de produção sociais [...]. Em consequência disso, qualquer conjunto particular de relações econômicas *determina* a existência de formas específicas de Estado e de consciência social que são adequadas ao seu funcionamento<sup>290</sup>. [grifos nossos]

Desse determinismo e economicismo é que Habermas e outros<sup>291</sup>, legitimadamente e com razão, procurarão se afastar (Habermas, por exemplo, na sua “reconstrução do materialismo histórico”), o problema, no entanto, é que se afastarão à direita, ou seja, negando o determinismo da esfera econômica sobre todo o resto, acabarão praticamente desvinculando e autonomizando a economia do restante e vice-versa. Hinkelammert e Dussel possuem uma posição à esquerda: negação do determinismo, mas sem autonomização do econômico e, tampouco, sem desmaterialização das outras esferas e âmbitos<sup>292</sup>.

[84] Após destacar que, fora o prólogo da *Contribuição para a crítica da economia política*, Marx nunca mais desenvolveu a teoria da infra e superestrutura, Hinkelammert parte de um trecho d’*O Capital*, o início do capítulo 2, para apresentar a teoria dos espelhos, ou do reflexo, que Marx, então, melhor desenvolveu na sua *magnum opus*. Diz Marx no trecho comentado pelo nosso filósofo:

---

289 Enrique Dussel nos oferece uma síntese de sua leitura quanto à questão em: MYM. III. §4. p. 65-67.

290 LARRAIN, Jorge. “Base e superestrutura” (verbete). BOTTOMORE, Tom (editor). *Dicionário do pensamento marxista*. Zahar, 2001. p. 27.

291 Tais como Apel e Ricœur. Cf. ATV. §3.4.

292 Ainda que, para fins analíticos, se possa considerar uma “certa” autonomia e autorreferência ao campo econômico em *alguns* momentos (como em qualquer outro campo), mas elas devem ser tratadas como o que são, *abstrações*, jamais a realidade “real” do campo econômico enquanto tal. Cf. PL2. II. §21 \*315. p. 212.

As mercadorias não podem ir por si mesmas ao mercado e trocar-se umas pelas outras. Temos, portanto, de nos voltar para seus guardiões, os possuidores de mercadorias. Elas são coisas e, por isso, não podem impor resistência ao homem. Se não se mostram solícitas, ele pode recorrer à violência; em outras palavras, pode tomá-las à força. Para relacionar essas coisas umas com as outras como mercadorias, seus guardiões têm de estabelecer relações uns com os outros como pessoas cuja vontade reside nessas coisas e agir de modo tal que um só pode se apropriar da mercadoria alheia e alienar a sua própria mercadoria em concordância com a vontade do outro, portanto, por meio de um ato de vontade comum a ambos. Eles têm, portanto, de se reconhecer mutuamente como proprietários privados. Essa relação jurídica, cuja forma é o contrato, seja ela legalmente desenvolvida ou não, é uma relação volitiva, na qual se reflete a relação econômica. O conteúdo dessa relação jurídica ou volitiva é dado pela própria relação econômica. Aqui, as pessoas existem umas para as outras apenas como representantes da mercadoria e, por conseguinte, como possuidoras de mercadorias<sup>293</sup>.

Portanto, diz-nos Hinkelammert, não é que haja uma determinação da economia sobre, por exemplo, o jurídico, mas um *reflexo* de um no outro. As relações econômicas tomam a forma jurídica que as vontades dos seres humanos depositaram sobre os objetos, essa forma é a forma de propriedade, eles agora são proprietários de coisas que uma vez no mercado tomam a forma de mercadorias.

La relación económica – por tanto, la realidad vivida – tiene la relación jurídica como espejo y, por tanto, se refleja en la relación jurídica. La relación jurídica es el espejo, en el cual se ve y se refleja la relación económica. El prólogo de 1859 no habla de espejos o reflejos. Pero se refiere a una dirección del condicionamiento: la base condiciona a la superestructura. Pero ahora la relación es al revés y es descrita como reflejo, y en la cual el concepto de condicionamiento pierde su sentido: la relación jurídica es el espejo, en el cual se refleja la relación económica. Esta implica la realidad de la vida y da contenido material a las relaciones jurídicas<sup>294</sup>.

Mas há um segundo movimento, ou momento, o reflexo do reflexo. O reflexo que os seres humanos depositaram nas mercadorias, nas suas propriedades, volta aos proprietários e, assim, eles não veem mais as mercadorias como as coisas que são, produtos de seus trabalhos, mas como aquilo que o reflexo lhes transmite, como meras mercadorias, como entidades autônomas possuidores de qualidades próprias, e não dadas:

Sin embargo, esta objetividad con la cual las cosas-mercancías se reflejan en el espejo de la relación jurídica, ahora se devuelve a los ojos del hombre, quien las mira. Al verlas, las vemos reflejadas como mercancías a partir de las cuales constituimos nuestra visión del mundo. No vemos nunca

293MARX, Karl. *O Capital*, livro. I. Boitempo, 2013. p. 159.

294HINKELAMMERT, Franz. Sobre la reconstitución del pensamiento crítico. *Polis Revista Latinoamericana*, nº 21, 2012. p. 3.



directamente el objeto, sino solamente a un objeto reflejado en el espejo de la relación jurídica<sup>295</sup>.

Nesse jogo de espelhos e de reflexos ocorre a inversão fetichista. Porém, como Marx o diz e Hinkelammert o enfatiza, aquilo que vemos refletido, a relação reificada entre as pessoas e a relação personalizada entre as coisas, é real, não é uma “superestrutura” ideológica, é como a coisas de fato se dão. “*Lo que aparece como lo que es, es él mismo, un reflejo hecho objetivo en la mercancía. Resulta, que la relación jurídica coincide con la realidad, porque la realidad refleja objetivamente esta misma relación jurídica*”<sup>296</sup>. É um círculo vicioso, tautológico. Se Marx aplica a teoria dos espelhos de modo especial na relação entre economia e o mundo jurídico, Hinkelammert estende essa análise a tudo mais: “*Todo el sistema institucional es un tal espejo, en el cual se refleja el mundo entero, y no podemos ver el mundo sin verlo como un mundo, que se refleja en el espejo del sistema institucional, total o parcialmente*”<sup>297</sup>. Significa dizer que não há última instância na sociedade (como a teoria da infra e superestrutura sugere), cada esfera espelha às outras e é já espelhada pelas outras; e tampouco há alguma esfera, sistema ou campo, que possa se dizer e apresentar como autônomo aos demais, todos estão – em maior ou menor medida – codeterminados uns pelos outros. A teoria da infra e superestrutura sugere uma anterioridade do econômico sobre o direito e o político que não é real<sup>298</sup>. Na realidade as coisas se dão simultaneamente, em reflexo, se codeterminando. Dussel o diz: “[...] *el derecho funda como última instancia formal* [“formal”, não total ou absoluta] *o política el ejercicio empírico del sujeto económico que le permite poseer con toda la protección del Estado (hasta militar o policial) bienes excedentes extraídos injustamente al sujeto productor, al trabajo vivo*”<sup>299</sup>. Ou seja, tira-se o direito e a política, retiram-se as possibilidades de se exercer o poder econômico, pois aqueles fundam formalmente a legitimidade do último. Dessa maneira, “[sem] *el derecho (a la propiedad, a la*

295HINKELAMMERT, Franz. Sobre la reconstitución del pensamiento crítico. *Polis Revista Latinoamericana*, nº 21, 2012. p. 6.

296HINKELAMMERT, Franz. Sobre la reconstitución del pensamiento crítico. *Polis Revista Latinoamericana*, nº 21, 2012. p. 8.

297HINKELAMMERT, Franz. Sobre la reconstitución del pensamiento crítico. *Polis Revista Latinoamericana*, nº 21, 2012. p. 13.

298Franz Fanon percebe claramente a limitação hermenêutica da teoria da infraestrutura e superestrutura e, ainda que não conceptualmente, utiliza a teoria do reflexo: “*Quando se observa em sua imediatidade o contexto colonial, verifica-se que o que retalha o mundo é antes de mais nada o fato de pertencer ou não a tal espécie, a tal raça. Nas colônias a infraestrutura econômica é igualmente uma superestrutura. A causa é consequência: o indivíduo é rico porque é branco, é branco porque é rico. É por isso que as análises marxistas devem ser sempre ligeiramente distendidas cada vez que abordamos o problema colonial*”. FANON, Franz. *Os condenados da Terra*. Civilização Braileira, 1968. p. 29.

29916T. §4.43. p. 62.

*herencia, al cumplimiento de los contratos de compra y venta, a créditos certificados ante notario, etc.) es imposible todo sistema económico*”<sup>300</sup>.

[85] Pois bem, a relação invertida e duplamente refletida, no mundo inteiro, dá testemunho da presença de uma ausência. Se as relações que vemos estão invertidas, então estão ausentes as relações não-invertidas, que são as relações da realidade da vida humana mesma: as relações diretamente sociais das pessoas com seus trabalhos, as relações verdadeiramente humanas, não reificadas, nas quais o ser humano “é o ser supremo para outro ser humano”. Desde essa ausência presente nas relações que se dão de fato no mundo tal como ele se apresenta a nós é que se poderá criticar esse mesmo mundo invertido<sup>301</sup>. É, pois, diz nosso filósofo, uma dialética transcendental, quer dizer, “*lo imposible, que hace posible ver los posible[s]*”<sup>302</sup>. Essa ausência, as relações diretamente sociais das pessoas com seus trabalhos, é factualmente “impossível” para Hinkelammert, assim como para Dussel também; não é uma possibilidade empírica, sendo somente uma possibilidade lógica, isto é, pode ser pensada, servindo apenas como postulado<sup>303</sup> – já Marx, ao que parece, considerava poder ser uma possibilidade também empírica, nisso ficamos com Hinkelammert e Dussel.

### 6.3. Campos e sistemas

[86] Diversamente de Habermas que, como vimos, opõe o mundo da vida (*Lebenswelt*) a dois sistemas que o podem “colonizar”, o “poder” e o “dinheiro”, para Dussel há vários sistemas e vários campos que – o diz – é praticamente impossível fazer uma listagem completa de todos<sup>304</sup>. Uma consideração e análise adequada dos campos e sistemas deve ter

---

30016T. §4.43. p. 62.

301“*A crítica de uma dada ordem social fica cega, quando se satisfaz com a projeção de utopias sociais abstratas – no sentido grego de u-topos, isto é, sem lugar na realidade. Foi o que aconteceu com os jovens socialistas. Negligenciando as condições concretas, eles não enganavam apenas os seus seguidores, senão e sobretudo a si mesmos. Pois opor à realidade, isto é, ao objeto da crítica, utopias abstratas, não enraizadas na realidade ela mesma, não passa de um jogo de ideologias, que nada altera*”. FLICKINGER, Hans-Gerog. *Crítica e metafísica: o legado filosófico de Karl Marx*. Em: ECKER, Diego; ROSIN, Nilva (org.). *O Capital e o Capital*. IFIBE, 2019. p. 141. Como, então, criticar uma ordem sem cair no jogo de ideologias? Afirmando o que é negado *pela* ordem social existente, e que faz dessa negação uma presença ausente.

302HINKELAMMERT, Franz. Sobre la reconstitución del pensamiento crítico. *Polis Revista Latinoamericana*, nº 21, 2012. p. 9.

303Cf. EL. II. §6.5. \*393. p. 565. Dussel opina que Marx também considerava tal estágio social na conta de postulado, porém, nunca teria expressado a ideia adequadamente, o que proporcionou sérios equívocos na tradição marxista. Cf. CI. II. §2. p. 48.

304Dussel é bastante duro na sua crítica a Habermas nesse ponto: “*Esquematizar los sistemas como siendo solo ‘dos’, y definirlos como sistemas de comunicación a partir del ‘poder’ (reductivamente analizado) y el*

em conta a sua múltipla variedade, quando se isola analiticamente um campo ou um sistema, deve-se, portanto, saber que há uma larga margem de indeterminação resultante desses pontos cegos da variedade de outros campos e sistemas não considerados. A realidade sempre está a passos largos à frente da teoria. Há ainda o *nonsense* que é tomar o mundo da vida (humana) desprovido daqueles campos mínimos que dão forma e conteúdo a esse mesmo mundo, o político (o “poder”) e o econômico (o “dinheiro”). Um mundo da vida humana sem política e economia, e sem que ambas se relacionem, é vida sem carne e sem sangue, só alma<sup>305</sup>; é a vida de anjos, não de seres humanos. Um mundo (em sentido lato) da vida animal talvez possa ser assim tomado, uma vez que no mundo da vida animal não há, ao menos propriamente, política nem economia. Todavia, o mundo da vida humana não pode ser desprovido de sistemas, ser assistêmico, uma vez que é “*el horizonte inabarcable de la totalidad de la experiencia de la humanidad en la historia mundial hoy*”<sup>306</sup>. Tirem-se os sistemas, tire-se a esfera de reprodução material, os campos, e a vida humana é dissecada, o que sobra é carne morta, não há como a vida humana circular e se desenvolver. Contudo, é importante que se diga, o mundo da vida humana não é a totalidade dos campos e sistemas, porque a vida humana mesma é exterioridade a todos os campos e sistemas, de quem é a fonte, e que pode criar e recriar a todos os campos e sistemas; a vida humana, a realidade, sempre os excede.

[87] A vida humana organiza as suas possibilidades de produção, reprodução e crescimento para que possa continuar vivendo – há vontade de viver, há *potentia*<sup>307</sup>, o ser humano é cioso de sua vida e não pelo não-ser. Mas uma vontade desorientada é energia desperdiçada, é energia perdida, é vontade não realizada. Se se busca realizar a vontade de continuar a viver, de modo adequado e pleno, é preciso que se tomem medidas direcionadas a isso, e que se acabe por renunciar – ao menos no curto ou médio prazo – à satisfação de algumas necessidades menos urgentes em detrimento de outras mais urgentes. A vontade de viver necessita tomar um corpo. Organizar é preciso. Objetivos não são alcançados sem que se organizem ações orientadas à consecução de tais objetivos, ações orientadas a fins – não há “geração espontânea” ou “mãos invisíveis” que executem o trabalho de responsabilidade pela

---

*‘dinero’ (como si fuera la mediación universal del sistema económico), es de tal manera ingenuo que no sirve para analizar nada en concreto*”. PL2. II. §21. \*315. p. 211.

305Cf. MTM. I. §1.1. Nt. 21. p. 32.

306PL2. II. §21. \*315. p. 211.

307“*Denominaremos, então, potentia ao poder [e poder “em-si”] que tem a comunidade como uma faculdade ou capacidade que é inerente a um povo enquanto última instância da soberania, da autoridade, da governabilidade, do político*”. 20T. §2.35. p. 29.

vida humana que é essencialmente humano. Os seres humanos devem, portanto, delimitar-se em certas ações para atingir certos objetivos para a realização de suas necessidades no limite de suas impossibilidades; não se pode tudo e não podem todos ao mesmo tempo. Muitas dessas ações e atuações são impostas pela própria dinâmica da vida, outras, diversamente disso, estão sujeitas ao juízo humanos – Enrique Dussel estabelece um princípio para esse tipo de ação, o de factibilidade (estratégica)<sup>308</sup>, que orienta o juízo acerca da eleição dos melhores meios.

A vida humana é uma vida comunitária, porque indigente. Conforme o ser humano se relaciona uns com os outros, organizando e desenvolvendo a sua vida, ele cria novas necessidades e novos modos para prover essas necessidades e poder aumentar a vida humana, ele cria, pois, *campos práticos*<sup>309</sup>; um campo é “*una totalidad de sentido gracias a la cual el ser humano recorta la infinita complejidad del mundo cotidiano, en su más amplia extensión, en alguna dimensión específica*”<sup>310</sup>. É um espaço com normas, hierarquias e símbolos próprios em que os sujeitos atuam num âmbito de relações em específico, podem vir, então, com isso, e atingindo-se um certo grau de complexidade, dar corpo a uma *potestas*<sup>311</sup>.

Enrique Dussel parece diferenciar entre campos práticos e campos “não-práticos”, pois diz que lhe interessará “*especialmente os campos práticos*”<sup>312</sup>. Levando-se em consideração a

---

308De forma resumida, ele estabelece que: “*Debemos operar estratégicamente teniendo en cuenta que las acciones y las instituciones políticas deben siempre ser consideradas como posibilidades factibles, estratégicas, más allá de la mera posibilidad conservadora y más acá de la posibilidad-imposible del anarquista extremo (de derecha o izquierda) [...] Deberá considerarse para ello, en primer lugar, a) la eficacia ante la escasez de recursos (cuantitativamente finitos ante una comunidad con necesidades siempre creciente) en cuanto a la decisión y uso de los medios, y, en segundo lugar, b) la gobernabilidad (desde la complejidad de las instituciones), partiendo de la incertidumbre contingente de lo indecible de las acciones y las instituciones*”. PL2. III. §27.3.3. \*421. p. 480. A versão mais abstrata, ética do princípio: Cf. EL. I. §3.5. \*195. p. 272.

309 Dussel retira o conceito de “campo” de Pierre Bourdieu e o usa, conforme ele mesmo o diz, em “sentido aproximado” (C.f. 20T. Int. §1.22. p. 17). “*Campo é um microcosmo social dotado de certa autonomia, com leis e regras específicas, ao mesmo tempo em que influenciado e relacionado a um espaço social mais amplo. É um lugar de luta entre os agentes que o integram e que buscam manter ou alcançar determinadas posições. Essas posições são obtidas pela disputa de capitais específicos, valorizados de acordo com as características de cada campo. Os capitais são possuídos em maior ou menor grau pelos agentes que compõem os campos, diferenças essas responsáveis pelas posições hierárquicas que tais agentes ocupam.*”. PEREIRA, Elaine Aparecida Teixeira. O conceito de campo de Pierre Bourdieu: possibilidade de análise para pesquisas em história da educação brasileira. *Revista Linhas. Florianópolis*, v. 16, n. 32, set./dez. 2015. p. 341. Veja também: 14T. Int. §1.5. p. 19.

31014T. Int. §1.52. p. 20

311A *potestas* surge quando a comunidade “[decide] *dar-se uma organização heterogêna de suas funções para alcançar fins diferenciados*”. 20T. §3.14. p. 32. Ela é, assim, a “*necessária institucionalização do poder da comunidade, do povo [...]*”. 20T. §3.15. p. 32

31220T. §1.22. p. 17.

visão que ele próprio tem, por exemplo, de “cultura”<sup>313</sup>, o conceito de campo de Bourdieu, de quem ele pega o conceito de empréstimo, e a sua própria concepção do conceito, não entendemos o que poderia ser um campo não-prático, e Dussel não nos dá um exemplo para que possamos distinguir. De nossa parte, entendemos que todo e qualquer campo é sempre prático, ou seja, um espaço de ação de pessoas (estritamente associadas ou não) na busca de alguma espécie de finalidade que atenda a alguma necessidade. Quer dizer, não há o que não seja *prático* na vida humana, mesmo o *fazer* teoria (de qualquer gênero) é uma prática, um exercício, uma ação, e sempre também ação corporal, mesmo a meditação é ação corporal em vista de uma necessidade, o cérebro é um órgão do corpo humano – é o próprio Dussel que nos ensina que tudo no ser humano tem uma base material *física* e, portanto, corporal<sup>314</sup>.

“O mundo de cada um, ou o nosso, está composto por múltiplos campos. Cada campo, por sua vez, pode estar atravessado por outros; da mesma forma que o campo por diversos sistemas”<sup>315</sup>. Como cada campo é atravessado por muitos outros e o é igualmente por muitos sistemas, sejam específicos seus ou de outros campos, o ser humano realiza ações, atua de diferentes maneiras buscando diferentes resultados, conforme o estipulado naquele campo e conforme o referido sistema. O ser humano José é pai no campo familiar, mas empregado no campo econômico; ele é uma autoridade no campo familiar (com relação aos filhos e filhas), mas um subordinado no campo econômico (com relação a seu patrão), é um mesmo sujeito que atua de diferentes maneiras em cada campo, tendo diferentes posições em cada um.

Muitas são as necessidades básicas dos seres humanos e muitas outras necessidades o ser humano cria para satisfazer o estômago ou o espírito, mas é, no entanto, impossível que um só ser humano dê conta de poder satisfazer sozinho a todas as suas necessidades de maneira adequada – uma divisão do trabalho, em razão dessa impossibilidade, se faz necessária.

Las diferentes necesidades necesitan satisfactores particulares. Esos productos diferenciados exigen, por su parte, trabajos y pericias distintas, organizados por la comunidad. Esto lo denominaremos en principio la *división técnica del trabajo*. El trabajo en general deviene un trabajo concreto. El fin de la acción es la producción de satisfactores, pero no todos son posibles de ser producidos por todos los miembros de la sociedad, hay condiciones de posibilidad técnica, es decir, conocimiento o saberes para producirlos, materiales, instrumentos, disciplina adquirida, etc. En las

---

313Veja-se infra: seção 6.3.1.

314Cf. EL. I. §1.1.

315 20T. §1.25. p. 18.

comunidades más primitivas un singular puede adiestrarse en casi todas las funciones o trabajos posibles. Pero muy pronto hay que especializarse<sup>316</sup>.

[88] O mundo humano é constituído também por diversos sistemas que funcionam em um só campo ou que atravessam vários campos. O conceito de “sistema” é largamente usado por Dussel a partir de sua *Ética da libertação* fazendo referência a Niklas Luhmann, porém, aqui Dussel demarca suas diferenças com o conceito original. Para Luhmann, i) os diferentes sistemas se encontram algo que independentes uns dos outros dentro do “sistema social” em seu conjunto, são autorregulados autopeiticamente; e, de outra parte, ii) Luhmann *tende* a identificar a totalidade dos sistemas com a totalidade do real, confundindo o âmbito formal com o material<sup>317</sup>. Para Dussel, no entanto, não pode ser assim, pois i) “[essa] *desconexão entre os sistemas sociais e os sistemas psíquicos (que na realidade são a subjetividade humana [...]), sendo estes últimos reduzidos a entorno, produzirá a separação radical entre ‘sistema’ e ‘ética’, entre o âmbito formal e o material da realidade da ética* [e da política e de outros campos]”<sup>318</sup>; e, ii) como vimoss em nossa tese 1, a totalidade do real é um *prius* ao mundo humano, do qual os sistemas são parte, e, o disemos já, a realidade humana mesma não é a totalidade dos sistemas, a vida humana excede os sistemas e campos, é uma exterioridade a todos eles. Tendo presentes essas diferenças, podemos reproduzir a conceituação que Dussel nos oferece, precisando o conceito de sistema por ele utilizado:

Un *sistema* es una totalidad de sentido, con estructuras instrumentales e institucionales, con relaciones prácticas o sociales, que define y funda sus momentos funcionales organizándolos por la división heterogénea del trabajo con unidad ideológica, ya que responden a un criterio esencial<sup>319</sup>.

316 16T. §2.21. p. 28. Em seu *Estatismo e anarquia*, Bakunin critica a Marx e aos marxistas por não serem opositores ferrenhos do Estado como os anarquistas o são e, igualmente, por não se oporem à abolição total de toda e qualquer hierarquia. Marx escreveu notas ao livro de Bakunin respondendo às críticas que lhe foram feitas; quanto a esse ponto, ele diz: “*Em um sindicato, por exemplo, todos os membros do sindicato formam seu comitê executivo? Toda a divisão do trabalho na fábrica e as várias funções que correspondem a isso cessarão? E na constituição de Bakunin, todos ‘de baixo para cima’ estarão ‘em cima’? Então certamente não haverá ninguém ‘no fundo’.* Todos os membros da comuna administrarão simultaneamente os interesses de seu território? Então não haverá distinção entre comuna e território”. MARX, Karl. Comentários de Marx a “Estatismo e Anarquia” de Bakunin. *LavraPalavra*, 2018. Disponível em: <https://lavrpalavra.com/2018/07/25/comentarios-de-marx-a-estatismo-e-anarquia-de-bakunin/>. No original: MEW 18. p. 634. Por mais igualitária, com seres humanos emancipados e verdadeiramente livre que uma sociedade seja, alguma divisão de trabalho (ou “tarefas”) e alguma hierarquia decorrente dessa divisão terá que haver, é uma impossibilidade empírica que todo mundo esteja *absolutamente* nas mesmas condições de poder e mando.

317Cf. EL. I. §3.3. p. 255-257.

318EL. I. §3.3. p. 257.

31916T. §3.73. p. 47.

O sistema, assim sendo, é uma totalidade *instrumental* entre várias que podem compor um campo e atravessar múltiplos campos:

Há muitos *sistemas* e instituições em um *campo*. Nesta obra um sistema poderá incluir muitas *instituições*. O *sistema* semanticamente tem maior amplitude que o meramente *institucional*. Falaremos, por exemplo, de um *sistema* de instituições (p.e., o Estado). A instituição pode ser um micro-sistema ou um subsistema. Às vezes, no entanto, usamos indistintamente “institucionalização” por “sistematização” (neste caso sistema e instituição seriam semanticamente intercambiáveis)<sup>320</sup>.

Um sistema é algo instituído para lograr o desenvolvimento de um campo. Um sistema é um conjunto de instituições visando a um objetivo comum. O conjunto de instituições que – se consideradas isoladamente – visam exclusivamente ou especialmente à realização das eleições pode ser denominado de “sistema eleitoral”; se, de outro modo, as considerarmos sob uma perspectiva mais ampla, elas são um subsistema do sistema político. Já o sistema político de uma entidade política pode ser o subsistema político de um sistema político da qual essa entidade participa – trata-se, desta maneira, de uma questão de abstração de níveis.

### 6.3.1. O campo político

[89] Enrique Dussel faz uma distinção no que diz respeito ao campo político – e também ao campo econômico – que é importante termos presente: uma coisa é “a política”, outra “o político” ou o campo político. Com relação à política, o político, ou o campo político, é uma abstração, uma parte. A política, portanto, trata da política em sentido amplo, enquanto o campo político, ou o político, trata da política em sentido estrito; a política, então, também trata do político, e o político tem a política por pano de fundo, como fundamento. A política dusseliana dos anos 1970, em sua primeira ética, era tratada nesses marcos: “Política es tomada en su sentido más amplio; es toda relación cara-a-cara de hermano-hermano. Desde el primitivo clan del paleolítico hasta las formaciones sociales contemporáneas, incluyendo todo tipo de relación hombre-hombre”<sup>321</sup>. Como é perceptível, a concepção de política de Dussel, aqui, é quase que coincidente com a sua própria de ética, e se pode dizer que é quase a mesma da de Levinas, de onde sua ética é inspirada, e ele, claro, tem consciência disso ao dizer que (comentando a obra do filósofo islâmico Abu Nasr al-Farabi) “[de] *certa forma, como para a filosofia da libertação (e, de alguma maneira, para Levinas ou Apel), a política*

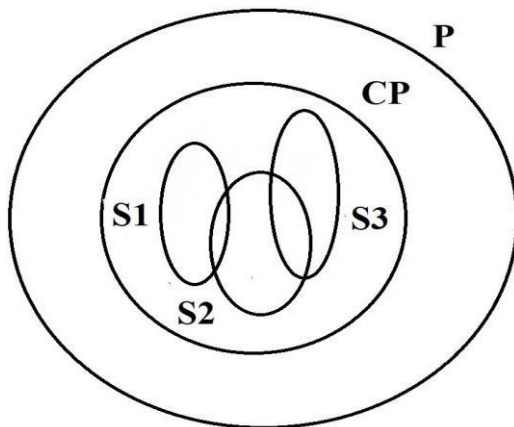
320 20T. §1.23. Nt. 8. p. 18.

321PEL4. IX. §62. p. 55.

é a filosofia primeira no islã<sup>322</sup>. Para Emmanuel Levinas, a distinção entre ética e política se dá com a entrada do terceiro, o terceiro inicia o drama da socialidade e, com isso, da política. Mas Dussel não utiliza da figura do terceiro levinasiano<sup>323</sup>. Onde reside, pois, a diferença? A diferença é indicada na própria citação reproduzida, a política, para Dussel, já se inicia na relação face-a-face dos irmãos, enquanto que para Levinas ela era inaugurada pela entrada do terceiro, do outro do outro. Já a diferença entre a concepção da política com a ética dusseliana, enquanto condição existencial<sup>324</sup>, é que a ética se refere abstratamente a toda relação face-a-face, ao passo que a política é, fundamentalmente, uma relação em específico (como dito na citação) “irmão-irmão”.

Vejam os em um esquema simplificado as distinções na política que destacamos:

Esquema 6.3.1



Em que: P = Política; CP = Campo Político; S1, S2, S3 = sistemas políticos.

322PL1. I. §4.4. \*49. p. 107.

323“Por mi parte no es que haya malentendido el problema del Tercero (le tiers) en Lévinas, sino que creo es una distinción innecesaria y que manifiesta una limitación. Si el rostro del Otro (de Rigoberta Menchú, por ejemplo) es el rostro de un alguien concreto (Autrui), como relación intersubjetiva todavía indeterminada, puede ‘desarrollarse’ como el rostro de ‘una mujer’ (como diferencia) y de ‘la mujer’ (en general); como rostro cobrizo es el rostro de ‘una raza indígena americana’, pero también de ‘las razas no-blancas’; como rostro de ‘una pobre’, es también el rostro ‘del pobre’ del capitalismo contemporáneo globalizado”. MPL. III. §17.2. Nt. 34. p. 262.

324Frisamos aqui que enquanto *condição existencial* (pode-se dizer também enquanto “prática”) porque a ética pode ter na filosofia dusseliana outras acepções complementares: enquanto i) fato cósmico, ii) teoria, iii) teoria da prática, iv) descritiva, v) normativa. Cf. 14T. Int. §1. p. 15-19. A ética é, deste modo, a teoria geral dos campos práticos, porque ela mesma não tem nenhum campo, a ética sempre se concretiza em algum campo em específico, como o político ou o econômico. Por isso que tanto a acepção de *a política* dada anteriormente quanto de *a econômica* que será dada adiante têm teor ético, porque não há como não sê-lo; se a ética fosse coisa à parte dos campos ela seria coisa inexistente porque não haveria espaço algum para ela se realizar. Se há algo que podemos chamar de ética, enquanto aquilo que estamos legitimados ou obrigados a fazer, então, necessariamente, ela se dá *nos* campos, ainda que, de certa forma, ela também está “fora” dos campos (veja-se supra: tese 1).



O campo político é o espaço onde se desenvolve o político, é, assim, um nível mais concreto onde a institucionalidade ganha corpo. O campo político é composto por diversos sistemas que se entrecruzam e tornam possíveis a realização das diferentes necessidades políticas, como, por exemplo, a legitimação formal dos processos do âmbito material. Pode ocorrer, como ocorre manifestadamente a nível mundial, que o campo político seja composto por diferentes sistemas políticos (democracia, monarquia, parlamentarismo, presidencialismo, etc.). Mas o que é desenvolvido propriamente nesse campo? Dussel responde:

Si debiéramos anticipar en un solo enunciado lo que sea lo político, diríamos simplemente que es *el despliegue del poder político* (tal como lo iremos describiendo) en todas sus dimensiones, niveles, sistemas, esferas, fundamentalmente como *potentia* (el poder de la *comunidad* política, o críticamente del *pueblo*), expresada como *potestas* (como la determinación institucional de la primera), *disyunción* (*Entzweiung* o *Diremtion*) necesaria, inevitable y ambigua por excelencia de toda la política<sup>325</sup>.

No campo político se desenvolve e se desdobra, então, a *potentia*, o poder da comunidade enquanto vontade de viver para aumentar a sua vida. Essa vontade de viver, poder, *potentia*, se desdobra em *potestas*, sistemas, esferas e instituições que garantam e aumentem a vida humana. O campo político possui, dessa forma, várias dimensões e esferas. O liberalismo político, via de regra, tem reservado ao político, ao campo político, só a dimensão procedimental, formal, essa foi a sua marca na história da filosofia política, como nos lembra Varoufakis: “Qual foi o grande objetivo por trás do liberalismo do século 19? Foi, como Marx nunca se cansou de apontar, separar a esfera econômica da esfera política e confinar a política para [a última] enquanto deixava a esfera econômica para o capital”<sup>326</sup>. Dussel quer recuperar a esfera material, e também a estritamente econômica, à política. Quando os cidadãos, os iguais numa comunidade política, se reúnem para deliberar politicamente sobre algo, esse algo é um *conteúdo* da vida humana, é algo que preenche a vida da comunidade e dos cidadãos em particular. O campo político, conseqüentemente, é atravessado por diversos campos materiais<sup>327</sup> sobre os quais ele delibera, determina e é codeterminado.

[90] Esses campos materiais que atravessam o político compõem um âmbito, o âmbito social. Se para Hanna Arendt o social era um espaço desvinculado do político, possuindo cada

---

325PL1. Prol. p. 13.

326 VAROUFAKIS, Yanis. Como me tornei um marxista errático. *Brasil Debate*. Disponível em: <https://brasildebate.com.br/como-me-tornei-um-marxista-erratico/>.

327Cf. PL2. II. §21.1. \*315. p. 212.

qual princípios distintos e mesmo opostos, aqui não ocorre bem assim. Para Dussel, o social “*se distingue [...] de ‘lo político’, así como se distingue la totalidad del campo político de un sub-campo interno (una ‘esfera’) determinado por el cruce de campos materiales (ecológico, económico o cultural)*”<sup>328</sup>. O social, então, não é um campo, mas um âmbito de cruzamento de vários campos, esferas, sistemas e, ainda que não sendo propriamente um campo, pode ser considerado, como dito, um sub-campo do político. É, por assim dizer, onde as coisas de fato se efetivam, se realizam; uma política carente de âmbito social é uma política que delibera sobre coisa nenhuma. “*Lo ‘social’ viene así a determinar (materialmente o por su contenido) a, y a ser determinada (formal-prácticamente o procedimental y legítimamente) por, instituciones del campo político*”<sup>329</sup>. Isto é, praticamente toda questão e reivindicação política nasce como questão e reivindicação social, uma vez que é no âmbito social que as adversidades, conflitos, dificuldades e necessidades se manifestam primeiro. Por exemplo, o déficit habitacional no Brasil, um problema social (e questão material básica), faz surgir um movimento social de luta pela moradia, o MTST (Movimento dos Trabalhadores Sem Teto); organizados em um movimento social, os trabalhadores sem teto passam a realizar lutas políticas, ou seja, passam a pressionar as instituições políticas para que haja legislação e políticas públicas que venham a sanar o déficit habitacional nacional, a fim de acabar com o problema social, e inclusive lançando candidatos políticos do seu meio e que levem as suas pautas ao debate público político. Caso o MTST se restringisse a ocupar prédios até que o poder público atendesse à reivindicação pontual em cada questão, ele se limitaria à luta social, sem ascender à luta *propriamente* política.

[91] Muitos são os campos materiais que atravessam o político, Dussel trata indicativamente de três deles e que, dentro do campo político, são sub-esferas deste: sub-esfera ecológica, cultural e econômica. A sub-esfera ecológica tem (ao menos deve ter) uma posição privilegiada para a filosofia política, isso porque ela é *a condição absoluta* não somente do campo político, mas de todos os campos e, naturalmente, condição absoluta da vida humana. A vida humana necessita de condições ambientais adequadas para a sua permanência (assim como necessitou para o seu surgimento), necessita de recursos ambientais para poder satisfazer suas necessidades. Se a temperatura da Terra se eleva acima do tolerável, não há ar-condicionado que nos resfrie, se a temperatura abaixa para além do suportável, não há aquecedor que nos aqueça – morremos. É preciso que haja água potável e terras cultiváveis,

---

328PL2. II. §21.2. \*316. p. 214.

329PL2. II. §21.2. \*316. p. 216.

precisamos comer e nos hidratar, sem isso, igualmente morreremos. E todas essas coisas (o comer, o beber e o manter-se com a temperatura corporal estável) são pré-condições para a realização de qualquer ação, trabalho, atividade, são pré-condições para meramente pensar. A autonomia e independência humana se fundam na total dependência do chão que pisamos, da fina e vulnerável película que cobre a Terra<sup>330</sup>. A dimensão ecológica é a última instância *material*, pois atravessa todos os campos, sendo a pré-condição para tudo. O século XX viu nascer a emergência da questão sócio-ambiental, e não foi por acaso, é neste século que a consciência humana geral deu-se conta de que era capaz da sua própria auto-destruição mediante a exploração dos recursos naturais<sup>331</sup> – e não somente mediante as armas. Se, para Enrique Dussel, a consciência da desigualdade social foi o ganho de consciência crítica do século XIX, a consciência da questão ambiental é a do século XX, e essa deverá se manter perene: “*Sin caer en voluntarismos, la sobrevivencia de la humanidad depende en buena medida de consensos sobre una clara política ecológica [...]*”<sup>332</sup>. Não bastam a reivindicação e comoção sociais, o Pantanal e os animais que lá vivem necessitam de políticas que os preservem; devem haver políticas, leis, que impeçam as indústrias de poluírem os rios e de violentarem a terra, e o poder público deve usar da coação legítima<sup>333</sup> para fazer valer essas medidas.

[92] Como já adiantamos, a cultura, para Dussel, não se encontra num nível “ideológico”, “superestrutural”, mas é, de todo direito, um aspecto material da vida humana. A cultura é:

[...] una totalidad estructural de la vida humana, como una *modalidad* particular y siempre diferente, de los trabajos [...], de las necesidades, de los satisfactores [...], de las producciones teóricas [...], prácticas [...], de hábitos [...], y el todo expresado lingüísticamente, y memorizado en las narrativas simbólicas, míticas [...] En este caso, la cultura subsumiría los momentos ecológicos, económicos, políticos, teóricos (científicos e ideológicos),

330Cf. PL2. II. §21.3. \*319. p. 222.

331Karl Marx, n’*O Capital*, já havia registrado que a destruição da natureza a níveis críticos era uma das consequências do desenvolvimento capitalista: “*E todo progresso da agricultura capitalista é um progresso na arte de saquear não só o trabalhador, mas também o solo, pois cada progresso alcançado no aumento da fertilidade do solo por certo período é ao mesmo tempo um progresso no esgotamento das fontes duradouras dessa fertilidade. Quanto mais um país, como os Estados Unidos da América do Norte, tem na grande indústria o ponto de partida de seu desenvolvimento, tanto mais rápido se mostra esse processo de destruição. Por isso, a produção capitalista só desenvolve a técnica e a combinação do processo de produção social na medida em que solapa os mananciais de toda a riqueza: a terra e o trabalhador*”. MARX, Karl. *O Capital*, livro I. Boitempo, 2013. p. 573. Infelizmente, os movimentos socialistas que tinham a Marx por referência demoraram bastante tempo para criarem essa mesma consciência “ecológica” do revolucionário do século XIX.

332PL2. II. §21.3. \*319. p. 223.

333Sobre a coação legítima, ver infra: seção 11.3.

técnicos (aun tecnológicos), como *momentos internos* de una totalidad *dentro* de la cual la existência humana transcurre<sup>334</sup>.

Pode-se dizer, sem maiores dificuldades, que cultura aqui é equivalente a mundo da vida (na concepção mesma de Dussel, não na de Habermas) de um povo em particular, ou, em *certo sentido*, num nível mais concreto, da humanidade em geral; é a totalidade de sentido que o ser humano constrói para habitar, seu ethos, e que se expressa das mais diversas maneiras; desde o sotaque de uma língua à arquitetura de um prédio, tudo o que o ser humano faz nos fala de um modo particular de viver, entender e abordar a cada coisa<sup>335</sup>. Claro que, ainda que sendo uma totalidade, portanto, em alguma escala é coerente, ela não deixa, em qualquer nível que se considere, a ter “*tensiones, contradicciones [e] posibilidades de desarrollo*”<sup>336</sup>. Que uns vendam sua capacidade de trabalho a outros que possuem os meios de produção, não deixa de ser um traço cultural, uma maneira de se entender e viver o trabalho e a reprodução da vida humana. Assim, “[as] *culturas [...] são modos particulares de vida, modos movidos pelo principio universal da vida humana de cada sujeito em comunidade, desde dentro*”<sup>337</sup>, são um modo de concretizar a vida humana em geral, que, em sentido estrito, não existe, quer dizer, não há uma cultura que seja “universal”, toda cultura é particular. A universalidade de toda cultura, todavia, encontra lugar nisso de ser um modo concreto e particular de realizar o princípio material da ética, que é universal – é nesse princípio que todas as culturas se tocam, no qual são *análogas* umas às outras.

Do ponto de vista especificamente político, enquanto sub-esfera do político, a cultura, o desenvolvimento de uma política cultural, é importante por três razões: a) numa cultura mais desenvolvida, quer dizer, em que os cidadãos têm acesso a bens culturais (em sentido amplo) diversos e a condições satisfatórias de desenvolver as mais diversas artes e técnicas, mais feliz<sup>338</sup> é uma comunidade – o ser humano busca *fruir* da vida e de seus trabalhos, quais forem, procura ter prazer na realização de suas ações<sup>339</sup>; b) o desenvolvimento cultural contribui para o desenvolvimento político de uma comunidade uma vez que com “*sujetos más*

---

334PL2. II. §21.5. \*325. p. 235.

335Cf. FP. §1.2.3. p. 28-33.

336PL2. II. §21.5. \*325. p. 236.

337EL. I. §1. \*57. p. 93.

338A felicidade subjetiva dos cidadãos é o cumprimento último das exigências materiais. Cf. PL2. II. §21.4. \*320. p. 224.

339Lembremos que o Reino da Liberdade de Marx é quando o ser humano deixa do trabalho imposto por necessidade estrita (ao menos deixa de se dedicar tantas horas a isso) e passa a ter mais tempo a poder desenvolver suas capacidades “culturais”, isto é, faz o que faz por prazer, fruição.

*cultos el sistema político puede ser más complejo*<sup>340</sup>; c) uma política de preservação e promoção cultural pode criar maior unidade consensual numa comunidade política, “*en especial cuando es atacada desde el exterior por culturas que se pretenden superiores, universales o de mayor ‘modernidad’*”<sup>341</sup> – no Brasil, por exemplo, as lutas de resistência dos povos indígenas e quilombolas são, fundamentalmente, lutas de preservação de suas culturas, e o território em que vivem também é cultural, é o espaço onde desenvolvem sua vida, cultura também necessita de espaço, não é só uma questão de “ideias”, o apagamento cultural desses povos é o apagamento de suas existências enquanto povos, é étnocídio.

[93] Temos, por fim, a sub-esfera econômica. Já mencionamos que, de modo geral, para o liberalismo a economia não tem muito que ver com o político, ou ao menos não exige participação política, argumenta-se que a economia é por demais complexa e deveria ser deixada a cargo dos seus profissionais, os economistas; que, de qualquer maneira, o mercado (capitalista) pode se gerir satisfatoriamente sozinho e que intervenções externas, como a de um governo, intervenções políticas, podem ser (e seriam) danosas<sup>342</sup>. Thomas Piketty, que é economista, tem opinião contrária: “*a questão da distribuição da riqueza é importante demais para ser deixada apenas para economistas, sociólogos, historiadores e filósofos. Ela interessa a todo mundo, e é melhor que seja assim mesmo*”<sup>343</sup>. E estamos de pleno acordo com ele, como Dussel também. Nosso filósofo recorda que tanto as religiões dos povos antigos (em que aquelas tinham também função política) quando seus códigos, suas legislações, possuíam conteúdos econômicos explícitos, quer dizer, estipulavam uma maneira de administrar os bens materiais e a riqueza. A política sempre tratou de assuntos econômicos, advogar que a política prescindia da economia é ignorar a história política e econômica da humanidade, e mesmo que se o faça, deve-se de admitir que, então, a posição vale somente para uma política e uma economia em específico, mas não à política e à economia enquanto tais – de qualquer modo será falso, mas ao menos será um posicionamento mais honesto. Assim que Dussel traz exemplos notórios de quando a economia foi tratada teoricamente como uma questão política mesmo por autores que nada tinham de socialistas e

---

340PL2. II. §21.5. \*324. p. 234.

341PL2. II. §21.5. \*326. p. 237.

342Quanto ao desenvolvimento do “credo militante” do *laissez-faire*: POLANYI, Karl. *A grande transformação: as origens de nossa época*. Elsevier, 2012 – em especial os capítulos 12 e 13.

343PIKETTY, Thomas. *O capital no século XXI*. Intrínseca, 2014. p. 10.

revolucionários, tais como Hume, Hegel, Fichte e inclusive o pai do liberalismo, Adam Smith<sup>344</sup>.

A economia necessita de uma determinação formal para a sua atuação, que ela, por si só, não pode dar-se, essa determinação é dada pela política, que, por meios legais e (ao menos idealmente) consensuais, dispõe e impõe aos agentes econômicos <sup>345</sup>. Por exemplo, a economia precisa de espaço, o espaço econômico chamamos de mercado, que é uma instituição mais antiga que o capitalismo, ainda que se fale dele como se fosse sinônimo do sistema, como quando se diz “economia de mercado”. Ora, é a política, enquanto poder de Estado, ou um poder público equivalente, que delimita as fronteiras de um mercado particular. Geralmente, o mercado interno é protegido das mercadorias de mercados externos, então cobram-se impostos para mercadorias estrangeiras – quanto se cobra, a fiscalização, quais produtos podem ter isenção, etc., isso tudo é decisão política, não se dá “naturalmente” nas ações econômicas.

### 6.3.2. O campo econômico

[94] Assim como na política, é importante fazermos a distinção dusseliana: há a “econômica” e há a “economia” ou o “econômico”. O que dissemos antes da relação entre a política e o político, vale igualmente aqui: com relação à econômica, a economia, ou o campo econômico, é uma abstração, uma parte. A econômica, portanto, trata da economia em sentido amplo, enquanto o campo econômico trata da economia em sentido estrito; a econômica, então, também trata do econômico, e o econômico tem a econômica por pano de fundo, como fundamento. A econômica *“es la parte de la filosofía que piensa la relación práctico-productiva, la relación de la ‘persona-el otro’ mediada por el producto de la relación ‘persona-naturaleza’”*<sup>346</sup>, e isso de modo geral; assim que ela se refere à *“relación del ámbito práctico-comunicativo (política, erótica, pedagógica y antifetichista) con el poiético o productivo (semiótica, tecnología, diseño, etc.)”*<sup>347</sup>. Então quando pensamos a econômica pensamos em todas as determinações de relações de uma pessoa para com outra mediada por um produto (não necessariamente uma mercadoria) ou ação em qualquer esfera ou campo e

344Cf. PL2. II. §21.4. p. 226-231, também: PL1. III. §9.2-3. §10.2-3.

345Veja-se supra: seção 6.2.

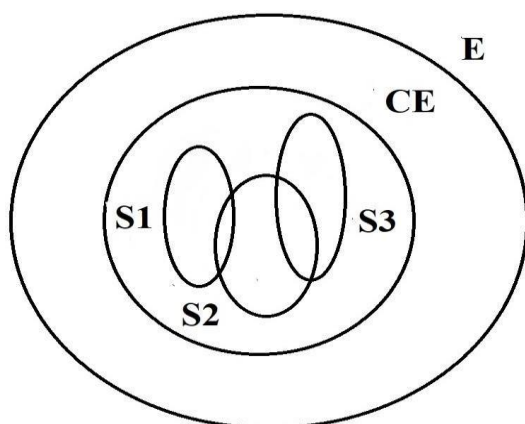
346FL. §4.4.1.1. p. 215.

347FL. §4.4.1.2. p. 216.

mesmo no âmbito transcendente (o âmbito arqueológico no que diz respeito ao culto de que tratamos na tese 4). Marx fazia a mesma distinção aproximada: “*Exactamente, con Marx, la Economía Política era lo que denomino una ‘económica (Oekonomik)’ , para devenir posteriormente sólo una ‘ciencia económica (Wirtschaftswissenschaft)’*”<sup>348</sup>, sendo aquela uma “*fundamentación de ‘todo lo económico’ desde una antropología y una ética: desde una comunidad ideal de productores [...] que puede criticar la sociedad fáctica del sistema capitalista*”<sup>349</sup>, e ainda também um sistema socialista real.

Visualizemos aqui também em um esquema simplificado:

Esquema 6.3.2



Em que: E = Econômica; CE = Campo Econômico; S1, S2, S3 = sistemas econômicos.

Tal como ocorre no campo político, o campo econômico pode ser atravessado e composto por diversos sistemas, e mesmo por diversos sistemas econômicos que atuam paralelamente, sendo cada um destes um subsistema de um sistema, digamos, heterogêneo<sup>350</sup>.

348ATV. §3.4. p. 91.

349ATV. §3.4. p. 92.

350É o caso, por exemplo, da época de ascensão do capital na Europa e nos EUA no século XIX; no primeiro caso a ordem capitalista nascente disputava o campo econômico com o feudalismo, que já vinha em queda, no segundo caso o capitalismo disputava o campo econômico com o regime escravocrata. Atualmente, pode ser que seja o caso (é questão controversa) da China. A opinião que se pode dizer geral ou dominante é que a China é, hoje, um país capitalista em todos os sentidos e “sem sombra de dúvidas”. Mas há quem diga que não é bem assim (e estamos inclinados a ao menos lhe dar ouvidos). Os economistas Alberto Gabriele (IT) e Elias Jabbour (BR) opinam que não é o caso de a China ser capitalista, ainda que seja o caso de haver capitalismo na China. Estaria ocorrendo na China o que analogamente já ocorreu na Europa, uma lenta transição de um sistema econômico a outro e, nesse interím, dois sistemas conviveriam lado a lado, no caso, o capitalismo e um socialismo, digamos, incipiente que estaria subsumindo o melhor do capitalismo. O capitalismo não seria o sistema dominante e estaria sob controle do governo chinês, quer dizer, a classe burguesa não possuiria o poder político. Há, de fato, muitos elementos que parecem ratificar a tese: o

[95] Vejamos a definição do econômico, do campo econômico, que Dussel nos oferece:

Lo económico, en último término, es la *intercambiabilidad* en acto de las mercancías (momento *práctico*, b) de los productos del trabajo humano (momento productivo, c) de un productor en vista del consumo de otro ser humano necesitado (a). K. Marx hablaba por ello del círculo de producción/ distribución/ intercambio/ consumo; pero todo ello tiene como centro formal económico la *intercambiabilidad*, que supone la producción del valor de uso y su distribución, para ser cambiado (en el mercado) por otra mercancía o dinero, lo que termina al final por *abandonar* el campo económico por el consumo (porque la mercancía será consumida por el necesitado para calmar dicha necesidad). Ese “abandonar” el campo económico se cumple por la negación o *subjetivación* corporal de la mercancía como portadora de valor de uso cuyo consumo es, sin embargo, la finalidad decisiva *material* de todo el proceso económico: afirmación, como reproducción y crecimiento, de la vida humana en comunidad, en último término de la humanidad<sup>351</sup>.

De modo resumido, o campo econômico é o espaço em que se realiza a nutrição da comunidade, da vida humana, em que há objetivação da subjetividade (nos produtos ou mercadorias) e subjetivação da objetividade (no consumo final), é o espaço do metabolismo social, em que a energia, enquanto riqueza socialmente produzida, é elaborada e reelaborada. “*La comunidad es el modo de existência humana y punto de partida de la vida económica*”<sup>352</sup>, jamais houve o agente econômico isolado enfrentando outro agente econômico isolado, como o é na metafísica econômica liberal. Esses agentes econômicos individuais supõem já suas comunidades econômicas, não fosse assim, “*¿cómo podrían oponerse seres que no estuvieran en un mismo campo, que no tuvieran una misma lengua, que no tuvieran bienes comunes por los que lucharán y desde proyectos de existencia semejantes?*”<sup>353</sup>. A ação econômica em sentido estrito, no campo econômico, supõe uma série de condições, de codeterminações, que exigem uma comunidade de vida, que não são decididas pelo sujeito isoladamente, como, por

---

sistema financeiro chinês é dominado pelo Estado, e, ainda que haja um grande afluxo de capital estrangeiro e de abertura de capital privado nacional, o Estado mantém controle de vários setores estratégicos. Mas, claro, “estatismo” não é sinônimo de socialismo, não é porque há controle estatal que há sistema socialista. Por isso que Jabbour e Gabriele atentam à diversidade de tipos de propriedades presentes na China, não se limitando, de modo geral, à propriedade privada e propriedade estatal, havendo outras (e em número expressivo) de tipo “comunitário”, “coletivo” etc. É de se pensar. Cf. GABRIELE, Alberto. JABBOUR, Elias A China não é capitalista (uma resposta a Branko Milanovic). *O Cafezinho*. 27 de abril de 2020. Em: <https://www.ocafezinho.com/2020/04/27/alberto-gabriele-e-elias-jabbour-a-china-nao-e-capitalista-uma-resposta-a-branko-milanovic/>. Enrique Dussel não entra nessa questão em específico de advogar se a China, hoje, é ou não socialista ou capitalista, mas, de todo mundo, reconhece que a economia chinesa é “*sui generis*” e que “*es un ejemplo de transición a alternativas [econômicas] futuras que se van construyendo sobre la marcha*”. 16T. II. §11.59. p. 266.

35116T. §3.36. p. 39.

35216T. §1.62. p. 24.

35316T. §1.62. p. 24.



exemplo, a quem pertence a madeira que cai das árvores na floresta?<sup>354</sup> Para o pensamento liberal, o agente econômico pode sozinho decidir que ela pertence a ele e que ele pode oferecer à venda a outros. E quem protegerá essa madeira dele, caída que está na floresta, de outras numerosas pessoas que pensam que, ao contrário, a madeira é propriedade comunitária e não privada? Bom, parece que o nosso aspirante a madeireiro terá que *antes* tratar de alcançar um consenso com as outras pessoas quanto a um ponto em *comum* com elas, sobre o estatuto de propriedade da madeira caída na floresta para somente *depois* pensar em comercializá-la, se, acaso, este for o consenso a que se chegue comunitariamente.

Além disso, o campo econômico guarda algumas particularidades diferenciais:

A diferencia de las relaciones prácticas o sociales – erótica, pedagógica o política – que pueden ser inmediatas (sin necesaria mediación de objetos físico-naturales), la relación práctica económica está determinada por la mediación material del producto [...], efecto del trabajo de un ser humano (el productor) [...] y objeto de la necesidad de otro ser humano en relación práctica [...]. La relación práctica, entonces, deviene objetivamente real por el tipo de mediación que involucra a la naturaleza transformada por el trabajo y ligada a la producción, reproducción y crecimiento de la vida humana de la comunidad de los agentes<sup>355</sup>.

A economia se refere, por essa razão, primariamente a comunidades econômicas, não a agentes (“empreendedores”) isolados. A comunidade procura a satisfação de suas necessidades e o aumento da sua vida organizando diferentes trabalhos para isso e esse aumento de vida é realizado no consumo, que pode ser efetivado com a aquisição de bens e produtos em trocas intracomunitárias ou extracomunitárias, mediante o comércio interno ou externo. A comunidade de vida econômica deverá realizar a gestão do seu trabalho e da produção de sua riqueza obtida nesse trabalho, tanto da riqueza que é consumida no curto prazo, ou mais ou menos “imediatamente”, quanto a que é excedente e que poderá servir para o consumo futuro ou para o comércio.

[96] Dussel distingue dois tipos gerais de sistemas econômicos baseados nos tipos de gestão desses excedentes, ou da gestão da totalidade da riqueza produzida, uma vez que os sistemas econômicos se estruturam fundamentalmente em torno da modalidade de gestão dos excedentes; são os sistemas econômicos equivalenciais e os não-equivalenciais.

A característica mais proeminente dos sistemas equivalencias era que a gestão dos excedentes era realizada por aqueles que trabalhavam na produção da riqueza, dos bens, dos

---

354A “privatização” da madeira caída na floresta foi a primeira questão econômica que Karl Marx enfrentou: Cf. MARX, Karl. *Os despossuídos: debates sobre a lei referente ao furto de madeira*. Boitempo, 2017. 35516T. §3.15. p. 33.

produtos, não havia, até o momento e de modo geral, uma classe de não-trabalhadores nas comunidades, ainda que pudesse haver sujeitos em particular (em condições de trabalho) que por razão ou outra estivessem fora da produção, mas, destacamos, sem constituírem uma “classe”. Nesses sistemas “[o] excedente [era] *gestionado en común en vista de la producción, reproducción y crecimiento de la vida de la comunidad, usando instrumentos ecológicos como criterio técnico-productivo*”<sup>356</sup>. De modo que o domínio de um ser humano sobre outro era relativamente mínimo, na medida em que havia certa igualdade material entre os membros da comunidade. Esse tipo de sistema foi o hegemônico entre “*los clanes, las tribus o los pueblos originários en América Latina, África o India, antes de la revolución urbana neolítica [...]*”<sup>357</sup>.

Porém, o desenvolvimento econômico, a complexidade das relações sociais, deu ensejo à aparição de sistemas não-equivalenciais, sistemas em que, ao contrário do anterior, a gestão dos excedentes já não era realizada pelos que trabalhavam, mas por uma, agora existente, classe de não-trabalhadores. Uma vez a gestão tendo perdido o aspecto do “comum”, a distribuição dos excedentes, conseqüentemente, também o perdeu. Enrique Dussel lista entre esses sistemas, por exemplo, os tributários (que foram muitos, e, além de terem sido presentes no Mediterrâneo antigo, se fizeram presentes também no Império Inca), os escravagistas e o feudalismo europeu<sup>358</sup>.

[97] Pode-se perceber que uma das determinações essenciais que define um sistema econômico equivalencial de um não-equivalencial é justamente uma determinação política: a esfera da deliberação, da participação – se, por acaso, terá sido por um consenso real que terá decidido se os processos produtivos e distributivos serão de tal maneira e não de outra, ou, em vez disso, se essa decisão será alcançada mediante processos viciados ou mesmo pela força (policial, militar, etc.). Tendo sido esse último caso, provavelmente houve (ou haverá) retenção da propriedade comum em mãos privadas ou, ao menos, não tendo a propriedade comunitária uma gestão comum. Isso porque:

[La] propiedad fija en el tiempo y da estabilidad a la gestión no-equivalencial del excedente de cualquier sistema económico, permitiendo a los grupos, estamentos o clases dominantes tener apropiación del tipo de excedente de cada sistema económico. Por ello, para poder superar un sistema [não-equivalencial] dado, fijado en sus estructuras que siempre se

---

35616T. §3.81. p. 48.

35716T. §3.81. p. 48.

358Cf. 16T. §4.2. p. 57-59.

pretenden naturales o confirmadas por los mitos teóricos (y científicos), religiosos, culturales, o de derecho, es necesario volver a lo común<sup>359</sup>.

A gestão da propriedade é, portanto, uma questão crucial para a criação de sistemas equivalências ou, ao menos, tornar os não-equivalenciais menos desiguais, pois é desde a propriedade que se exerce o poder (e a legitimidade) de reter privadamente o que é produzido comunitaria ou socialmente<sup>360</sup>. Deve-se, porém, cuidar-se de não fetichizar a nenhum tipo de propriedade, quer dizer, não existe nenhum tipo de propriedade que seja natural ou eterna, o que se pode dizer que há de “natural” é a *responsabilidade do uso comum* da terra e de suas riquezas, as formas positivas de gestão do uso sempre são contingentes, mesmo as formas comunitárias, pois instituições que podem muito bem caducar e exigir outras formas<sup>361</sup>.

Habermas, por sua parte, com a sua definição de integração sistêmica como “*controlé não normativo de decisões individuais subjetivas e não coordenadas*”<sup>362</sup>, acaba por somente reconhecer, legitimadamente, aos sistemas econômicos não-equivalenciais e, por consequência, a regimes de propriedade privatistas. Desde a sua concepção, um sistema econômico com controle normativo, de decisões comunitárias intersubjetivas e coordenadas, seria um “não-sistema”, uma impossibilidade. Mas é uma impossibilidade somente para quem aceita de antemão que o operário não seja digno do seu salário e que, ao contrário, deva oferecer o seu sangue, sua vida, em sacrifício ao deus fetiche.

---

35916T. §4.45. p. 63.

360 Para uma abordagem mais sistemática da crítica econômica dusseliana veja-se: URQUIJO AGARITA, Martín Johani. *Ética de la liberación. Implicaciones políticas y económicas*. Editorial Universidad del Valle, 2018. Devemos contudo fazer correção a um equívoco interpretativo da obra. É dito (p. 82) que Dussel negaria haver em seu trabalho uma “ética econômica” uma vez que sustenta que os princípios normativos da economia são justamente econômicos e não éticos. Não é bem assim. Para Dussel a ética se aplica a qualquer campo e ser ético é o modo de realidade do ser humano. O ser humano é um ser ético, a vida humana é uma vida comunitária, sendo assim, ética. Como dissemos mais acima (seção 6.3.1) a ética não tem um campo específico, não existe o “campo ético”, ela se realiza nos campos político, econômico, familiar, esportivo, etc. Nos campos específicos os princípios éticos são *subsumidos analogamente* nos princípios normativos de cada campo. Quer dizer, um princípio normativo de qualquer campo é, por definição na concepção dusseliana, um princípio “ético”, mas um princípio ético já não em seu estado abstrato e sim mais concreto. Dussel não fala em “princípio ético da economia” (ou de qualquer outro campo), ou em “ética econômica”, porque ele não está pegando o princípio ético (mais abstrato) e jogando sem mais no campo econômico (que é mais concreto); aquele princípio foi subsumido pelo campo econômico e se tornou “outra coisa”: um princípio normativo – por isso ele fala em princípios normativos da economia. Portanto, um princípio normativo é um princípio ético subsumido analogamente (aplicado) a um campo. Cf. PL2. III. §24.3. p. 359.

361 Sobre a questão da propriedade e possíveis alternativas: Cf. 14T. II. §14.5. p. 255.

362 HABERMAS, Jürgen. *Teoría do agir comunicativo*, vol. 2. Martins Fontes, 2012. p. 271. Veja-se supra: seção 6.1.1.

**TERCEIRA PARTE**  
**DA DEPENDÊNCIA À LIBERTAÇÃO**

## TESE 7

### O POVO: O SUJEITO POLÍTICO COLETIVO

*La historia es nuestra y la hacen los pueblos.*  
Salvador Allende<sup>363</sup>.

Proposição: nesta tese argumentaremos em favor da categoria “povo” como categoria política para explicar os processos de transformação política; apresentaremos algumas posições em contrário e mostraremos como elas podem ser preteridas desde que se estabeleça a diferença entre o discurso “populista”, que manipula “o povo”, e o “popular”, que procura atender às suas aspirações legítimas; por fim definiremos o povo como a exterioridade do campo político, de onde, portanto, a crítica política deve partir.

#### 7.1. Para além do povo?

[98] A desconfiança e hesitação com o conceito político de “povo” tomou parte da intelectualidade progressista em razão do seu uso – e quase sequestro, por assim dizer – pelos movimentos conservadores e de extrema-direita. Já na primeira metade do século XX, o fascismo clássico o utilizava amplamente; o hitlerismo louvava as virtudes e o destino manifesto do “povo alemão”, Mussolini declarava que o seu movimento tinha o “povo italiano” como propósito<sup>364</sup>. E ainda diante dos “populismos” do século XXI, há quem o considere um conceito superado, que já fez sua história na teoria e cena política mundial, há quem ainda confie nele como um bom instrumento de análise e de mobilização política, e há quem, ainda que compartilhando da incredulidade do primeiro grupo com respeito ao conceito, enxergue nele elementos que possam ser salvos ou, mesmo, que possam salvar o conceito e reabilitá-lo. Alain Badiou, por exemplo, se encontra no terceiro grupo – ele assim resume as aplicações negativas do conceito povo que o fazem ter ressalvas à sua utilização e à sua validade teórica e política:

---

363Do último discurso de Allende, pela rádio Magallanes às 10h10 de 11 de setembro de 1973, quando os militares já haviam se rebelado. Disponível em: <https://www.eldesconcierto.cl/2017/09/11/la-historia-es-nuestra-y-la-hacen-los-pueblos-el-ultimo-discurso-de-salvador-allende/>.

364 “*Deseo llamar vuestra atención sobre lo que se ha establecido como objetivo: el bienestar del pueblo italiano*”. MUSSOLINI. Benito. *El Estado corporativo*. Editorial Vallecchi. p. 28.

Tenemos entonces dos sentidos negativos de la palabra “pueblo”. El primero y el más evidente es el que arrastra el lastre de una identidad cerrada – y siempre ficticia – de tipo racial o nacional. La existencia histórica de este tipo de “pueblo” exige la construcción de un Estado despótico, que hace existir violentamente la ficción que lo funda. El segundo, más discreto, pero a gran escala más perjudicial aún – por su flexibilidad y por el consenso que mantiene –, es el que subordina el reconocimiento de un “pueblo” a un Estado que se supone legítimo y benefactor, por el solo hecho de que organiza el crecimiento, cuando puede, de una clase media libre de consumir los vanos productos con los que la atiborra el Capital y libre de decir lo que quiere, también, mientras que ese decir carezca de todo efecto sobre el mecanismo general<sup>365</sup>.

Um, portanto, é o uso tipicamente fascista, que tem por conteúdo de “povo” uma identidade nacional puramente fictícia, regularmente xenofóbica e racista, que não busca outra coisa que hipostasiar a população de uma comunidade política na sua estrutura estatal, como se a parte, e parte *funcional* (o Estado), pudesse mais do que representar o todo (a totalidade dos cidadãos), mas ser uma “encarnação” desse todo. O segundo uso, por outro lado, é o uso que Badiou chama de “aristotélico” por identificar no “médio” o ponto excelente de algo. Assim que “a média” da população, a sua classe média, seria a melhor representante desta e teria maior legitimidade para ser qualificada como “povo de tal”, uma vez que nela residiria o que de melhor há no todo da população. Nesta concepção, povo não passa de um ardil utilizado para benefício do Estado liberal que, mesmo não atendendo às necessidades das massas empobrecidas, se legitima no consenso adquirido entre as classes não-populares (para não dizer “médias”).

[99] Paolo Virno, por sua vez, compartilha dos mesmos poréns com respeito ao *povo* que Badiou, e os tem tendo em conta também a origem do uso político do termo com Hobbes.

Para Hobbes, la confrontación política decisiva es aquella que se da entre la multitud y el pueblo. La esfera pública moderna puede tener sólo uno de ellos como centro de gravedad. La guerra civil, siempre amenazante, tiene su forma lógica en esta alternativa. El concepto de pueblo, al decir de Hobbes, está estrechamente ligado a la existencia del Estado; más aún, es una reverberación del Estado, un reflejo. Si hay Estado, entonces hay pueblo. En ausencia de un Estado, no existe el pueblo. En el libro *De Cive*, donde Hobbes se extiende largo y tendido sobre los horrores de la multitud, se lee: “El pueblo es algo que tiene que ver con lo *uno*, tiene una voluntad *única* y por ende se le puede atribuir una voluntad *única*”<sup>366</sup>.

365 BADIOU, Alain. Veinticuatro notas sobre los usos de la palabra “pueblo”. Em: BADIOU, Alain [et.al.]. - *¿Qué es un pueblo?* Eterna Cadencia Editora, 2014. p. 18.

366 VIRNO, Paolo. *Gramática de la multitud*. Traficantes de sueños, 2003. p. 23.

Para Virno, o povo é a condição do Estado, chamemos nós de “identitário”, do Estado idêntico a si mesmo, sem contradições e sem conflitos; o povo seria essa violência de se querer inscrever a multiplicidade numa unidade; o projeto político “do povo” sempre estaria direcionado ao apagamento da pluralidade inerente às sociedades – alguma redução do outro ao mesmo haveria que ocorrer para que esse sujeito, o povo, pudesse subir à cena política. Uma possível alternativa estaria em renunciar ao povo como categoria política, uma vez que ele expressa, fundamentalmente, a violência legitimadora do Estado, e recuperar a categoria que teria saído vencida no debate teórico político do século XVII e de inspiração espinosana: multidão. A multidão, diferentemente do povo, expressaria justamente a pluralidade irreduzível das massas.

Para Spinoza, el concepto de *multitud* indica una *pluralidad que persiste como tal* en la escena pública, en la acción colectiva, en lo que respecta a los quehaceres comunes — comunitários —, sin converger en un Uno, sin desvanecerse en un movimiento centrípeto. Multitud es la forma de existencia social y política de los muchos en tanto muchos: forma permanente, no episódica o intersticial. Para Spinoza, la *multitud* es la base, el fundamento de las libertades civiles<sup>367</sup>.

A não convergência no Uno, a não realização no Estado, essa é a multidão. Contudo, essa não convergência com o Uno não se traduz em contraposição ao Uno, pois, “*los muchos necesitan una forma de unidad, un Uno: pero — aquí está el punto clave — esta unidad ya no es el Estado, sino el lenguaje, el intelecto, las facultades comunes del género humano. El Uno no es más una promesa, sino una premisa*”<sup>368</sup>.

## 7.2. Safatle e Agamben: potência de emergência e resto

[100] Vladimir Safatle, muito embora também tenha reticências com a categoria de povo, nos oferece um ponto de fuga ainda que, como Virno e outros, mantenha as mesmas hesitações com o povo devido à sua “indução necessária ao Estado e à nação”. Diz-nos ele em seu *O circuito dos afetos*:

Quando o povo sobe à cena e lá permanece de forma não provisória, é impossível impedir que seus eixos de convergência não se cristalizem sob a figura da nação e se institucionalizem sob a figura do Estado. Pensando nesse problema, gostaria de mostrar mais à frente como a riqueza do conceito marxista de proletariado vem de o proletariado ser, de certa forma, maior do que o povo, funcionando muitas vezes como uma espécie de

367 VIRNO, Paolo. *Gramática de la multitud*. Traficantes de sueños, 2003. p. 21.

368 VIRNO, Paolo. *Gramática de la multitud*. Traficantes de sueños, 2003. p. 25.

antipovo. Não é possível criticar a colonização do campo político pelo Estado-nação e tentar conservar uma compreensão ontológica do povo. O povo induz necessariamente ao Estado e à nação, *a não ser que ele só se encarne em momentos nos quais as sociedades precisam concentrar sua potência em uma linha de fuga a fim de que rupturas e mudanças qualitativas sejam possíveis. Por isso, o povo não deve aparecer como substância social, mas como potência de emergência.* Uma potência de emergência que ampliará sua força se for capaz de se encarnar em um corpo social des-idêntico e inquieto, em vez do corpo unitário do imaginário social. Pois a política é a emergência do que não se estabiliza nos regimes atuais de existência. Ela é uma aposta no que só existe como traço<sup>369</sup>. [grifo nosso]

O receio de Safatle, assim como de outros, é o mesmo: sob o nome de “povo” toda a sorte de nacionalismos xenofóbicos encontra amparo para levar adiante ações violentas e autoritárias contra aqueles e aquelas que não se inserem nas notas características desse “povo” – nacional, étnico, cultural. Esse povo, uma vez alçado ao poder de Estado, tenderia a fazer com que o Estado se identificasse consigo até onde suas fronteiras chegassem, eliminando-se a distância que há entre a comunidade política e as instituições políticas – a afronta a um seria, do mesmo modo, uma afronta ao outro. Mas haveria uma ressalva. A exceção aconteceria se o próprio povo *fosse uma exceção*, uma exceção manifestando-se na cena política em momentos ou tempos de exceção. Se o povo viesse como uma *potência*, e não como ato permanente. O povo deveria, então, transformar o poder, mas não “tomar” o poder, não ter poder, não ser poder.

[101] Giorgio Agamben, por sua parte, ainda que também não advogue a categoria de povo, nos oferece uma possibilidade mais positiva para o seu uso, elementos a mais para a sua legitimação na leitura que realiza sobre a *Carta aos Romanos* de São Paulo:

Si tuviera que indicar el legado político inmediatamente actual de las Cartas de Pablo, creo que el concepto de resto no podría dejar de formar parte de él. En particular, el resto permite situar en una perspectiva nueva nuestras nociones de pueblo y democracia, ya anticuadas, aunque quizá no renunciables. El pueblo no es ni el todo ni la parte, ni mayoría ni minoría. El pueblo es más bien lo que no puede jamás coincidir consigo mismo, ni como todo ni como parte, es decir, lo que queda infinitamente o resiste toda división, y que — a pesar de aquellos que gobiernan — no se deja jamás reducir a una mayoría o minoría. Y ésta es la figura o la consistencia que adopta el pueblo en la instancia decisiva, y como tal él es el único sujeto político real<sup>370</sup>.

369 SAFATLE, Vladimir. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. Cosac Naify, 1ª ed., 2015. p. 133.

370 AGAMBEN, Giorgio. *El tiempo que resta*. Editorial Trotta, 2006. p. 62.



Agamben, diferentemente de Safatle, admite explicitamente a recuperação da noção de povo por entender que não é uma categoria renunciável à política. O povo deveria ser entendido assim como Paulo e os profetas entendiam ser “o resto” de Israel, ou seja, como a não coincidência de si, uma cisão de si, nem todo, nem parte de Israel, mas uma figura da missão salvífica depositada em Israel. E aqui o povo enquanto resto também ganha uma qualificação de exceção que opera uma transformação: *“El resto es, pues, a la vez un excedente del todo respecto a la parte, y de la parte respecto al todo, que funciona como una máquina soteriológica muy especial. Como tal, el resto concierne sólo al tiempo mesiánico y existe sólo en él”*<sup>371</sup>. Assim que uma vez realizada a salvação, de todo Israel e de todos os povos, o resto já não haverá mais.

### 7.3. Sobre o populismo

[102] Enrique Dussel, desde sua primeira ética, deu valor à categoria de povo utilizando-a largamente e exaustivamente na sua obra<sup>372</sup>. Esta foi uma das razões pelas quais ele foi classificado como fazendo parte da ala “populista” (também chamado de “dogmatismo da ambigüidade”) da filosofia da libertação por Horacio Cerutti, em contraste com a ala “crítica do populismo”: *“Metodológicamente Dussel es quien más ha elaborado el discurso populista y por ello la crítica de su propuesta se impone”*<sup>373</sup>. Cerutti igualmente acusa Dussel de utilizar dessa categoria e de seu discurso filosófico com motivos eminentemente “políticos-peronistas” e de *direita* (!):

El subsector del dogmatismo de la “ambigüedad” concreta [na qual Cerutti inclui à Dussel, Kusch e Casalla] reelabora ciertos aspectos de la doctrina peronista en contra de posibles interpretaciones marxistas. La “tercera posición” adquiere así una formulación “filosófica”. Ni individuo ni clase: pueblo; ni liberalismo ni marxismo: peronismo; ni yanquis ni marxistas: peronistas; etc. En definitiva, la postulación del “pueblo” como “sujeto” del filosofar lleva a poner en boca del “pueblo” lo que conviene a ciertos sectores políticos en defensa de sus intereses grupales, sectoriales, culturales o lo que fuere. Bajo la fórmula “el pueblo como sujeto del filosofar” se sigue ocultando el “filósofo”. El papel del filósofo es, al modo más reaccionario, el de regir el pensamiento de la Nación. Sigue siendo, a pesar de todas las declaraciones, una actitud claramente elitista que se asienta sobre la división

371 AGAMBEN, Giorgio. *El tiempo que resta*. Editorial Trotta, 2006. p. 61.

372 *“Desde esa su posición excéntrica, por la analéctica pedagógica, indica al pueblo su propia responsabilidad en su respectiva personalización. Un pueblo personalizado que pueda decir ‘Yo’ (‘nosotros’) ante ‘el Otro’ (el ‘se’ dominador imperial se debe personalizar y convertirse en un ‘Vosotros’), es un pueblo en marcha a su liberación; es ya un pueblo liberándose”*. PELI. I. § 19. p. 155.

373 CERUTTI, Horacio. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: FCE, 2006 [1983]. p. 374.

entre trabajo manual e intelectual. Por último, el marxismo se les aparece como una “lógica de la totalidad cerrada”, que impide la correcta conceptualización del “sentimiento más profundo de nuestro pueblo”. [...]. La “ambigüedad” se concreta. Deja de ser tal, en la medida en que representa la posición ideológica del peronismo de derecha<sup>374</sup>.

Cerutti expressa igualmente hesitação – e mesmo rechaço – à categoria de povo por entender que a sua utilização na verdade encobria uma manipulação política, no caso, peronista (os três filósofos que Cerutti considera em sua seção – Dussel, Kusch e Casalla – são argentinos, assim como ele próprio), de corte pequeno-burguês e acadêmico. De outra parte, ele enfatiza que o discurso “populista” dos filósofos da libertação se colocava, equivocadamente, em oposição ao marxismo – isso tem a sua verdade parcial. Como já mencionamos na tese 1, no que diz respeito a Dussel, este, de fato, se colocava em muitos pontos em oposição à filosofia marxista<sup>375</sup> (que à época também entendia ser a marxiana) e tinha várias ressalvas aos partidos comunistas do continente latino-americano, a estes sempre criticou-lhes a postura antirreligiosa, vanguardista e “ilustrada”, que, num continente onde as classes populares são massiva e profundamente religiosas, impedia-lhes o acesso ao imaginário popular<sup>376</sup> e, por conseguinte, a possibilidade de uma ação política mais próxima ao “povo” e que pudesse ajudar a mobilizá-lo numa conjuntura altamente desafiante como o era a da década de 1970 na Argentina.

[103] Dussel responde às críticas de Cerutti (e de alguns outros que fizeram críticas semelhantes) atentando que se confundiu as condições históricas e concretas de surgimento da filosofia da libertação (que se deu durante o retorno do peronismo) com a constituição de suas categorias, e, por outro lado, não se considerou a relativa transcendência que um discurso filosófico tem para com a situação histórica na qual se origina – de modo que se ignorou que o posterior esgotamento do peronismo não foi acompanhado pelo esgotamento da filosofia da libertação, que, pelo contrário, continuou crescendo em outros países e articulada com outras lutas no continente<sup>377</sup>. A filosofia da libertação, ainda, sempre quis (e quer) ser reflexão sobre e a partir da realidade de lutas das massas marginalizadas. O discurso teórico não é primeiro, é segundo. Sendo assim:

Se “povo” era uma realidade no discurso político, na realidade cotidiana, não era questão a ser descartada por ambígua, reacionária, populista, pequeno-

374 CERUTTI, Horacio. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: FCE, 2006 [1983]. p. 410.

375 Em especial ao althusserianismo e, evidentemente, ao dogmatismo stalinista. Cf. PTM. VI. §18.6. Nt. 32. p. 382.

376 Cf. PL1. III. §11.1.1. \*197. p. 438.

377 Cf. PL1. III. §§11.3. p. 516-518.

burguesa. Era uma questão de esclarecê-la, de precisá-la. É possível que as primeiras tentativas (colocando “classe” como categoria abstrata e tida como única categoria pelos dogmáticos, nossos críticos) não [tenham sido] suficientes. Mas, ao invés de retroagir a problemática a uma simplificação academicista, abstrata, teoricista (“classe” é a única categoria adequada e “povo” é sempre populista, etc.), era necessário “construir” a categoria “povo”<sup>378</sup>.

O “povo” era (e é) categoria presente no discurso político. Se pode objetar: “sim, mas no discurso político ‘populista’, fascista”, e isso é certo, mas também é certo que está presente igualmente no discurso político socialista e dos movimentos sociais dos marginalizados e explorados. O uso equivocado de uma categoria política, de um conceito, não basta para que a deixemos de lado, principalmente quando ela diz algo, quando tem algum sentido para as pessoas, quando expressa uma experiência significativa para elas. E pessoas se veem (querem se ver) como povo, desejam ser povo e *lutam* para *serem* povo. O “povo” circula pelos afetos políticos. É verdade que o bolsonarismo busca falar pelo “povo brasileiro”, mas é verdade também que ele odeia os povos indígenas e o povo cigano, e indígenas e ciganos se organizam e travam lutas sociais e políticas para se manterem como povos distintos.

[104] Antes de tratarmos especificamente da categoria povo, esclareceremos a questão do “populismo” e do discurso populista. Dussel se opõe ao uso indiscriminado que se faz já há muitas décadas, e ainda mais contemporaneamente, da categoria de populismo para (des)qualificar alguns movimentos políticos que simplesmente fogem das divisas liberais. O populismo latino-americano tem origem nas primeiras décadas do século XX e se estende até a metade do mesmo século. Este se originou em projetos *capitalistas* de desenvolvimento nacional na periferia mundial<sup>379</sup>, mediante governos (tais como Vargas, Perón e Cárdenas) que, além de trabalharem para a constituição de burguesias nacionais fortes, industrializando seus países, também lograram conquistar, nesse intento, amplos setores das classes trabalhadora e populares atendendo a diversos de seus interesses de classe, uma vez que igualmente fazia parte do projeto – era uma necessidade que se impunha – a formação de um mercado consumidor interno forte. Esses projetos políticos foram possíveis porque, à época, os países do capitalismo central travavam, literalmente, guerras armadas pela hegemonia mundial, o que fez com que a dominação dirigida aos países da periferia arrefeça algo e abra espaço para os intentos nacionalistas das burguesias periféricas. Neste contexto,

378PL1. III. §11.3.3. \*225. p. 518.

379Projeto que, anota Dussel, estava destinado ao fracasso justamente por ser (digamos nós: *exclusivamente*) capitalista numa região de formação (e situação) periférica, ou seja, não há capital dependente de onde se possa extrair mais-valor e lucro-extraordinário. Cf. PL1. III. §11.2.2. \*214. p. 486; PTM. VI. §18.6. p. 383.

“populismo” não era uma categorização negativa, mas “*intentaba mostrar el hecho de un proyecto político hegemónico [...] que afirmaba un cierto nacionalismo que protegía, gracias al Estado que tenía una relativa autonomía de los sectores de las clases dominantes, el mercado nacional*”<sup>380</sup>. Eis, porém, que ocorre o deslizamento semântico do termo e, de seu uso técnico, passa-se a uma aplicação moralista. Essa aplicação moralista tem sua razão de ser nisso que conhecemos por Consenso de Washington (“consenso” onde a ampla maioria dos afetados não foi chamada a tomar parte), em que se estabeleceu a série de medidas que praticamente instituíram o neoliberalismo como política-econômica extra-oficial do capitalismo mundial, muito especialmente na América Latina. Esse “consenso” foi dominante no continente durante os anos 1990, no entanto, nos inícios dos anos 2000, já desgastado, passou a ser posto em questão, e mesmo recusado, pelos governos eleitos de esquerda e centro-esquerda que passaram a governar muitos dos nossos países, inclusive grandes economias como Brasil (com Lula) e Argentina (com Kirchner). Esses governos e as políticas que levavam a cabo, que buscavam integrar grandes massas empobrecidas no mercado consumidor, passaram a ser denominados de “populistas”, pois recusavam o receituário neoliberal do FMI e Banco Mundial. O termo virou, como diz Dussel, tão e simplesmente um insulto<sup>381</sup>. Caso se defendam ou se promovam políticas – *na periferia do capitalismo mundial* – que não abram espaço (desmedido) para o capital estrangeiro – *do centro do capitalismo mundial* –, que financiem as indústrias nacionais pesada e de tecnologia de ponta e que, ainda por cima, viabilizem a formação de uma classe trabalhadora consumidora e uma classe-média punjante, a pecha de populismo é garantida. Hoje em dia a utilização do termo se tornou ainda

---

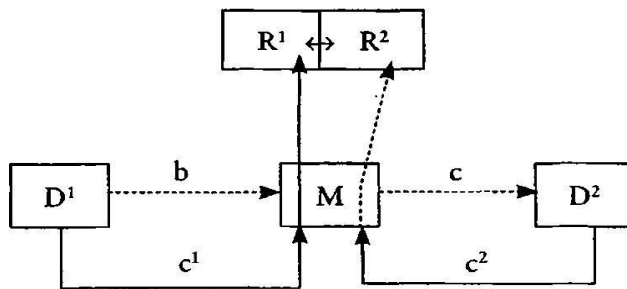
380PT. §5.1. p. 173.

381Cf. PT. §5.2. p. 177. Antonino Infranca, estudioso italiano da obra dusseliana, parece não ter compreendido bem essa questão. Seu artigo, “*El populismo contemporáneo según Enrique Dussel*”, possui algumas imprecisões que levam a equívocos razoáveis, mas há uma que é relativamente grave porque é a base do texto: ele diz que Dussel considera hoje o conceito de populismo “confuso”, “pois indica algo que pertence ao povo e à comunidade política a qual pertence, ou seja, à nação”; e vai utilizando o conceito ao longo do texto, aplicado-o aos movimentos “populistas” europeus, e mesmo latino-americanos atuais, como se Dussel validasse esse emprego e que só o que se deveria ter em conta é ver as “diferenças” substanciais entre eles e tentar se afastar da “confusão” acima referida. Como vimos aqui, não é assim. Dussel rechaça o uso analítico atual do termo porque entende que ele não passa de um “insulto” e defende que o seu uso é legítimo só para se referir aos governos (daí sim) populistas latino-americanos da primeira metade do séc. XX como Vargas, Perón, etc. O artigo não faz menção, mas Infranca certamente deve estar se baseando no “Cinco tesis sobre el populismo”, que aqui citamos de *Pablo de Tarso*. Bem, uma das seções desse artigo do Dussel se intitula justamente “*El pseudo-populismo de hoy. Epíteto peyorativo como crítica política conservadora sin validez epistémica*”. Infranca, pelo contrário, ao continuar usando o termo para qualificar movimentos políticos contemporâneos, ainda que com ressalvas, sugere a sua validez. Cf. INFRANCA, Antonino. El populismo contemporáneo según Enrique Dussel. Em: *Herramienta revista de debate y crítica marxista*. 2012. Disponível em: [https://herramienta.com.ar/articulo.php?id=3479&fbclid=IwAR1X7fIGge-ic\\_YZUJ0Pz-6iGwMxvu-29IEq7EioXSEtZZujaF-MykxbEtA](https://herramienta.com.ar/articulo.php?id=3479&fbclid=IwAR1X7fIGge-ic_YZUJ0Pz-6iGwMxvu-29IEq7EioXSEtZZujaF-MykxbEtA)

mais incriteriosa, cobrindo *qualquer coisa* que não esteja conforme a imagem *ideal* do liberalismo político. De modo que mesmo um Bolsonaro, tendo a Paulo Guedes, um “Chicago Boy”, no seu Ministério da Economia, assumindo o receituário neoliberal, é qualificado como populista pelos seus modos incultos e desprezo pela democracia. Populismo tornou-se um grande conceito guarda-chuva para abrigar tudo o que não é estritamente liberal<sup>382</sup>, para que o liberalismo possa se desvincular de qualquer coisa incômoda que venha do seu meio ou que ele apoie abertamente, mas com vergonha – isto é, a sua face não cínica.

[105] Outra diferenciação importante a demarcarmos é precisamente o aspecto discursivo do populismo histórico de outros discursos políticos, ainda que, naturalmente, ele possa ter, e tem, elementos similares de outros discursos, mas que, de todo modo, conta com a sua especificidade que permite que possa ser apropriadamente designado como “discurso populista”. Enrique Dussel analisa o discurso populista em texto intitulado “Estatuto ideológico do discurso populista” (1976)<sup>383</sup>. A partir das sugestões de algumas obras de análise literária e etnológica<sup>384</sup>, Dussel – como é do seu gosto – constrói um esquema do discurso populista, sendo este o que segue:

Esquema 7.3



Em que: O líder ( $D^1$ ) elabora uma mensagem ( $M$ ) segundo um certo código ( $C^1$ ) que é comunicado por um certo canal ( $b$ ). O povo ( $D^2$ ), destinatário passivo, escuta a mensagem e o decodifica ( $C^2$ ), porém, com outro código, já que o referente ( $R^2$ ) é outro que aquele conhecido pelo líder ( $R^1$ )<sup>385</sup>.

382Veja-se infra, nota 572, um exemplo de como esse uso indiscriminado e “sofístico”, como o diz Dussel, passa por “ciência” política.

383Esse texto está compilado como apêndice na edição brasileira (das Edições Loyola) do tomo IV da ética de 1970, que trata da “política”, e foi integrado no §11 do primeiro volume da *Política da Libertação* – iremos citar deste último.

384As obras consideradas são: *Morfologia do conto*, de Vladimir Propp, *Sobre o sentido*, de Algirdas Greimas, e *Chalma, Sanctuaire de l'Anahuac, analyse ethno-sociologique d'un sanctuaire rural*, de Gilberto Giménez.

385Cf. PL1. III. §11.2.1. \*213. p. 482.

O projeto populista, o dissemos, se deu em países do capitalismo periférico, o ser periférico “*o define na sua essência. [Isto] diferencia o populismo do fascismo de Hitler e Mussolini; o ser capitalista o diferencia dos socialismos populares (como de Cuba)*”<sup>386</sup>. Por quê? Porque Alemanha e Itália procuravam “*penetrar na economia central e ter acesso ao mundo colonial*”<sup>387</sup> que era, por então, dominado pela Inglaterra. Não eram economias dependentes numa região periférica, mas economias capitalistas relativamente autônomas numa região central. E isso faz toda a diferença, pois os países da periferia possuíam (e possuem) contradições internas que os países das regiões do capital central não possuem e que, por essa razão mesma, determina o discurso populista enquanto tal. A economia do Estado populista era semi-industrializada, de superexploração<sup>388</sup>, de ampla maioria agrária, fortemente desigual. Como queria o desenvolvimento de um capitalismo autônomo, tinha que, ao mesmo tempo, criar consenso entre a incipiente burguesia industrial nacional, as classes trabalhadoras formadas da industrialização e as demais classes populares e marginalizadas afetadas por esse processo. O líder populista aparece na cena política exatamente para isso, para fazer coincidir aspirações sociais contraditórias. Ele deverá ser carismático o bastante para que o povo, principalmente os marginalizados, tenha nele a sua confiança, para que confiem que ele pode dar, no médio ou no longo prazo, aquilo a que aspiram: justiça social. O povo, no populismo, é passivo, espera que o líder – enquanto herói-pai-fecundador<sup>389</sup> – realize em seu nome a ação política que lhe libertará. Mas se o discurso do líder populista tem por destinatárias especiais as classes trabalhadoras e marginalizadas, não é no nome destas que ele é proferido, mas em nome da burguesia industrial nacional. De modo que durante o ato multitudinário, que é o “*momento privilegiado no exercício do poder político populista*”<sup>390</sup>, o líder populista jogará com a equivocidade das palavras:

A significação real do discurso mostrará, ao final, que é parte da ideologia dominante, mas com matizes, equívocos, dirigida habilmente, de modo progressista, modernizante. Isso será decoberto porque o referente principal

---

386 PL1. III. §11.2.2. \*216. p. 492.

387 PL1. III. §11.2.2. \*215. p. 487.

388 Sobre a questão da superexploração, veja-se infra: seção 9.3.

389 “*O herói-pai-fecundador tem um caráter com componentes dominantes de sadismo [...], o que exige como contrapartida a passividade do destinatário. É o doador, criador*”. PL1. III. §11.2.1. \*212. p. 479-480.

390 Mas não o é do discurso político neofascista, “*que se torna [efetivo] via rádio e televisão, mas não perante as multidões*”. PL1. III. §11.2.3. \*219. p. 498. Via rádio, televisão e, agreguemos, via Twitter. Talvez não seja mera coincidência que Trump e Bolsonaro, embora carismáticos, não sejam grandes oradores, e tenham preferido formas de relação com os seus partidários que emulem o entretenimento midiático e que, por sua própria natureza, sejam frios e distantes, mantendo a indiferença que caracteriza as suas relações.

(R<sup>1</sup>) será, em definitivo, o projeto capitalista, quer dizer, hegemônico pela burguesia industrial<sup>391</sup>.

Quer dizer, o líder falará à multidão utilizando-se de uma terminologia conhecida pelo povo e que vai de encontro aos seus interesses de classe (R<sup>2</sup> do esquema anterior e que é o “objeto desejado” pelo povo), no entanto, dada a equivocidade dos termos, o discurso também vai de encontro aos interesses de classe da burguesia industrial, que é o sentido original pelo qual o líder profere (R<sup>1</sup> no esquema). O líder falará da “nossa segurança”, o povo entenderá “defesa da nossa vida”, de sua gente, mas o líder quer dizer “defesa da propriedade privada”. *“Num fragmento [de Cárdenas] (‘colocaremos na mão dos camponeses os instrumentos), os camponeses falam de ‘armas’ [...] e o líder fala de ‘exército’. [Esse] deslocamento [...] [é] o que constitui essencialmente o discurso populista no seu estatuto próprio”*<sup>392</sup>. Daí a diferença do discurso populista com outros discursos políticos. No discurso político, social, fascista/neofascista, os referentes são totalmente, ou quase totalmente, excludentes ( $R^1 \cap R^2 = \emptyset$ ), o líder fascista não promete “um novo mundo” às massas, seu projeto não é de transformação, de libertação – ainda que as massas, de fato, possam o querer ou ao menos necessitar –, mas conservador, reacionário, a sua promessa é de que as coisas permaneçam como estão, não há mensagem de emancipação envolvida, mas, contrariamente a isso, uma validação das opressões sociais, das relações de classe existentes<sup>393</sup>. Se o líder fascista conquista a simpatia das massas para aderirem a um projeto político que depõe contra os seus interesses de classe, é porque estão envolvidas compensações de outras ordens que não a econômica<sup>394</sup>. Já no discurso político socialista os referentes são idênticos ( $R^1 = R^2$ ) uma vez que os códigos também o são ( $C^1 = C^2$ ); a língua é a mesma, o equívoco terminológico é menor. O discurso socialista não é populista, é popular, pois é discurso que tem por referente o que é próprio “do povo” enquanto bloco social dos oprimidos<sup>395</sup>. O líder socialista oferece e trabalha por uma nova sociedade onde as aspirações de classe das massas são atendidas<sup>396</sup> –

391PL1. III. §11.2.3. \*218. p. 496.

392PL1. III. §11.2.3. \*219. p. 497.

393Que é, diga-se de passagem, o discurso bolsonarista. Bolsonaro não se faz portador de nenhuma promessa de transformação social, pelo contrário, ele advoga pela marcação de classe e não tem pudor em dizer que governa pelos interesses do empresariado e que deseja dilapidar o sistema de seguridade social do país – sistema que obteve notórias contribuições do (esse sim) populista Getúlio Vargas.

394O envolvimento libidinal entre o líder fascista e as massas, desde a manipulação da frustração destas, é tema bem conhecido e desenvolvido, por exemplo, nas análises de Theodor Adorno sobre “a personalidade autoritária” fascista.

395Veja-se a seção seguinte. Cf. 20T. II. §11.33. p. 94.

396 “Os comunistas se recusam a dissimular suas opiniões e seus fins. Proclamam abertamente que seus objetivos só podem ser alcançados pela derrubada violenta da ordem social existente”. MARX, Karl;

evidentemente que a eficácia do seu projeto é coisa a ser aferida e pode não ser factível, se ver fracassado, de todo modo, no nível da intenção política *real*, há uma proximidade maior entre as aspirações das classes populares e as intenções do líder socialista, ainda que o seu projeto possa não ser plenamente eficaz.

#### 7.4. Povo: bloco social dos oprimidos

*y por tu rostro sincero  
y tu paso vagabundo  
y tu llanto por el mundo  
porque sos pueblo te quiero.*  
Mário Benedetti<sup>397</sup>.

[106] Em Enrique Dussel, “povo” continua a ter uma acepção algo ambígua, quer dizer, ora tem um sentido mais amplo, ora é empregado em outro sentido mais restrito. Na acepção mais ampla, ele às vezes o emprega como sinônimo de “comunidade política”, a totalidade de cidadãos, de membros de uma comunidade política em particular, por exemplo, de um Estado<sup>398</sup>. Já a acepção restrita se refere à uma cisão na comunidade política, é quando parte dessa comunidade adota uma posição crítica frente à ordem vigente.

Dussel era acusado de populismo por fazer largo uso da categoria “povo” em vez de utilizar preferencialmente a de “classe”, que seria a mais apropriada desde uma perspectiva crítica marxista. Já em sua primeira ética, povo era a exterioridade meta-física com respeito a um centro de poder político, um não-ser político; este poderia ser no plano mundial:

De todas maneras hemos podido ver una constante en todos los movimientos de los países periféricos. Dichos movimientos se refieren a un momento de exterioridad meta-física, “más allá” del *orden* y de la *frontera* imperial: el *pueblo* como totalidad nacional, como nación que tiene una historia exterior. Marginalidad política internacional<sup>399</sup>.

Ou no interior de uma comunidade política (por exemplo: nacional):

[El] pueblo (que viniendo de *plebs* tiene algo de despectivo o vulgar) tiene una significación ético-política; es el sujeto socio-político de la liberación; es, por una parte, la multitud o totalidad de la población como conjunto, pero,

---

ENGELS, Friedrich. *Manifiesto do partido comunista*. Boitempo, 2005. p. 69. O líder socialista se recusa à conciliação de classes, ao menos enquanto projeto político duradouro, de longo prazo, como objetivo final; essa conciliação, precisamente, é o intento populista.

397BENEDETTI, Mario. Te quiero. *Antología poética*. Editorial Planeta, 2010. p. 131.

398“La potestas (el Estado, en último término) era un mecanismo fetichizado de poder despótico contra su propia comunidad política, contra su pueblo (contra la potencia)”. PL2. Prol. p.13. “La ‘decisión’ es la de una comunidad política, de un pueblo [...]” PL2. Int. §14.2. p. 64.

399PEL4. III. §63. p. 69.



y en su esencia, son las clases oprimidas, las que siendo la mayoría son negadas por los dominadores<sup>400</sup>.

Mas ao marxismo ortodoxo isso tudo soava “populista” – e algo “místico” em razão da “exterioridade”, já que para o marxismo (e marxismo *em geral*, mesmo para os heterodoxos) a principal categoria marxiana era (e continua sendo) a de “totalidade”, de modo que falar em exterioridade é algo que incompreensível, idealista e até mesmo irracional. Qual não foi, então, a feliz surpresa de Enrique Dussel em encontrar *várias passagens* de Marx que validavam suas formulações, em que se utilizava uma terminologia que poderia muito bem ser qualificada de populista justamente pelos marxistas e que traziam temas que ele próprio já vinha trabalhando. Dussel, numa única citação, faz um compilado de algumas dessas passagens marxianas (que se encontram próximas), vamos reproduzir aqui na íntegra:

Una *masa* (*Masse*) de proletarios libres como el aire fue arrojada al mercado de trabajo por la disolución de las mesnadas feudales. [...] La explotación y *empobrecimiento* (*Verarmung*) despiadados de las *masas populares* (*Volksmasse*). Las quejas populares [...] El proceso de expropiación violenta de las masas populares. *Pauper ubique iacet* [...] no hubo más remedio que reconocer oficialmente el *pauperismo* (*Pauperismus*). El robo perpetrado contra las tierras del pueblo (*Volksland*) [...], decretos expropiadores del pueblo [...], una indemnización para los *pobres* (*Armen*) expropiados. La identidad existente entre riqueza nacional y *pobreza popular* (*Volksarmuth*). [...] La violenta expropiación del pueblo. Los bosques de venados y el pueblo no pueden coexistir. Se confiscan una tras otra las libertades del pueblo [...]. Los propietarios practican los despejamientos y el desalojo del pueblo. [...] En el polo opuesto la masa del pueblo en asalariados, en pobres laboriosos libres. [...] instrumentos de trabajo a la gran masa del pueblo, esa expropiación terrible y dificultosa de las masas populares constituye la prehistoria del capital [...]. [En el capitalismo se trata] de la expropiación de la masa del pueblo por unos pocos usurpadores; [en el socialismo] se trata de la expropiación de unos pocos usurpadores para la masa del pueblo<sup>401</sup>.

[107] Antes de o trabalhador ser subsumido no modo de produção capitalista, ele é um *pauper*, um pobre, um despossuído, empobrecido, quando o capitalismo ainda não era dominante, ele já não era servo, mas tampouco operário, estava largado, era nada, não-ser, pobreza absoluta. Era *pauper ante festum*, antes da festa do capital, festa festiva, claro, para o capitalista. Esse pobre *ante festum* pode ser entendido de duas maneiras em relação ao capital: i) como exterioridade por anterioridade histórica (que lhe é exclusiva), ou ii) exterioridade abstrata essencial<sup>402</sup> (que não lhe é exclusiva). A primeira maneira trata-se do despossuído do qual Marx fala, daquele que perdeu suas terras na época do ocaso feudal e passou a vaguar

400PEL4. III. §63. p. 77; también: MFL. VI. §33. p. 240.

401EUM. II. §5.6. p. 175.

402Cf. PTM. VI. §17.1. p. 321-322.

em busca de subsistência. A segunda maneira trata-se do trabalhador já sob o domínio do capital, no entanto, quando ainda não foi subsumido efetivamente a ele, é o trabalho vivo perante o capitalista, que se dirige a este último de modo “*tímido e hesitante, como alguém que trouxe a sua própria pele ao mercado, e, agora, não tem mais nada a esperar além da... esfolada*”<sup>403</sup>. Uma vez subsumido ao capital, tendo sua pele esfolada, o pobre é *pauper in festum*, pobre na festa do capital. Já não é o excluído, mas o explorado – pobreza *in festum* é a pobreza investigada por Marx n’*O Capital*. É “*o próprio trabalhador como outro do capital, do capitalismo*”<sup>404</sup>, como um momento interior dele, mas que, contudo guarda exterioridade uma vez que, sendo nada de capital, é a *fonte* de valor do capital, mas não capital mesmo<sup>405</sup>. Porém, esse trabalhador, esse pobre explorado, pode ser uma vez mais jogado “livre” ao mercado de trabalho, isto é, já não despossuído de suas terras, mas despedido pelo capital; é um desempregado, alguém não mais necessário para o processo de valorização do capital, é o *pauper post festum*, o pobre depois da festa do capital, que já não “participa” desta, que é expulso. “*En el primer y tercer caso el trabajo vivo no es una determinación interna del capital, sino una subjetividade viviente fuera del mismo, en la exterioridad de la totalidad*”<sup>406</sup>. Mas ainda no segundo caso, de qualquer modo, também uma exterioridade, mas uma exterioridade na totalidade do capital. E, em qualquer um dos casos, um pobre. No segundo caso um pobre subsumido no sistema e, portanto, classe; no primeiro e terceiro caso simplesmente pobre, de nenhuma classe, nem servo no feudalismo, tampouco operário sob o capitalismo<sup>407</sup>, transita pela terra na procura do que comer, e transita, talvez, entre sistemas.

[108] O povo é o coletivo desse pobre, ou desses pobres, é a “pobreza popular (*Volksarmuth*)”, é a exceção e potência de emergência de Safatle, o resto de Agamben, é exterioridade, trans-ontológico, meta-físico; de uma maneira, fora de um sistema, e, podendo

403MARX, Karl. *O Capital*, livro I. Boitempo, 2013. p. 251.

404PTM. VI. §17.1. p. 322.

405Cf. 16T. II. §16.63. Nt. 36. p. 321. Ainda quanto à exterioridade do trabalho, veja-se infra: 8.3.1.

40616T. II. §16.63. Nt. 36. p. 321. Cf. MYM. II. §1. p. 36. IV. §1. p. 82.

407Dessa maneira, diríamos algo um pouco diferente do que Michael Heinrich nos diz: “*El supuesto esencial de la acumulación capitalista es la existencia de los trabajadores asalariados*”. HEINRICH, Michael. *Crítica de la economía política. Una introducción a El Capital de Marx*. Escolar y Mayo Editores S.L, 2008. p. 210. O pressuposto *essencial* (aquilo sem a qual a coisa não se dá) da acumulação capitalista é o pobre (o trabalho vivo enquanto *pauper*, despossuído), o assalariado (um trabalho já determinado) é o pobre que outra alternativa não teve do que vender a sua capacidade de trabalho ao capitalista. O assalariado, por outro lado, é um pressuposto *lógico* do capital (e nesse sentido também se pode dizer que é essencial), na medida em que o capital necessita continuamente pôr as suas próprias condições no seu movimento lógico.

ser também, exterioridade mesma dentro de um sistema<sup>408</sup>. Sendo assim, Dussel distingue o povo da classe. Enquanto a classe é o coletivo do trabalhador como momento interno ao capital (ou a um sistema possível qualquer), o povo é o coletivo dos pobres em geral e em qualquer condição, ou seja, em razão de qualquer ordem de negatividade que sofram.

[Já a] categoria “classe” se determina no interior de um modo de apropriação e de produção. Assim, o “servo da espada” medieval se determinava no interior do modo de produção tributário-feudal. A classe desaparece com a totalidade que a determina: o servo desaparece com o feudalismo, o escravo com o escravismo e o trabalho assalariado com o capitalismo. A classe não pode explicar a *passagem* de um modo de apropriação a outro e nas épocas de grandes comoções históricas – como a que vive a América Latina – é necessário definir aquilo *que passa* e aquilo *que permanece*<sup>409</sup>.

Walter Benjamin fala da *tradição dos oprimidos* – o povo é quem carrega essa tradição, essa memória das lutas históricas por emancipação e libertação. As classes, formas específicas e determinadas de exclusão, exploração e opressão, passam. O povo herda essas memórias, as celebra e as leva adiante.

Veja-se o esquema apresentado por Dussel:

Esquema 7.4.1<sup>410</sup>



O povo, portanto, atravessa vários momentos históricos, passa por diferentes modos de produção; a classe não, ela está determinada, e mais ou menos restrita, a um sistema em particular e por um modo de dominação em específico. Os escravos libertos em 1889 (ou de ainda antes) deixaram de fazer parte da classe escravizada, mas, *enquanto marginalizados na República*, permaneceram sendo povo preto, povo africano, e, enquanto povo preto e povo

408O povo “em seu sentido forte são hegemônica e principalmente as classes oprimidas, trabalhadoras. ‘Povo’ é igualmente a exterioridade escatológica daqueles que, sendo parte do sistema (e nele são dominados ou alienados), são, ao mesmo tempo, futuro, pro-vocação à justiça: o outro que clama por justiça a partir de sua posição utópica”. MFL. VI. §33. p. 244.

409PTM. VI. §18.6. p. 383.

410Cf. PTM. VI. §18.6. p. 386.

africano, deixarem de herança a seus descendentes atuais<sup>411</sup> (já classe trabalhadora capitalista, integrados ao capital, seja como assalariados regulares, seja como trabalhadores precarizados) a memória da escravidão, a memória de uma classe dentro da tradição de um mesmo povo. O preto brasileiro assalariado reivindica a memória e a herança de uma gente de outra classe que a sua, mas do seu mesmo povo, porque igualmente explorado. O seu povo uma vez foi escravizado nas fazendas de café, hoje é explorado em empregos precarizados. Classe, então, é, estritamente, uma categoria econômica, própria para categorizar uma relação determinada dentro de um sistema econômico. Povo “*é a categoria estritamente política (uma vez que não é sociológica nem econômica)*”<sup>412</sup>. De modo que há, então, “*conciencia de pueblo que no es conciencia de clase*”<sup>413</sup>.

[109] A passagem de uma ordem vigente para uma ordem futura pode ser explicada com a categoria que permanece tanto na primeira como na segunda, naquilo que, muitas vezes, realiza mesmo essa transição. Na década de 1980 Dussel designava o povo como sujeito histórico de transformação, em seus últimos trabalhos ele o designa também como “ator”; de todo modo, tanto nos trabalhos atuais como nos anteriores, o povo é um bloco, não uma pedra, como nosso filósofo observa, e bloco social: “[o povo é] *um ‘bloco social’ porque procede dos conflitos dos campos materiais (extinção ecológica, pobreza econômica, destruição da identidade cultural), e que lentamente passa do primeiro umbral da sociedade civil, e daí o segundo umbral da sociedade política*”<sup>414</sup>.

Um bloco surgido de certa cisão na comunidade política contra o bloco histórico no poder<sup>415</sup>, formado pelo seu *resto*, pelas classes populares e grupos marginalizados, pelas variadas vítimas do sistema que tomam consciência da negatividade que sofrem, que tomam consciência de que suas vidas não estão podendo ser desenvolvidas, assim tornam-se povo

---

411 Enquanto *compartilham* ou se *solidarizam* (veja-se infra: seção 10.3) com a condição de exploração do povo preto – o sociólogo Clóvis Moura faz notar acertadamente a que: “*O problema do negro tem especificidades, particularidades e um nível de problemática muito mais profundo do que o do trabalhador branco. Mas, por outro lado, está a ele ligado porque não se poderá resolver o problema do negro, a sua discriminação, o preconceito contra ele, finalmente, o racismo brasileiro, sem atentarmos para o fato de que esse racismo não é epifenômico, mas tem causas econômicas, sociais, históricas e ideológicas que alimentam o seu dinamismo atual. Um negro diretor de uma multinacional é sociologicamente um branco. Terá que conservar a discriminação contra o negro na divisão do trabalho interno da empresa, terá de executar suas normas racistas e, com isso, deixar de pensar como negro explorado e discriminado e reproduzir no seu comportamento empresarial aquilo que um executivo branco também faria*”. MOURA, Clóvis. *Sociologia do Negro Brasileiro*. Editora Ática, 1988. p. 10.

412 20T. II. §11.21. p. 92.

413 MYM. VII. §7. p. 151.

414 20T. II. §11.32. p. 94.

415 Que são as classes e grupos que de hegemônicos, neste caso, passam a ser dominadores. Cf. 20T. §6.3. p. 56; PL2. I. §19. p. 149.

com “consciência para si”: “*É consciência da classe componsea, dos povos indígenas, das feministas, dos anti-racistas, dos marginais, de todos esses fantasmas que vagam na exterioridade do sistema. Consciência de ser povo*”<sup>416</sup>. O povo aparece, então, nos momentos críticos, em certas conjunturas em que essa consciência desperta, parafraseando Safatle, ele se encarna em momentos nos quais a comunidade das vítimas precisa concentrar sua *hiperpotentia*<sup>417</sup> em uma linha de fuga a fim de que rupturas e mudanças qualitativas sejam possíveis; e, uma vez tendo-se havido uma certa resolução para as suas negatividades, ele desaparece porque desaparece a conjuntura que o despertou; aquele bloco social em específico se desfaz e futuramente um outro bloco social, com outros oprimidos e excluídos que sofrem diferentes negatividades, pode despertar.

[110] Enrique Dussel observa: “*¡El pueblo unido jamás será vencido!*’. *En esta formulación se encuentra ya una indicación positiva del poder desde abajo, de la comunidad política (convertida en pueblo cuando adopta una posición crítica) como potencia*”<sup>418</sup>. Nos protestos contra a ordem social que herdaram da ditadura fascista e neoliberal de Pinochet, os chilenos cantavam *El Pueblo Unido Jamás Será Vencido*, canção do grupo Quilapayún, composta em 1973 para a Unidade Popular, coalizão partidária que compunha o governo de Salvador Allende, e que desde o golpe contra Allende se tornou hino de resistência dos chilenos, do povo chileno.

Em 25 de setembro de 2020, após um ano de protestos, o povo chileno, unido, triunfou e decidiu em plebiscito impor a verdade – a produção, reprodução e aumento de sua vida – determinando a redação de uma nova constituição.

---

41620T. II. §12.24. p. 100.

417Sobre a *hiperpotentia*, veja-se infra: seção 10.4.1.

418PL2. §13.1. \*243. p. 24.

## TESE 8 CONSTRUÇÃO: TRABALHO VIVO E VALOR

*Subiu a construção como se fosse máquina  
Ergueu no patamar quatro paredes sólidas  
Tijolo com tijolo num desenho mágico  
Seus olhos embotados de cimento e lágrima.  
Chico Buarque<sup>419</sup>.*

*Die Arbeit ist alles.  
Karl Marx<sup>420</sup>.*

Proposição: nesta tese defenderemos o trabalho vivo como base para a crítica de todos os sistemas econômicos possíveis na medida em que é a fonte viva do valor; em vistas disso, tomaremos duas posições que negam essa universalidade crítica, uma que relativiza o trabalho vivo como fonte de valor no capitalismo e outra que relativiza o trabalho vivo como fonte de valor fora do capitalismo, exporemos as contradições e inconsistências de ambas as abordagens e demonstraremos que uma economia racional é uma economia assentada sobre a vida humana enquanto origem de seu fundamento.

### 8.1. A questionável matéria-prima do valor: capitalismo de vigilância

[111] Nos últimos anos tem tido destaque o que seria uma nova forma de acumulação de capital e que se daria por meio das empresas de tecnologia; comumente se chama a essa nova forma de “criação” de valor de “capitalismo de vigilância”. Shoshana Zuboff talvez seja a teórica mais conhecida no estudo do capitalismo de vigilância, tendo publicado recentemente o livro *The Age of Surveillance Capitalism*<sup>421</sup> onde faz extensa descrição do mesmo. Ela entende que com o capitalismo de vigilância o capital tenha entrado numa nova fase, assim como falamos de capital industrial, de capital financeiro, agora temos o de vigilância.

419 BUARQUE, Chico. *Construção*. Phonogram/Philips, 1971 [6:24min]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=wBfVsucRe1w>.

420 “O trabalho é tudo”. MARX, Karl. *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (Manuskript 1861-1863). MEGA<sup>2</sup>, II, 3.4. Berlín, Dietz Verlag, 1979. p. 1390.

421 ZUBOFF, Shoshana. *The age of surveillance capitalism: the fight for a human future at the new frontier of power*. PublicAffairs, 2019.

No capitalismo de vigilância o ser humano já não é trabalhador, o capital não lucra por meio do trabalho humano; o ser humano é a matéria-prima, o capital lucra em cima de “excedentes de informação”. Essas informações em excedentes, que Zuboff chama por “dados preditivos”, são informações sobre a vida e comportamentos humanos, sobre nossas reações, hábitos, costumes, preferências, etc. Esse excedente é retirado da nossa interação diária com a gama enorme de equipamentos tecnológicos, tanto com os que possuímos, como celulares, como aqueles que entram em contato conosco, como uma câmara na rua, com o uso de plataformas as mais variadas, como as redes sociais e a simples pesquisa num buscador. Para que se tenha claro: essas informações são denominadas excedentes (ou “residuais”) porque não são necessariamente, e nem em sua maioria, as informações que o usuário voluntariamente informa às redes, como o são os dados cadastrais em um *site*. São os dados comportamentais: o tempo que se passa nesse ou naquele aplicativo, o percurso que se fez durante um dia de trabalho ou dia de lazer, o que se comenta, curte ou compartilha. O que as empresas envolvidas nesse tipo de economia fazem (como Google e Facebook) é recolher as informações excedentes de nossas interações para criar programas que possam prever ou mesmo sugerir nossos comportamentos a fim de consumirmos essa ou aquela mercadoria – por isso são dados “preditivos”.

Traduzidos em dados, estes assumem seu lugar na fila interminável que alimenta as máquinas concebidas para fazer predições que se compram e se vendem.

Essa nova forma de mercado parte do princípio de que atender às necessidades reais dos indivíduos é menos lucrativo, portanto menos importante, do que vender previsões de seu comportamento. O Google descobriu que temos menos valor do que os prognósticos que fazem de nossos comportamentos<sup>422</sup>.

Outra questão apresentada por Zuboff quanto ao capitalismo de vigilância, já aludida anteriormente, é a secundariedade do trabalho humano, uma vez que o ser humano já não seria mais o sujeito do valor, mas a matéria-prima de onde se retira o valor.

The summary of these developments is that the behavioral surplus upon which Google’s fortune rests can be considered as *surveillance assets*. These assets are critical raw materials in the pursuit of *surveillance revenues* and their translation into *surveillance capital*. The entire logic of this capital accumulation is most accurately understood as *surveillance capitalism*, which is the foundational framework for a surveillance-based economic order: a *surveillance economy*. The big pattern here is one of subordination and hierarchy, in which earlier reciprocities between the firm and its users

---

422 ZUBOFF, Shoshana. Tua escova de dentes te espiona: Um capitalismo de vigilância. *Le monde diplomatique*. Disponível em: <https://diplomatie.org.br/um-capitalismo-de-vigilancia/>.

are subordinated to the derivative project of our behavioral surplus captured for others' aims. We are no longer the *subjects* of value realization. Nor are we, as some have insisted, the “product” of Google’s sales. Instead, we are the *objects* from which raw materials are extracted and expropriated for Google’s prediction factories. Predictions about our behavior are Google’s products, and they are sold to its actual customers but not to us. We are the means to others’ ends<sup>423</sup>.

Para Zuboff, o capitalismo, no capitalismo de vigilância, alcançou uma independência com relação ao ser humano que antes não tinha. O capitalismo de vigilância prescindiria da força de trabalho humano ao ponto de ser estruturalmente independente deste<sup>424</sup>. O ser humano não seria o produto, nem o cliente, somente a matéria-prima para a configuração dos dados preditivos.

Para darmos resposta a Zuboff, e a todas as teorias que tenham posição aproximada, quanto ao lugar do trabalho na economia e sobre a natureza do valor, vamos antes realizar um exame em algumas questões sobre o valor na obra marxiana.

---

423 “O resumo desses desenvolvimentos é que o excedente comportamental sobre o qual a fortuna do Google se baseia pode ser considerado um ativo de vigilância. Esses ativos são matérias-primas essenciais na busca de receitas de vigilância e sua conversão em capital de vigilância. Toda a lógica dessa acumulação de capital é entendida com mais precisão como capitalismo de vigilância, que é a estrutura fundamental para uma ordem econômica baseada em vigilância: uma economia de vigilância. O grande padrão aqui é de subordinação e hierarquia, em que as reciprocidades anteriores entre a empresa e seus usuários estão subordinadas ao projeto derivativo de nosso excedente comportamental capturado para os objetivos alheios. Não somos mais os sujeitos da realização do valor. Também não somos, como alguns insistiram, o ‘produto’ das vendas do Google. Em vez disso, somos os objetos dos quais as matérias-primas são extraídas e desapropriadas para as fábricas de previsão do Google. As previsões sobre nosso comportamento são os produtos do Google e são vendidas a seus clientes reais, mas não a nós. Nós somos o meio para os fins dos outros.” ZUBOFF, Shoshana. *The age of surveillance capitalism: the fight for a human future at the new frontier of power*. PublicAffairs, 2019. p. 93 [versão digital]. Paolo Virno já havia expressado uma leitura quase idêntica: “En la metrópolis postfordista, por el contrario, el proceso de trabajo material se puede describir empíricamente como conjunto de actos lingüísticos, secuencia de aserciones, interacción simbólica. En parte, porque la actividad del trabajo vivo se sitúa ahora al lado del sistema de las máquinas, con tareas de regulación, vigilancia y coordinación. Pero sobre todo porque el proceso productivo tiene como ‘materia prima’ el saber, la información, la cultura, las relaciones sociales.” VIRNO, Paolo. *Gramática de la multitud*. Traficantes de Sueños, 2003. p. 16.

424 “Diferente da necessidade de balancear a renda da população com os preços dos bens produzidos, para mover a ‘roda da economia’, do capitalismo do século XX, o capitalismo de vigilância rompe com esta premissa, criando uma independência estrutural, onde a população deixa de ser necessária como fonte de clientes e empregados. A independência estrutural significa que a empresa, no capitalismo de vigilância, necessita apenas dos dados do indivíduo, com os quais constrói perfis que se tornarão seus ativos. A hiperescala através de crescente automação, e tecnologias escaláveis em nuvens, permite que estas empresas operem com efetivos cada vez menores, tendo os algoritmos como ‘meio de produção’. Esta independência estrutural das empresas em relação à população é uma questão de excepcional importância à luz da relação histórica entre capitalismo de mercado e democracia”. CARIBÉ, João Carlos Rebello. Uma perspectiva histórica e sistêmica do capitalismo de vigilância. Em: *Inteligência Empresarial*, nº 41. CRIE – Centro de Referência em Inteligência Empresarial da Coppe/UFRJ, 2019. p. 6. [grifos nossos]



## 8.2. Sobre o valor

### 8.2.1. De uma discórdia sobre o valor

[112] Trataremos aqui de um ponto que, para nós, é fundamental para a crítica de *qualquer sistema econômico possível*, incluso, portanto, do capitalismo, mas que, no entanto, não parece sê-lo para outros pensadores contemporâneos marxistas – qual seja esse ponto: a centralidade do trabalho vivo e do valor por ele criado. Essa centralidade do trabalho vivo na crítica à economia política é enunciada pelo próprio Marx:

Mais tarde, mostrou-se que também o trabalho, na medida em que se expressa no valor, já não possui os mesmos traços que lhe cabem como produtor de valores de uso. Essa natureza dupla do trabalho contido na mercadoria foi criticamente demonstrada pela primeira vez por mim. *Como esse ponto é o centro em torno do qual gira o entendimento da economia política*, ele deve ser examinado mais de perto<sup>425</sup>. [grifo nosso]

Porém, como dito, nem todos no meio marxista (e, claro, no meio não-marxista também) enxergam a questão exatamente deste modo. O renomado geógrafo marxista David Harvey é um destes. Podemos encontrar a leitura de Harvey sobre o trabalho e o valor na teoria marxiana em seu *Para ler o Capital livro 1*. Para o nosso filósofo-geógrafo, o valor é um componente exclusivo do sistema capitalista e, portanto, não presente em outros sistemas econômicos, podendo, por fim, desaparecer com o desaparecimento do capitalismo. (Uma breve e sintética recordação da teoria do valor de Marx e que penso ser o núcleo sem maiores discordâncias: o trabalho vivo – o trabalhador em sua pessoa, em sua corporeidade – *cria* valor na produção do produto, o produto possui, assim, valor e valor de uso – o valor de uso é o caráter de útil do produto, a sua utilidade com respeito a alguma necessidade humana – ; esse produto, posto no mercado por seu proprietário, torna-se mercadoria e em confrontação com outra mercadoria expressa um valor de troca).

Harvey argumenta assim:

Marx propõe a seguinte ideia: os valores, sendo imateriais, não podem existir sem um meio de representação. É o advento do sistema monetário, da própria forma-dinheiro como meio tangível de expressão, que faz do valor (como tempo de trabalho socialmente necessário) o regulador das relações de troca. Mas a forma-dinheiro só se aproxima do valor expresso – passo a passo, dado o argumento lógico – à medida que as relações de troca de

---

425 MARX, Karl. *O Capital*, livro. I. Boitempo, 2013. p. 119. Recorde-se que, conforme Enrique Dussel (veja-se supra: seção 6.3.2), Marx fazia distinção entre a economia política (*politischen Ökonomie*), que corresponderia aproximadamente à sua “econômica”, e a ciência política (*Wirtschaftswissenschaft*).

mercadorias se propagam. Portanto, não existe nenhuma entidade universal externa chamada “valor” que, depois de muitos anos de luta, é finalmente expressa por meio da troca monetária. O que existe é uma relação interna e recíproca entre o advento da forma-dinheiro e as formas-valores. O surgimento da troca de mercadorias faz com que o tempo de trabalho socialmente necessário se torne a força norteadora no interior do modo de produção capitalista. *Desse modo, o valor como tempo de trabalho socialmente necessário é algo historicamente específico ao modo de produção capitalista.* Ele surge apenas numa situação em que o mercado cumpre a tarefa que se exige dele<sup>426</sup>. [grifo nosso]

E mais adiante fazendo alusão a um exemplo de Marx n’*O Capital* que comprovaria o seu ponto:

Na maior parte do texto, Marx deixa claro que está lidando apenas com categorias conceituais formuladas no modo de produção capitalista e adequadas unicamente a esse modo de produção. O valor, por exemplo, não é uma categoria universal, mas algo exclusivo do capitalismo, um produto da era burguesa (como vimos, Aristóteles não poderia tê-lo descoberto, dadas as condições de escravidão)<sup>427</sup>.

E ainda:

Não há forma de trabalho abstrato num sistema escravagista puro. Foi isso que impediu Aristóteles de formular uma teoria do valor-trabalho – porque essa teoria só funciona no caso do trabalho livre. Lembremos: o valor, para Marx, não é universal, mas específico do trabalho assalariado no interior do modo de produção capitalista<sup>428</sup>.

[113] Harvey, adiantemos, está equivocado na sua interpretação, contudo, devemos reconhecer que a questão também não é de fácil entendimento, sendo que o próprio Marx teve idas e vindas na sua compreensão da teoria do valor. Tenha-se presente, por exemplo, que na primeira edição publicada d’*O Capital*, em 1867, Marx não faz distinção entre “valor” (ou “forma valor”) e “valor de troca”, distinção essa que somente aparece na segunda edição de 1873<sup>429</sup>. De todo modo, n’*O Capital* (em sua segunda edição) acreditamos que ele deixa claro não somente a distinção entre valor e valor de troca como o fato de o valor ser comum a qualquer sistema econômico. Muito embora ele não diga textualmente algo como “o valor não é exclusivo ao sistema capitalista”, ou, então, “o valor também é algo que outros sistemas econômicos compartilham ou podem compartilhar”, a *argumentação* que ele leva a cabo para esclarecer o conceito de valor *assim o diz*; e isso na passagem em que o próprio Harvey se apoia para sustentar a sua posição, na qual é citado Aristóteles.

426 HARVEY, David. *Para entender o Capital livro I*. Boitempo, 2013. p. 41.

427 HARVEY, David. *Para entender o Capital livro I*. Boitempo, 2013. p. 113.

428 HARVEY, David. *Para entender o Capital livro I*. Boitempo, 2013. p. 128.

429Cf. MTM. I. §2.4. p. 84.

O trecho em que Marx recorre a Aristóteles se encontra no capítulo 1 (“A mercadoria”), seção 3 (“A forma de valor ou o valor de troca”), sua intenção é mostrar a relação entre a forma valor e o valor de troca; relação, de fato, difícil de encontrar e compreender, pois, “*ao contrário da objetividade sensível e crua dos corpos das mercadorias, na objetividade de seu valor não está contido um único átomo de matéria natural*”<sup>430</sup>, o valor é, assim, uma propriedade “supernatural”<sup>431</sup> das mercadorias. Marx, então, confronta duas mercadorias distintas, 20 braças de linho e 1 casaco, em que 20 braças de linho = 1 casaco. Nessa relação, o linho é a forma de valor relativa, ou seja, a mercadoria que tem o valor expresso. Já o casaco desempenha a forma de valor equivalente ou permutável, isto é, a mercadoria *em que* o valor é expresso. “*Nessa relação, o casaco vale como forma de existência do valor, como coisa de valor, pois apenas como tal ele é o mesmo que o linho*”<sup>432</sup>. Ora, para que uma mercadoria *expresse o valor* de outra mercadoria distinta de si (até porque uma mercadoria confrontada consigo mesma não expressaria valor algum, visto que não comunicaria nada por ser pura tautologia) é necessário que ambas compartilhem essa mesma realidade, terem valor, e é preciso que isso, o valor, seja expressão de uma mesma unidade de medida. Ainda que mercadorias distintas uma da outra, ainda que produtos de trabalhos concretos distintos um do outro (alfaiataria e tecelagem), linho e casaco, abstraindo-se essas particularidades, são frutos de uma mesma coisa: trabalho humano. Não importa a diversa qualidade dos instrumentos de trabalho da alfaiataria e da tecelagem, não importa a distância que haja entre a destreza do alfaiate e a do tecelão, resta-lhes de qualquer modo essa mesma qualidade, serem frutos de trabalho humano. “*Somente a expressão de equivalência de diferentes tipos de mercadoria evidencia o caráter específico do trabalho criador de valor, ao reduzir os diversos trabalhos contidos nas diversas mercadorias àquilo que lhes é comum: o trabalho humano em geral*”<sup>433</sup>. A permutabilidade entre termos distintos necessita da redução desses termos a um denominador comum, o trabalho humano (o valor por ele criado) é esse *denominador universal* <sup>434</sup> da permutabilidade de mercadorias. Sem denominador comum entre termos distintos, não há permutabilidade, uma vez que não há termo de equivalência – compartilhado pelos termos desiguais – no qual se possa realizar a troca; no âmbito

---

430 MARX, Karl. *O Capital*, livro. I. Boitempo, 2013. p. 125.

431 MARX, Karl. *O Capital*, livro. I. Boitempo, 2013. p. 133.

432 MARX, Karl. *O Capital*, livro. I. Boitempo, 2013. p. 127. [grifo nosso]

433 MARX, Karl. *O Capital*, livro. I. Boitempo, 2013. p. 128. [grifo nosso]

434 “*Tanto na forma da alfaiataria quanto na da tecelagem, força humana de trabalho é despendida. Ambas possuem, portanto, a propriedade universal do trabalho humano [...]*”. MARX, Karl. *O Capital*, livro. I. Boitempo, 2013. p. 134.

econômico, termos desiguais não se trocam se forem desiguais em absoluto. Uma troca (como a que ocorre na compra e venda de mercadorias) não se dá entre iguais em absoluto<sup>435</sup> ou entre inigualáveis, de modo que a permuta só é possível entre termos em algo análogos, quer dizer, entre termos que sejam em algo símiles.

[114] Marx, posteriormente, se volta a Aristóteles. A passagem de Aristóteles se encontra na *Ética a Nicômaco*<sup>436</sup> e o filósofo grego está ocupado nela em questão semelhante: como é possível que haja trocas entre mercadorias desiguais, ou, de outro modo, como é possível a troca de equivalentes entre coisas desiguais. Aristóteles, segundo Marx, terminaria por afirmar que essa possibilidade se dá por meio do dinheiro que iguala as partes desiguais (mais ou menos como Harvey o diz na primeira citação que reproduzimos acima), porém, o dinheiro é uma medida fictícia imposta por uma necessidade prática (a realização de trocas), ou seja, na verdade, Aristóteles não teria chegado à unidade de medida real que torna equivalentes diferentes mercadorias de diferentes trabalhos<sup>437</sup>. Marx afirma, então, que aquilo que Aristóteles procurou, mas não teria encontrado (a unidade de medida que torna equivalentes diferentes mercadorias produzidas por diferentes trabalhos), é o trabalho humano – como ele já o vinha defendendo no restante do seu texto. Em seguida Marx nos oferece o parágrafo da discórdia:

O fato de que nas formas dos valores das mercadorias todos os trabalhos são expressos como trabalho humano igual e, desse modo, como dotados do mesmo valor é algo que Aristóteles não podia deduzir da própria forma de valor, posto que a sociedade grega se baseava no trabalho escravo e, por conseguinte, tinha como base natural a desigualdade entre os homens e suas forças de trabalho. O segredo da expressão do valor, a igualdade e equivalência de todos os trabalhos porque e na medida em que são trabalho humano em geral, só pode ser decifrado quando o conceito de igualdade humana já possui a fixidez de um preconceito popular. Mas isso só é possível numa sociedade em que a forma-mercadoria [*Warenform*] é a forma

---

435 Não se dá entre iguais em absoluto porque uma troca de mercadorias pressupõe que uma parte cede algo que já não tem valor de uso para si (ao menos não sendo-lhe necessário no momento) e quer receber um outro algo que tem valor de uso para si, enquanto a outra parte tem esse algo que é valor de uso para o outro, mas não o é para si, e aceita receber do outro aquilo que não é a ele valor de uso, mas o é para si. Se as mercadorias envolvidas fossem em tudo idênticas (em seu valor, valor de uso, qualidade, etc.), sendo duplos da mesma coisa, a troca, enquanto comércio, seria irracional.

436 EN, 5, 1133b18-20.

437 Para Marx, de fato, Aristóteles não chegou a nenhum resultado definitivo, porém, há interpretações que discordam um pouco da leitura marxiana, indicando que o Estagirita não parou no dinheiro, mas apontou a “necessidade (material dos seres humanos)” como sendo a medida realizadora da equivalência: “Ao eleger a produção como fator humano determinante Marx não tem dúvidas quanto a ser o trabalho tal substância, enquanto Aristóteles, aparentemente, entende ser a necessidade o que torna comensurável todos aqueles objetos diferentes.” LIMA, Alexandre. *Economia política em Aristóteles e a perspectiva de Marx*. Tese [doutorado em filosofia]. Universidade Federal de Santa Catarina: Florianópolis, SC, 2011. p. 200. Tendemos a concordar com Lima.

universal do produto do trabalho e, portanto, também a relação entre os homens como possuidores de mercadorias é a relação social dominante. O gênio de Aristóteles brilha precisamente em sua descoberta de uma relação de igualdade na expressão de valor das mercadorias. Foi apenas a limitação histórica da sociedade em que ele vivia que o impediu de descobrir em que “na verdade” consiste essa relação de igualdade<sup>438</sup>.

Para nós a passagem é clara quanto a indicar que o valor não é exclusivo ao capitalismo, e isso por duas razões, uma indireta e outra direta. A razão indireta: não faria sentido algum Marx querer demonstrar a pertinência e utilidade do conceito do qual ele está advogando importância trazendo presente um contexto em que o conceito simplesmente não seria válido de nenhuma maneira. Mas não é assim. Ele quer mostrar ao leitor que tem como resolver a aporia aristotélica, que tem como ir além de Aristóteles, que possui o arsenal conceitual suficiente que Aristóteles não possuía para resolver *o mesmo problema* da unidade de medida no qual Aristóteles se viu envolto. O que faltava a Aristóteles, diz Marx textualmente, era um conceito, o conceito de valor – não era a “realidade” do valor. Se o que faltava a Aristóteles fosse a realidade do valor para resolver a sua aporia (como acredita Harvey), então não somente Aristóteles, como também Marx não resolveu a questão aristotélica, pois Marx não nos diz que na problemática e contexto aristotélicos a unidade de medida que equivaleria termos desiguais seria X, enquanto que hoje é o valor, o trabalho humano. Não é isso o que ele nos diz. Ele diz que se Aristóteles tivesse o conceito de valor (a ideia de que a unidade de medida para a realização de permuta entre mercadorias de trabalhos desiguais é a consideração de que todo o trabalho humano é trabalho humano igual), ele poderia resolver a sua aporia. Ora, por que Aristóteles não conseguiu chegar a esse conceito que o tiraria do imbróglio no qual se meteu? Porque, afirma Marx, sua sociedade, escravocrata que era, não via em termos de igualdade o trabalho humano em geral, que era, de qualquer maneira, trabalho humano igual. A limitação histórica a que Marx faz referência resultou numa limitação ideológica para Aristóteles. Se Aristóteles visse todo o trabalho humano que produz mercadorias como trabalho humano igual, ele logicamente seria levado a ver o trabalho de escravos com a mesma dignidade com que via o trabalho de seres humanos livres. Mas a sua sociedade dava como dada a desigualdade do trabalho humano, sua sociedade propugnava a indignidade de certos trabalhos e de certos trabalhadores.

Por isso que Marx (e aqui nos encaminhamos à nossa razão direta) diz na citação anterior que: “o segredo da expressão do valor [...] só pode ser decifrado quando o conceito

---

438 MARX, Karl. *O Capital*, livro. I. Boitempo, 2013. p. 136.

*de igualdade humana já possui a fixidez de um preconceito popular*”. A coisa já estava lá, mas a chave para decifrá-la, para trazê-la à consciência e torná-la teoria, não estava presente: o conceito de igualdade humana. Pois bem, a igualdade humana é algo exclusivo do capitalismo ou da época moderna enquanto *realidade real*? Certamente que enquanto “preconceito popular” é exclusivo da era moderna, quer dizer, é hoje ideia difundida nos quatro cantos do globo (ainda que nem sempre observada) que todos os seres humanos são iguais uns aos outros independentemente de quaisquer características adicionais que tenham ao seu ser de seres humanos, seja de ordem física, mental ou cultural. Se havia em épocas passadas a humilhação, discriminação, exploração e opressão de uns seres humanos sobre outros por estes serem “menos humanos”, ou “não humanos (em sentido pleno)”, tendo por justificativa qualquer razão de qualquer ordem, não é porque em ditas épocas os seres humanos das classes oprimidas já não fossem humanos em sentido pleno e menos dignos, mas porque essa *dignidade* era *negada*, eles eram *ofendidos* – em outros termos: de fato, nessas sociedades os seres humanos que eram menosprezados eram realmente “menos humanos”, mas nelas havia a presença de uma ausência, a de sua dignidade negada. Ainda que ditas opressões pudessem ser legalizadas (fizessem parte da ordem legal), não eram éticas (eram ilegítimas), pois a igualdade entre os seres humanos (e entre os seus trabalhos) era real a despeito do que os seres humanos (das classes opressoras) pensassem a respeito – se assim não fosse, de maneira nenhuma se poderia censurar uma sociedade ou cultura que realiza legalmente uma opressão a uma classe de seres humanos convocando a ideia da igualdade entre os seres humanos se naquela sociedade e cultura essa ideia inexistisse. Mas a significância do sujeito, sua dignidade, prescinde de contexto, é a despeito do sistema e da totalidade.

[115] Harvey condiciona a existência do valor com o tipo de processo de trabalho, e não com o trabalho mesmo, no caso, “trabalho abstrato”; ele afirma na terceira citação que reproduzimos acima que “*não há forma de trabalho abstrato num sistema escravagista puro*”, logo, não há valor em sistema escravagista puro. No século XIX, século de Marx, os EUA eram uma nação em grande parte escravagista, assim como o eram outras várias nações e países, muitas delas, como o Brasil, praticamente escravagistas “puras”. Quando essas nações comercializavam seus produtos com a Inglaterra, nação onde o capitalismo era mais desenvolvido na época, a troca, compra e venda dessas mercadorias era realizada tendo o que por unidade de medida que tornava equivalentes as diferentes mercadorias de diferentes

trabalhos executados *em diferentes sistemas econômicos*? Se a teoria do valor marxiana “só funciona [ou seja: exclusivamente] no caso do trabalho livre [trabalho assalariado]”, como que economias capitalistas comercializavam com economias escravagistas? Se Harvey estiver correto, eis aí uma questão da economia política que ainda resta por esclarecer<sup>439</sup>.

O equívoco de Harvey aqui também ocorre porque há uma confusão na interpretação marxista do que seja trabalho abstrato, do seu significado, tendo-o como coisa intrinsecamente alienante, assim sendo, exclusivamente negativa e passível de ser descartada<sup>440</sup>. Trabalho abstrato, em Marx, e primeiramente, é o mesmo trabalho humano igual, abstraído dos trabalhos concretos as suas determinações particulares<sup>441</sup>. Esse trabalho abstrato, a abstração dos trabalhos humanos concretos, é, evidentemente, comum a todos os trabalhos, incluso ao escravocrata. A diferença entre trabalho abstrato e concreto não reside somente em que um seja a abstração de outro, há uma diferença econômica: enquanto o trabalho concreto visa à produção de valores de uso, o trabalho abstrato visa (enquanto considerado isoladamente) à produção de valores de troca, ou valor. O capitalismo, enquanto sistema baseado na produção de valor, mais-valor, de valores de troca (e não de valores de uso), tem no trabalho abstrato a sua forma de trabalho privilegiada e, *neste sentido*, o trabalho abstrato é negativo, nesse

439 Uma outra passagem d’*O Capital* contraria manifestadamente a posição de Harvey: “*Assim que os povos, cuja produção ainda se move nas formas inferiores do trabalho escravo, da corveia etc., são arrastados pela produção capitalista e pelo mercado mundial, que faz da venda de seus produtos no exterior o seu principal interesse, os horrores bárbaros da escravidão, da servidão etc. são coroados com o horror civilizado do sobretrabalho. Isso explica por que o trabalho dos negros nos estados sulistas da União Americana conservou certo caráter patriarcal, enquanto a produção ainda se voltava sobretudo às necessidades locais imediatas. Mas à medida que a exportação de algodão tornou-se o interesse vital daqueles estados, o sobretrabalho dos negros, e, por vezes, o consumo de suas vidas em sete anos de trabalho, converteu-se em fator de um sistema calculado e calculista. O objetivo já não era extrair deles uma certa quantidade de produtos úteis. O que importava, agora, era a produção do próprio mais-valor. Algo semelhante ocorreu com a corveia, por exemplo, nos Principados do Danúbio*”. MARX, Karl. *O Capital*, livro. I. Boitempo, 2013. p. 310. Assim que deveríamos excluir a afirmação de que a teoria do valor “só funciona no caso do trabalho livre”, pois é evidente que os negros escravizados produtores de algodão nos estados sulistas da União Americana não eram assalariados e tampouco “livres”. Quanto à questão do comércio entre economias capitalistas e economias escravagistas “puras”: poder-se-ia argumentar que uma vez que uma economia escravagista levasse algum produto ao mercado internacional e o comercializasse com uma economia capitalista, ela deixava de ser pura; o que nos parece um tanto forçado considerar a pureza ou não-pureza de um escravagismo em razão do “com quem” ele vende sua produção. Por um tempo, a produção dos escravizados da União Americana “se voltava sobretudo às necessidades locais”, não visava à “produção do próprio mais-valor”, mas ainda assim uma parte excedente de sua produção era comercializada no mercado internacional. Qual o equivalente que regia essa troca com as economias capitalistas? Uma incógnita ao nosso geógrafo-marxista.

440 marxista francês Anselm Jappe, por exemplo, trata de trabalho abstrato exclusivamente nesse sentido: Cf. JAPPE, Anselm. *Crédito à morte: a decomposição do capitalismo e suas críticas*. Hedra, 2013. p. 138, 153, 190.

441 Marx define isso nas primeiras páginas d’*O Capital*: “*Com o caráter útil dos produtos do trabalho desaparece o caráter útil dos trabalhos neles representados e, portanto, também as diferentes formas concretas desses trabalhos, que não mais se distinguem uns dos outros, sendo todos reduzidos a trabalho humano igual, a trabalho humano abstrato*”. MARX, Karl. *O Capital*, livro. I. Boitempo, 2013. p. 116.

sentido ele pode ser considerado como “trabalho alienado”<sup>442</sup>; contudo, enquanto tal, não pode ser “suprimido”, isso significaria a supressão de qualquer trabalho. Quando então Marx diz que o trabalho abstrato é condição para o valor, ele o diz enquanto abstração dos trabalhos concretos, e não enquanto trabalho alienado sob o jugo do capital – Harvey, assim como outros, só considera a aceção do trabalho abstrato na sua condição de forma privilegiada do capital, toma a forma derivada como se fosse a essencial.

[116] Alexandre Lima resume as posições possíveis em torno à questão:

Desse modo, o problema poderia ser resumido a partir de três hipóteses: primeira, o valor existia já no pré-capitalismo, afinal seu fundamento é o trabalho, fator necessário para qualquer produção; segunda, por depender de algumas condições sociais, o valor não existia antes do capitalismo; terceira hipótese, o valor existia, mas não aparecia. Se o valor *existia* já no pré-capitalismo ou se o valor existia, mas *não aparecia*, então Marx está certo ao salientar o erro de Aristóteles ao não percebê-lo. Se o valor *não existia* antes do capitalismo então Aristóteles estava certo e é Marx quem está equivocado, pois o trabalho não poderia ser o fundamento naquele momento<sup>443</sup>.

A nossa posição é, evidentemente, a primeira e a terceira, o valor existia, mas não aparecia à consciência de Aristóteles, comprometido que estava com a ordem escravagista – da qual, diga-se de passagem, era beneficiário por aquela oferecer as condições necessárias que permitiam o seu “ócio criativo”. Alexandre Lima, assim como nós, percebe que sendo o caso de a segunda hipótese ser a hipótese verdadeira, ou seja, de que o valor não existia por depender de algumas condições sociais específicas, então Marx se equivocou em apontar qualquer “limitação” em Aristóteles, uma vez que este teria analisado *corretamente* a sua ordem econômica escravagista vigente, e a sua teoria da permuta, provavelmente, é a teoria adequada a essa ordem, tendo ou o dinheiro (na interpretação de Marx) ou as necessidades (na interpretação de Alexandre Lima) como unidades de medida da troca de mercadorias diferentes de trabalhos desiguais. Todavia, Marx teve razão em apontar uma limitação em Aristóteles porque estava a apontar uma falha teórica que, não fossem comprometimentos ideológicos, poderia ter sido sanada. Inclusive, ao descrever a forma de circulação simples (que é a forma de circulação econômica fundamental a qualquer sistema) e a forma de

442“*Pero el trabajo que [...] [não] se ejecuta para producir un mero valor de uso sino para explotar la objetivación de la vida del trabajador como creador del plusvalor, se convierte en un trabajo abstracto, vacío, sin contenido [...]*”. 16T. I. §6.44. p. 94.

443 LIMA, Alexandre. *Economia política em Aristóteles e a perspectiva de Marx*. Tese [doutorado]. Universidade Federal de Santa Catarina: Programa de Pós-graduação em Filosofia. Florianópolis, SC, 2011. p. 201.



circulação do capital<sup>444</sup>, ele expressa de modo manifesto que na primeira há a forma valor: “A forma que a circulação assume quando o dinheiro se transforma em capital contradiz todas as leis que investigamos anteriormente sobre a natureza da mercadoria, do valor, do dinheiro e da própria circulação”<sup>445</sup>. Ora, para que a fórmula de circulação do capital contradiga leis referentes ao valor na forma de circulação simples, é forçoso que a forma valor exista nesta última, caso contrário, Marx estaria dizendo (mais uma vez, sendo este o caso) um contrassenso.

[117] Essa controvérsia toda pode parecer uma mera e desnecessária questão exegética, um preciosismo ideológico marxista ou a afetação de um espírito educado em discussões bizantinas e disputas escolásticas. Mas não é assim. Sustentamos, tal como Marx o disse, que “esse ponto é o centro em torno do qual gira o entendimento da economia política”<sup>446</sup> – de toda possível economia política, acrescentamos nós. Que o valor (que *circula* – como o sangue nas veias – por qualquer economia possível) seja *criado* pelo trabalho vivo, e que o *trabalho vivo* (a vida humana) seja a exterioridade donde *se origina* todo e qualquer sistema econômico possível, isso não é exegese, preciosismo ou afetação. Isso é ponto crítico – e crítico no sentido forte do termo. Equivoca-se quanto a isso, equivoca-se quanto ao resto<sup>447</sup>. Por quê? O próprio Marx nos responde.

Se, mantendo-se constante o grau de exploração do trabalho, um capital percentualmente constituído de 90c + 10v gerasse a mesma quantidade de mais-valor ou lucro que um capital constituído de 10c + 90v, então seria claro como a luz do sol que o mais-valor, e por conseguinte o valor em geral, deveria ter uma fonte completamente distinta do trabalho, o que faria desaparecer todo o fundamento racional da economia política<sup>448</sup>. [grifo nosso]

---

444Trataremos dessas formas de circulação adiante na seção 9.2.

445MARX, Karl. *O Capital*, livro. I. Boitempo, 2013. p. 231. [grifo nosso]

446MARX, Karl. *O Capital*, livro. I. Boitempo, 2013. p. 119.

447O filósofo marxista britânico Christopher J. Arthur, em crítica a Enrique Dussel, rejeita a tese de que o trabalho vivo seja a *fonte criadora* do valor, assumindo a tese de que o capital crie valor, e o faz sabendo contrariar também a Marx, quer dizer, ele reconhece que a leitura dusseliana foi a posição de Marx; e, bem, devemos dizer que ele chega a posições que para nós são inaceitáveis e, nos nossos termos, “irracionais”, como afirmar que o capital pode dizer de si mesmo que é “o todo”, ou que o capital se tornou “autônomo” ao trabalho. Cf. ARTHUR, Christopher. Enrique Dussel: Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 1861-1863. *Harramienta. Revista de debate y crítica marxista*. nº 26, julho de 2004. p. 111-126. Disponível em: <https://herramienta.com.ar/articulo.php?id=261>. A resposta de Dussel: DUSSEL, Enrique. El trabajo vivo fuente creadora del plusvalor (Dialogando con Christopher Arthur). *Harramienta. Revista de debate y crítica marxista*. nº 27, outubro de 2014. Disponível em: <https://herramienta.com.ar/articulo.php?id=280>.

448 MARX, Karl. *O Capital*, livro. III. Boitempo, 2017. p. 154 [versão digital].

A racionalidade de um sistema (vimos nas teses 3 e 6) tem a sua justificação porquanto faz referência direta à vida humana, isto é, se a vida humana é sua origem e centro. Se o trabalho vivo não fosse a origem do fundamento da economia política, o sistema econômico em questão (seja ele qual for) seria um sistema fetichizado, um mundo de magia onde se colhem e se vendem pepinos<sup>449</sup>. Para que se entenda: *na prática*, os sistemas sempre terão a vida humana por origem, pois é *uma condição pré-ontológica dos sistemas*, já na teoria, pode ser que os sistemas não tenham a vida humana por centro e, igualmente, *teoricamente* não a tenham por origem. De modo que, se um sistema econômico não tem a vida humana por origem e centro em sua teoria, ou seja, se não se concebe a si mesmo como tendo origem no trabalho vivo e nem considera que deva atender prioritariamente e principalmente às necessidades humanas, na prática (nas políticas econômicas que elegerá por adotar) acabará por oprimir o trabalho vivo e produzir concentração de riqueza e miséria sistematicamente. No valor está a vida humana, porque o valor é a vida humana objetivada, sangue coagulado<sup>450</sup>. Por essa razão, como nos ensina Dussel, o valor é, portanto, uma mediação categorial econômica necessária:

La cuestión de la “teoría del valor” no es sólo un problema teórico: es un problema ético; es la mediación categorial necesaria para unir el “mercado” capitalista – que se ha manifestado de una gran “eficacia”, lo que no indica su eticidad – con la vida humana, con la dignidad de la persona<sup>451</sup>.

Agreguemos: não só para unir o mercado capitalista à vida humana, mas para unir todo e qualquer mercado futuro (não-capitalista) à vida humana.

## 8.2.2. De uma ambivalência do valor

[118] No que diz respeito ao valor, Enrique Dussel talvez pareça ser ambíguo quanto ao que ele significa, por exemplo, n’*A produção Teórica de Marx* lemos:

O valor, em seu ser íntimo, em seu estatuto ético, é a maldade suprema, perversidade intrínseca: suas próprias determinações essenciais incluem, subsumem, *vida alheia* não paga. A existência do capital (falando em simbologia hebraica, que Marx utiliza frequentemente) é acumulação de “sangue” ou “vida” do trabalhador<sup>452</sup>.

---

449 Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Do sagrado ao santo: cinco novas interpretações talmúdicas*. Civilização Brasileira, 2001. p. 99.

450 Cf. EUM. II. §5.3. p. 144. III. §9.2. p. 375; 16T. §2.33. p. 30. I. §6.91. p. 107; EL. II. §4.1. \*218. Nt. 101. p. 389.

451 MTM. II. §7.3. p. 268. Veja-se também adiante: seção 9.3, nota 497.

452 PTM. VI. §16.2. p. 311.

Já nas *16 tesis*, lemos:

Llamaremos *valor* (sin adjetivo o genitivo objetivo) al hecho mismo por el que la cosa es efecto del acto productivo o producto del trabajo humano, en sentido lato. La cosa o el bien que el nómada recolector o cazador encuentra para alimentarse tiene, como hemos visto, valor de uso. Pero si debe producir el alimento (plantar el vegetal comestible o reunir a los animales como pastor) agrega a la cosa una determinación o carácter: *ser producto* del trabajo humano. Ese “ser producto” ya no es una propiedad natural (o de la naturaleza que dona a la especie humana satisfactores con valor de uso). Llamaremos simplemente *valor*, aquella determinación que porta la cosa en tanto producto de dicho trabajo. Es decir, la cosa *tiene* este tipo de valor en cuanto que es *producto*<sup>453</sup>.

A diferença que se deve ter em conta aqui, e que justifica essa ambivalência na descrição dusseliana, é a que já aludimos no que concerne ao trabalho abstrato, sendo a seguinte: uma coisa é a forma que algo toma *enquanto capital*, outra coisa é esse algo *enquanto tal*. Assim que, por exemplo, no capitalismo há a mercadoria enquanto capital, o trabalho enquanto capital, a maquinaria enquanto capital, o dinheiro enquanto capital, e assim sucessivamente; mas mercadoria, trabalho, maquinaria e dinheiro não são, por óbvio, elementos exclusivos do capitalismo já que é notória a existência de todos estes em outros sistemas econômicos já passados ou a sua possível existência em sistemas econômicos futuros (que é o caso da maquinaria, no sentido industrial, que, embora tenha surgido no capitalismo, se concorde muito facilmente que poderá – e mesmo deverá – estar presente numa futura sociedade socialista ou transcapitalista qualquer). Poder-se-ia objetar que há uma diferença evidente entre os elementos elencados e o valor, qual seja: que o valor, diferentemente daqueles, é “imaterial”, no sentido de não-físico, sendo assim, é óbvio que há dinheiro, maquinaria, etc. que possam não ser capital, mas não seria óbvio que haveria valor não-capitalista, pois este é imaterial e fruto de uma relação, relação essa, assim se entenderia, exclusiva do capitalismo. Mas o objetor talvez se esqueça que mesmo o valor de troca e o valor de uso são “imateriais”, não há nada em coisa alguma que diga na coisa mesma “aqui se encontra tal valor de uso” ou “isto possui tanto valor de troca”. O valor de uso não está “na coisa”, mas é o reconhecimento por parte do ser humano, desde o seu sistema avaliativo, de que a coisa possui utilidade para si, é a correspondência entre uma necessidade humana e uma propriedade qualquer da coisa que atende a essa necessidade<sup>454</sup>. O valor de troca, por sua parte, se dá na confrontação entre produtos levados à troca por produtores. E como Marx nos

---

45316T. §2.31. p. 29.

454Veja-se supra: seção 2.2.

mostrou, assim como havia valor de uso e valor de troca em outras sociedades com outros sistemas econômicos não-capitalistas, também havia valor, o fato de a ciência econômica não o ter descoberto enquanto tal não anula o fato da sua existência. Não é o conhecimento na mente do teórico que concede *existência real* à coisa, mesmo que a coisa seja uma relação ou tenha um estatuto “imaterial” – que os economistas liberais não reconheçam o mais-valor não significa que esse não exista ou que este passou a existir realmente com o advento do pensamento marxiano.

[119] O ponto de alguns marxistas, como vimos ser o caso de Harvey, é que essa categoria só seria válida para a análise do capitalismo, e Harvey, no caso, toma como sendo a posição marxiana, portanto, do próprio Marx, e não uma posição marxista sua. Já o dissemos: isso é um erro. Como trouxemos na citação ao início dessa tese, para Marx, o trabalho e o valor por ele criado são “*o centro em torno do qual gira o entendimento da economia política*”. Poder-se-ia contestar: “mas a economia política citada ali por Marx não é toda e qualquer economia política, mas, tão somente, a economia política capitalista”. Curiosamente, uma afirmação de Dussel em particular daria razão a essa posição: “*Doble crítica cumple Marx: no sólo crítica de textos (de la economía política clásica o vulgar capitalista); sino, y principalmente, crítica de la realidad capitalista*”<sup>455</sup>. Contudo, Marx esclarece o caráter *universal* do trabalho na produção dos valores de uso (e, portanto, também do valor, da riqueza):

Como criador de valores de uso, como trabalho útil, o trabalho é, assim, uma condição de existência do homem, independente de todas as formas sociais, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza e, portanto, da vida humana<sup>456</sup>.

Não importam as formas sociais (leia-se: os sistemas econômicos que sejam), o trabalho vivo criará valor, objetivando-o em um valor de uso necessário à produção, reprodução e aumento de sua vida.

---

455HMD. V. §14.2. p. 293.

456MARX, Karl. *O Capital*, livro. I. Boitempo, 2013. p. 120. Fazemos nota de que Harvey cita esse mesmo trecho de Marx sem, no entanto, tirar essa consequência. Cf. HARVEY, David. *Para entender o Capital livro I*. Boitempo, 2013. p. 36.

### 8.3. O método marxiano na análise do capital

#### 8.3.1. Trabalho vivo e crítica

[120] Na economia política, o trabalho vivo é a *exterioridade* (analética) que permite a crítica. Para muitos marxistas, no entanto, a totalidade é a categoria principal no arcabouço teórico de Marx e o trabalho vivo não tem esse lugar. O objeto deve ser analisado na totalidade de suas determinações e a partir do quadro geral de sua situação e condição se pode visualizar suas contradições e criticá-lo devidamente – isso não está incorreto, mas ainda é insuficiente para uma crítica *crítica*, para uma crítica *radical*. Enrique Dussel assim entendia ser o cerne da crítica marxiana em seus primeiros textos e por isso chamava a Marx de “ontólogo da Totalidade”<sup>457</sup> – como temos pontuado, essa sua posição se modificou após ler a Marx *seriamente* durante a década de 1980<sup>458</sup>.

Uma longa passagem de Marx nos *Grundrisse* foi determinante para a releitura de Dussel, vamos reproduzi-la aqui na íntegra uma vez que o próprio Dussel também afirma ser ela “a página filosófica mais importante de Marx nos *Grundrisse*”.

*A separação da propriedade do trabalho* aparece como lei necessária dessa troca entre capital e trabalho. O trabalho, posto como o não *capital* enquanto tal, é: 1) *trabalho não objetivado, concebido negativamente* (no entanto objetivo; o próprio não objetivo em forma objetiva). Enquanto tal, o trabalho é não matéria-prima, não instrumento de trabalho, não produto bruto: trabalho separado de todos os meios e objetos de trabalho, separado de toda sua objetividade. O trabalho vivo existindo como *abstração* desses momentos de sua real efetividade (igualmente não valor): esse completo desnudamento do trabalho, existência puramente subjetiva, desprovida de toda objetividade. O trabalho como a *pobreza absoluta*: a pobreza não como

457“Karl Marx por su parte, más hegeliano que los nombrados, queda apresado dentro de la categoría de la Totalidad, en especial por la noción de Gattungswese del hombre como humanidad. La dialéctica hegeliana del señor-esclavo es ópticamente interpretada, asignándosele al señor (que era una ‘figura’ de la conciencia) la clase burguesa y al esclavo (momento superior de la conciencia) la clase proletaria: ‘La historia de toda humanidad hasta nuestros días no ha sido sino la historia de las luchas de clases’. A esta dialéctica se agrega la del hombre y la naturaleza, que se concreta por el trabajo que el hombre como prâxis efectúa sobre la naturaleza: la cultura. [...]. Si se tiene en cuenta lo dicho podrá comprenderse que la categoría de Totalidad sigue incluyendo todos los momentos del pensar de Marx. Todas las oposiciones dialécticas son internas al Todo de la naturaleza e historia, y, por su parte, al haber sido reducido el hombre a la sola praxis, como trabajo, la Totalidad al fin es cultural: homo faber”. FEL1. I. §15. p. 116.

458Veja-se o enorme contraste que há entre essas duas passagens, a primeira de 1973, a segunda de 1998: “[...] a obra de Marx tuvo siempre de manera cabal una ontología por fundamento de sus interpretaciones, desde su juventud hasta su muerte”. PEL2. II. §23. p. 45. “A análise teórica de Marx, de jurista e filósofo aprendiz de economista, começa a desenvolver sua crítica ética a partir da ‘exterioridade’ das vítimas. Até sua morte, quarenta anos depois, Marx permanecerá fiel à sua tarefa de teórico crítico [...] articulado à frente de libertação operária inglesa e europeia em geral, para explicar as causas da negatividade [...] das vítimas”. EL. II. §4.1. \*217. p. 322.

falta, mas como completa exclusão da riqueza objetiva. Ou ainda, como o não *valor* existente e, por conseguinte, valor de uso puramente objetivo, existindo sem mediação, tal objetividade só pode ser uma objetividade não separada da pessoa: apenas uma objetividade coincidente com sua imediata corporalidade. Como é puramente imediata, a objetividade é, de maneira igualmente imediata, não objetividade. Em outras palavras: não é uma objetividade situada fora da existência imediata do próprio indivíduo. 2) *Trabalho não objetivado*, não *valor*, concebido *positivamente*, ou negatividade referida a si mesma, ele é a existência não *objetivada*, logo, não objetiva, i.e., a existência subjetiva do próprio trabalho. O trabalho não como objeto, mas como atividade; não como *valor* ele mesmo, mas como a *fonte viva* do valor. A riqueza universal, perante o capital, no qual ela existe de forma objetiva como realidade, como *possibilidade universal* do capital, possibilidade que se afirma enquanto tal na ação. Portanto, de nenhuma maneira se contradiz a proposição de que o trabalho é, por um lado, *a pobreza absoluta como objeto* e, por outro, a *possibilidade universal* da riqueza como sujeito e como atividade, ou, melhor dizendo, essas proposições inteiramente contraditórias condicionam-se mutuamente e resultam da essência do trabalho, pois é *pressuposto* pelo capital como antítese, como existência antitética do capital e, de outro lado, por sua vez, pressupõe o capital<sup>459</sup>.

Marx aqui é claro: o trabalho vivo não é valor, é a fonte viva do valor, é pobreza absoluta, é não-matéria-prima, é não-capital, é pressuposto pelo capital como antítese. E se o valor é o fundamento (ontológico) do capital, o trabalho vivo é o pressuposto pré-ontológico do capital – é, portanto, *exterioridade*. O trabalhador só é real ao capital enquanto é um momento efetivo na valorização do capital, enquanto cria valor para ele; não estando *em ato* no processo de valorização do capital, o trabalho é nada, nada de capital, está fora. “*Mas deve-se levar em conta que o trabalhador, enquanto homem, pode sempre tornar-se – mesmo quando um assalariado – ‘o Outro’ da totalidade do capital*”<sup>460</sup>. Contudo, o trabalhador tem o seu momento positivo (afirmativo), ele é a fonte do capital e possibilidade universal da riqueza. “*A ‘fonte’ é o manancial mais além do fundamento [...] da totalidade como tal. Mais além [...] do ser [...] está o meta-físico, o transontológico, a exterioridade do capital: o trabalho como atividade da subjetividade humano-viva, corporalidade, rosto e mãos sensíveis*”<sup>461</sup>.

[121] Vimos na tese 1 que no *Método para uma filosofia da libertação* Dussel propunha como alternativa à dialética, especialmente à hegeliana, o que ele chamou então de analética. Na analética a intervenção da exterioridade é o que enceta o movimento dialético. À época, para Dussel, Marx se mantinha na lógica da dialética hegeliana, apesar dos dizeres

459MARRX, Karl. *Grundrisse*. Boitempo, 2011. p. 229.

460PTM. III. §7.1. p. 138.

461PTM. III. §7.1. p. 139. Cf. MYM. I. §5. p. 29.

contrários do. No entanto, a passagem que reproduzimos dos *Grundrisse* demonstrou-lhe que o trabalho vivo cumpria justamente a condição, ou *in-condição*<sup>462</sup> (para dizermos ao modo de Levinas, que talvez caiba melhor), de exterioridade no movimento dialético do capital. Nisso residiria propriamente a “inversão” dialética de Marx na dialética de Hegel, no seu método. Assim o próprio Marx descreveu a sua dialética:

Meu método dialético, em seus fundamentos, não é apenas diferente do método hegeliano, mas exatamente seu oposto. Para Hegel, o processo de pensamento, que ele, sob o nome de Ideia, *chega mesmo a transformar num sujeito autônomo*, é o demiurgo do processo efetivo, o qual constitui apenas a manifestação externa do primeiro. Para mim, ao contrário, o ideal não é mais do que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem<sup>463</sup>. [...]. *A mistificação* que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede em absoluto que ele tenha sido o primeiro a expor, de modo amplo e consciente, suas formas gerais de movimento. Nele, ela se encontra de cabeça para baixo. É preciso desvirá-la, a fim de descobrir *o cerne racional dentro do invólucro místico*<sup>464</sup>. [grifos nossos].

Ora, como Marx desmistificou a dialética hegeliana? Descobrimo o seu cerne racional – e qual seria este? A vida humana! E não “a matéria”, como certo marxismo de materialismo “cosmológico” sustenta. N’*O Capital*, o cerne racional que desmistifica o capital é o trabalho vivo, pois é o trabalho vivo o verdadeiro “demiurgo” do processo efetivo, e só pode sê-lo porque é uma condição (in-condição) pré-ontológica do capital<sup>465</sup>. Isto é, para que o capital advenha capital é necessário a intervenção do *não-capital*, o trabalho vivo, pois se o capital viesse a ser capital autonomamente, isso seria um processo mistificador, porquanto falso, ilusório, o capital seria um deus (fetiche) e não uma criação (humana). A inversão que Marx realiza na dialética de Hegel é uma *inversão metafísica*, como Dussel a chama.

Vejamos em um esquema:

---

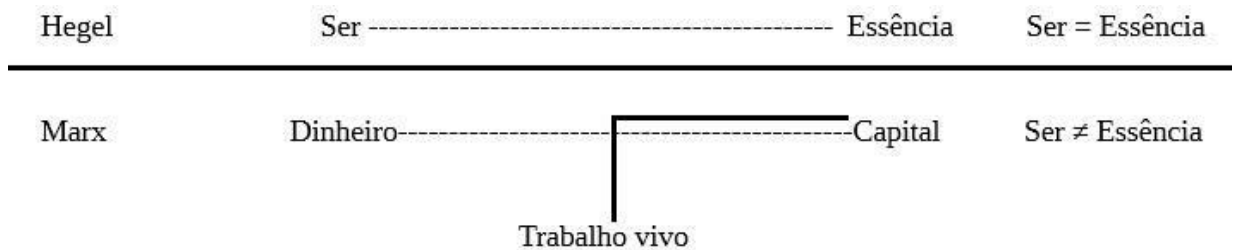
462Quanto à in-condição em Levinas, veja-se nosso livro: RODRIGUES, Tiago dos Santos. *A alteridade do real ou da in-condição proletária. Ensaio sobre significância e justiça em Emmanuel Levinas*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017 (em especial o capítulo 3).

463MARX, Karl. *O Capital*, livro I. (Posfácio da segunda edição). Boitempo, 2013. p. 90.

464MARX, Karl. *O Capital*, livro I. (Posfácio da segunda edição). Boitempo, 2013. p. 91.

465Dussel expõe detalhadamente toda essa questão da desmitificação que Marx realizou na dialética hegeliana em: EUM. III. §9.1.

## Esquema 8.3.1



Enquanto que na dialética hegeliana a passagem do ser à essência é homogênea, há identidade entre uma e outra, sendo assim, a essência nada mais é do que uma evolução interna própria do ser, na dialética marxiana há a intervenção de um elemento que se encontra, a princípio, fora do processo, há a intervenção de uma exterioridade, o trabalho vivo, a vida humana, que traz uma mudança qualitativa à evolução do processo, de modo que sem ele não haveria o processo mesmo, de modo que o que se encontra como resultado no fim do processo não é o mesmo (ou simples desenvolvimento) do que temos no início – há uma “novidade”. Eis que Enrique Dussel descobriu com sua nova leitura de Marx que este já utilizava uma dialética “analética”, uma dialética em que a exterioridade era responsável pelo movimento dialético, em que não havia somente momentos internos, mas também momentos externos<sup>466</sup>. Por isso que: “A *totalidade do capital é superada por um âmbito que transcende o seu fundamento. Se a ontologia pensa o ser (e a crítica da economia capitalista é, por isso, uma ‘ontologia econômica’), a crítica do ser se efetua a partir de uma alteridade*”<sup>467</sup>. Quer dizer, do trabalho vivo – *a priori* crítico<sup>468</sup> válido para todos os sistemas econômicos possíveis, seja aos que precederam ao capital, seja aos que lhe forem ulteriores.

[122] O trabalho vivo, sendo a fonte vida do valor, é a origem de *todo* o valor que circula no capital. “A máquina, a ciência ou a técnica não criam valor de troca; só transferem

<sup>466</sup>Esse é o modo com o qual Dussel interpreta os fenômenos históricos e os processos culturais. Se algo de *novo* ocorre e se apresenta, é porque algo de novo – *de fora* – se introduziu (se revelou), nunca é por “lógica interna” da coisa mesma. Assim, por exemplo, a Modernidade não é definida (ao menos não exclusivamente e nem em primeiro lugar) por processos e elementos intra-europeus (Reforma, Iluminismo, etc.), mas pela “entrada” do “Novo Mundo” no continente europeu – a entrada da vida humana ameríndia e depois a africana escravizada e a crioula objetivada no ouro, na prata e posteriormente nos demais produtos aqui produzidos e levados ao Velho Mundo como propriedade de seus impérios, e que injetaram as condições para a realização da “ilustração” moderna (veja-se: EEO). Por isso “[o] *ser histórico (no sólo el cultural o del pro-ducto óptico económico) o la historia misma, es el activo encuentro de mutuas revelaciones creadoras*”. PEL2. V. §31. p. 120.

<sup>467</sup>PTM. VI. §17.4. p. 339

<sup>468</sup>Cf. 16T. §4.31. p. 59.



*ou poupam valor de troca: permitem produzir mais valor de uso no mesmo tempo de trabalho (ou igual valor de uso com menor valor de troca)*”<sup>469</sup>. A maquinaria e a tecnologia em geral são trabalho passado, valor já criado, e transferem parte desse valor para as mercadorias que produzem. Quando uma máquina produz algo ela não está criando novo valor, está transferindo parte do seu próprio valor (criado pelo trabalho humano que a produziu) para uma nova mercadoria. A depreciação de uma máquina em razão de seu uso é transferência de parte do seu valor, ao passo que a depreciação de uma máquina (ou, assim como no caso anterior, de qualquer capital constante ou fixo) que não seja mediante o seu uso é perda de valor, é capital morto.

[123] O trabalhador cria valor e mais-valor que é apropriado e dividido entre os capitais produtivos, comerciais, financeiros e pelo Estado e que depois é reinvestido. Por isso que a tese segunda a qual o capitalismo de vigilância opera como uma nova forma de “acumulação originária”, de que nele o ser humano é meramente “matéria-prima” e de que são as máquinas (programas) das empresas de tecnologia que criam valor a partir dos nossos dados preditivos (como os chama Shoshana Zuboff), é falsa. As empresas no capitalismo de vigilância, em sentido estrito, *não criam valor*<sup>470</sup>, lidam com valor já criado, com trabalho passado que está na esfera da circulação e que necessita ser realizado. O próprio modelo de negócios das empresas no capitalismo de vigilância denuncia isso. Quem são os clientes das empresas do capitalismo de vigilância às quais elas vendem os dados preditivos? Outras empresas e negócios da área produtiva e de serviços que trabalham com o consumo “real”. O capital necessita crescer exponencialmente, aumentar a cada vez mais suas taxas de lucro. É preciso que haja um “superconsumo”. Em vistas disso que há a conhecida obsolescência programada, que diminui a vida útil das mercadorias para que os consumidores se vejam obrigados a comprar mais vezes um mesmo tipo de mercadoria e para que o setor produtivo possa produzir mais mercadorias sem o receio de não haver mercado futuro que as compre. O capitalismo de vigilância entra como recurso do capital, somado à obsolescência programada, para impulsionar o consumo das massas. Ele sugestiona o consumidor para que consuma mais e, deste modo, com mais consumo, expande mercados e faz com que haja mais produção (mais criação de valor). Uma versão mais completa do esquema “*The Discovery of Behavioral*

---

469EL. II. §2.4. \*136. p. 191.

470Às vezes Zuboff diz também que “os usuários criam valor”, mas também não é o caso. Cf. ZUBOFF, Shoshana. *The age of surveillance capitalism: the fight for a human future at the new frontier of power*. PublicAffairs, 2019. p. 71 [versão digital].

*Surplus*”, que Zuboff apresenta no seu livro<sup>471</sup>, deveria relacionar o setor produtivo e de serviços que adquirem os “produtos preditivos” com o “usuário”, que lhes é um “consumidor”. O capitalismo de vigilância age na esfera que Enrique Dussel denomina de “segundo consumo”, aquele que é materialmente determinado pelo capital:

En tercer lugar, esa producción ahora realmente capitalista produce un segundo consumo, pero ahora el sujeto mismo del consumo (el sujeto de las necesidades) es ya producido como capitalista materialmente (es decir, ahora sus necesidades han sido producidas por el mercado, se han modificado como preferencias, o son dependientes del deseo hacia ciertas mercancías), lisa modificación del sujeto y de sus necesidades producidas por la acción del mercado capitalista, desde el gusto y de dependencia de ciertas mercancías, ha constituido una subsunción real del consumo bajo el capital. Necesidades, preferencias, deseos y dependencias hacia valores de uso nocivos (también físicamente transformados) de las mercancías han modificado al sujeto humano como sujeto comprador viciado por dichos satisfactores que producen ganancia (plusvalor) al capital. El sujeto de las necesidades no-capitalistas se ha transformado en un sujeto de preferencias deseadas (a la manera de la dependencia de las drogas, por ejemplo) con respecto a las mercancías del mercado impuestas por la propaganda<sup>472</sup>.

Os dados preditivos, portanto, visam a determinar as nossas necessidades transformando-as em preferências, e a impulsionar a produção de valor e mais-valor, pois o consumo também determinada a produção, e não só a produção ao consumo.

[124] Uma última observação aqui quanto ao trabalho da Zuboff: ela dirige diversas críticas ao capitalismo de vigilância, de como ele explora o ser humano, viola a nossa liberdade, de como infringe a “reciprocidade” (!) entre empresa e consumidores, de como ele corrompe a democracia, de como transformou a vida humana em mercadoria, de modo que não é mais a economia que serve à vida, mas a vida humana que serve à economia, não somos nós, diz ela, que usamos o Google, mas o Google que nos usa, etc. Por tudo isso, Zuboff defende o fim do capitalismo de vigilância, “Basta!” (“*No more!*”), afirma ela em seu capítulo conclusivo. Bem, isso tudo está correto, mas de modo algum são problemas apresentados exclusivamente pelo capitalismo “de vigilância”, são características do capitalismo enquanto tal desde todo o seu sempre<sup>473</sup>. Marx fazia menção ao ludismo, aos trabalhadores que

471Cf. ZUBOFF, Shoshana. *The age of surveillance capitalism: the fight for a human future at the new frontier of power*. PublicAffairs, 2019. p. 97 [versão digital].

47216T. II. §13.73. p. 232.

473Em seu capítulo conclusivo, Zuboff enumera várias das “novidades” inseridas pelo capitalismo de vigilância e suas “diferenças” para com o “*old capitalism*” (antigo capitalismo). Em muitos momentos, devemos dizer, a coisa beira ao cinismo ou se deve a uma ingenuidade absurda de como funciona o capital, veja-se esse trecho: “*Surveillance capitalism is a boundary-less form that ignores older distinctions between market and society, market and world, or market and person. It is a profit-seeking form [algo assim ocorrendo no capitalismo, como pode?] in which production is subordinated to extraction as surveillance capitalists*

orientavam o seu “Basta!” às máquinas e as destruíam, sem diferirem entre a máquina e a sua aplicação capitalista<sup>474</sup>; foi preciso tempo e experiência, nos diz Marx, até que a classe trabalhadora fizesse tal distinção e reorientasse o seu “Basta!” ao sistema capitalista. Talvez se Zuboff abandonasse a esfera barulhenta e superficial da circulação e tivesse olhos para a esfera do silêncio disciplinar imposto pelo capital aos trabalhadores das fábricas e dos serviços precarizados (principalmente aos da periferia do capital mundial), ela se desse conta que, para as grandes massas que compõem as classes trabalhadoras, todos os problemas do capitalismo de vigilância já se fazem presentes desde o capital “antigo”, como ela o refere. Para aquelas, a vida sempre foi mercadoria posta no mercado, e o capital sempre jogou com suas vidas do modo que bem entendeu – mas seus olhos críticos ainda são olhos burgueses, as classes trabalhadoras (e o *povo*) não existem para ela, são nada de capital, e, portanto, estão fora de sua crítica.

### 8.3.2. Da lógica fenomenológica

[125] Marx, diferentemente do que pode parecer a muitos e do que foi enfatizado por muito tempo (e muitas vezes ainda o é), não realizou uma crítica histórica do capitalismo, realizou, sim, uma análise crítica da *essência* do capitalismo, uma crítica propriamente filosófica. Essência aqui consideramos como Espinosa a definiu:

Digo pertencer à essência de uma certa coisa aquilo que, se dado, a coisa é necessariamente posta e que, se retirado, a coisa é necessariamente retirada; em outras palavras, aquilo sem o qual a coisa não pode existir nem ser concebida e vice-versa, isto é, aquilo que sem a coisa não pode existir nem ser concebido<sup>475</sup>.

Ele não fez, fundamentalmente, uma análise “histórica” do capital, não se preocupou, tampouco, a mostrar as notas “comuns” dos capitalismo existentes em sua época, como o poderia fazer alguém educado, por exemplo, no empirismo inglês<sup>476</sup>. Marx, diversamente

---

*unilaterally claim control over human, societal, and political territories extending far beyond the conventional institutional terrain of the private firm or the Market*”. (“O capitalismo de vigilância não tem fronteiras e ignora as antigas distinções entre mercado e sociedade, entre mercado e mundo, entre mercado e pessoa. É uma forma de busca de lucro, na qual a produção está subordinada à extração, reivindicando o controle exclusivo da humanidade, sociedade e política, indo muito além do escopo convencional de uma empresa ou mercado”). ZUBOFF, Shoshana. *The age of surveillance capitalism: the fight for a human future at the new frontier of power*. PublicAffairs, 2019. p. 480 [versão eletrônica].

474Cf. MARX, Karl. *O Capital*, livro I. Boitempo, 2013. p. 501.

475 SPINOSA, Baruch. *Ética*. Autêntica, 2013. p. 79 (EIID2).

476 E que não foi o caso de Marx, educado na tradição filosófica alemã que procedia de maneira muito diversa. Ainda que, em termos de obra intelectual seja posterior a Marx, o também alemão Franz Brentano explicitou

disso, abstraiu do capitalismo todas as suas determinações históricas, contingentes, tomando por objeto de análise o capitalismo mais avançado do seu tempo, o capitalismo da Inglaterra – como ele mesmo o afirma –, e a partir da análise, podemos dizer, *fenomenológica* do capital, ele chegou à essência do capital, às suas determinações essenciais, isto é, àqueles momentos sem os quais o capital já não é capital, àqueles momentos que não existindo mais nós estaríamos diante de *outra coisa*, e não de *outra versão* da mesma coisa. Não importa qual versão do capitalismo esteja vigente, se for capitalismo, então Marx ainda tem uma palavra a ser dada, uma palavra *essencial*<sup>477</sup>.

[126] Mas essa inclinação a interpretar a obra marxiana desde uma perspectiva “historicista”, devemos dizer, não se deve a uma leitura equivocada de não-marxistas, mas tem sua grande parcela de responsabilidade devido aos próprios marxistas, e a marxistas eminentes, e talvez ao mais eminente de todos: Friedrich Engels<sup>478</sup>. Em *O mito da “produção simples de mercadorias”*, Christopher J. Arthur nos oferece uma excelente análise de como esse equívoco se iniciou com os debates ocorridos após a morte de Marx sobre como se

---

essa maneira até chegar na fenomenologia husserliana, mas que em Marx já se fazia presente: “*Em que consiste o método de Brentano, esse método a que ele chama ‘empírico’? Para um inglês, para um psicólogo associonista, empirismo terá querido dizer observação de factos. O empirista observa um facto, e outro, e, em seguida abstrai e generaliza as notas comuns. O método de Brentano é um empirismo doutro tipo. Suponhamos que quero observar um fenómeno: tomo um único caso e vejo o que nele é essencial, aquilo em que consiste, sem o qual não é; assim obtenho a essência do fenómeno; e posso dizer, por exemplo não o que nos atos próprios são geralmente intencionais, mas o que são essencialmente. Brentano intui a essência dum fenómeno. Este método, depurado e aperfeiçoado por Husserl, é a fenomenologia*”. MARÍAS, Julián. *História da filosofia*. Edições Souza & Almeida, s/a. p. 263.

477 Shoshana Zuboff, por exemplo, talvez não tenha compreendido isso. Como já analisamos, ao ver uma mudança superficial no capitalismo contemporâneo, ela crê que se vê diante de quase que outra economia do que a analisada por Marx. Não compreendeu que, ainda que seja, de fato, uma economia diferente da inglesa do século XIX, essencialmente não há essa distinção, e que Marx se ocupou justamente desse “essencialmente” do capital. Fazendo referência a Hannah Arendt, diz que não há somente, como Marx o teria dito, “uma única” acumulação primitiva que teria encetado o capitalismo, mas que essa acumulação tem que ser recorrente, isto é, o capital necessita acumular “primitivamente” de modo constante para se manter. Cf. ZUBOFF, Shoshana. *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. PublicAffairs, 2019. p. 99 [versão digital]. Ocorre que Marx já disse isso n’*O Capital*. Marx deixa claro que existe a questão “histórica” da acumulação primitiva, quais foram os fatos históricos primeiros que realizaram a “primeira” acumulação que, não sendo capital, deu condições para o capital se desenvolver; e há a questão “lógica” (essencial) da acumulação primitiva, isto é, o capital necessita criar meios para acumular fora do processo de valorização. Marx esclarece isso em trechos como esse: “*A dívida pública torna-se uma das alavancas mais poderosas da acumulação primitiva. Como com um toque de varinha mágica, ela infunde força criadora no dinheiro improdutivo e o transforma, assim, em capital, sem que, para isso, tenha necessidade de se expor aos esforços e riscos inseparáveis da aplicação industrial e mesmo usurária*”. MARX, Karl. *O Capital*, livro I. Boitempo, 2013. p. 824. Obviamente que ele não está tratando de uma questão histórica, mas de uma questão lógica, essencial do funcionamento do capitalismo. Onde há dívida pública num Estado capitalista, há acumulação primitiva – isso ainda hoje.

478 Recordemos da visão fatalista da história que Engels possuía e que deixou claro em carta Nikolai Danielson (ver supra: seção 4.2.2).

deveria interpretar *O Capital*. Arthur chama-nos a atenção de que Engels sempre tivera uma inclinação a ver as coisas de modo histórico ainda quando Marx era vivo.

Contudo, primeiro, notemos que o espírito de Engels era primariamente histórico. Em sua revisão da *Contribuição para a crítica da economia política* de 1859 de Marx, ele propôs o que veio a ser conhecido como o método “lógico-histórico” (a propósito, outro termo nunca usado por Marx). Quando respondeu às primeiras provas tipográficas de *O Capital*, Engels reagiu propondo a adição de um apêndice especial na questão da forma-valor, advertindo que o valor tomava a forma de uma prova tirada da história. (Marx ignorava este aviso)<sup>479</sup>.

De modo que, anos após a morte de Marx, numa discussão sobre a teoria do valor com Conrad Schmidt, Engels praticamente inventou a categoria de “produção simples de mercadorias” para responder a uma dificuldade colocada por Schmidt, categoria essa que, Arthur afirma, *jamaiz* aparece em Marx.

Antes ainda de escrever para Schmidt, Engels escreveu para Werner Sombart no mesmo sentido, argumentando que “o valor tinha uma *direta e real existência*” somente “quando a troca de mercadorias começou”, mas “esta realização direta do valor... já não acontece mais”, para “o valor do modo de produção capitalista... [ele] está completamente escondido”. Engels estava tão fortemente convencido disso que escreveu um artigo especial sobre esta questão, que foi colocado como um *Suplemento* à segunda edição do Volume III de *O Capital*. O artigo estava ali inserido exatamente para dissipar qualquer dúvida de que “o que está envolvido é não somente um processo lógico, mas também histórico”. Após desenvolver consideravelmente este ponto, Engels conclui que “a lei do valor de Marx aplica-se universalmente, tanto quanto se aplica qualquer lei econômica, para o período inteiro da produção simples de mercadorias, isto é, até o tempo em que é submetida a uma modificação com o início da forma de produção capitalista<sup>480</sup>”.

Para entender “*O capital* de Engels”: segundo essa interpretação, Marx teria descrito, fundamentalmente, um processo histórico nos primeiros capítulos do seu livro, demonstrando como era a produção de mercadorias na era pré-capitalista (o que Engels então denomina de “produção simples de mercadorias”) para depois demonstrar como ela se dava no período propriamente capitalista. Daí que, no seu entendimento, o valor só teria vigência real na era pré-capitalista durante a “produção simples de mercadorias”. É curioso perceber como uma teoria pode ter interpretações tão díspares e contraditórias por pessoas tão renomadas como o são Engels e Harvey. Para um (Engels) o valor só havia sido vigente antes do capitalismo,

479ARTHUR, Christopher J. O mito da “produção simples de mercadorias”. *Revista Eleutheria*, UFMS. Vol. 04, n.07–julho de 2019 – dezembro de 2019. p. 176.

480ARTHUR, Christopher J. O mito da “produção simples de mercadorias”. *Revista Eleutheria*, UFMS. Vol. 04, n.07–julho de 2019 – dezembro de 2019. p. 177.

para outro (Harvey) o valor só é vigente durante o capitalismo. Christopher J. Arthur dá a sua explicação de porquê Engels ter se encaminhado a uma interpretação tão errônea do trabalho de seu amigo: “*O que faltou a Engels e Kautsky (e a Harvey e a outros) foi aceitar a possibilidade de que Marx tendia para uma ordem rigorosamente lógica de conceitos, empregando não uma dialética histórica, mas [simplesmente] uma dialética*”<sup>481</sup>.

[127] É precisamente isso que Dussel nos ensina sobre o método marxiano aplicado em *O capital*. Marx não se interessou em empreender uma análise histórica do capitalismo, tenha-se presente que as seções históricas do livro são apenas três e representam um décimo da totalidade da obra<sup>482</sup>. Ele procurou, já o dissemos, pela *essência do capital*, pela sua lógica elementar. Como realizou ele isso: indo do abstrato ao concreto, do simples ao complexo; “simples” não em termos históricos, como pensou Engels, mas em termos lógicos, da forma lógica mais simples à forma lógica mais complexa, realiza, então, “*abstracciones que descartan variables para permitir ‘conceptuar’ analíticamente la ‘esencia’ fundamental del ‘fenómeno’*”<sup>483</sup>. Dussel igualmente critica a Engels pela versão historicista que imprimiu ao marxismo, contribuindo para que ele se transformasse numa “doutrina” (histórica), negando o “método” aberto à realidade que era<sup>484</sup>.

---

481ARTHUR, Christopher J. O mito da “produção simples de mercadorias”. *Revista Eleuthería*, UFMS. Vol. 04, n.07–julho de 2019 – dezembro de 2019. p. 181.

482 São elas: seções 6 e 7 do capítulo 8 (sobre a legislação fabril), e o capítulo 24 (sobre a acumulação primitiva).

483EUM. II. §6.4. p. 228.

484Cf. EUM. II. §7.4. p. 264; também: MYM. V. §4. p. 107.

## TESE 9

### ONDE OS FRACOS NÃO TÊM VEZ: CAPITALISMO E DEPENDÊNCIA

Proposição: nesta tese demonstraremos, contra posições contemporâneas que propugnam um certo capital globalizado ou imperial que desconheça fronteiras nacionais, a necessidade lógica, essencial, de o capital produzir uma periferia mundial; e de como essa condição criada pelo capital atinge diferentemente a vida dos povos, levando uns a serem sacrificados em benefício de outros.

#### 9.1. Do desequilíbrio dependente

[128] Enrique Dussel nos diz:

Toda producción humana tiene excedentes. La especie *homo* se diferencia de las otras especies por su capacidad de producir excedentes; es decir, algo más de lo que necesita para simplemente producir y reproducir su vida. El *plus* de producción, de bienes, le permite asegurar su futuro. Pero es necesario saber guardar y gestionar dicho excedente. Los sistemas en última instancia se estructuran en torno a la manera de producir, gestionar, apropiarse y consumir dicho excedente<sup>485</sup>.

De modo que, conforme vimos na seção 6.3.2, os sistemas econômicos podem ser distinguidos em duas classes de acordo com a forma de gestão dos excedentes produzidos: sistemas equivalenciais e sistemas não-equivalenciais. O capitalismo, e isso mesmo os seus apologetas são forçados a reconhecer, é um sistema não-equivalencial, o mais não-equivalencial de toda a história, sendo o sistema em que atualmente 1% detêm a riqueza produzida pelos outros 99%. E no que diz respeito à gestão não-equivalencial dos excedentes, o capital possui uma peculiaridade que o diferencia notadamente de outros sistemas não-equivalenciais até hoje conhecidos: ele não restringe essa forma não-equivalencial de gestão às relações imediatas entre o produtor e o “senhor” ou às fronteiras de uma comunidade política, ele estende essa forma à esfera mundial. Na esfera mundial, essa gestão não-equivalencial da produção e distribuição dos excedentes é denominada *dependência*<sup>486</sup>. Isto é,

---

48516T. §4.21. p. 57.

486A teoria da dependência possui duas correntes: a primeira é a de linha dita “weberiana”, na qual figuram Fernando Henrique Cardoso e Enzo Faletto – estes acreditavam que se poderia conjugar a situação da dependência com um desenvolvimento no sistema capitalista, o que chamavam de “desenvolvimento

há uma relação de domínio sobre a produção e distribuição que não se resume à relação entre classe trabalhadora e classe capitalista nacionais, mas entre países, uns desenvolvidos, outros subdesenvolvidos, estes dependentes daqueles.

Nem todos os marxistas parecem ter consciência clara disso; os liberais, por sua vez, naturalmente negam frontalmente ou simplesmente ignoram que haja tal relação. O fenômeno da dependência é até intuído, mas não explicitado por economistas e pensadores marxistas. Yanis Varoufakis, por exemplo, em seu *E os fracos sofrem o que devem?*, analisa as razões da crise na União Europeia, em particular na zona do euro<sup>487</sup>, e, ao descrever as relações assimétricas entre as economias no mercado mundial, não vê essa relação de dependência. Diz o nosso economista praticamente descrevendo o fato:

Uma economia fechada e autárquica como a de Robinson Crusoe, na literatura, ou, talvez, a da Coreia do Norte hoje, pode ser pobre, isolada e não democrática, mas, pelo menos, está livre dos problemas causados pelos déficits ou superávits externos. Diferente da economia fechada, podemos supor que todas as economias se encontram numa relação assimétrica umas com as outras. Pense na Grécia em relação à Alemanha, o Arizona em relação à vizinha Califórnia, o Norte da Inglaterra e o País de Gales em relação à região metropolitana de Londres ou, certamente, os Estados Unidos em relação à China – todos casos de desequilíbrios com uma capacidade impressionante de resistência. Resumindo: os desequilíbrios são a regra, nunca a exceção<sup>488</sup>.

Sempre haverá alguma espécie de desequilíbrio entre economias no mercado mundial, ou mesmo no mercado doméstico, inclusive em sistemas equivalenciais; neste caso, poderá ser em razão de algum grau de desenvolvimento díspar ou pela diversa (por vezes falta) disponibilidade de recursos naturais, ou seja, por determinações internas às economias. Porém, no capitalismo, esse desequilíbrio, principalmente no mercado mundial (podendo também ocorrer no mercado doméstico), tomará a forma de *dependência* econômica, como uma determinação externa às economias particulares, ou seja, uma relação econômica assimétrica de natureza dominadora. Por isso que a teoria da dependência cobra uma importância ímpar, porque ela explica uma condição *essencial* do capitalismo.

---

associado”; a segunda é a de linha marxista, na qual figuram Ruy Mauro Marini, Theotônio dos Santos, Vânia Bambirra, entre outros – como se pode intuir, entre os marxistas se recusa a ideia de um desenvolvimento capitalista dependente, defendendo-se a superação do capitalismo para que se possa sair da situação de dependência. Nossa perspectiva, que será a considerada aqui, claro está, é a segunda, a marxista.

487 Lembrando que zona do euro e União Europeia não indicam os mesmos referentes no que diz respeito aos seus integrantes, pois nem todos os países integrantes da UE aderiram à moeda comum, atualmente 27 são os Estados-membros da UE, sendo que 19 são os Estados-membros que possuem o euro como moeda.

488 VAROUFAKIS, Yanis. *E os fracos sofrem o que devem?* Autonomia Literária, 2017. p. 55.



Enrique Dussel, ao fundamentar a teoria da dependência na teoria marxiana da concorrência de capitais, não logra explicar o *porquê* de os capitais concorrerem entre si a nível mundial – embora diga *como* – a não ser fazendo uso de uma metáfora “esportiva”, como veremos adiante. A partir de Marx, procuraremos explicar por que os capitais nacionais não somente concorrem entre si, mas terminam por produzir a dependência de uma economia sobre a outra, e, na sequência, então, voltaremos a Dussel com a sua fundamentação marxiana da teoria da dependência.

## 9.2. O mistério da circulação de mercadorias

[129] Marx demonstra *explicitamente* a razão de capitais nacionais concorrerem entre si, para que se exproprie mais-valor (excedentes) de uns *sobre* outros, no capítulo quatro d’*O Capital*, “A transformação do dinheiro em capital”; vejamos resumidamente a questão. Neste capítulo, Marx procura provar que o mais-valor que o capitalista embolsa não pode ter proveniência da “mera” circulação (ainda que, de *certa maneira*, também o tenha). Para isso, ele analisa duas formas de circulação:

i) M-D-M (sendo esta a forma pura de circulação, também chamada por ele de *forma imediata* ou *forma simples*):

ii) D-M-D’ (sendo esta a forma de circulação própria do capital).

Em que: M = mercadoria, D = dinheiro, D’ = mais-dinheiro.

Na forma pura de circulação, um possuidor de mercadoria a vende a um terceiro em troca de dinheiro, este, por sua vez, troca a mercadoria adquirida por dinheiro a um outro. O ciclo é fechado com o consumo, com a satisfação de uma necessidade, com a subjetivação da objetividade. Na circulação simples de mercadorias, a diferença que justifica a troca é *qualitativa*, produtores com necessidades diferentes trocam suas diferentes mercadorias que atendem às necessidades alheias para assim também poderem adquirir outras mercadorias que atendam às suas próprias necessidades. Em todo o ciclo, o mesmo valor que entrou na esfera da circulação é “consumido” ao final – não há mais-valor. O possuidor da mercadoria, ao realizar a troca com o possuidor de dinheiro, troca a mercadoria por seu valor *equivalente* em dinheiro, e aquele que uma vez era possuidor de dinheiro, por sua vez, troca a mercadoria

adquirida por uma quantia de dinheiro *equivalente* a essa mercadoria – pois a equivalência é a lei que rege a troca de mercadorias, do contrário, um dos lados se veria logrado e, claro, não faria a troca até que uma medida equivalente fosse alcançada. A mercadoria que abre o processo e a mercadoria que fecha o processo possuem, portanto, o mesmo valor. A objeção: mas pode ser que o vendedor venda a mercadoria acima do seu valor ou que o comprador compre a mercadoria abaixo do seu valor – em ambos os casos a coisa seria irrelevante e não traria nenhuma mudança no resultado; e isso por quê? Porque os vendedores são, em algum momento, compradores, e os compradores são, em algum momento, vendedores. Se os vendedores vendessem suas mercadorias acima do seu valor a, por exemplo, 10%, na hora em que fossem compradores, seriam eles os logrados e perderiam aqueles 10% adquiridos na venda; o mesmo ocorre na inversão com compradores: num e noutro caso, as operações anulariam os valores obtidos no logro e, ao final, ninguém, de fato, teria sido logrado. Na circulação pura de mercadorias, em que o que importa são os valores de uso, todos saem ganhando e ninguém sai perdendo – e não é criado nada de mais-valor, assim sendo, o capital não pode ter aí sua origem. É numa variante da forma simples de circulação que o mais-valor aparece, na qual se expressa a forma geral do capital: D-M-D'. Aqui, um possuidor de dinheiro compra uma mercadoria para vendê-la e, depois da venda desta, volta a ter dinheiro, contudo, acrescido de mais uma quantia, possui mais-dinheiro do que no início. Assim como na forma de circulação pura, esse acréscimo de mais-dinheiro (de mais-valor) não pode estar ocorrendo na circulação. O dinheiro na primeira parte da operação (D-M), em que é meio de compra, e na segunda parte da operação (M-D'), em que é meio de pagamento, só expressa, enquanto equivalente, o valor da mercadoria que ele compra e paga, por consequência, o valor circulando seria o mesmo<sup>489</sup>. Todavia, Marx nos traz a resolução desse mistério. Diz-nos Marx:

A mudança tem, portanto, de ocorrer na mercadoria que é comprada no primeiro ato D-M, porém não em seu valor, pois equivalentes são trocados e a mercadoria é paga pelo seu valor pleno. Desse modo, a mudança só pode provir de seu valor de uso como tal, isto é, de seu consumo. Para poder extrair valor do consumo de uma mercadoria, nosso possuidor de dinheiro teria de ter a sorte de descobrir no mercado, no interior da esfera da circulação, uma mercadoria cujo próprio valor de uso possuísse a

---

489 “As constantes oscilações dos preços de mercado, suas altas e baixas, compensam umas às outras, anulam-se mutuamente e se reduzem a um preço médio, que funciona como seu regulador interno. Tal preço médio é a estrela-guia, por exemplo, do mercador ou do industrial em todo empreendimento que abrange um período de tempo mais longo. Ele sabe, assim, que, no longo prazo, as mercadorias não serão vendidas nem abaixo, nem acima, mas pelo seu preço médio”. MARX, Karl. *O Capital*, livro I. Boitempo, 2013. p. 241 (nota 37).

característica peculiar de ser fonte de valor, cujo próprio consumo fosse portanto, objetivação de trabalho e, por conseguinte, criação de valor. E o possuidor de dinheiro encontra no mercado uma tal mercadoria específica: a capacidade de trabalho, ou força de trabalho<sup>490</sup>.

E a capacidade de trabalho é oferecida pelo trabalho vivo em sua própria corporeidade, e é ele, o trabalho vivo, a pessoa do trabalhador, o possuidor de mercadoria (que é a si mesmo) que *sempre* é logrado, pois, embora o contrato que tenha firmado com o empregador possua a formalidade de que esteja havendo uma troca de equivalentes (sua capacidade de trabalho em troca do salário), na realidade, ele dá mais do que recebe (valor criado > salário), e o capitalista ganha mais do que dá (salário pago < valor apropriado). Fica, assim, esclarecido como que o capitalista obtém mais-valor do que quando tinha no início ao final da circulação própria do capital: comprando uma mercadoria (a capacidade de trabalho) que tem por valor de uso a criação de valor – e de *mais-valor*.

[130] Agora temos condições de oferecer resposta apropriada ao que nos propomos no início, no entanto, devemos antes realizar uma passagem, passarmos do capitalista e do trabalhador em particular para os capitalistas e para os trabalhadores em geral, quando eles não são mais somente indivíduos, mas classe. Embora os capitalistas tirem todo o seu lucro (mais-dinheiro) do mais-valor obtido da classe trabalhadora, quando eles se confrontam com outros capitalistas no mercado ocorre aqui – já que todos os capitalistas *fazem o mesmo*: realizam uma troca *não-equivalencial* com a classe trabalhadora – o que ocorre na circulação pura de mercadorias, isto é, a anulação de valores, pois o capitalista que num momento compra, em outro momento vende, e o que num momento vende, em outro momento compra, isso produz, *ceteris paribus*, o que se chama de tendência de queda e nivelamento das taxas de lucro<sup>491</sup>. A conclusão é uma só: “A *totalidade da classe capitalista de um país não pode se aproveitar de si mesma*”<sup>492</sup>.

Ora, se a totalidade da classe capitalista de um país não pode se aproveitar de si mesma, se o capital de um país não tem como crescer continuamente a partir, e exclusivamente, da atividade econômica realizada dentro de suas fronteiras (e capital que não cresce, que não se valoriza, morre, logo, é capital morto), só resta uma alternativa a essa classe capitalista – e a esse país enquanto país capitalista: se aproveitar de *outro* país. Eis, portanto, *a razão* da dependência no capitalismo. Se a economia capitalista de um país (a sua

490 MARX, Karl. *O Capital*, livro I. Boitempo, 2013. p. 241.

491 Outros fatores podem concorrer para que essa tendência se realize.

492 MARX, Karl. *O Capital*, livro I. Boitempo, 2013. p. 238.

classe capitalista) não se aproveitar da economia de outro país, o capital dessa economia tem queda na taxa de lucro e pode vir a morrer. Essa é uma *necessidade* que se impõe a uma classe capitalista que queira se desenvolver plenamente enquanto isso: capitalista.

Passemos, agora, a Enrique Dussel na sua parte da fundamentação.

### 9.3. Expropriação e superexploração do trabalho

[131] A classe capitalista de um país desenvolvido acumula *também* desde a economia de um país subdesenvolvido para se manter enquanto classe capitalista plenamente desenvolvida, ou seja, consideravelmente autônoma e tendo maior volume de valor circulando no interior de sua economia do que as economias subdesenvolvidas têm circulando nas suas. Mas os países subdesenvolvidos permanecem tendo classes capitalistas, entretanto, classes capitalistas não autônomas e com menos valor circulante. Não é, pois, necessário que uma classe capitalista acumule desde outra economia para se manter meramente como capitalista, como é o caso das de economia subdesenvolvida, porém, neste caso, a acumulação ganhará outros contornos, os contornos de uma economia *dependente*<sup>493</sup>.

[132] Para entendermos como se dá a relação de dependência é preciso que entendamos o que configura ser uma economia capitalista desenvolvida e uma economia capitalista subdesenvolvida. Uma economia capitalista desenvolvida é aquela que possui uma *composição orgânica* de capital *mais desenvolvida*. A economia capitalista subdesenvolvida é a que possui uma *composição orgânica* de capital *menos desenvolvida*. O que importa, portanto, é o estado da composição orgânica do capital – o que seria isso? Marx nos diz:

A composição do capital deve ser considerada em dois sentidos. Sob o aspecto do valor, ela se determina pela proporção em que o capital se reparte em capital constante ou valor dos meios de produção e capital variável ou valor da força de trabalho, a soma total dos salários. Sob o aspecto da matéria, isto é, do modo como esta funciona no processo de produção, todo capital se divide em meios de produção e força viva de trabalho; essa composição é determinada pela proporção entre a massa dos meios de produção empregados e a quantidade de trabalho exigida para seu emprego. Chamo a primeira de composição de valor e a segunda, de composição técnica do capital. Entre ambas existe uma estreita correlação. Para expressá-la, chamo a composição de valor do capital, porquanto é determinada pela

---

493 Já abordamos a questão da teoria da dependência em nosso artigo: RODRIGUES, Tiago dos Santos. Teoria da dependência como teoria marxista segundo Enrique Dussel. Em: ECKER, Diego; ROSIN, Nilva (org.). *O Capital e o Capital*. Passo Fundo: IFIBE, 2019. p. 247-261.

composição técnica do capital e reflete suas modificações, de composição orgânica do capital<sup>494</sup>.

O que é então a composição orgânica do capital? É a média existente entre o capital variável e o capital constante e o seu uso na produção por um determinado capital. Qualquer capital considerado isoladamente possui uma composição orgânica, não importando o nível de abstração feita; se pode considerar um capital individual, isto é, de uma fábrica em particular, o capital resultante da média de capitais de um ramo da produção, ou o capital resultante da média de todos os ramos de produção em uma entidade política qualquer, inclusive a de um país ou de uma região do planeta. Assim que se pode ter a composição orgânica de uma fábrica de calçados, de todo o ramo dos calçados, ou a composição orgânica do capital do Brasil, reunindo todos os ramos de sua produção. Isolada a composição orgânica de um capital qualquer, em qualquer nível, se pode confrontá-la com a composição orgânica de outro capital, estando este no mesmo nível e ramo – não faz sentido, por exemplo, confrontar a composição orgânica de uma fábrica de calçados no Brasil com a composição orgânica do ramo têxtil argentino, é uma comparação sem razão que não traz conhecimento econômico algum; agora, se formos comparar a composição orgânica da fábrica de calçados brasileira com a composição de uma outra fábrica de calçados argentina, daí, então, podemos extrair algum dado, como, por exemplo, uma indicação (não mais do que isso, no caso) do estágio de desenvolvimento das fábricas de calçados em seus respectivos países. Confrontando capitais de mesmo nível de abstração, podemos tirar o dado de qual é o capital com composição orgânica mais desenvolvida e o de composição orgânica menos desenvolvida. O que determina isso é a capacidade de determinado capital em *produzir mais com menos valor*, decorrente da proporção entre a sua composição de valor e de sua composição técnica. Um capital que dependa na sua produção de mais capital variável, ou seja, da força de trabalho, do que outro capital, produz menos com mais valor; já o outro capital que depende menos da força de trabalho para produzir o mesmo que o outro, produz mais com menos valor. Este segundo capital, comparativamente ao outro, é um capital com composição orgânica mais desenvolvida, o primeiro é de composição orgânica menos desenvolvida. Por que é importante saber disso? Porque isso nos informa qual capital lucra mais, pois vende mais, uma vez que seus produtos saem mais baratos, e qual capital que lucra menos e periga a virar capital “morto” – não lucra o suficiente para se reproduzir e se extingue.

---

494 MARX, Karl. *O Capital*, livro I. Boitempo, 2013. p. 689.

[133] Tomemos um exemplo para aclarar a questão. Consideremos cinco diferentes capitais – não importa aqui qual o nível de abstração, visto que, dado a sua generalidade, se aplica a todos os níveis<sup>495</sup>:

Capital A produz suas mercadorias com 18 de valor por unidade.

Capital B produz suas mercadorias com 16 de valor por unidade.

Capital C produz suas mercadorias com 14 de valor por unidade.

Capital D produz suas mercadorias com 12 de valor por unidade.

Esses capitais levam seus produtos ao mercado onde, então, toram-se mercadorias<sup>496</sup> que se confrontam umas com as outras. Uma vez estando as mercadorias no mercado, os capitais dessas mercadorias entram em concorrência entre si mediante as mesmas. O mercado, uma vez estando as mercadorias nele, faz o preço médio das mercadorias tomando o valor de cada uma, que será o preço de mercado da mercadoria em questão<sup>497</sup>. Com cada capital pondo sua mercadoria no mercado, se tirará o preço médio, que será, no caso, 15 (60, que é a soma do valor de todas as mercadorias, dividido por 4, que é o número de capitais concorrentes).

495 Usamos de base aqui o exemplo que Dussel nos oferece em: 16T. I. §9.14. p. 141.

496 Ainda que muitas vezes usemos no cotidiano os termos “produto” e “mercadoria” indistintamente, é importante lembrar que eles não são exatamente a mesma coisa, embora possam coincidir num objeto. Produto é tudo aquilo que é produzido pelo ser humano. Mercadoria é, *a princípio*, tudo aquilo que é posto no mercado para ser comercializado. Um produto que uma empresa ou fábrica produz só se torna, de fato, mercadoria quando é posto efetivamente no mercado, ou seja, à venda, e adquirindo, deste modo, um preço. Uma economia com sentido ético, no sentido forte, só teria por mercadorias *exclusivamente* produtos e “serviços”, isto é, coisas que os seres humanos produzem ou realizam (um serviço), e, ainda assim, nem todas as coisas produzidas ou realizadas. Seriam mercadorias, então, uma categoria determinada de coisas no mundo, os produtos e serviços, e, dentre estas, haveria algumas classes de coisas que não seriam mercadorias por estarem relacionadas diretamente à produção, reprodução e aumento da vida humana, principalmente no que se refere aos chamados serviços básicos (sistema de saúde, educação, saneamento e segurança) – ou, ao menos, o seriam em parte e consideravelmente reguladas (os alimentos). O capitalismo, na prática, desconhece isso tudo. Para o capital (e não somente para o capitalismo de vigilância, como o pensa Shoshana Zuboff) não há o que não possa ser mercadoria, o que não possa ser um momento do capital e um estágio de sua valorização, mesmo a *não-mercadoria por excelência*: o ser humano, o trabalho vivo.

497 Para a economia liberal, essa relação “mercadoria → valor → preço” não existe, quer dizer, não há a mediação do valor e por isso a vida humana é desconsiderada, e o preço de mercado é tomado como “valor” da mercadoria, absolutizando o mesmo como “preço justo”: “*En efecto, el ‘mercado’ es el lugar donde los ‘productos’ se transforman en ‘mercancías’ y adquieren ‘precio’ (que sería la transformación del ‘valor’ en ‘dinero’, para una doctrina antropológica y ética como la de Marx, aunque para los marginalistas, desde William Jevons, Karl Menger o León Waldras, sería simplemente lo ‘estimado’ según la cantidad de ‘deseo’ o necesidad [aunque esta ‘necesidad’ no es la del productor] del comprador). Para una teoría donde la persona humana es el absoluto (y transformarla o usarla como ‘cosa’ o ‘mercancía’ es considerado como la inversión fetichista; y teológicamente en esto consiste el pecado), es de importancia religar el mercado, el precio de las mercancías, al sujeto humano (el ‘trabajo vivo’). La única manera de articular dicho sujeto del trabajo al ‘precio’ de la mercancía es por mediación del ‘valor’. El ‘valor’ es en el producto (y en la mercancía, y por ello en el precio) la misma vida humana objetivada (Vergegenstandliche)*” MTM. II. §7.2. p. 268.

Deste modo, cada capital terá que vender suas mercadorias por esse preço médio. Sendo assim, o capital A, que produziu a sua mercadoria com 18 de valor, teve que a vender por 15, portanto, perdeu 3 de valor; o capital B produziu com 16, conseqüentemente, perdeu 1 de valor. Já o capital C, que produziu por 14 e vendeu por 15, ganhou 1 de valor, e o capital D ganhou 3. Temos então o seguinte quadro resultante da concorrência desses capitais no mercado:

Tabela 9.3

Capitais concorrentes	Valor da mercadoria	Preço de mercado	Valor resultante
A	18	15	- 3
B	16	15	- 1
C	14	15	+ 1
D	12	15	+ 3

Não obstante, isso não significa que os capitais A e B tiveram necessariamente prejuízo na concorrência, podem ter obtido lucros, mas estes lucros, porém, foram lucros abaixo do valor de mercado – isso porque, na realidade, uma mercadoria jamais é vendida pelo seu valor total, esse valor é repartido entre os diferentes capitais que entram no processo de produção e circulação em diferentes momentos<sup>498</sup>. Os capitais A e B conseguem nesse quadro lucrar, obtêm seu lucro, mas os capitais C e D obtêm lucro *extraordinário*, lucro acima da taxa média do mercado – esse exemplo serve para qualquer nível de abstração do capital. O que vemos aqui é a concorrência do capital consigo mesmo, como um outro de si. Esse momento de concorrência consigo mesmo, nos dirá Dussel, é essencial ao capital, essencial porque o capital é “valor que se valoriza”<sup>499</sup>. Por isso, como dissemos mais acima, Dussel utiliza de uma “metáfora esportiva” para explicar a concorrência entre capitais e a situação de dependência decorrente. O capital tem que ser sempre *vários capitais competindo entre si* para poder crescer. Se somente existisse um único capital mundial funcionando como *uma única* economia, não haveria a concorrência mundial e o capital morreria pela razão que já

498 “No processo produtivo têm-se a criação de um valor maior do que o investido pelo capital. Essa diferença é gerada pelo trabalho. Uma parte desse mais-valor é apropriada por quem detém os meios de produção requeridos para criá-lo. Uma outra parte é apropriada no comércio, por quem detém os meios de circulação requeridos ao intercâmbio do produto, que é convertido em mercadoria, com vistas a transformar em dinheiro o seu valor de troca e realizar em lucro o mais-valor nele contido. E outra parte é apropriada no setor financeiro, por quem empresta signos de valor a serem usados no intercâmbio das mercadorias, para produção, comércio ou consumo final”. MANCINI, Euclides André. 150 anos de O Capital. Em: ECKER, Diego; ROSIN, Nilva (org.). *O Capital e o Capital*. IFIBE, 2019. p. 93.

499 16T. I. §9.21. p. 142.

analisamos na seção 9.2, pois, então, ele funcionaria como uma economia fechada de um único país isolado, haveria o nivelamento das taxas de lucro e a classe capitalista, que não poderia se aproveitar de si mesma, não teria outra economia de que se aproveitar.

[134] O capital necessita de outros de si para competir e melhorar a sua “performance”, ou seja, para poder extrair mais-valor. Por isso que um suposto “Império” do capital que não conhece fronteiras, como fora proposto por Antonio Negri e Michael Hardt, não somente é uma falsidade empírica no mundo atual, como é, para o próprio capital, uma impossibilidade lógica. Muito provavelmente as Cadeias Globais de Valor (CGV)<sup>500</sup> estejam no pano de fundo da tese de Negri e Hardt, mas, na verdade, elas sempre foram mais propriamente cadeias intrarregionais de valor e com o curioso paradoxo de que economias subdesenvolvidas mantêm relações comerciais mais “mundiais” do que as economias desenvolvidas<sup>501</sup>. De qualquer maneira, desde a crise de 2008 se tem sentido uma reconfiguração das CGV indicando o seu retraimento, isso tem sido reforçado pela incrementação de novas tecnologias digitais nos processos de produção que dispensam a implementação de plantas industriais ou a contratação de serviços estrangeiros<sup>502</sup>, e a crise da covid-19 também tem acelerado esse processo, ou seja, as cadeias produtivas têm se tornado cada vez menos internacionais e as políticas econômicas mais protecionistas.

[135] Como colocamos anteriormente, tal é o desenho geral da concorrência, sendo, portanto, comum em todos os níveis de abstração, contudo, quando passamos a considerar a nível de capitais nacionais, a relação ganha características próprias<sup>503</sup>. Sigamos com um exemplo, tomemos dois países:  $X^1$  e  $X^2$ . Se levarmos em consideração todos os ramos de capitais de cada um desses países, com suas composições de valor e composições técnicas, quer dizer, todas as composições orgânicas de todos os ramos, teremos a composição orgânica daquele país, ou o *capital nacional global*. Se confrontarmos o capital nacional global do país  $X^1$  com o capital nacional global do país  $X^2$ , perceberemos que o capital nacional global do

500Veja-se, com relação às CGV e sua significação para as economias periféricas: NONNENBERG, Marcelo José Braga. Participação em cadeias globais de valor e desenvolvimento econômico. *Boletim de Economia e Política Internacional*, BEPI, nº 17, maio-ago. 2014. pp. 23-37.

501Veja-se o *World Trade Statistical Review* de 2017 da Organização Mundial do Comércio (p. 52), acesso aqui: [https://www.wto.org/english/res\\_e/statis\\_e/wts2017\\_e/WTO\\_Chapter\\_05\\_e.pdf](https://www.wto.org/english/res_e/statis_e/wts2017_e/WTO_Chapter_05_e.pdf).

502Cf. ARBACHE, Jorge. O fim das cadeias globais de valor. *Revista Valor Econômico*. 2016. Disponível em: <https://valor.globo.com/opiniao/coluna/o-fim-das-cadeias-globais-de-valor.ghtml>. Uma leitura recente dessa reconfiguração pode ser encontrada aqui: Digitalização e as Cadeias Globais de Valor. *Carta IEDI* Edição 989, 2020. Disponível em: [https://iedi.org.br/cartas/carta\\_iedi\\_n\\_989.html](https://iedi.org.br/cartas/carta_iedi_n_989.html).

503 Pode ser que haja, atualmente no mundo, uma exceção nesse caso, isto é, uma relação como a que veremos na sequência ocorrendo no interior de uma economia nacional – seria o caso da China: Cf. 16T. I. §11.59. p. 179.



país  $X^1$  é mais desenvolvido, isto é, na média geral, o país  $X^1$  produz suas mercadorias com menos custo, com menor valor de produção que o país  $X^2$ . Quando, então, as mercadorias de ambos os países entrarem em concorrência no mercado mundial, o país  $X^1$  logrará obter lucros maiores que o país  $X^2$ , obterá lucros extraordinários, pois os venderá muito acima dos seus custos de produção, enquanto que o país  $X^2$ , que perdeu na concorrência, se não vir a ter prejuízo, terá lucrado numa média muito baixa. Esse ganho de valor pelo capital mais desenvolvido na concorrência com um capital menos desenvolvido chama-se *expropriação*. Temos, então, uma diferença aqui: quando o capital retira (rouba) valor do trabalhador, trata-se de *exploração*; quando, de outro modo, um capital retira valor de outro capital, trata-se de *expropriação*. A exploração se dá numa relação vertical (capital / trabalhador), já a expropriação se dá numa relação horizontal (capital / capital). O capital mais desenvolvido expropria mais-valor do capital menos desenvolvido ao fazer com que este venda suas mercadorias abaixo do custo de produção, ou em um nível muito próximo a esse custo, ou fazendo com que ele sequer venda. Por que dizemos “ao fazer”? Porque é o capital mais desenvolvido que coloca os preços de mercado para baixo ao produzir cada vez mais com menos valor. Essa perda de valor do capital menos desenvolvido ao mais desenvolvido ocorre pela *transferência* de valor. Um capital (o menos desenvolvido) transfere valor (*mais-valor*) a outro capital (o mais desenvolvido).

Veja-se que mesmo tendo perdido na concorrência, o país  $X^2$  poderá ter obtido lucro. Mas não sendo o lucro extraordinário obtido pelo país de capital orgânico mais desenvolvido, terá que compensar a perda ocorrida na concorrência do mercado mundial, isso porque a tendência é que o capital mais desenvolvido, tendo obtido maiores lucros, possa produzir futuramente com valores mais baixos, se, então, o capital menos desenvolvido não compensar a perda, perderá ainda mais na concorrência mundial até ser liquidado, até se tornar capital morto. Desta maneira, não tendo condições de realizar altos investimentos em tecnologia para incrementar a composição técnica do seu capital, em vistas a fazer frente ao capital mais desenvolvido, as burguesias dos países de capitais orgânicos menos desenvolvidos encontram uma outra modalidade para alcançarem uma produção com menor valor: compensam a perda na exploração do trabalho de sua mão de obra nacional – nos baixos salários pagos e no aumento do tempo de trabalho, com o intuito de produzir mais por menos e ter melhores resultados na concorrência mundial ulterior –, isto é: exigem *mais vida humana objetivada*, mais vida humana carpidada. Notemos o seguinte, Dussel o enfatiza, a essência da

dependência, e que exige a objetivação de mais vida humana das classes trabalhadoras nas nações periféricas, se encontra já na esfera da produção, na composição orgânica dos capitais, e não, como mesmo alguns dependistas marxistas o pensam, na esfera da circulação, na troca desigual<sup>504</sup>.

[136] Sendo assim, se, por um lado, a classe trabalhadora é nos países desenvolvidos uma classe explorada, a classe trabalhadora nos países subdesenvolvidos é *superexplorada*. O trabalhador e a trabalhadora nas nações periféricas trabalham mais para ganharem muito menos, e, via de regra, são menos cobertos por benefícios sociais, são mais desamparados pelo Estado – sofrendo, incluso, com o desemprego de maneira mais prolongada<sup>505</sup>. Essa diferença na condição das classes trabalhadoras mundiais é essencial e é uma questão que, por exemplo, alguém como Habermas não vê com os seus olhos teóricos<sup>506</sup>, ainda que tenha visto com seus olhos carnis<sup>507</sup> – isso se deve, claro, porque o seu *locus enuntiationis* não são as classes mais desfavorecidas.

Dussel observa sobre a expropriação:

Esta “lucha entre capitalistas”, que no es una “lucha de clases” diferentes (sino en el seno de la misma clase), es la dialéctica en el seno de una clase escindida por su integración en diversos momentos (en el mero mercado donde compiten capitales singulares, en las ramas o en países diversos); es una lucha que tiene hoy gran relevancia dentro del proceso de la *globalización*, ya que establece una *relación social de dominación* de un capitalista sobre otro; dominación que no crea plusvalor, pero que, sin

504É caso de Ruy Mauro Marini. Cf. MARINI, Ruy. Mauro. Dialética da dependência. Em: SADER, E. (Org.). *Dialética da Dependência: uma antologia da obra de Ruy Mauro Marini*. Petrópolis, Brasil: Vozes, 2000. p. 118.

505Para a situação da superexploração do trabalho no Brasil contemporâneo, veja-se: BRITO, Gabriel Miranda; PAIVA, Ilana Lemos de; SOUZA, Lázaro Fabrício de França. Notas introdutórias sobre a Economia Política da Dependência. Em: VALENÇA, Daniel Araújo; MAIA JÚNIOR, Ronaldo Moreira; GOMES, Rayane Cristina de Andrade. *Marxismo e América Latina: lutas políticas e novos processos constituintes*. Lumen Juris, 2019. p. 37-56.

506 “Lo que acontece es que, de hecho, dicha ‘comunidad de comunicación’ en la Base [as Comunidades eclesiais de Base: CEBs] se encuentra en un ‘mundo de la vida cotidiana (Lebenswelt)’ que pretende ser colonizada por el sistema económico y por el Estado de una manera completamente diferente que en el capitalismo tardío (Spdt-), central, desarrollado, dominador; y, por ello, todo el análisis debe efectuarse de otra manera a como lo desarrolla Habermas. En realidad, el ‘mundo do de la vida cotidiana’ sufre tal tipo de contradicciones que el Estado semi-burocratizado no tiene ningún control de la desarticulación que produce sobre dicho ‘mundo’ el ‘sistema’ económico de dependencia. Además, no hay ninguna compensación económica (que pudiera hacer cómplices a los ciudadanos de un sistema de dominación encubierto, pero soportable)”. MTM. II. §7.1. p. 260. Por isso que haverá certa contradição entre as classes trabalhadoras dos países desenvolvidos e subdesenvolvidos, pois a primeira, ainda que indiretamente e muito menos intencionalmente, participa da superexploração sofrida pela classe trabalhadora periférica ocasionada pela sua própria classe capitalista.

507 “Se cuenta que, de su reciente viaje por América Latina em 1989, Jürgen Habermas habría expresado su desconcierto ante la realidad de este continente. ¡No es para menos! Sus categorías han sido pensadas para el ‘capitalismo tardío (Spätkapitalismus)’, pero no para un capitalismo explotado y periférico como el nuestro”. MTM. II. §7.1. Nt 9. p. 260.

embargo, permite que un capital se apropie del plusvalor ya obtenido, por la explotación de sus obreros, por parte de otro capital, al que debilita y hasta aniquila<sup>508</sup>.

Evidentemente que a questão mais importante é a relação de dominação vertical, a exploração do capital contra os trabalhadores do mundo todo, porém, “*lo que acontece es que la extracción de plusvalor de un país que se transfiere a otro empobrece al país como tal, en su totalidad, a la burguesía y a los obreros, al pueblo del país subdesarrollado, y en este caso no es ya sólo un problema burgués sino un problema social*”<sup>509</sup>. É preciso ainda ter em consideração que a exploração do capital sobre o trabalho não se dá nas mesmas formas e nem nas mesmas condições. Uma superexploração do trabalho pode ocorrer em países desenvolvidos, mas nestes essa superexploração ou é pouco representativa ou ocorre em períodos específicos de crise, enquanto que nos países subdesenvolvidos, da periferia do capital mundial, ela é a regra geral, ocorrendo de forma sistemática<sup>510</sup>. Por consequência, as lutas contras as explorações devem levar isso em conta, deve-se entender que a luta contra a exploração nos países subdesenvolvidos, periféricos, de capitalismo dependente, é luta contra essa situação de dependência – coisa que não se dá nos países do capitalismo central.

Daí que a *contradição absoluta e concreta* no sistema capitalista mundial se produza no enfrentamento *do capital global mundial* (com suas contradições internas, mas principalmente como capital central) *com o trabalho assalariado* (do campo e da indústria urbana) *dos países periféricos e subdesenvolvidos*. Isto é, “capital mundial versus trabalho vivo periférico”<sup>511</sup>.

[137] Alguns intelectuais, mesmo marxistas, como Yanis Varoufakis e David Harvey<sup>512</sup>, não compreendem essa questão com clareza suficiente, muito embora a vejam.

---

50816T. I. §9.32. p. 145.

50916T. I. §10.42. p. 162.

510Cf. BAMBIRRA, Vania. *Teoría de la dependência: una anticrítica*. Ediciones Era, 1978. pp. 69-70.

511PTM. VI. §18.6. p. 377.

512 “*Nunca fez muito sentido falar de uma classe capitalista distintamente norte-americana versus uma britânica, francesa, alemã ou coreana. Os vínculos internacionais sempre foram importantes, especialmente através de atividades coloniais e neocoloniais, mas também por meio de ligações transnacionais que remontam ao século XIX, se não forem ainda mais antigas. [...]. Todavia, como forma de abreviatura, ainda faz sentido falar dos interesses da classe capitalista norte-americana, ou britânica, ou coreana, porque os interesses corporativos de pessoas como Murdoch, Carlos Slim ou o Salim Group se alimentam de aparatos de Estado específicos e nutrem aparatos de Estado específicos. Porém cada um deles pode exercer – e de fato exercem – poder de classe em mais de um Estado ao mesmo tempo*”. HARVEY, David. *O neoliberalismo: história e implicações*. Loyola, 2014. p. 44. É estranho aqui, pois Harvey contradiz ao final o que diz de início, parece não estar seguro de uma e outra afirmação, então joga nos dois campos. Talvez sua afirmação inicial possa se referir a “sentimentos nacionalistas” das classes capitalistas, e nisso estaremos de acordo, uma classe capitalista não concorre com outra e procura a debilidade da outra movida a patriotismos tacanhos, mas, como já vimos, por ser uma necessidade lógica do funcionamento do capital. De todo modo, é falso que “nunca fez muito sentido falar de uma classe capitalista distintamente X versus uma Y”, ou que “os vínculos internacionais sempre foram importantes” (no sentido em que ele sugere). Quando a

Muito embora enxergue as assimetrias entre os países, Varoufakis parece não considerar que essa assimetria ocorra entre classes capitalistas e seja produzida sistematicamente <sup>513</sup>. Varoufakis só enxerga a exploração do capital, relação vertical (capital / trabalho), mas não a expropriação de capital, relação horizontal (capital / capital). Isso é bastante curioso, uma vez que o próprio Varoufakis viu isso ocorrer na sua Europa nos anos pós-crise de 2008 e o descreve explicitamente:

Uma manobra cínica que *transferiu* um prejuízo de centenas de bilhões dos livros contábeis dos bancos franceses e alemães para os contribuintes europeus foi apresentada ao mundo como uma prova de solidariedade europeia! O que torna essa *transferência* ofensiva, e não apenas cínica, é que o empréstimo feito à Grécia não veio apenas dos contribuintes franceses e alemães, mas também dos contribuintes portugueses, eslovacos e irlandeses – *de países cujos bancos não tinham nada a ganhar*. Essencialmente, os prejuízos privados dos bancos franceses e alemães foram distribuídos por toda a zona do euro, obrigando até mesmo os cidadãos mais vulneráveis do Estado-membro mais vulnerável a participar da vaquinha<sup>514</sup>. [grifos nossos]

O que ocorreu na zona do euro nos anos pós-2008? Ocorreu, como Varoufakis bem o diz, uma transferência de valor (de trabalho passado, de vida humana objetivada) dos países periféricos da Europa para os seus países centrais, e essa transferência atingiu tanto a classe trabalhadora dos países periféricos quanto a sua classe capitalista. Isso foi possível porque franceses e alemães controlam as instituições financeiras e políticas da União Europeia e da zona do Euro e tratam de proteger os interesses de suas respectivas economias, não agem,

---

classe capitalista siderúrgica estadunidense pressionou Trump a taxar o aço chinês em 2018 estava acontecendo o que senão uma oposição entre as classes capitalistas estadunidenses e chinesas? Enrique Dussel nos mostra como até Fichte, nos fins do século XVIII, em *O Estado comercial fechado* (1800), percebia que as classes capitalistas dos países centrais lutavam entre si: “Fichte sabe muito bem que os países mais desenvolvidos, por terem iniciado a Revolução Industrial, como Grã-Bretanha, Holanda, ou França, proclamam o livre comércio para tirar vantagem e destruir a possibilidade de que tal Revolução se instaure em outros países”. PL1. III. §10.2. \*183. p. 398.

513 “Europe never was the battlefield on which the frugal North clashed with the profligate South. Instead, every European country has been the battlefield where a vicious class war is fought by a transnational oligarchy-without-frontiers training its armour against the weaker residents of every country, every region, every community. Covid-19, and the European Union’s response to it, only magnifies the human costs of this unremitting class war. All talk of a North-South clash is founded on a gigantic lie, that is based on many small truths, conveniently hiding from Europeans’ gaze the class war that diminishes their life prospects.” (“A Europa nunca foi o campo de batalha em que o norte frugal colidiu com o sul pródigo. Em vez disso, todo país europeu tem sido o campo de batalha em que uma cruel guerra de classes é travada por uma oligarquia transnacional sem fronteiras que utiliza suas armas contra os moradores mais fracos de todos os países, regiões e comunidades. A covid-19, e a resposta da União Europeia, apenas aumentam os custos humanos dessa guerra de classes incessante. Toda conversa sobre um confronto Norte-Sul se baseia em uma mentira gigantesca, baseada em muitas pequenas verdades, escondendo convenientemente do olhar dos europeus a guerra de classes que diminui suas perspectivas de vida”). VAROUFAKIS, Yanis. *Europe’s Recovery Fund: An instrument of class war against weaker Europeans everywhere*. Yanis Varoufakis thoughts for the post-2008 world. Disponível em: <https://www.yanisvaroufakis.eu/2020/06/29/europes-recovery-fund-an-instrument-of-class-war-against-weaker-europeans-everywhere/>.

514VAROUFAKIS, Yanis. *E os fracos sofrem o devem?* Autonomia Literária, 2017. p. 260.

com respeito às classes capitalistas de outros países, como se fossem todos de uma mesma e única classe “transnacional”.

#### 9.4. As determinações da dependência

[138] É da essência do capital concorrer consigo mesmo e, para isso, é necessário que haja um capital menos desenvolvido e outro mais desenvolvido – o capital, necessariamente, cria a sua periferia. É preciso que haja a transferência de valor, transferência de vida humana objetivada, de um capital ao outro, caso houvesse homogeneidade no capital mundial, o capital não poderia concorrer devidamente consigo mesmo e nem aumentar as taxas de lucro – seria a sua morte. Devido a isso, o capital, necessariamente, essencialmente, cria a dependência, e, sendo preciso (em verdade é a regra), à força. O capital mais desenvolvido, a fim de aumentar as taxas de lucro transferindo capital do capital menos desenvolvido para si mesmo, impedirá que esse capital menos desenvolvido se desenvolva autonomamente e de modo pleno. Como? Dando os limites do seu desenvolvimento mantendo-o subdesenvolvido. Se por um lado o capital menos desenvolvido é determinado internamente pela sua composição orgânica (não podendo produzir para além das condições materiais que possui para tal), por outro lado ele é determinado externamente pelos capitais mais desenvolvidos que ditam a sua produção, reservando a este capital a produção de mercadorias com menor valor agregado ou destinando no mercado consumidor uma tecnologia mais atrasada para a sua produção. Enrique Dussel oferece nove determinações (ele as chama de teses ou definições) essenciais da constituição do capital mais desenvolvido (o capital central) e do capital menos desenvolvido (o capital periférico) que estabelecem a condição da dependência no mercado mundial – são elas:

i) A determinação temporal: o capital mais desenvolvido (de ora em diante: capital central) é aquele que primeiro dissolveu as estruturas de apropriação que permitem o enfrentamento essencial entre capital/trabalho vivo, o capital menos desenvolvido (de ora em diante: capital periférico) é aquele em que isso se deu depois;

ii) A determinação espacial: o capital central está próximo à dissolução da determinação temporal, já o capital periférico se encontra mais distante;

iii) A determinação político-econômica: o capital central é aquele que funda a expansão política e prescreve a produção, o capital periférico aceita a lógica imposta por imposição prático-militar;

iv) A determinação acumulativa: o capital central é aquele que acumula originariamente a partir de si e a partir da periferia, o capital periférico acumula somente a partir de si mesmo;

v) A determinação de mercado: o capital central tem seu mercado expandido mundialmente, o capital periférico tem seu mercado restringido a nível regional ou nacional;

vi) A determinação produtiva: o capital central pode autodeterminar o seu processo de produção e os tipos de produto para a circulação, o capital periférico é determinado pelo capital central;

vii) A determinação industrial: o capital central é aquele que em primeiro lugar subsume, historicamente, a revolução industrial, o capital periférico subsume posteriormente a máquina no processo produtivo;

viii) A determinação do mais-valor: o capital central é aquele que primeiro, e de modo permanente, desloca a obtenção de mais-valor absoluto para o mais-valor relativo, o capital periférico prolonga a obtenção de mais-valor absoluto;

ix) A determinação do mercado interno: o capital central é aquele que aumenta salários e cria, com isso, um forte mercado interno para os seus próprios produtos, o capital periférico paga menores salários e, com isso, não consegue criar um forte mercado interno para seus produtos, sendo, pelo contrário, um mercado débil<sup>515</sup>.

O subdesenvolvimento das economias periféricas tem raízes históricas porque o capital é um fenômeno temporal, se dá no tempo e com tempo; o subdesenvolvimento têm raízes geográficas porque o capital é um fenômeno espacial, necessita de espaço para se desenvolver; o subdesenvolvimento tem raízes políticas porque o capital é um fenômeno político-econômico e não exclusivamente econômico como o querem fazer crer os ideólogos do capital, a fim de que justamente a dominação política fique encoberta<sup>516</sup>. Por essa razão, a divisão internacional do trabalho não é uma espontaneidade nem uma questão de “vocaçãõ” que os países encontram no processo produtivo mundial – é uma autodeterminação do capital central para si e uma imposição deste aos capitais periféricos:

---

515 Cf. PTM. VI. §18.2. p. 358-362.

516Veja-se infra: seção 10.2.

La base material y el sentido hacia el cual se orienta la industrialización en América Latina, son, desde entonces, fundamentalmente dados por el capitalismo extranjero; y si bien esto se realiza a partir de las condiciones existentes, o sea un mercado interno ya relativamente estructurado, dicho capital lo reorienta en función de las nuevas pautas de consumo que el sistema le permite desarrollar<sup>517</sup>.

[139] Aos países de capital periférico se lhes reservam a produção de mercadorias de menor valor agregado ou com tecnologia atrasada e para exportação<sup>518</sup>, e se lhes impedem que desenvolvam tecnologia que possam competir com a tecnologia produzida no mundo desenvolvido e para o desenvolvimento do mercado interno – o atual desmonte da indústria pesada e tecnológica no Brasil mediante a atuação da operação Lava-Jato deve ser entendido neste contexto. No plano internacional, a importância dessa operação não é o “combate à corrupção”, é a inviabilidade da possibilidade de o Brasil ser não-dependente, pois, visto o seu tamanho e influência na região latino-americana e a influência que exercia no mundo periférico até então com os governos petistas (via BRICS), o país contribuía na linha de frente contra a dominação e imperialismo estadunidense<sup>519</sup> ora em turno, e, sem dúvida alguma (dadas todas as evidências que se dispõem<sup>520</sup>), o país foi alvo de sabotagem externa.

[140] Um outro aspecto importante na determinação do capital central sob o capital periférico é a falácia da “globalização”. A globalização, na verdade, é globalização do capital central, sua extensão e dominação sob o mercado mundial e periférico. Por isso que a chamada globalização do capital é falaciosa, pois ela globaliza certos momentos do capital, mas conserva tenazmente a nacionalidade de outros, por exemplo, o trabalho assalariado permanece sendo nacionalizado, já que a diferença salarial é essencial para o maior desenvolvimento dos capitais centrais e debilidade dos capitais periféricos. Como Dussel também nos mostra<sup>521</sup> e o próprio Marx observa:

517 BAMBIRRA, Vania. *El capitalismo dependiente latinoamericano*. Siglo XXI, 1978. p. 3.

518 “Está fuera de dudas que el capital extranjero modernizaba la estructura productiva colonial exportadora y que se aliaba a la vieja oligarquía”. BAMBIRRA, Vania. *Teoría de la dependencia: una anticrítica*. Ediciones Era, 1978. p. 49.

519 É importante fazermos um esclarecimento: anti-imperialismo não é o mesmo que anticapitalismo. Os governos populares latino-americanos dessas duas primeiras décadas do século XXI são em sua maioria anti-imperialistas, mas não necessariamente anticapitalistas. O anti-imperialismo, no nosso contexto contemporâneo, é o enfrentamento contra a dominação de um capital sobre os outros (nesse sentido, é uma luta anti-dependência), o anticapitalismo é o enfrentamento contra o capital enquanto tal. Cf. 16T. I. §11.44. p. 175.

520 A interferência estadunidense no Brasil, via operação Lava-Jato, com objetivos claros de deter o processo de emancipação econômica (e política *de fato*) do país é algo hoje inegável depois do material que o *The Intercept Brasil* publicou (sob o nome de “Vaza-Jato”) e que foi extraído de conversas dos integrantes da operação.

521 Cf. 16T. I. §10.43. p. 163

El capital, si hubiera alguna diferencia en el beneficio, se transferiría rápidamente de Londres a Yorkshire, pero si a consecuencia del crecimiento del capital y la población las wages [salário] aumentan y los profits [lucros] bajan, no por ello se desplaza necesariamente el capital y la población de Inglaterra a Holanda o a España o Rusia, donde las beneficios serían mayores [...]. La emigración del capital (de un país a otro) encuentra obstáculos en la inseguridad imaginaria o real del capital cuando no está bajo el control directo del poseedor [...]<sup>522</sup>.

Se é possível que o capital periférico ingresse nos países do capital central, o mesmo não se dá para a população oriunda de um país de capital periférico – por quais razões? Se não houvesse fronteiras nacionais bem definidas e o trabalho vivo (a capacidade de trabalho) fosse internacionalizado assim como o capital o é, haveria homogeneização do salário médio, porque os trabalhadores de um canto poderiam ir livremente a outro que paga mais, isso até ocorrer a homogeneidade total, como, por exemplo, ocorre em uma cidade ou país. E trabalhadores nas mesmas condições é situação propícia para a reivindicação das mesmas necessidades, uma vez que não haveria alternativa (tentar ir a outro lugar onde se paga mais, como muitos trabalhadores da América Central o fazem ao tentar ingressar ilegalmente nos EUA; devemos ter presente que caso não houvesse essa alternativa – a de tentar a vida no exterior – as contradições sociais permaneceriam em permanente estado de tensão em seus países e iriam, ou poderiam ir, até o limite, ou seja, até uma revolução). Outro motivo que faz com que o ingresso de trabalhadores de países do capital periférico seja dificultado, em razão da tendência da baixa do salário médio, é que uma classe trabalhadora com salário baixo desaquece a economia interna, uma vez que não tem condições de comprar suas mercadorias, portanto, é preciso manter os salários relativamente altos nos países do capital central e relativamente baixos nos países do capital periférico. Não é simples loucura que faz com que se levantem muros pelo mundo, a raiz da questão, nestes casos, não está no mero preconceito, está na mais racional das medidas político-econômicas do sistema capitalista. Do mesmo modo, tem toda a lógica que a maior capitalização do mundo seja acompanhada de sua maior militarização.

[141] Por tudo isso, é sem sentido – e com doses de surrealismo – a seguinte observação de Žižek:

En nuestra era de capitalismo global, ¿cuál es, entonces, la relación entre el universo del Capital y la forma Estado-Nación? “Auto-colonización” [!], quizás sea la mejor manera de calificarla: con la propagación directamente

---

522MARX, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, vol. 3. Siglo XXI Editores, 1976. p. 56-57.



multinacional del Capital, ha quedado superada la tradicional oposición entre metrópoli y colonia; la empresa global, por así decir, cortó el cordón umbilical con su madre-patria y trata ahora a su país de origen igual que cualquier otro territorio por colonizar<sup>523</sup>.

É bastante curioso que, mesmo “a empresa global” tendo cortado o cordão umbilical com a sua nação de origem e tratando de igual maneira a esta como a qualquer outra, as nações desenvolvidas permanecem sendo as mesmas e as nações subdesenvolvidas idem. Não houve uma troca de cadeira sequer. Que coisa, não? No entanto, como Harvey mesmo o reconhece, os capitalistas (o capital) se aproveitam de aparatos de Estado *específicos*. As multinacionais são um mecanismo de transferência de valor, e não – como tantos imaginam – uma demonstração da “internacionalização” indiscriminada do capital. Enrique Dussel chama a esse mecanismo de transferência das multinacionais de “*competencia a dos bandas*” (“concorrência de mão dupla”, em tradução livre). Com um só ato a empresa multinacional do capital central, ao inserir planta industrial em país de capital periférico, tira vantagens na concorrência contra o capital periférico, pois subsume o baixo salário periférico à composição técnica desenvolvida de que dispõe, e tira vantagens na concorrência contra capitais de sua nação sede que não são multinacionais, pois estes, ainda que também disponham de composição técnica equivalente, têm de pagar maiores salários.

La transnacional suma las ventajas y supera las desventajas. [...]. Golpea a “doble banda” en la lucha de la competencia, aprovechando la existencia (promovida y defendida) de fronteras nacionales bajo la vigilancia de los Estado[s] centrales que mantienen baja la media nacional del salario periférico. Se globalizan el capital financiero y el mercado con sus mercancías, pero los *cuerpos* de los trabajadores quedan bien situados en espacios políticos con pasaportes; con muros de “la tortilla” (entre Estados Unidos y México) o levantados en el Mediterráneo (entre África y Europa)<sup>524</sup>.

[142] O desequilíbrio dependente entre as economias no mercado mundial, portanto, permanece, e permanece como nunca antes. A crítica e luta anti-capitalistas, caso quiseram ser consequentes, necessitam ser críticas e lutas contra a dependência. A emancipação do proletariado, condição (necessária, mas não suficiente) para a emancipação da humanidade, é

523 ŽIŽEK, Slavoj. *En defensa de la intolerância*. Ediciones Sequitur, 2008. p. 55.

524 16T. I. §11.56. p. 177. Não é paradoxal que, logo quando se diz que o capital se tornou internacional, as fronteiras nacionais tenham se fechado como nunca antes na história? Não é por demais curioso que, justamente quando se reconhece que o capital era ainda marcadamente nacional, as fronteiras nacionais eram consideravelmente mais abertas? Stefan Zweig nos recorda de como a sua geração, nos tempos anteriores à guerra de 1914, podia gozar de uma liberdade de ir e vir que a geração posterior (e muito menos a nossa) já não conhecia: “*Podíamos viver de maneira mais cosmopolita, o mundo inteiro estava aberto para nós. Viajávamos sem passaporte ou licença para onde quiséssemos, ninguém nos inquiria sobre credo político, origem, raça e religião*”. ZWEIG, Stefan. *Autobiografia: o mundo de ontem*. Zahar, 2014. p. 69 [versão digital].

também emancipação das nações dependentes, nações que não têm de onde acumular a não ser de si mesmas e que vivem internamente não somente com as suas próprias contradições, mas com as do capital central também. A periferia é um poço de contradições.

## TESE 10

### BACURAU: DEMOCRACIA POPULAR

*Un orden democrático es aquél en el que todos pueden vivir, en el sentido de que, aunque el asesinato sea siempre posible, no estará nunca legitimado.*  
Yamandú Acosta<sup>525</sup>.

Proposição: nesta tese demonstraremos as contradições e irracionalidades das abordagens exclusivamente formalistas dos sistemas políticos, apontaremos as condições mínimas para a sua superação e, por fim, descreveremos o processo geral de transformação dos sistemas em direção a ordens mais democráticas.

#### 10.1. Palavras preliminares

[143] Bacurau, filme de Kleber Mendonça Filho e de Juliano Dornelles, suscitou muitas emoções e opiniões no público brasileiro. Um dos aspectos que mais chama a atenção no filme – e que rendeu muitos comentários – é o recurso à violência como método de resolução de conflitos. Paradoxalmente foram os entusiastas da violência como método por excelência da política, os bolsonaristas, que não simpatizaram muito com a película. Poder-se-ia pensar, claro, que essa antipatia bolsonarista ao filme se devesse exclusivamente pela oposição que os diretores, restante da produção e mesmo elenco do filme expressavam pública e notoriamente pelo governo bolsonarista, isso seria, talvez, motivo suficiente para a aversão deles; mas cremos que não, não é só uma questão política partidária que os estimula a avaliar Bacurau negativamente. Há, sim, uma questão ético-política – de política *fundamental*. Uma das notas essenciais do fascista é a sua apologia à violência, mas não a qualquer violência. O fascista se prazenteia com a violência do Estado contra os fracos – com a violência policial, militar ou de justiceiros e milícias que atuam na lógica do Estado sem o pôr em questão. Mas tem repulsa pela violência<sup>526</sup> que vai na direção oposta, dos fracos contra os poderes estabelecidos. Ao contrário de liberais e de ditos moderados que veem em toda a

---

<sup>525</sup>ACOSTA, Yamandú. No es guerra, es dignidade. Em: SALAS, Ricardo (org.). *Luchas sociales, justicia contextual y dignidad de los pueblos*. Ariadna Ediciones, 2020. p. 246.

<sup>526</sup>Quanto a essa “violência”, veja-se infra: seção 11.3.

manifestação de violência uma forma de fascismo, apelando ao bom senso de jamais “reproduzirmos a sua lógica”, o fascista *sabe* que, nesse caso, a ordem dos fatores altera o produto, e não hesitará em qualificar de “terrorismo” toda a sublevação popular.

Contudo, e isso os bolsonaristas intuíram muito bem, Bacurau, mais que uma ode à violência catártica, é uma ode à democracia – à democracia *popular*, à democracia com sentido *material*. Bacurau não é um filme violento, a violência mesma ocupa poucos minutos de tela concentrados principalmente em seu ato final, e, se formos comparar com as cenas gráficas tarantinescas, a violência de Bacurau não chega a ser pesada e pornográfica. O importante em Bacurau não é o recurso à violência, o importante em Bacurau é *a vontade de viver* da gente que lá está e vive e que quer continuar lá estar e viver. Ao contrário de algumas opiniões<sup>527</sup>, Bacurau não deixa de conhecer o consenso. Mas o consenso ali, é claro, é outro do que o consenso da comunidade ideal da ética do discurso, comunidade ideal de cidadãos em condições simétricas. O consenso bacurauriano (assim será chamada a gente que lá nasce?) é o *consenso das vítimas com vontade de viver*. Antes de tratarmos desse consenso, consideramos primeiro os consensos que ele justamente não é.

## 10.2. Todos somos iguais, mas uns mais iguais que outros

[144] Em carta a Friedrich Bolte, de 23 de novembro de 1871, Marx enumera as propostas do eminente anarquista russo Mikhail Bakunin, feitas em 1868, para uma segunda Internacional, todas as listadas são predicadas como “um apanhado de confusões rasas” e de “fábulas infantis”; dentre essas coisas confusas que o anarquista russo propôs, está “a igualdade de classes” – Marx destaca muito especialmente essa formulação<sup>528</sup>. Isso porque igualdade de classes é uma bola-quadrada, uma contradição nos termos, posto que, se há

---

527 “Aliado a isso, existe uma dose de realismo político que também não agrada os nossos acadêmicos bons leitores de Habermas e adeptos do consenso. Um grupo armado ataca a comunidade. Eles usam a força. Temos que usar a força de volta. Simples e objetivo. Política é uma relação de forças. Essa verdade elementar é difícil de engolir”. MANOEL, Jones. Sobre Bacurau e a pequena-burguesia. *Portal Disparada*. 19 de setembro de 2019. Disponível em: <https://portaldisparada.com.br/cultura-e-ideologia/jones-bacurau-pequena-burguesia/>.

528 “Sein Programm war ein rechts und links oberflächlich zusammengeraffter Mischmasch - **Gleichheit der Klassen** (!), Abschaffung des Erbrechts als Ausgangspunkt der sozialen Bewegung (St. Simonistischer Blödsinn), Atheismus als Dogma den Mitgliedern vordiktirt usw. und als Hauptdogma (proudhonistisch) Abstention von politischer Bewegung”. (“Seu programa era um apanhado de confusões rasas da esquerda e da direita – **igualdade de classes** (!), **abolição do direito de herança como ponto de partida** do movimento social (tolice sansimonista), **ateísmo** como um **dogma** ditado aos membros, etc., e como dogma principal (proudhoniano) a **abstenção de movimento político**”). MARX, Karl. Marx an Friedrich Bolte, 23. November. MEW 33. p. 329 (todos os destaques são de Marx).

classes, logo, não há como haver igualdade entre os termos que são essas classes. A realidade da existência de classes sociais<sup>529</sup> já evidencia que o que há entre os termos que compõem as classes é a desigualdade, a assimetria. Houvesse, de fato, algo como uma igualdade de classes, igualdade entre as pessoas que compõe as classes, então não haveria classes. A isso se deve o espanto de Marx por tal formulação, porque ela nega um dado de realidade e a lógica conceitual que chega a saltar aos olhos: onde há classes não há como haver igualdade. Ora, a ética do discurso como que incorre no mesmo erro, ou seja, quer presumir igualdade onde reina a divisão social.

[145] Um caráter fundamental da ética do discurso, já pontuamos isso, é a sua natureza conservadora <sup>530</sup>, não, claro, no sentido político que o termo tem para nós quando nos referimos ao conservadorismo, mas no sentido simples de que ela não procura qualquer *transformação real*, pois, de certa maneira, se adéqua ao real já dado. Ou seja, a ética do discurso se assume enquanto ética a fundamentar e a justificar uma ordem liberal <sup>531</sup> e capitalista – que é a ordem *já vigente* no mundo. Essa não é uma observação gratuita, pois, uma vez que se coloca como objetivo justificar a ordem já vigente para dá-la pleno desenvolvimento, os filósofos e filósofas da ética do discurso terão que relegar o âmbito econômico, dado que, se se ocupam *seriamente* dele, perceberão o conteúdo ideológico do seu trabalho – não queremos dizer que isso seja intencional, mas é o que requer, de partida, o projeto teórico no qual se ocupam, assim como aos demais liberais convictos, ou seja, se requer “o ponto de vista burguês”. Essa não-criticidade se expressa, por exemplo, no trabalho de Karl-Otto Apel que, seguindo em alguns termos o kantismo, não crê ser possível construir

529 A proposta de Bakunin, é verdade, se referia diretamente à composição da *sua* Internacional, a *Alliance de la Démocratie Socialiste*, mas ela devia ser uma aproximação do que seria uma sociedade anarquista, portanto, o que se tinha em vista era relativo à sociedade enquanto tal. Cf. Engels a Theodor Cuno. MEW 33. p. 389.

530 Os filósofos da ética do discurso preferirão dizer que esta é “moderada” em suas pretensões.

531 “*Na frente política* [Habermas], [procura realizar] *a fundamentação da social-democracia, do estado de direito a partir de uma racionalidade formal, da Europa e da Alemanha especialmente*”. EL. I. §2.4. \*139. p. 194. Evidentemente que essas observações não objetivam a que se pare de ler e de estudar a ética do discurso (ou a qualquer outro pensamento que critiquemos aqui) ou que não haja boas contribuições a se retirar dela, Dussel mesmo aprendeu da ética do discurso e de outras propostas filosóficas com as quais têm diferenças. A questão é ter-se claro no que os pensamentos estão inseridos e a que se destinam, pois, “*es necesario leer bien los textos*”. 14T. Int. §1.093. p. 14. Para fazer bom uso de um material categorial, é preciso saber o sentido dele, como ele opera, em vista de que ele opera. O operário, quando precisa fazer um furo, não pega qualquer broca, se o furo é de 12mm não basta uma broca de 8mm, mas também não vai pegar uma de 14mm, tem que ser a de 12mm, e dependendo do material da superfície do furo, tem que ser broca adequada ao material e com a ponta e forma apropriadas. Analogamente, aos pensamentos e filosofias se dá o mesmo, uma filosofia pode ser ruim para uma coisa, mas boa para outra, um conceito pode servir num caso, mas ser até mesmo um desserviço em outro. É preciso saber de que material um pensamento é feito e qual o uso para o qual ele foi destinado. Senão, querendo fazer um furo de 12mm, pegamos broca de 14mm, e ao invés de furar a superfície, a destruímos, ou pegamos broca de 8mm e nem cócegas lhe fazemos. Provemos de tudo e fiquemos com o que é bom.

um princípio ético universal *material*, isto é, ele se abstém de inserir *conteúdo* no seu projeto ético, ao menos no nível dos princípios. Isso porque, tal como Kant, não pensa ser possível universalizar princípios materiais, porquanto estes seriam, por natureza, restritos a condições ou experiências particulares. Esse ponto de partida não-crítico<sup>532</sup> influenciará o desenvolvimento dessa ética.

A ética do discurso supõe uma comunidade argumentativa onde todos os participantes sejam simetricamente iguais, no entanto, ela se satisfaz com a simetria *formal* que a ordem liberal, de certa forma, garante, mas ignora a assimetria material entre os participantes do discurso, e, isso ignorando, não se apercebe que a assimetria material *anula faticamente* a pretensa simetria formal requerida. Ela toma uma condição, sem dúvida, necessária do discurso, a simetria formal, como se fosse sozinha condição suficiente para o discurso validamente legítimo e moral.

[146] De sorte que esta ética terá uma dimensão de “circularidade”<sup>533</sup>, quer dizer, “*a Ética do Discurso pressupõe já, em sua construção, o estágio crítico-construtivo que ela pretende encetar, ou melhor corroborar faticamente*”<sup>534</sup>, e o pressupõe porque, caso não o faça, terá que se perguntar por que ele ainda não está dado, e se dará conta do déficit material que possui. Isso lhe levará a um beco sem saída, qual seja, querer propor uma ética do consenso, da ação comunicativa “em comunidade”, superando o individualismo metafísico do liberalismo, mas sem criticar as condições objetivas (materiais) que lhe reproduzem; ignorando, portanto, que “[a] *superação do individualismo ético de procedência liberal só se pode concretizar quando o liberalismo individualista in toto é superado [...]*”<sup>535</sup>. Esse déficit material e a circularidade de que Ricardo Timm faz menção resultarão na impossibilidade de aplicabilidade da ética do discurso, na “inaplicabilidade”, como o denomina Dussel:

---

532 De modo que para nós, assim como o é para Dussel, a segunda geração da Escola de Frankfurt, expressa na ética do discurso, já não pode ser denominada como, propriamente, *teoria crítica*, uma vez tendo perdido a sua referência crítica ao resignar-se com o mundo *vigente* e, principalmente e por consequência do anterior, por não partir da negatividade das vítimas do sistema. “*E despedindo a ética material [que Horkheimer havia sugerido], Habermas deu um adeus definitivo ao pensamento crítico da primeira Escola de Frankfurt*”. EL. I. §2.4. \*146. p. 202.

533 “*A Ética do Discurso apresenta, por outro lado, porém, uma dimensão de circularidade perceptível, desde que o observador se situe fora da centralidade pensante, ou seja, desde que as condições mínimas para a interlocução de todos os membros da comunidade de comunicação ainda não estejam presentes*”. SOUZA, Ricardo Timm de. *Ética como fundamento II: pequeno tratado de ética radical*. Educs, 2016. p. 136.

534 SOUZA, Ricardo Timm de. *Ética como fundamento II: pequeno tratado de ética radical*. Educs, 2016. p. 137.

535 SOUZA, Ricardo Timm de. *Ética como fundamento II: pequeno tratado de ética radical*. Educs, 2016. p. 137.

Se às limitações de aplicação “direta” se acrescenta a restrição de que aplicação é “parcial” e “aproximativa”, e que não se podem realizar em situações de assimetria anormais de não-direito, de guerras, revoluções, de diferenças sociais intoleráveis, será possível descobrir que, por último, concreta e realmente nunca se podem aplicar. A isso denominamos “inaplicabilidade (*Nichtanwendbarkeit*)” desta moral formal. Se a simetria exigida para a aplicação do princípio moral básico é reconhecida como inexistente, como se alcançará a simetria a partir de uma situação de assimetria onde é inaplicável o princípio?<sup>536</sup>

A ética do discurso, por fim, só considera os direitos formais iguais – não, porém, as condições materiais iguais que os deveriam sustentar e legitimar mutuamente. E onde só os direitos formais reinam, quem decide é a força<sup>537</sup>.

### 10.3. Como as democracias *não* morrem

*Qual a diferença entre republicanos e democratas?  
Eu creio que há mais diferença entre o que eu penso de manhã e com o que estou pensando já à tarde.*  
Rafael Correa<sup>538</sup>.

[147] É fato incontestado que a última década foi testemunha de um descenso democrático em todas as regiões do globo. Se o primeiro decênio do século XXI parecia aventar um novo tempo à humanidade com crescimento econômico e extensão de direitos, o último decênio têm-nos prometido – e efetivado – justamente o inverso. Qual a razão disso? Steven Levitsky e Daniel Ziblatt são dois cientistas políticos estadunidenses que procuram dar uma resposta em seu *Como as democracias morrem*. Levitsky se dedica principalmente ao estudo da história e política latino-americana e de demais regiões periféricas, já Ziblatt se concentra na Europa do século XIX aos dias de hoje, contudo, o principal objeto de análise do livro dos nossos autores é o seu próprio país, que não se encontra em nenhuma dessas regiões, os EUA. Assim que, a partir dos seus estudos de outras regiões do mundo, eles procuram identificar os retrocessos democráticos nos EUA principalmente após a eleição de Donald Trump, como também os sinais desses retrocessos que já haviam no país antes dele; formulam, então, por meio desse estudo comparativo, os indicadores gerais de autoritarismo que ameaçam as democracias. Pensamos, no entanto, que a análise que eles realizam e a aplicação

536EL. II. §5.1. \*280. Nt. 15. p. 479.

537Cf. MARX, Karl. *O Capital*, livro I. Boitempo, 2013. p. 309.

538Entrevista con el presidente de Ecuador, Rafael Correa - Diálogos con Julian Assange (E6). 22 de maio de 2012. *RT en Español*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=v5HKC-IpXvM>.

dos seus indicadores para aferir esses retrocessos possuem alguns problemas consideráveis. Para que entendamos as limitações que o trabalho deles possui, vamos recorrer à uma analogia na esfera econômica.

[148] Em 1944, alguns dias após o “Dia D” e com a vitória dos Aliados já no horizonte, as nações aliadas se reuniram em Bretton Woods (New Hampshire-EUA) para desenhar o sistema monetário pós-guerra. Na ocasião duas propostas foram apresentadas, uma de parte da Grã-Bretanha, na pessoa de John Maynard Keynes, e outra de parte dos EUA, na pessoa de Harry Dexter White. A proposta britânica estabelecia, entre outras coisas, que uma moeda internacional teria que ser criada para efetuar transações internacionais, cuja administração deveria ser partilhada por todos os países, de forma que nenhum país pudesse assumir o papel de Banco Central Mundial – função essa que seria do FMI (Fundo Monetário Internacional). A proposta estadunidense, que foi a que se impôs, acolheu a criação do FMI, porém, recusou a criação de uma moeda internacional, estabelecendo, no lugar, o dólar como moeda mundial, sendo seu valor vinculado a uma quantidade fixa de ouro armazenada pelos EUA – 35 dólares por onça (uma onça troy = 31,1034768 gramas). Com isso, o dólar estadunidense se transformou na moeda de reserva mundial com a qual as transações econômicas no mercado mundial se realizam, isto é, com a qual as dívidas são contraídas, e, conseqüentemente, o banco central estadunidense, o FED (*Federal Reserve*), se tornou o banco central mundial *de fato*. Essa função do dólar estadunidense como moeda reserva no mercado mundial deu aos EUA o que se passou a chamar de “privilégio exorbitante”, quer dizer, tanto a dívida interna quanto a dívida externa dos EUA são pagas com a sua própria moeda, com a moeda que só eles têm o direito de emitir, trazendo vantagens a esse país no que diz respeito à contração e negociação de dívidas<sup>539</sup>. Os demais países precisam sempre se precaver em ter algo de dólares, de moeda que não emitem, em caixa para fazerem negociações e pagarem dívidas internacionais. Já os EUA têm o poder exclusivo, de direito, de emitirem essa moeda. Sendo assim, quando se fala na política monetária dos países, há

---

539Valéry Giscard d'Estaing, ex-presidente francês, foi quem criou a expressão. Jacques Rueff explica assim essa condição: “Quando um país que tem uma moeda essencial incorre em déficit no balanço de pagamentos – ou seja, os EUA, por exemplo –, ele paga ao país credor com dólares, que acabam indo para o Banco Central deste último. Mas os dólares não têm nenhuma serventia em Bonn, Tóquio ou Paris. No mesmíssimo dia, eles são novamente emprestados para o mercado financeiro de Nova York, retornando assim ao seu lugar de origem. Desse modo, o país devedor não perde o que o país credor ganhou. Portanto, o país que tem uma moeda essencial nunca sente o efeito do déficit na sua balança de pagamentos. E a consequência principal disso é que não existe motivo algum para que o déficit desapareça, porque ele não aparece”. RUEFF, Jacques. *The Monetary Sin of the West*. New York: MacMillan, 1971. p. 78. Apud. VAROUFAKIS, Yanis. *E os fracos sofrem o que devem?* Autonomia Literária, 2017. p. 86.



uma assimetria evidente entre a condição dos EUA e de *todos* os demais países do mundo, de modo que não se pode replicar a política monetária dos EUA em qualquer outro país, nem julgar a política monetária de um país que não seja os EUA tomando por critério o que é feito nos EUA. Uma medida que é propícia, conveniente, adequada e *possível* na economia estadunidense, pode ser desastrosa em outra.

[149] Analogamente se dá algo parecido na esfera política, dado o sistema político-econômico mundial atual. Os EUA possuem, ainda por enquanto, um “privilégio exorbitante” no campo político. Qual privilégio é esse: eles podem (faticamente, ainda que não sempre de modo legal) interferir na política *interna* de outras países e não há outro país no mundo que interfira na sua própria política interna (ao menos não num nível em que se ponha a sua soberania em questão). Não há um Estados Unidos para os Estados Unidos, mas os Estados Unidos são Estados Unidos para *quase* todos os outros, ou seja, *é um país que viola a soberania das outras nações*<sup>540</sup> – e o faz reiterada e *sistematicamente*, porquanto é uma necessidade que o faça para manter a sua condição *dominadora* no cenário mundial<sup>541</sup>.

De modo que, se qualquer outro país do mundo possui crises políticas internas, terá que se resolver com o que tem dentro de suas fronteiras. Os EUA, porém, podem “exteriorizar” os seus problemas e “importar” soluções. É assim que a dita democracia estadunidense tem se mantido desde o século XIX até os dias hoje<sup>542</sup>, e os autores do nosso livro, não obstante isso, elevam a um grau quase que totêmico as chamadas “regras não escritas da constituição” dos partidos políticos e dos poderes da república, como se fossem as garantidoras, em última instância, de sua ordem “democrática” e as possíveis garantidoras de toda outra democracia.

---

540“*Un pueblo en ejercicio de su soberania (en la que consiste la autodeterminación política) puede decidir su política económica nacional e internacionalmente*”. CI. II. §1. p. 40; também: CI. III. §10. p. 120. Nossos autores, como bons estadunidenses crentes no virtuosismo sem igual de sua própria democracia, desconfiariam muito da possibilidade de os povos do mundo se autodeterminarem política e economicamente sem a tutela “democrática” dos EUA. Soberania não faz parte do vocabulário da ciência política aqui. O modelo de democracia mundial que subjace na obra é o de uma democracia tutelada, que é tão democrática quanto desenvolvido é o desenvolvimento associado de FHC e Faletto (cf. supra: seção 9.1).

541 O livro, adiantemos, ignora esses excepcionalismos *de dominação* estadunidense, mas, e isso é verdadeiramente um mérito dele, reforça o tradicional excepcionalismo estadunidense (o que sustenta que os EUA são “uma cidade no topo da montanha” – “*a city upon a hill*”) ao mesmo tempo em que o nega constantemente. Em português temos uma expressão para isso: falsa modéstia.

542Cabe fazer nota de que a eleição de Donald Trump, sua fracassada reeleição e os acontecimentos de 06 de janeiro de 2021 no Capitólio, quando seus correlegionários tentaram impedir a confirmação da eleição de Joe Biden, fazendo ocorrer dentro das fronteiras estadunidenses o que os estadunidenses costumam provocar dentro das fronteiras alheias, devem representar um momento de inflexão na condição dominante dos EUA no mundo. Certamente essa nação ainda terá privilégios na política externa nos próximos anos, dado, principalmente, o seu arsenal armamentista, porém, talvez já não haja volta no processo de queda desse império.

[150] Com “regras não escritas da Constituição” os autores se referem a um campo vasto de coisas que pensamos que deveriam ser melhor distinguidas umas das outras por serem de naturezas consideravelmente distintas – essa não diferenciação de naturezas distintas nessas regras pode ter contribuído para que eles conferissem o peso das mesmas no seu trabalho. Elas abrangem:

- i. a todas as disposições não oficializadas que foram assumidas por hábito, costume e precedentes fixados como tradição na ordem política e que possuem graus de importância e gravidade variados (no caso estadunidense, por exemplo, o não nomear parentes para nenhum cargo mesmo que não configure legalmente nepotismo, o que Trump fez; no caso brasileiro, a Presidência da República nomear o primeiro nome da lista tríplice do MPF referente à escolha do Procurador Geral da República, o que Bolsonaro não fez);
- ii. abrange também àquilo que Enrique Dussel estabelece como “princípios políticos”<sup>543</sup>;
- iii. e ao que nós no Brasil chamamos por “liturgia do cargo” – que são “os modos” que um cargo público exige do seu ocupante, principalmente ao ocupante da cadeira presidencial.

Haveria, então, para nós, três classes de regras não escritas da vida política. Dentre essas regras (também denominadas no livro como “grades de proteção da democracia”), os autores elegem duas como sendo as principais: tolerância mútua (que se encontra no nosso item “ii”) e reserva institucional (no nosso item “i”). A tolerância mútua é o não considerar e tratar adversários políticos como inimigos – que no dusselianismo é um princípio da política expresso no “não matarás ao adversário político”<sup>544</sup>. A reserva institucional é o não fazer ou deixar de fazer algo que, mesmo estritamente legal, viole o espírito constitucional das leis ou da vida política. Claro que tolerância mútua e reserva institucional são importantes em regimes democráticos, mas não têm o peso enorme que é dado no livro, que consideramos excessivo, desmedido – ou, trataremos disso mais adiante, possuem suas nuances, que os autores parecem não considerar –, e a obra acaba por praticamente menosprezar outros elementos que, cremos, são tão importantes quanto.

Levitsky e Ziblatt se agarram no que eles mesmo chamam de medidas procedimentais, ou seja, formais, para deixarem de lado o aspecto material da coisa: a “democracia”

---

<sup>543</sup>No caso, os de igualdade e fraternidade (Cf. PL2. III. §25. §26), não seria o caso do de factibilidade.

<sup>544</sup>Cf. PL2. III. §24.3.2.2. p. 373.

estadunidense se alimenta da instabilidade política e da fragilidade democrática das nações periféricas. O “autoritarismo” periférico não se dá porque os nossos povos não aprenderam a criar e observar “regras constitucionais não escritas”, se dá porque um país estrangeiro interfere na vida política de nossos países de diversas maneiras (até mesmo derrubando governos legitimadamente eleitos) quando as políticas de nossos países ameaçam de alguma maneira a sua dominação global<sup>545</sup>, interferência que, de modo muito cínico, é classificada como “segurança nacional”.

[151] De outra parte, assim como em economia, em política não se pode analisar e fazer juízos comparativos de processos de diferentes países supondo uma hipotética simetria de condições, porque, assim como as condições econômicas, também as condições políticas entre os países no cenário mundial são assimétricas, desequilibradas (e, no atual sistema, num cenário de dependência); e os autores ignoram isso, eles supõem que eventos políticos em países da periferia têm o mesmo significado que eventos políticos fenomenicamente idênticos em países do capital central, no caso, no país central do capital central, os EUA – não têm. Desta maneira, incorrem no que podemos chamar, ao modo de Enrique Dussel, de “falácia abstrativa”<sup>546</sup>, o que seja: eles tomam um “princípio democrático” qualquer na sua forma abstrata e lançam em diferentes casos concretos sem cuidarem de analisar minimamente “o caso concreto” de cada caso – quer dizer: não há recursos ou outros princípios que façam a mediação do princípio abstrato geral para o caso concreto em específico<sup>547</sup>. Por exemplo, é dito que: “*A violência sectária é com grande frequência um elemento precursor de colapsos democráticos. Exemplos proeminentes incluem os camisas-negras na Itália, os camisas-marrons na Alemanha e o surgimento de guerrilhas de esquerda no Uruguai*”<sup>548</sup>. As milícias fascistas que atentavam contra as repúblicas italiana e alemã, que distribuía violência gratuita a minorias políticas, e que depois tornaram-se governos ditatoriais e torturavam adversários, são comparadas com as guerrilhas uruguaias que lutavam por libertação nacional, davam assistência aos pobres e que depois de implantada a ditadura militar em seu país foram os torturados! Sugere-se que os tupamaros tenham sido, mais ou menos como as milícias fascistas, catalisadores de um regime de exceção. Uma vez que a “violência sectária” é antidemocrática (em abstrato), logo, as guerrilhas uruguaias, que usavam de violência

---

545Considere-se o exposto na seção 9.4.

546Enrique Dussel acusa a Julio Cabrera de cometer essa falácia no contexto do debate que tiveram sobre a eticidade do heterocídio. Cf. MPL. II. §12. p. 174.

547Veja-se infra: seção 11.3.

548LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. *Como as democracias morrem*. Zahar, 2018. p. 67.

sectária, eram antidemocráticas, ou, ao menos, derem ensejo a um regime antidemocrático, ao regime que posteriormente os torturou. Diga-se de passagem, há um que de culpabilização da vítima aqui.

[152] Valha-nos, agora, uma metáfora marxiana. Uma das críticas mais conhecidas de Marx aos economistas liberais, é quando ele os critica por cometerem “robinsonadas”. O que é uma robinsonada: é fazer uma abstração dos agentes econômicos como se eles fossem, na realidade mesma, sujeitos isolados, como se nós nos comportássemos economicamente como Robinson Crusoe em sua ilha: sozinhos e isolados. É o que nós conhecemos também como *homo economicus*. A escolha de Marx pela figura de Robinson Crusoe certamente não foi arbitrária, além de corresponder ao modelo da metafísica do sujeito liberal, era também, evidentemente, uma fantasia – Robinson Crusoe não é a história de um naufrago real. Talvez liberais respondam a essa crítica afirmando que a sua abstração do *homo economicus* se trata justamente disso, de uma “abstração”, e que, portanto, é natural que certas coisas fiquem de fora, sendo abstraídas. Porém, há abstrações e abstrações. Abstrações, claro, deixam de lado certos caracteres do objeto e conservam outros. Boas abstrações deixam de lado caracteres acidentais do objeto e conservam os caracteres essenciais desse objeto. Más abstrações, além dos caracteres acidentais, retiram também caracteres essenciais do objeto e, para suprir o vazio que a retirada de caracteres essenciais provoca, introjetam outros caracteres estranhos ao objeto. Más abstrações não são abstrações, são fantasias – como pescadores primitivos que consultam as tabelas de anuidade correntes na Bolsa de Londres em 1817, conforme ironizava Marx<sup>549</sup>.

O livro de Levitsky e Ziblatt é uma robinsonada política, eles abstraíram a comunidade das nações, a comunidade política mundial de suas análises. As nações não têm fronteiras e tampouco disputas por hegemonia mundial, não há conflitos regionais ou mundiais. Não há ações de fora que impactem a democracia interna, não há ações de dentro que impactem democracias externas. Cada país é um átomo isolado e solitário vivendo suas próprias e exclusivas vicissitudes. Por isso que, quando se pula de um país a outro, não se consideram as assimetrias de condições políticas, porque as nações não mantêm relações político-econômicas nesse universo. E onde não há relação, não há assimetria.

[153] Por não considerarem a assimetria das condições políticas entre os países e a condição privilegiada que os EUA têm na política mundial, e como cada entidade política é

---

549MARX, Karl. *O Capital*, livro I. Boitempo, 2013. p. 151 (nota 29).

um Robinson Crusoe em sua ilha, os autores também ignoram praticamente que por completo (pois citam, muito parcimoniosamente, mas não levam em conta) o contraste que há entre os movimentos *ad intra* e *ad extra* da política estadunidense. Antes de tratarmos dessa questão diretamente no livro, tenhamos presente que a democracia em sua forma *plena* é – ao menos *deve* ser – algo que se refere *também* aos *outros*, e não somente “aos nossos”. Consideremos o que Dussel nos traz aqui:

No se olvide que aun una “banda de ladrones” (para tomar el ejemplo de Platón) debe respetar una cierta “fraternidad” fundamental o no sería posible como “banda” o como una cierta comunidad eficaz. La fraternidad del grupo no garantiza el cumplimiento de principios políticos normativos, sólo enuncia principios de sobrevivencia a corto plazo: el cumplimiento inmediato de los intereses comunes (que habría que distinguirlos del bien común)<sup>550</sup>.

Mesmo uma “quadrilha de ladrões” pode viver como uma “fraternidade”, isto é, como uma *certa* “democracia”. Uma quadrilha pode estipular para si um modo de organização relativamente horizontal (ou, em razão de seu número elevado de integrantes, sem que os postos de comando estejam atrelados a questões de sangue ou similares, mas virtualmente ao alcance de qualquer indivíduo), provavelmente com um chefe, “uma cabeça”, mas que é responsável por garantir a ordem, e não necessariamente a quem se deve obediência. Essa quadrilha pode desenvolver métodos de tomada de decisão que estipule a participação simétrica, ao menos em alguns momentos, de todos os seus componentes e que delibera pela igual repartição entre os mesmos daquilo que é adquirido em suas atividade ilegais e criminosas. A questão é: estaríamos diante de uma organização *verdadeiramente* democrática? Ou consideremos então a democracia ateniense da antiguidade. O cidadão grego era o varão e proprietário adulto, *entre eles* a condução da vida política era relativamente baseada na simetria de condições, havendo espaço para que todos pudessem participar – não entrando no sistema as mulheres, jovens, e escravos. Hoje, no entanto, muito embora aquele sistema político se nomeasse a si mesmo como “democracia”, para nós está na conta de uma “aristocracia”.

[154] A democracia, caso não queira se restringir a uma aristocracia de outro nível ou a um “cooperativismo”, contempla não somente as relações que ocorrem *ad intra* (para dentro) da comunidade constituída, como também as relações *ad extra* (para fora) da comunidade.

---

550PL2. Int. §2.6. \*245. Nt. 28. p. 78.

Levitsky e Ziblatt somente consideram o movimento *ad intra* e, bem dizer, menosprezam, quando não ignoram, o movimento *ad extra*. Vejamos esse trecho:

Contudo, a ascensão de Trump representa um desafio para a democracia global. Entre a queda do Muro de Berlim e a presidência de Obama, *os governos norte-americanos mantiveram uma política externa amplamente democrática. Há numerosas exceções*: onde quer que interesses estratégicos dos Estados Unidos estejam em jogo, como na China, na Rússia e no Oriente Médio, *a democracia desaparece da agenda*. Porém, em grande parte da África, Ásia, Europa oriental e América Latina, os governos norte-americanos usaram pressão diplomática, assistência econômica e outros instrumentos de política externa para se opor ao autoritarismo e pressionar por democratização durante a era pós-Guerra Fria. O período 1990-2015 foi facilmente o quarto de século mais democrático da história mundial – em parte porque as potências ocidentais apoiaram a democracia. Isso pode estar mudando hoje. Sob Donald Trump, o país parece estar abandonando seu papel de promotor da democracia pela primeira vez desde o fim da Guerra Fria<sup>551</sup>. [grifos nossos]

Em primeiro lugar, vale notar que os autores – muito convenientemente – tratam de recortar o período depois da queda do Muro de Berlim para poderem, de algum modo, fazer a observação de que os EUA tenham tido uma política externa algo democrática. Eles sabem que nas décadas anteriores a história foi manifestadamente outra e *já* tratam disso nas mais de duzentas páginas do livro mesmo fazendo várias referências diretas às ditaduras militares latino-americanas que tiveram (essas sim) *amplo* apoio estadunidense, inclusive com treinamento de torturadores<sup>552</sup>. E a omissão não é sem razão: se colocassem essa promoção e participação ativa estadunidense *na morte de democracias* e implantação de ditaduras em toda uma região do globo, Levitsky e Ziblatt teriam que relativizar muito o peso que dão às suas regras não escritas, tanto no que diz respeito às quebras democráticas, quando à manutenção

551 LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. *Como as democracias morrem*. Zahar, 2018. p. 195.

552 O livro abre, em seu primeiro parágrafo, com uma omissão dessas: “Somos colegas há quinze anos, refletindo, escrevendo, ensinando aos alunos sobre fracassos da democracia em outros lugares e tempos – os sombrios anos 1930 na Europa, os repressivos anos 1970 na América Latina”. LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. *Como as democracias morrem*. Zahar, 2018. p. 13. Também: “Normas de tolerância e comedimento serviam como grades flexíveis de proteção da democracia norte-americana, ajudando a evitar o tipo de luta sectária mortal que destruiu democracias em outras partes do mundo, inclusive a Europa nos anos 1930 e a América do Sul nos anos 1960 e 1970” (p. 20); “Contudo, como poderiam os republicanos ter reagido nesse estágio? Lembrem-se das lições dos colapsos democráticos na Europa dos anos 1930 e na América do Sul nos anos 1960 e 1970: quando as instituições guardiãs fracassam, os políticos das tendências estabelecidas têm de fazer todo o possível para manter figuras perigosas longe dos centros de poder” (p. 71); Há ainda muitas outras menções ao período e a participação dos EUA é sumariamente omitida, salvo por uma única menção do financiamento da CIA ao Partido Nacional chileno (p. 114), mas a menção fica nisso, em mera menção que não é considerada para mais nada. Um leitor desavisado acaba tendo a impressão de que as ditaduras se instalaram na América Latina *exclusivamente* em razão de desenvolvimentos políticos *internos* dos países, porque não haveriam nestes tradições políticas democráticas sólidas.

da “democracia” dos EUA – então omitem, fazem a egípcia. Mas eles consideram o período pós queda Muro de Berlim, período que, de fato, no que diz respeito à promoção de governos autoritários, não é tão vergonhoso quanto o anterior, porém, que não deixa de possuir episódios e ações pouco louváveis. O que eles fazem? *Exepcionalizam uma regra e generalizam uma exceção!* A regra da política externa estadunidense é a interferência externa na política e nas democracias dos países em geral, há uma exceção *relativa* no período pós Guerra Fria em algumas regiões – eles apresentam essa exceção relativa como regra, e exepcionalizam a regra da interferência externa. Além disso, é patente a contradição que há numa ação “amplamente” democrática que conta com “*numerosas exceções*” – isso nos leva a crer que o conceito de “amplo” para os autores é demasiadamente restringido. De qualquer forma, a democracia estadunidense – a noção democrática estadunidense – é a de um tipo especial: ela é democrática (com muitas ressalvas) com os de dentro, e autoritária com os de fora. Há democracia *ad intra* e autoritarismo *ad extra*. Procura-se promover a participação simétrica entre os seus cidadãos para que se possam resolver os problemas da nação. Mas no concerto das nações se age unilateralmente e fazendo-se uso indiscriminado da coação econômica e militar. Há de se perguntar como que pode haver uma expansão democrática mundial quando as relações entre as nações não é orientada por princípios democráticos, e isso por aquela nação que se diz ser a maior promotora da mesma. No curto prazo talvez se possa manter alguns resultados, mas não no longo prazo. Para que a democracia possa florescer e permanecer no longo prazo, é preciso que ela seja um regime tanto no interior das comunidades políticas autônomas, quanto o regime de relação exterior entre essas mesmas comunidades. A política *de fora* e a política *de dentro* sempre se atravessam e se codeterminam de alguma maneira.

[155] Há ainda um outro ponto importante que merece a nossa reflexão. Ainda que a análise geral do livro seja num paradigma formal, procedimental, legalista (quase “anselmiano”), os autores não deixam de reconhecer um fato material, que, como eles mesmo o dizem, é um tanto quanto perturbador: “*Ainda assim, devemos concluir com uma advertência perturbadora. As normas que sustentam nosso sistema político repousavam, num grau considerável, em exclusão racial*”<sup>553</sup>. Ao que eles se referem: a independência estadunidense não aboliu de todo a escravidão negra, tendo permanecido por décadas como uma questão a resolver e que acabou resultando na guerra civil dos EUA na década de 1860

---

553LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. *Como as democracias morrem*. Zahar, 2018. p. 140

entre os Estados do norte, mais industrializados e que haviam abolido a escravidão, e os Estados do sul, ainda escravagistas, de economia rural e que desejavam manter a escravização da população negra. A União, os estados do norte, acabou por vencer a guerra, mas a questão não se resolveu devidamente. O período conhecido como “Reconstrução”, imediatamente à guerra, continuou tendo esse impasse que só foi resolvido com alguns acordos entre o Partido Republicano (abolicionista) e o Partido Democrata (representante no sul dos interesses dos escravocratas) que garantiu o domínio deste último nos estados sulistas, retirando da população negra direitos civis<sup>554</sup>. Ou seja, como os próprios autores reconhecem:

Só então a hostilidade sectária começou a diminuir. Paradoxalmente, portanto, as normas que mais tarde serviriam como fundação para a democracia norte-americana emergiram de um arranjo profundamente antidemocrático: a exclusão racial e a consolidação da predominância de um partido único no Sul.

Depois que democratas e republicanos se aceitaram como rivais legítimos, a polarização declinou gradualmente, *dando origem ao tipo de política que caracterizaria a democracia americana durante as décadas seguintes*<sup>555</sup>. [grifo nosso]

O que está sendo dito aqui: que o sectarismo político foi suspenso com a segregação negra, com a sectarização permanente dessa população, que a reserva institucional entre os partidos e os poderes da república se deveu à “reserva social” da população afro. Os poderes da república estadunidense entraram em consenso quanto à “questão negra” e criaram mecanismos para que ele não mais saltasse à cena política. *Somente após isso*, e com um mínimo de consenso sobre outros pontos, como o desenho geral da sociedade, sistema econômico adotado etc., puderam entrar na fase das “reservas institucionais”. Talvez não seja forçoso demais dizer que republicanos e democratas se aceitaram como “rivais legítimos” após terem tirado da disputa política um “inimigo” em comum que não tinham por legítimo. A coisa ficou muito bem empacotada e resolvida.

---

554 “No entanto, não foi apenas o tempo que cicatrizou as feridas sectárias. A tolerância mútua só se estabeleceu depois que a questão da igualdade racial foi retirada da agenda política. *Dois acontecimentos foram decisivos quanto a isso. O primeiro foi o infame Compromisso de 1877, que acabou com a disputa na eleição presidencial e elevou o republicano Rutherford B. Hayes à Presidência, em troca de uma promessa de retirada das tropas federais do Sul. O pacto acabou efetivamente com a Reconstrução, pois, ao retirar as proteções federais para os afro-americanos, tão arduamente conquistadas, permitiu aos democratas sulistas anular direitos democráticos e consolidar o domínio de um partido único. O segundo acontecimento foi o fracasso do Projeto de Lei de Eleições Federais, de Henry Cabot Lodge, em 1890, o qual teria permitido a supervisão federal de eleições legislativas a fim de garantir a implementação do sufrágio negro. O fracasso do projeto deu fim aos esforços federais para proteger o direito ao voto dos afro-americanos no Sul, ocasionando, conseqüentemente, a sua extinção*”. LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. *Como as democracias morrem*. Zahar, 2018. p. 122. [grifos nossos].

555 LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. *Como as democracias morrem*. Zahar, 2018. p. 123.



[156] Ao contrário do que Levitsky e Ziblatt dizem, o que garantiu a estabilidade “democrática” estadunidense não foram as regras não escritas, essas somente *refletem*<sup>556</sup> a garantia de uma estabilidade já alcançada, mas não são a sustentação da estabilidade mesma; o que garantiu essa estabilidade política foi o recalque do problema *social* da comunidade negra. Não é mera coincidência que Newt Gingrich – que os autores identificam como sendo a figura política que introduziu o “jugo duro” e a “política como guerra” na política nacional dos EUA – tenha ascendido à estrutura da liderança republicana<sup>557</sup> (e, como é dito, “atraído o partido para si”) justamente na década de 1980 em que houve a precarização sistemática da classe trabalhadora sob o governo Reagan – década em que os autores reconhecem que a estabilidade pós Reconstrução terminou<sup>558</sup>. A destruição dos direitos sociais conquistados até então pelas classes mais baixas, não só pela fatia negra da sociedade, como também pela classe trabalhadora branca, criou o terreno fértil de ressentimento que permitiu a desestabilização do jogo institucional que até então vinha sendo jogado. Se Trump chegou a ser eleito, não é porque as regras não escritas não foram observadas, mas porque há um problema social recalcado, quer dizer, não resolvido, que tem vindo constantemente à tona.

Se assim é na nação central do capitalismo central, quanto mais o é nas nações periféricas, suas instabilidades políticas e democráticas têm igualmente, no que concerne às condições internas, razões *análogas*. A periferia do mundo é um poço de contradições de recalques sociais.

#### 10.4. Da fraternidade à solidariedade

[157] Trataremos brevemente aqui do, digamos, “paradigma pulsional” na qual a política da libertação dusseliana se move. Diz Enrique Dussel: “*La solidaridad con las víctimas es el tema de una filosofía transmoderna, crítica, mundial, de liberación*”<sup>559</sup>. Importa, pois, entendermos de que se trata a solidariedade na concepção dusseliana; em vista disso, iremos primeiramente demarcar aquilo que ela não é, aquilo o qual ela procura superar: a fraternidade.

---

556Veja-se supra: seção 6.2.

557Cf. LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. *Como as democracias morrem*. Zahar, 2018. pp. 142-146.

558“A estabilidade do período entre o final da Reconstrução e os anos 1980 estava enraizada num pecado original: o Compromisso de 1877 e suas consequências, que permitiram a desdemocratização do Sul e a consolidação das leis de Jim Crow”. LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. *Como as democracias morrem*. Zahar, 2018. p. 140.

559MPL. III. §19.3. p. 299.

Para estabelecer tal diferença entre solidariedade e fraternidade, Enrique Dussel parte de uma crítica à obra de Derrida, *Politiques de l'amitié*. Dussel elogia e corrobora a abordagem derridiana da política desde uma perspectiva afetiva, e não exclusivamente a partir de uma fria racionalidade que caracteriza a despolitização de corte liberal, a partir da temática da amizade que confere conteúdo material à política, pois, a “*unidad de la comunidad política no se alcanza sólo por acuerdos a partir de razones, sino también por la amistad que une a los ciudadanos en un todo político*”<sup>560</sup>. Porém, em seu entendimento, Derrida mantém sua reflexão dentro de um horizonte ontológico, sem conseguir alcançar o âmbito meta-físico. Da obra derridiana, Dussel se foca na leitura realizada sobre um aforismo de Nietzsche. O aforismo nietzschiano diz o seguinte:

“Amigos, não há amigos!”, exclamou o sábio moribundo;

“Inimigos, não há inimigos!”, exclamo eu, o [louco<sup>561</sup>] vivente<sup>562</sup>.

A primeira parte da aporia é interpretada na obra derridiana de modo tradicional, ou seja, a aparente contradição que ali é expressa (afirmando-se que há amigos e em seguida que não há amigos) é resolvida com a leitura de que o segundo momento testifica a impossibilidade de uma “verdadeira” amizade, da amizade perfeita – amigos os há, mas não são tão amigos assim. “*Es la amistad en el sentido de la Modernidad, donde la individualidad cobra importancia. Aunque también es la ‘amistad’ cultivada por los sabios que se retiran en una comunidad [...] fuera de la ciudad para contemplar las cosas divinas*”<sup>563</sup>. Mas a amizade também ganha um sentido político na tradição, e que Derrida também acompanha. A amizade no campo político é a fraternidade dos iguais na assembleia pública, já não, portanto, amizade privada, como na primeira interpretação, mas amizade pública, dos amigos “políticos”, por isso se poderá dizer que “não há amigos (privados) na assembleia política”. No que diz respeito à segunda parte da aporia (afirmando-se que há inimigos e em seguida que não há inimigos), ela apresenta-se mais desconcertante, com resolução menos segura, de qualquer modo dá-se no paradigma anterior da fraternidade política, e segue-se, em linhas gerais, a Carl Schmitt. Haveria, então, três tipos de inimizades, a inimizade do inimigo privado (a pessoa que é *minha* inimiga), a inimizade política, do antagonista político, e ainda a inimizade total,

560PT. II. §2. p. 88.

561A edição que utilizamos traduz o alemão *Tor* por “nécio”, optamos por manter o termo a qual Dussel trabalha no artigo, “*loco*”.

562“*¡Amigos, no hay amigos!*”, exclamó el sabio moribundo; *¡Enemigos, no hay enemigos!*”, exclamo yo, el necio viviente”. NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*, vol. 1. Ediciones Akal, 2001. p. 200.

563PT. II. §2. p. 90.

a do inimigo de morte, que exige o meu (nosso) extermínio, isto é, o inimigo de guerra, militar, já não político. Há, portanto, inimigos (totais), mas também não há inimigos não tão inimigos assim (os “inimigos” políticos). Por isso que “[discernir] *entre el ‘antagonista político’ [...] y el ‘enemigo total’ [...], es poder distinguir entre lo político (el ‘antagonismo’ fraterno) y lo militar (la ‘hostilidad’ pura)*”<sup>564</sup>. A fronteira que então separa a política da não-política é a fronteira que separa o Mesmo (enquanto “nós” de uma mesma comunidade política ou sistema) do Outro. Definir, pois, o inimigo total, aquele a quem se deve exterminar, é essencial à essa política.

[158] Derrida, portanto, fica sem dar solução segura, pois fica algo vacilante, à segunda aporia e, ainda, fica sem dar maiores explicações sobre a razão de aquele que enuncia a primeira aporia ser um sábio moribundo e o que enuncia a segunda aporia ser um louco vivente. Dussel encontra a possível solução destas questões na tradição semita que, muito embora Derrida traga presente em seu livro, não tira as consequências daquilo que traz. No pensamento semita (tal como vimos na tese 5) há uma oposição entre a lei e a vida. A lei é lei da ordem, do estatuído, do sistema, “do mundo”, “da carne”, visa à conservação da totalidade, mesmo que à custa de sacrifícios humanos, à custa da produção de vítimas. O pensamento semita, ao contrário de outros, não fetichiza a lei, a vida humana está acima dela, de modo que a justiça não se alcança na observância da lei (ou das “regras não-escritas”), mas na preservação da vida, da vida humana, da vida da vítima, mesmo contra a lei, como Abraão no monte Moriá que, contra lei, não sacrificou seu filho. Quando a lei (ainda) não mata, quando favorece a vida mais do que, talvez (ou provavelmente), possa prejudicá-la, é bom ter amigos para se defender ante uma acusação de tê-la violado<sup>565</sup>, por isso, no juízo final da deusa egípcia Ma’at, se diz:

“Maldito o que não tem amigos, porque seu inimigo sentará no tribunal para julgá-lo”.

Será preciso ter alguém que testemunhe a seu favor, um amigo, porque adversários intrassistêmicos, os inimigos políticos, nunca nos faltam para acusar.

Porém, quando “*os esforços por [manter a lei, a ordem e o sistema] são maiores que seus benefícios; [quando] a burocracia criada inicialmente se torna auto-referente, defende*

---

564PT. II. §2. p. 97.

565 Nossa interpretação dessa primeira parte é levemente diferente da dusseliana, mas cremos que é uma interpretação plenamente possível e, também, um tanto mais coerente com o enunciação do mito, uma vez que ele diz ser “maldito” a quem não tem amigos; na interpretação que Dussel oferece, bem curta, diga-se, sugere-se que a maldição pudesse se aplicar independentemente dos efeitos “da lei”, “da ordem”, o que não nos parece ser bem o caso.

*seus interesses mais que os dos cidadãos que diz servir.* [Quando a] *instituição criada para a vida*<sup>566</sup> passa a ser motivo de exclusão, domínio, opressão e morte, então:

“Maldito o que não tem nenhum inimigo, porque eu serei, eu, seu inimigo no dia do juízo final”<sup>567</sup>.

Por que maldito o que não tem inimigos? Para se responder a isso, antes deve-se entender quem é “o inimigo” para a lei e para a ordem. Se o inimigo de um sistema é aquele que, vencendo, derruba o sistema, quem a extermina, o inimigo de um sistema (de uma ordem, da lei, da totalidade, “da carne”) injusto é a vítima, o pobre, que é objeto de sua injustiça e que exige o seu fim, pois a sua finalidade se orienta à produção da morte, da sua morte, e não da vida, da sua vida. O inimigo verdadeiramente total e radical de um sistema é o pobre: “*El Otro es el ‘enemigo radical’ [...] porque exige al sistema, a la totalidad [...], una completa inversión de su sentido: es el enemigo metafísico; exige la transformación del sistema como totalidad*”<sup>568</sup>. Ser amigo do sistema é ser inimigo do pobre. Inversamente, ser amigo do pobre é ser inimigo do sistema. Se, então, não se tem inimigos num sistema injusto, significa que se fizestes amigo da injustiça, e deixastes o pobre, o órfão, a viúva e o estrangeiros abandonados. Ma’at será sua inimiga porque não se fizestes inimigo dos amigos da injustiça, da lei que mata. Se, do contrário, tens inimigos do sistema no dia do juízo, bem-aventurados sois, pois se fizestes amigo do pobre e da vítima, fazendo-se traidor de seus antigos amigos. A fidelidade jamais deve ser com a lei, mas com a vida do pobre. Ser inimigo dos amigos do sistema, ser *traidor* do sistema, sendo amigo dos inimigos da lei e da ordem injustas, dos pobres, já não é fraternidade (a fraternidade é eloísta), já não é amizade entre os iguais, é *proximidade* para com o que está à beira do caminho, com o que é o não-igual, com o que está fora, com aquele que não é “dos meus” – com Outrem, é *solidariedade* (a solidariedade é javista). A solidariedade é uma “pulsão de alteridade”, um desejar o in-desejável, desejo meta-físico, porque desejo pelo que está além da *physis*, além do ser do sistema e da ordem vigente: o outro, o pobre; “[...] *o fato de que o rosto do miserável posa ‘interpelar-me’ é possível porque sou ‘sensibilidade’, corporalidade vulnerável a priori*”<sup>569</sup>. Uma política da solidariedade é uma política capaz de ir além da lei e da ordem porque ancorada não na amizade dos amigos do sistema (e comprometida na reprodução deste), mas na, como Dussel a chama, “amizade

---

56620T. II. §17.11. p. 132.

567Cf. PT. II. §2. p. 99.

568PT. II. §3. p. 117.

569EL. II. §4.4. \*262. p. 367.

alterativa” com os inimigos da injustiça feita em nome da lei. Amor-de-justiça, dizia Dussel, amor que “[não] *es amor a ‘lo Mismo’ (éros), ni siquiera amor de amistad dentro del Todo y en la igualdad (filía), sino que es amor al que es nada para el Todo, es amor gratuito, amor creador*”<sup>570</sup>.

[159] Agora podemos compreender as aporias nietzschianas e seus paradoxos. A primeira não oferece maiores dificuldades, mas por que quem a enuncia é um “sábio moribundo”? Porque ela trata da lógica ontológica, dos amigos (e não tão amigos) intrassistêmicos, e a sabedoria do sistema é sabedoria fadada a entrar na entropia junto com este, por isso o sábio que fala a partir dela é um sábio “moribundo”, é sábio da lógica da morte (de uma ordem fetichista e de uma lógica sacrificial). Já a segunda aporia, que é a mais complicada, se opõe à primeira; a primeira lhe joga a sua lógica: “Há inimigos (do sistema)! [os pobres que o negam]”, que devem ser também seus amigos totais; ao que ela contraria por fim: “Não há [esses] inimigos (totais para mim)”, e só quem pode negar essa inimizade total é (para a sabedoria do sistema) um louco, alguém sem-razão, mas trata-se de um louco vivente, e vivente porque nega a negação da vida, afirma a vida da vítima e defende a dignidade do pobre.

#### 10.5. Como as democracias podem viver ou do consenso anti-hegemônico

[160] O campo político sobre o qual Apel, Habermas, Levitsky e Ziblatt transitam é um campo político em que o consenso dos consensos já foi firmado e o dissenso nesse consenso é heresia. Heresia porque a ordem vigente com a qual lidam não é simplesmente “vigente”, podendo vir a ser não-vigente, passada, mas é, pelo contrário, permanente, “eterna”<sup>571</sup>. Não há dissenso real que possa ser legítimo nesse quadro<sup>572</sup>. Nossos autores

---

570PEL2. V. §31. p. 113.

571“Ele [Habermas] aceitou o caráter definitivo do capitalismo, que entretanto tem de ser concebido somente como capitalismo tardio, como compromisso do Estado social [...]”. TOMBERG, F. *Habermas und der Marxismus: Zur Aktualität einer Rekonstruktion des historischen Materialismus*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2003. p. 335. Apud. PEREIRA, Leonardo Jorge da Hora. A tensão entre capitalismo e democracia em Habermas. *Princípios: Revista de Filosofia*, Natal, v. 22, n. 38, maio-ago. 2015. p. 298.

572De que maneira Levitsky e Ziblatt tratam o dissenso em seu livro? Como “populismo” – e isso de modo extensivo e irrestrito: “*Populistas são políticos antiestablishment – figuras que, afirmando representar a ‘voz do povo’, entram em guerra contra o que descrevem como uma elite corrupta e conspiradora*”. LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. *Como as democracias morrem*. Zahar, 2018. p. 32. O que é o *establishment*? A ordem liberal-capitalista. O que é o populismo? Tudo o que for contra ela! E chamam a isso de “ciência política”. Como Dussel bem colocou (veja-se supra: seção 7.3), populismo aqui não passa de um insulto, não é uma categoria política. E é um insulto, não podendo ser outra coisa dentro da perspectiva deles, porque, sendo a ordem liberal-capitalista perene, não há ciência e política reais fora dela,

confundem sistemas com seus respectivos campos, o liberalismo com o campo político, o capital com o campo econômico, e os elevaram à condição divina, uma vez que fora deles nada é possível, e só Deus pode ser incólume à degeneração. Mas não é assim que as coisas são na realidade, e essa, evidentemente, não é a perspectiva dusseliana e da filosofia da libertação. Enrique Dussel sabe que *was wie lieben, das wird verderben*<sup>573</sup> – não importa o quão amemos.

[161] Os sistemas, enquanto instituições que são, jamais são deuses, nunca são eternos, passam, todavia, pelo processo de entropia que Dussel assim descreve:

As instituições são necessárias para a reprodução material da vida, para a possibilidade de ações legítimas democráticas, para alcançar eficácia instrumental, técnica, administrativa [...]. Ser *necessárias* não significa serem eternas, perenes, não transformáveis. Pelo contrário, toda a instituição que nasce por exigências próprias de um tempo político determinado, que estrutura funções burocráticas ou administrativas, que define meios e fins, é [inevitavelmente] corroída pelo transcurso do tempo, sofre um processo entrópico. No começo, é o momento disciplinador criador de dar resposta às reivindicações novas. Mas lentamente decai, começa a crise: os esforços por mantê-la são maiores que seus benefícios; a burocracia criada inicialmente se torna auto-referente, defende seus interesses mais que os dos cidadãos que diz servir. A instituição criada para a vida começa a ser motivo de dominação, exclusão e até morte. É tempo de modificá-la, melhorá-la, suprimi-la ou substituí-la por outra que os novos tempos obrigam a organizar<sup>574</sup>.

Assim como vimos na tese 6, a vida humana organiza meios para a sua permanência e aumento, cria instituições e sistemas para aumentar a sua vida da melhor forma segundo as possibilidades existentes. A vida é a referência. As instituições são mediações – instrumentais, técnicas, administrativas – para a realização das necessidades. Não há magia, não há satisfação imediata de necessidades “mediante” a expressão do mero desejo. E assim como a realidade humana tem os marcos e limites da vida humana, conseqüentemente, as instituições têm certos marcos e limites provenientes da vida que as produz. Ser precíveis e “limitadas” é um marco essencial das instituições; o ser humano, imperfeito, não cria instituições perfeitas, para fazê-lo seria necessário um “*conocimiento perfecto y velocidad infinita de reacción de los factores*”<sup>575</sup>, o que é indubitavelmente impossível, criar uma instituição, da natureza que seja, que possa dar conta de *todas* as possíveis variáveis às quais terá que lidar. Muito pelo

---

só o que há é ofensa; assim como os fundamentalistas religiosos, saudosos da cristandade, que consideram blasfêmia a ciência moderna que apostasiou de Deus.

573“O que nós amamos, isso vai se estragar”. *Was ich liebe*. Rammstein.

57420T. II. §17.11. p. 132.

575HINKELAMMERT, Franz. *Crítica a la razón utópica*. Del, 2000. p. 52.

contrário: toda a instituição caduca no momento mesmo em que é criada – a realidade já dá passos a frente nessa hora. De modo que um sistema político, por mais democrático que seja, criado para desenvolver a vida, conforme o passar do tempo e a complexificação da realidade (realidade à qual não estava preparado), produz vítimas, vidas às quais não contempla e mesmo alveja, não raras vezes, literalmente. Vítimas: vidas com alguma negatividade, vidas em algo ofendidas, vidas que choram por suas próprias vidas. A entropia das instituições é decréscimo de vida humana – e morte<sup>576</sup>.

[162] A presença obscena das vítimas é o atestado entrópico de toda e qualquer ordem. Eis que as vítimas podem chegar a ter conscientização de suas negatividades *como negatividades*, e não como “natureza” ou “merecimento”; que é como as instituições e sistemas costumam qualificar os efeitos negativos de suas ações (que podem ser tanto intencionais, quer dizer, deliberados, quanto não-intencionais, isto é, não planejados): ou como fato natural do mundo, ou como fato de responsabilidade da própria pessoa que sofre, daí, então, a vítima já não é vítima, é culpada, e sua vitimização, seu sacrifício, é legítimo<sup>577</sup>. Se é verdade, destarte, que “[a] *justiça material é um critério de longevidade, de longo prazo da ordem política [democrática]*”<sup>578</sup>, a injustiça material, a produção de vítimas, é um critério de necessária transformação da ordem democrática. Uma vez as vítimas se reconhecendo como vítimas, não como culpadas, elas se organizam para negar a negação de sua negatividade, para *afirmar* suas vidas, para lutar por suas dignidades ofendidas<sup>579</sup>. A vida se eleva acima da ordem, se põe como absoluta diante do relativo.

A negatividade sempre é sentida no âmbito social, onde a vida transita entre os campos e sistemas e sente (vezes chora) a não-realização de suas necessidades. As vítimas podem se organizar, portanto, enquanto movimento social, “*un ‘movimiento’ significa un proceso que se desplaza desde un punto de partida a uno de llegada. Hay tantos movimientos sociales como posibles reivindicaciones, o necesidades no satisfechas*”<sup>580</sup>. O ponto de partida é a vida (tese 1), a vida negada, não-realizada, ofendida. É a vida das raças não-brancas no racismo, das mulheres no patriarcado, dos não-heteronormativos na heteronormatividade, dos

---

576“*Como as folhas numa árvore frondosa tanto caem como brotam, assim a geração de carne e sangue: esta morre, aquela nasce. Toda obra corruptível perece e aquele que a fez irá com ela*”. Eclesiástico 14, 18-19.

577Veja-se supra: seção 5.3.

578PL1. III. §10.2. \*182. p. 396.

579Cf. CARBONARI, Paulo. *A potencialidade da vítima para ser sujeito ético: construção de uma proposta de ética a partir da condição da vítima*. Tese [doutorado]. Unisinos. Programa de Pós-graduação em Filosofia: São Leopoldo, 2015.

580PL2. II. §21.6. \*327. p. 238.

trabalhadores precarizados no capitalismo. O ponto de chegada é a afirmação da vida negada (tese 3), é o reconhecimento da dignidade, é a vida do preto podendo respirar, da mulher não sendo estuprada, da lésbica podendo amar, do trabalhador podendo comer. Inicia-se comunitariamente na militância, na comunidade de vítimas, um processo de *conscientização*<sup>581</sup> de suas situações; conscientização: “‘ação’-na-qual-se-vai-tomando-consciência-ético-transformativa: libertação”<sup>582</sup>. Dá-se com isso a práxis de libertação, “o ato constante que relaciona os sujeitos entre si em comunidade transformadora da realidade que produz os oprimidos [as vítimas]”<sup>583</sup>. Discursivamente entre si, solidariamente, as vítimas, oprimidas, exploradas ou excluídas do sistema, vão ganhando consciência de suas situações de não-dignidade e das *razões* destas.

E o que um dia era visto com naturalidade, como algo que “sempre foi assim” – a subjugação do preto ao branco, da mulher ao homem, a exclusão dos não-heteronormativos –, passa a ser visto como assimetria, desigualdade, como direito negado que se exigirá que venha a ser direito atendido; se descubrem novos direitos dentro do sistema:

Dicho “descubrimiento” no es fruto ni de un estudio teórico ni de un voluntarismo de ciertos movimientos mesiánicos. Es fruto de la conciencia crítico-política de los grupos que sufren en su dolor los efectos negativos del estado-de-no-derecho de una dimensión humana que la madurez histórica ha desarrollado pero que el derecho [vigente] no ha incluido todavía como exigencias que requieren institucionalidad pública. La negatividad material (la miseria, el dolor, la humillación, la violencia sufrida, etc.) indica al “sin-derecho” como un “hueco” negro dentro del sistema del derecho<sup>584</sup>.

[163] O sistema político vigente – sempre *agora vigente*, nunca eterno, perene, último<sup>585</sup> – deixa de ter o consenso hegemônico de todos os seus afetados uma vez que já não age para a produção, reprodução e aumento da vida, de *toda* a vida, mas a uns exclui, a muitos oprime, a uns tantos explora e a outros simplesmente mata. Quer dizer, passa a atentar contra o princípio material da ética e contra o princípio democrático<sup>586</sup>. Os que sentem essas

581 Enrique Dussel toma o conceito diretamente de Paulo Freire, assim como de Freire também deve praticamente todo o desenvolvimento da sua pedagogia. Cf. PEL3. VIII.

582EL. II. §5.2. \*300. p. 441.

583EL. II. §5.2. \*301. p. 443.

584HFPC. I. §7.4. p. 153.

585Nunca é “último” enquanto *humanamente possível*. Havendo vida humana, e ela se desenvolvendo, sempre serão possíveis novos sistemas que atendam às novas necessidades que se apresentarem. Um dia – quiçá longínquo, porém, depende – a humanidade poderá vir a encontrar o seu ocaso derradeiro, e os sistemas vigentes de então serão, de fato, os últimos *historicamente*, pois a vida humana, realizadora de todos os sistemas e da história, terá se acabado.

586Que assim se expressa: “*Operemos siempre de tal manera que toda norma o máxima de toda acción, de toda organización o de las estructuras de una institución (micro o macro), en el nivel material o en del sistema formal del derecho (como el dictado de una ley) o en su aplicación judicial, es decir, del ejercicio del poder*



negatividades, uma vez tendo entendido que seu sofrimento é sistemático, estrutural, “funcional”, já não podem mais assentir com a ordem vigente, com a ordem dada, existente. Saem, então, do antigo consenso, quebram a antiga hegemonia e fundam outra hegemonia, uma contra-hegemonia de dissidentes da antiga hegemonia, que é agora paralela àquela: a hegemonia do consenso das vítimas<sup>587</sup>. Esse consenso anti-hegemônico passa, então, a lutar por um novo sistema de direito, novo sistema político, ou seja, saem da luta meramente social e passam à luta política<sup>588</sup>, passam a lutar para que os seus direitos negados sejam subsumidos à ordem política existente ou, se necessário, por uma nova ordem política caso os seus direitos descobertos entrem em contradição com o fundamento mesmo da ordem existente. A ordem liberal-capitalista e suas instituições também respondiam a certas novas necessidades que a burguesia, então nascente, aspirava e que se chocaram com o poder, então vigente, da nobreza. Ela teve sua época “clássica”, manteve, de fato, por umas décadas, principalmente nos países do capital central, um consenso entre as massas. Hoje refloresce a consciência de que essas instituições, da ordem agora vigente, produzem efeitos negativos sistêmicos que impedem a vida de toda a vida, seja humana ou não-humana.

[164] As vítimas, e o povo, querem viver, têm Vontade-de-Vida. Se, então, a essa vontade se juntam o consenso crítico que formam (contra o consenso dominante) e o descobrimento da factibilidade *de libertação* (de forma parcial ou radical; no primeiro caso se poderá falar em reforma, no segundo em revolução, mas, no longo prazo, várias reformas podem significar e realizar uma verdadeira revolução), temos, segundo Dussel, as três determinações da *hiperpotentia*. A *hiperpotentia*, poder unificado e consensual dos de baixo,

---

*comunicativo, sea fruto de un proceso de acuerdo por consenso en el que puedan de la manera más plena participar los afectados (de los que se tenga conciencia); dicho entendimiento debe llevarse a cabo a partir de razones (sin violencia) con el mayor grado de simetría posible, de manera pública y según la institucionalidad acordada de antemano*”. PL2. III. §25.3.2.1. \*388. p. 405.

587Isso tudo, evidentemente, está muito longe do que a ética do discurso de Habermas (e mesmo de Apel) pode pensar. Ignora-se um discurso anti-hegemônico de um *contra*-consenso dominante porque, ignora-se, antes, a sua validade por achá-la desatualizada: “O segundo fator [que levou Habermas a crer numa convivência possível entre capitalismo e democracia] seria a percepção de que a dinâmica atual dos chamados ‘novos movimentos sociais’ não é mais orientada em função da velha política redistributiva, mas sim por uma busca de maior ‘autonomia das formas de vida’. Assim, os protestos anti-capitalistas perdem força e dão lugar a mobilizações tão variadas (como a luta por identidades nacionais, anti-racismo, feminismo, direito dos homossexuais, etc.) que não podem ser reduzidas a um único sentido de emancipação. Nesse contexto, a repolitização da esfera pública não poderia ser pensada exclusivamente, e nem mesmo prioritariamente, em função das lutas anti-capitalistas”. PEREIRA, Leonardo Jorge da Hora. A tensão entre capitalismo e democracia em Habermas. *Princípios: Revista de Filosofia*, Natal, v. 22, n. 38, maio-ago. 2015. p. 297. Nosso filósofo só pôde pensar assim porque nunca pousou seus olhos teóricos sobre os territórios do mundo periférico, sua Minerva nunca atravessou a linha do Equador.

588Veja-se supra: seção 6.3.1.

é a última reserva regenerativa na política<sup>589</sup> e da *potestas*. Ela é o poder que se levanta contra o poder fetichizado da *potestas*, *hiperpotentia* é o “meta-poder”<sup>590</sup> antifetichista e antissacrificial: poder que se insurge contra a divinização do sistema que se ergue como natural ou eterno; poder que nega a exigência de sacrifícios humanos que o sistema requer para manter a sua dominação – a *hiperpotentia* é o grito de Isaac no topo da montanha.

As instituições, via de regra, trabalham por sua própria existência, por sua própria permanência no tempo – e os que, de maneira ou outra, têm proveito num sistema ou instituição, mesmo quando eles já não atendem às demandas legítimas a que uma vez foram criados, agem para sua manutenção. A ordem vigente, o sistema existente, a *potestas* fetichizada, uma *hiperpotestas*<sup>591</sup>, contra o consenso anti-hegemônico da comunidade das vítimas, do povo, declara o *estado de exceção*, procura alcançar pela força das armas, pelo poder de polícia ou ainda militar, aquilo que já não alcança mediante o consenso público, pois o perdeu. Para Carl Schmitt, soberano era quem decidia pelo estado de exceção, para Enrique Dussel, soberano é quem suspende o estado de exceção e o estado de direito vigente, soberano é o povo em *estado de rebelião*.

El “estado de rebelión” del pueblo es la última instancia desconocida de la voluntad schmittiana, pero institucionalizada de manera racional, no a partir del líder sino desde el mismo poder de la comunidad: la [hiper]potentia que se manifestó como puro e indeterminado poder político, pero activo e indicando quién ostenta la *auctoritas*, el poder político; es la “voluntad general” de Rousseau como *presencia*, como *exposición* en el sentido levinasiano<sup>592</sup>.

---

589Cf. 20T. II. §11.33. p. 94

590Enrique Dussel não se expressa assim; ele diz antes “antipoder” perante o poder dominador (20T. II. §12.33. p. 101). Embora não discordemos da formulação – a *hiperpotentia*, de fato, é um antipoder em referência ao poder dominador, é anti-poder-dominador –, pensamos que “meta-poder” seja uma formulação um pouco mais adequada, pois, i) não faz qualquer insinuação à “antipolítica”, à ideia de alguma espécie de “despolitização”, ii) o “meta-” quer expressar o *além* da *hiperpotentia* a toda *potestas*, uma vez que a destituiu e, de certa forma, numa *certa* perspectiva, também a institui.

591O termo é de Bruno Reikdal Lima (Cf. LIMA, Bruno Reikdal. *Fetichização do poder como fundamento da corrupção: uma proposta a partir da filosofia latino-americana de Enrique Dussel*. Editora Fi, 2018). *Hiperpotestas* é contraposição negativa à *hiperpotentia*, isto é, a *potestas* fetichizada que se levanta contra o poder dos de baixo e que deseja aniquilar com esse poder definitivamente. Terminologias alternativas que demarcariam melhor a distinção entre as coisas, mas conservando a mesma ideia, poderiam ser “*ultrapotestas*”, “*überpotestas*”. Lima propõe ainda a ideia de “rebelião das elites”, que, ao contrário da *hiperpotestas*, não nos parece adequada. “Rebelião”, por definição, ocorre contra uma ou mais autoridades constituídas. Ela é sempre um ato de subordinados contra superiores, sempre de baixo para cima, nunca o inverso. Não faz sentido, por exemplo, dizer que um pai se rebela contra um filho. É como que uma contradição nos termos. Talvez, preservando a proposta que ele apresenta, poderia se dizer, de modo mais apropriado, “contrarrebelião das elites”, porque as elites, justamente, agem reativamente contra o estado de rebelião do povo, das vítimas.

592PL2. II. §14.2. \*259. Nt. 114. p. 83.

[165] A ordem social chilena produzia vítimas, tais como os idosos que não podiam se aposentar e os jovens que não tinham condições para pagar os estudos. Ordem neoliberal que, em realidade, nunca logrou consenso real, uma vez que fora instituída à força mediante uma ditadura. *O povo chileno*, aqueles que na carne sofriam os efeitos negativos de tal ordem ilegítima (ilegítima para eles – ainda que que legítima para o sistema de direito), juntamente com quem com eles tinha *solidariedade*, expuseram o peito à rua, expuseram o peito como alvo aos *carabineros*, resolveram suspender o estado de direito vigente, rebelaram-se frontalmente contra a ordem social existente; exigiram outra carta magna, nova carta em que eles tivessem participação a mais simétrica possível e pudessem consentir, assim, validamente pela aceitação. O povo chileno saiu vitorioso porque “[os] povos são invencíveis... ou será necessário assassinar todos os seus membros quando têm Vontade-de-Vida consensual e eficaz, estratégica e taticamente”<sup>593</sup>.

A nova carta chilena terá um logro político formidável do movimento feminista, que tem sido tão forte no continente: a paridade de gênero entre os integrantes do órgão que será composto para a criação da nova Constituição. E isso exemplifica o que Dussel chama de “princípio crítico democrático” – este: “*parte del consenso alcanzado por la comunidad Diferente de los excluidos que constituye un nuevo criterio de validez (Gultigkeit), de legitimidade*”<sup>594</sup>. No “*ancien régime*”, a legitimidade do processo (dito) democrático era alcançada validamente mesmo que excluindo-se (intencionalmente ou não) uma parte da comunidade. O mais conveniente para o sistema vigente sempre é “integrar” – tragar – os de fora, dar um espaço *no mesmo*; ou seja, fazer com que o outro seja um igual (a si). É o que Dussel chama de “reconhecimento”, reconhece-se o outro como igual, mas como igual no sentido de “o mesmo”. A questão indígena no Brasil tem sido tratada dessa maneira pelo governo de turno, se quer oportunizar ao indígena que ele seja “um cidadão como nós”. Há, todavia, o que Dussel chama de “re-conhecimento”, que é ter o outro na conta *de outro*, de alguém distinto. “*Es un ‘re-conocimiento’ del Otro como obligación ética de creación de una nueva comunidad, nueva institucionalidad, que no significa retorno a la indicada ‘in-clusión’, sino como ‘ex-plosión’ de la comunidad*”<sup>595</sup>. As mulheres, evidentemente, não querem uma inclusão no sistema patriarcal, mas explodir tal sistema criando elas mesmas outro sistema em que não haja dominação de gênero, e isso o fazem, entre outras coisas, impondo a paridade de

---

59320T. II. §12.33. p. 101.

594HFPC. I. §8.1. p. 164.

595HFPC. I. §7.4. p. 164.

gênero na redação de uma carta magna. Elas não serão aceitas no novo Chile, serão as parceiras dele.

[166] Com tudo isso já temos desenhado o quadro do processo de legitimação e deslegitimação de ordens e sistema de direito políticos vigentes para ordens e sistemas de direito políticos futuros:

Esquema 10. 4. 1<sup>596</sup>

Sistema de direito vigente (Legítimo 1)	Processo de deslegitimação →	Ilegítimo 2 (Sistema de direito antigo)
Os sem direitos (Ilegítimo 1)	Processo de legitimação →	Legítimo 2 (Sistema de direito novo)

Do ponto de vista do sistema de direito vigente, ou da ordem política existente, que ainda possui uma legitimidade meramente institucional, ainda que não consensual – ao menos não hegemonicamente –, a reivindicação dos novos direitos pela comunidade das vítimas, ou pelo povo, enquanto bloco social do oprimidos dessa comunidade, é uma requisição ilegítima, fora da lei, que poderá ser tratada como imoral e até mesmo como criminosa. Do ponto de vista da comunidade das vítimas, ou do povo enquanto bloco social dessa comunidade, o sistema de direito vigente, a ordem existente, é que é o ilegítimo, imoral e, como ocasionador de sua morte, criminoso. O processo de transição de um sistema a outro na verdade se trata de dois processos concomitantes: i) deslegitimação do antigo sistema, ii) legitimação do novo sistema. É aqui que o Apocalipse se torna símbolo de fim do mundo para os aliados do sistema que passa, mas é Nova Terra para as vítimas e amigos das vítimas. Fim de mundo para uns, novo mundo para outros. O que era então legítimo passa à ilegitimidade, e o que antes era ilegítimo passa à legitimidade. É importante assinalar, contudo, que “[o] *nuevo derecho vigente (legítimo 2) subsume todos los derechos anteriores (legítimo 1) que no han perdido vigencia ante el proceso de legitimación de los ‘sin-derechos’, como movimientos de liberación*”<sup>597</sup>. Porque a coisa, como o diz Dussel, não é mecânica, e tampouco mágica, é um processo<sup>598</sup> que pode durar anos, décadas, ou ainda séculos, em que os povos vão aprendendo

596Cf. HFPC. I. §7.4. p. 155.

597HFPC. I. §7.4. p. 155.

598Processo de “potenciação” (*potenciación*), de aumento de poder da comunidade com a participação dos que antes eram excluídos, podendo ser expresso assim:  $X_a < X_a + 1 = X_b$ ; em que: X é o poder político da

um novo sentido do direito e conservam os ganhos positivos que, via de regra, todo o sistema tem e pode legar à posteridade. Não se pode – Dussel nunca cansa de o repetir – jogar o bebê fora junto com a água do banho.

[167] Devemos, porém, apontar que “[se] *a validade ética ou a legitimidade política se fundam na participação simétrica dos afetados para obter acordos por meio de razões, é sabido que tal validade ou legitimidade não pode ser perfeita*”<sup>599</sup>, pois, esse acordo, igualmente, teria que ter sido efetuado por uma inteligência com conhecimento perfeito e velocidade infinita capaz de contemplar todos os efeitos (intencionais e não-intencionais) do referido acordo. Isso vale, naturalmente, também para o consenso das vítimas – que sejam vítimas não significa que sejam infalíveis. Significa, igualmente, que a ordem fundada pelas vítimas, tal como a ordem deposta por estas, um dia, de algum modo, também produzirá as suas vítimas, outras daquelas que venceram seus dominadores, e, talvez, as vítimas de ontem venham a ser os dominadores de amanhã. Tomando-se uma perspectiva coletiva, os cristãos que um dia foram jogados aos leões, passaram a queimar hereges, e os judeus que um dia foram levados aos campos de concentração, passaram a segregar palestinos. Não existe “a vítima eterna”, assim como não existe “o opressor eterno”, vítima e opressor sempre são termos conjunturais, não condições metafísicas de povos ou sujeitos.

[168] Dissemos anteriormente que as regras não escritas de Levitsky e Zibblatt possuem nuances que eles desconsideram, e que agora podem ser entendidas aqui. Num sistema de direito vigente, uma democracia, por exemplo, que possui o consenso hegemônico da maioria de seus afetados, as regras não escritas (no sentido amplo que os autores dão) expressam a estabilidade institucional (e mesmo o consenso alcançado) do referido sistema. Nossos professores de Harvard entendem que essas regras não podem ser quebradas, pois são “as grades de proteção da democracia”. No entanto, porém, contudo e todavia, em uma crise de legitimidade do sistema, de uma democracia em particular, quando esta já não atende, e se mostra mesmo incapaz de atender, às demandas dos que são afetados negativamente pelo sistema, a quebra dessas regras pode fazer parte do passado do momento legítimo 2, quer dizer, pode ser ação necessária para que novos direitos sejam reconhecidos e – para escândalo de Levitsky e Zibblatt – condição para salvar a democracia, a democracia em seu sentido pleno, não somente no seu âmbito formal, como também em seu âmbito material. Žižek já o disse

---

comunidade, “a” é a ordem política vigente, “b” é a ordem política futura e 1 é uma nova participação na comunidade política enquanto *potestas*. Cf. CI. II. §1. p. 36.  
59920T. II. §12.22. p. 99.

com todas as letras<sup>600</sup>, e ele está correto. Numa perspectiva progressista revolucionária (isto é, não-liberal), não deveríamos nos escandalizar *de todo* com *certas manobras* de Trump ou mesmo de Bolsonaro, mas aprender deles. A quebra das regras não escritas (principalmente nos sentidos [i] e [iii] que demos, e em alguns casos no sentido [ii]) são sempre uma heresia a profanar a sagrada democracia (liberal) para os liberais convictos porque elas, justamente, fazem parte do gradeado de proteção do sistema de direito liberal – e, certamente, de qualquer sistema. Não se pode fazer coro à fetichização do estado de direito<sup>601</sup> realizada à custa da vida dos excluídos, como se fosse algo improfanável. O problema atual é que essas ações revolucionárias são tomadas em nome do reacionarismo; não para que haja a extensão de direitos, mas a supressão deles<sup>602</sup>.

---

600“Trump está quebrando e é isso que a esquerda precisa aprender com ele. [...] Regras nunca preenchem todo o campo legal. Regras sempre vêm acompanhadas com um conjunto [de] entendimentos implícitos, que não estão no papel. Trump sabe como seguir as regras explícitas, mas violando as implícitas. Assim, está sempre fazendo movimentos inesperados”. ŽIŽEK, Slavoj. 'Isolado' aos 70 anos, Slavoj Zizek critica esquerda e diz não acreditar na felicidade [entrevista a Bolívar Torres]. *O Globo*. 19 de abril de 2019. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/cultura/isolado-aos-70-anos-slavoj-zizek-critica-esquerda-diz-nao-acreditar-na-felicidade-1-23606923>.

601Cf. 20T. II. §12.34. p. 101.

602Havendo, portanto, uma “despotenciação” da comunidade política:  $X_a > X_a - 1 = X_b$ ; em que: X é o poder político da comunidade, “a” é a ordem política vigente, “b” é a ordem política futura e 1 é uma participação a menos na comunidade política enquanto *potestas*, ou seja, uma exclusão. Cf. CI. II. §1. p. 36.

## TESE 11 A PARTEIRA DA HISTÓRIA

*Que un pueblo sea creado como tal pueblo, es algo que acontece en su liberación.  
La fiesta del comienzo de la historia nacional es, así, una fiesta de liberación.*  
Franz Rosenzweig<sup>603</sup>.

Proposição: nesta tese demonstraremos a inevitabilidade histórica da ocorrência de processos de transformação por vias “violentas”; distinguiremos as violências ilegítimas das formas legítimas, justificando, então, a ação mediante a força empregada pelo povo e pelas vítimas, e, por fim, advogaremos pela legitimidade revolucionária da fundação de uma nova ordem.

### 11.1. A violência sempiterna

[169] Há quem pense que transformações possam ser produzidas sem maiores traumas sociais, que os instrumentos democráticos sempre serão suficientes, que o diálogo é a única saída, que um consenso mínimo em todo tempo e hora é possível, que as instituições podem funcionar, que a legalidade nos oferece todos os recursos e que a “violência” não leva “a nada”. No entanto, a transição de uma ordem a outra ordem, a derrubada de um sistema para a construção de outro sistema, a transformação de um direito em outro direito, via de regra, nada disso ocorre sem algumas doses – muitas vezes altas – de dor, ranger de dentes e, não raras vezes, em meio a um vale de lágrimas. Há quem ganhe e há quem perca; ninguém, evidentemente, quer sair perdendo. É um ensinamento da história, sustentar o contrário é negacionismo. Pode-se objetar que esse pretense ensinamento histórico na verdade não passa de falácia naturalista, que não é porque até os dias de hoje as coisas *tem ocorrido deste modo*, “na violência”, que elas *deverão* deste modo ocorrer. A humanidade, hoje, poderia optar pelas vias ditas pacíficas, uma vez que possui os meios necessários desse gênero, e renunciar às vias ditas violentas, porque, hoje, vê a paz não somente como um fim, mas também como um meio.

---

603ROSENZWEIG, Franz. *La Estrella de la Redención*. Ediciones Sígueme, 2007. p. 376.

Essa visão assaz otimista do nosso estágio de progresso humano, pressupõe uma série de coisas, pressupõe que a referida ordem:

- i. é de tal modo perfeita que tem em si todos os meios suficientes (e pacíficos) para atender a todas as demandas necessárias, presentes e futuras, do ser humano (entendendo-se aqui, também, medidas não-violentas de resolução de conflitos como uma necessidade);
- ii. que é de tal modo perfeita que jamais necessitará ser substituída;
- iii. que, é, portanto, incólume à entropia, não se desgasta e não se corrompe.

Essa ordem, para sempre pacífica, é a encarnação de Deus na história. É o Jardim do Éden antes da queda. Não querendo cair numa falácia naturalista, a nossa gente de todo o sempre pacifista, legalista e democrática, cai no fetichismo da ordem vigente.

[170] Admitir que os sistemas entram em processo entrópico é admitir necessariamente, é uma consequência lógica, que, vez e outra, Bastilhas *deverão* ser tomadas e queimadas. A entropia é a injustiça institucionalizada, e não “*es posible permitir que el injusto deba decidir cuando deje de cometer la injusticia; por propia decisión nunca liberará al Otro*”<sup>604</sup>, por isso não se pode pensar que “*la tarea de la justicia, del bien meta-físico, pueda realizarse sin violencia [...]*”<sup>605</sup>. Alguma gente algo ambígua, escorregadia, que desfruta de vantagens na ordem vigente, mas que gosta de manter a aparência “crítica” de certa solidariedade às classes menos favorecidas e grupos marginalizados, como bom “humanista” – e humorista – (moderado) dirá compreender o ímpeto popular por ações mais agressivas para que se vejam atendidas as suas reivindicações; contudo, pedirá “paciência histórica” a este mesmo povo, que agunte um pouco mais até que “dias melhores venham”, como se os dias melhores fossem uma entidade real que houvesse mandado um telegrama do futuro anunciando sua chegada sabe-se lá para quando. Dias melhores nunca vêm, sempre são construídos.

Sendo assim, à uma filosofia e à uma política crítica, da libertação, se impõe a necessidade de pensar *positivamente* sobre o que chamamos de violência, de fundamentar e justificar o seu emprego nos processos de resistência, emancipação e revolucionários. A crítica negativa é necessária, mas não suficiente. Assim como a economia é algo importante demais para ser deixada somente nas mãos dos economistas, a violência é algo sério demais para ser deixada somente nas mãos dos violentos.

---

604PEL2. V. §31. p. 125.

605PEL2. IV. §23. p. 51.



## 11.2. Das violências

[171] Uma primeira questão que se nos apresenta é: o que é ser violento? Ou de outra forma: o que é a violência? Enrique Dussel sempre deu essa resposta de modo claro: a violência é a negação do outro, negar a permanência e o aumento da vida do pobre, da vítima, é atentar contra a sua liberdade, é negar os seus direitos. A violência, no seu sentido forte, tem para Dussel um sentido exclusivamente negativo: “*La violencia es fuerza dominadora que ultraja al Otro contra su propia voluntad, contra su libertad dis-tinta. Violencia es exigir, al que ha sido reducido a la pobreza por un cierto orden, que permanezca en dicha pobreza aniquilante de sus posibilidades justas*”<sup>606</sup>. A violência da ordem totalizada, do sistema fetichizado, a violência de dominação, “*es la violencia institucionalizada, la primera, la más grave, la originaria de todas las otras. Ésta es la única que tiene fábrica de armas, que tiene leyes*”<sup>607</sup> e que, em razão disso, não aparece como violência, mas, justamente, como sendo a “ordem das coisas”.

[172] Slavoj Žižek, em seu livro *Violência*, pode nos ser de ajuda aqui com algumas contribuições. Žižek distingue entre violência subjetiva e violência objetiva:

A questão é que as violências subjetiva e objetiva não podem ser percebidas do mesmo ponto de vista: a violência subjetiva é experimentada enquanto tal contra o pano de fundo de um grau zero de não violência. É percebida como uma perturbação do estado de coisas “normal” e pacífico. Contudo, a violência objetiva é precisamente aquela inerente a esse estado “normal” de coisas. A violência objetiva é uma violência invisível, uma vez que é precisamente ela que sustenta a normalidade do nível zero contra a qual percebemos algo como subjetivamente violento. Assim, a violência sistêmica é de certo modo algo como a célebre “matéria escura” da física, a contrapartida de uma violência subjetiva (demasiado) visível<sup>608</sup>.

Então temos uma ordem institucionalizada que, para se manter enquanto ordem vigente, (e tendo perdido o consenso ou tendo um consenso já frágil – se alguma vez o teve) impõe às pessoas uma rede de violência generalizada, violência, nas palavras de Dussel, enquanto “força dominadora do Outro”. Essa violência é objetiva porque simplesmente está aí, como um “fato social/natural”. A violência subjetiva é a que é sentida *como violência* no sujeito, porque contrasta com o ordenamento vigente, é, podemos dizer, esse contraste mesmo.

606PEL2. V. §27. p. 78.

607PEL2. V. §27. p. 79.

608ŽIŽEK, Slavoj. *Violência: seis reflexões laterais*. Boitempo, 2014. p. 17.

Ocorre, então, uma aceitação acrítica à violência objetiva e uma condenação *a priori* da violência subjetiva, a única tida, de fato, pela ordem vigente, difundida ao senso comum e interiorizada na consciência dos sujeitos como violência real. O intento de Žižek em seu livro é expandir a noção de violência e mostrar como a violência objetiva, como Dussel mais ou menos o diz, é violência tão ou mais grave quanto a subjetiva, e como a violência subjetiva é, em certos casos, reação a essa violência primeira, sendo um sintoma dela – enquanto que, por outro lado, a “*limitação da violência a seu aspecto físico diretamente visível, longe de ser ‘normal’, depende de uma distorção ideológica*”<sup>609</sup>. Com isso ele se opõe, por exemplo, às tentativas de se distinguir entre uma violência “boa” e uma violência “má”, em que a segunda seria um “excesso” de agressividade<sup>610</sup>. Ademais, para o nosso filósofo esloveno, a violência no seu sentido mais fundamental e realmente forte e significativo, e aqui diferindo bastante da posição dusseliana, seria “*uma alteração radical das relações sociais de base*”<sup>611</sup> – uma revolução, só uma revolução poderia ser verdadeiramente violenta.

[173] Enrique Dussel, em sua primeira ética, distingue dois gêneros de “violências” que podem conhecer dois tipos cada um: a violência totalitária (ou poderíamos chamar de “violência da totalidade”), que pode ser tanto a violência institucionalizada (que Žižek, vimos, chama de objetiva) quanto a violência armada (enquanto violência da *hiperpotestas*) reativa à segunda violência, que é a violência libertadora (da *hiperpotentia*) que pode ser, de fato, libertadora ou recair na lógica da totalidade<sup>612</sup>. Dussel, portanto, chamava tanto a ação injusta da ordem vigente (que poderia ser tanto objetiva quanto subjetiva) quanto a reação justa das vítimas (sempre subjetiva) como “violência”, uma, porém, contra a liberdade do outro e contra o crescimento de sua vida, outra em defesa da liberdade e da vida da vítima:

La defensa de Abel [da vítima] ya no es violencia injusta [da ordem vigente], pero tampoco no-violencia; es superación de la contradicción y establecimiento de un nuevo orden de cosas: la fuerza (*vis, violentia*) de la justicia empleada con la finalidad de no dejar perpetuar un nuevo crimen por parte del Todo injusto y de permitir crecer lo nuevo como “el Otro”<sup>613</sup>.

609 ŽIŽEK, Slavoj. *Violência: seis reflexões laterais*. Boitempo, 2014. p. 11.

610 Cf. ŽIŽEK, Slavoj. *Violência: seis reflexões laterais*. Boitempo, 2014. p. 61.

611 ŽIŽEK, Slavoj. *Violência: seis reflexões laterais*. Boitempo, 2014. p. 169.

612 Cf. PEL2. IV. §22. p. 40; PEL2. IV. §23. Nt. 152. p. 210. Esse segundo tipo de “violência libertadora” é aquele que Freire expressava quando dizia que “*quando a educação não é libertadora, o sonho do oprimido é ser o opressor*”. Isto é, quando a ação das vítimas não busca libertar-se *libertando*, mas “libertar-se” *dominando*. Enrique Dussel chamará a essa libertação, que outra coisa não faz do que inverter os termos dos polos da dominação, de “libertação na totalidade trágica”. Cf. PEL2. IV. §23. p. 44.

613 PEL2. IV. §25. p. 61.

A ação libertadora da comunidade das vítimas, do povo, era então violenta em um sentido próximo do sentido fundamental empregado Žižek, por ser uma transformação nas relações sociais de base que não podem ocorrer sem o emprego de alguma espécie de força. É uma violência violenta para o sistema dominador, pois morte deste.

### 11. 3. Coação crítica legítima

[...] *revoluções não se fazem por meio de leis.*  
Karl Marx<sup>614</sup>.

[174] Contudo, embora conserve a distinção entre a ação da ordem vigente e a ação das vítimas, Dussel introduzirá uma mudança terminológica que complexificará um pouco a questão. Enquanto a violência da ordem vigente, porquanto é ordem *dominadora*, permanece sendo violência em sentido próprio, na *Ética da libertação* já não é mais assim no tocante à ação “violenta” das vítimas na sua resistência à violência objetiva do sistema ou da *hiperpotestas*. Demos um passo atrás. Quando uma ordem logra certo consenso (lembrando que todo e qualquer consenso sempre é limitado, nunca perfeito), os participantes, os afetados, acordam em observar as normas do novo regime que agora vigora e, por conseguinte, dispõem de mecanismos para quem não observa as novas disposições da nova ordem vigente. Se, então, algum membro da comunidade não observa uma norma, age ilegal ou criminosamente nos termos desta ordem (que, repitamos, possui – ainda – certo consenso *hegemônico*, não dominador, entre os afetados), esta ordem pode empregar a força contra esse membro. Esse emprego de força, disposto consensualmente, em tese, também aceito por aquele que transgrediu as normas acordadas, não é violência para Dussel, mas *coação legítima*: “A instituição vigente (com referência à vida comunitária de todos e ao convencionalizado validamente) deve apoiar-se numa certa coação legítima, que permita canalizar os que não estiverem dispostos a cumprir os acordos validamente aceitos”<sup>615</sup>. Uma vez que a ordem que vigora esteja servindo para a preservação da vida e segurança de seus membros, é um dever que ela, em vista de manter o disposto, utilize de meios, mesmo de emprego da força, de fazer o acordado cumprido; não, claro, arbitrariamente: “A coação legítima é ética na medida em que se exerce cumprindo as exigências dos princípios material,

---

614 MARX, Karl. *O Capital*, livro I. Boitempo, 2013. p. 820.  
615EL. II. §6.4. \*375. p. 545.

*formal, discursivo e de factibilidade ética: que se garanta a vida de todos os afetados, que participem simetricamente nas decisões de mediações factíveis eticamente*<sup>616</sup>. Deste modo, Dussel reconhece a legitimidade de uma “força policial” – naturalmente que quando esta age nos marcos da legitimidade e legalidade acordadas –, ou seja, a polícia (ou a instituição que faça as suas vezes) não age com violência quando age conforme o estipulado e dentro de seus limites; se um policial, por exemplo, reprime a uma pessoa que está agredindo a outra, a sua ação não é violenta, mas faz ele uso da coação legítima necessária à comunidade para proteger seus membros. De igual forma, muito embora Dussel expresse aversão às armas, pois elas objetivam a matar ao ser humano, negam em seu uso a vida humana, e, por isso, possuem “*un valor de uso contradictorio en sí mismo; es lo in-útil por excelencia, lo anti-útil*”<sup>617</sup> (uma vez que o valor de uso corresponde à satisfação de uma necessidade humana e não a quitar essa vida), elas podem ser consideradas positivamente quando são armas de defesa, ou aplicadas numa estratégia de defesa, e não de agressão. Inclusive, o uso de armas (e de estratégias) de defesa é, aponta Dussel, não somente politicamente mais ético, como também economicamente mais viável aos países periféricos<sup>618</sup>.

[175] Mas essa coação legítima exercida por parte da ordem vigente pode perder a dita legitimidade quando a ordem, tendo entrado em processo entrópico sem retorno e já disposta em violência objetiva, produz vítimas sistematicamente, quando a consciência de novos direitos vem à consciência da comunidade das vítimas. Se os mecanismo que antes garantiam a observância das normas validamente acordadas, e que tinham por objetivo a preservação das condições de crescimento da vida da comunidade, passam a garantir um estado de violência objetiva, de injustiça institucionalizada, e a reprimir a luta pelos novos direitos descobertos, isto é, contra a vida das vítimas da comunidade, a até então coação legítima se torna coação *ilegítima*, se torna violência, violência repressora<sup>619</sup> para o consenso crítico da comunidade das vítimas, do povo. Para a ordem vigente, logicamente, a ação do povo, das vítimas, é que é

---

616EL. II. §6.4. \*375. p. 545; Cf. 14T. II. §11.93. p. 157; MPL. II. §12.2. p. 180; PL2. III. §25.3.3. \*391. p. 413. 61716T. I. §11.61. p. 180.

618“*Sin embargo, las armas necesarias para una estrategia defensiva (por ejemplo, misiles tierra-aire contra aviones invasores, bazucas en manos de campesinos contra los tanques de ocupación, etc.), muchos menos costosas, más eficaces y que pueden ser producidas conjuntamente por cooperación de varios países periféricos, articuladas con la intervención del pueblo en armas, son económicamente más ventajosas (por su menor costo y su mayor capacidad de disuasión y de destrucción de las armas ofensivas del enemigo metropolitano). Es decir, son más útiles y pueden producirse industrialmente en países con un bajo grado de desarrollo*”. 16T. I. §11.63. p. 180. Cf. 14T. II. §12.61. p. 168.

619Cf. 14T. II. §11.13. p. 143. Na primeira ética Dussel falava em “coação de lei promulgada”. Cf. PEL2. V. §26. p. 70.

coação ilegítima e “violenta”. Já a ação do povo na luta pelo reconhecimento de seus novos direitos e, sendo o caso, pela transformação do sistema vigente, é *coação crítica legítima*<sup>620</sup>.

[176] Mas assim como a coação legítima da ordem vigente, que possuía o consenso hegemônico, não podia ser arbitrário, a ação e coação crítica legítima das vítimas também não o podem ser, caso contrário, se cairá na mesma lógica da totalidade que pretende negar. A ação do povo contra a violência repressora da ordem vigente sempre aparecerá como violência subjetiva, como quebra da ordem de coisas, mas isso não significa que ela necessite ser ação armada ou que derrame sangue, ela pode ser “pacífica”, “não-violenta”, pode não ser violência física, ainda que possa ser violência subjetiva, contra a institucionalidade existente. Porém, a “violência” ou “não violência” jamais podem ser princípios normativos, devem ser recursos táticos à disposição das vítimas e dos povos segundo a possibilidade de eficácia de seus empregos, segundo a factibilidade de cada recurso em suas situações concretas – por exemplo:

La “no violencia” entre los indígenas quiché guatemaltecos durante decenios del siglo XX era imposible: si hubiesen decidido hacer una “huelga de hambre” hubieran sido asesinados antes de tener siquiera hambre, pero, además, nadie se habría enterado del asesinato, ya que ningún medio de comunicación era permitido. Gandhi, mediante la opinión pública en un Reino Unido con algo de Estado de derecho, podía decidirse a usar una táctica (con fundamento ontológico hindú) no violenta, y fue eficaz. Los quiché de Guatemala no podían optar por esa táctica<sup>621</sup>.

Elevar a “não-violência” de tática à princípio normativo é condenar os povos à morte, uma vez que, geralmente, são mais fracos que seus opositores e não raramente é o recurso da força física conjunta e racionalmente aplicada que lhes oferece alguma vantagem. Quando Dussel diz que quem “*se libera matando primero nace ya enajenado en la Totalidad totalitaria, toda ella ‘manchada con la sangre de Dios’: del Otro, como diría Nietzsche. No se puede liberar al hombre sobre el cadáver de Otro hombre*”<sup>622</sup>, é ao uso racional<sup>623</sup> da coação crítica legítima a que ele se refere, o povo, a vítima, não pode se lançar, por exemplo, à luta armada “pela luta armada”, simplesmente “para matar”, ainda que ela seja “eficaz”, mas, além de eficaz, ela deve ser o meio à mão na ausência de outros que igualmente seriam factíveis e eficazes.

620Cf. MPL. II. §12.4. p. 187.

621FDS. II. §7.2. Nt. 11. p. 216.

622PEL2. IV. §23. p. 51.

623No sentido dusseliano, ao uso que se orienta em favor da vida e jamais “para a morte”, não no sentido “instrumental”.

[177] Julio Cabrera, em debate com Enrique Dussel <sup>624</sup>, criticou este último por defender esse assassinato do outro (que ele denomina de *heterocídio*<sup>625</sup>) com a justificativa de libertar-se ou libertar à vítima; no entendimento do nosso filósofo, Dussel entraria em contradição com o seu princípio material da ética que propugna a produção, reprodução e aumento de toda a vida humana, e, sendo assim, em tese, deveria incluir também a vida do dominador<sup>626</sup>. O que Cabrera ignora em sua crítica é que a ética da libertação dusseliana não é uma ética de um só princípio, mas de vários princípios que, nos casos concretos, devem ser articulados. Não há só o princípio material da ética, há também o princípio formal, o discursivo, o de factibilidade. Cabrera comete o que Dussel chama de falácia abstrativa<sup>627</sup>, ele, supondo que a ética da libertação seja ética de um só princípio, no caso, o material (que ele também chama de “princípio de vida”), aplica o princípio diretamente nos casos concretos, deixando de lado os outros princípios que realizam a mediação deste com o caso concreto – e é claro que, operando assim, ele encontra contradições, visto que, como ele mesmo o diz, a vida real nunca é abstrata como o são os princípios éticos. Para observar um princípio ético abstrato, diretamente na realidade sem entrar em contradição, a realidade mesma deveria ser tão “abstrata” quanto o mesmo princípio, o que, evidentemente, é irreal e absurdo, fosse a realidade assim, nem se necessitaria de princípio algum para orientar o agir.

Dussel nos oferece esse esquema para que se entenda a questão:

---

624 Cabrera publicou dois artigos referentes a esse debate, sendo o primeiro, que iniciou o mesmo, e a contrarresposta a Dussel, são eles: CABRERA, Julio. Dussel y el suicidio. In. *Diánoia*, volumen XLIX, número 52, mayo 2004. p. 111-124; CABRERA, Julio. Acerca de la discusión sobre el principio material de la ética. *Revista Páginas de Filosofía*, v. 6, n. 1, jan./jun. 2014. p. 61-72. A resposta de Dussel, “Sobre algunas críticas a la Ética de la Liberación”, se encontra em: MPL. II. §12.

625 Cabrera introduz essa distinção porque mesmo um suicídio é um homicídio, homicídio de si mesmo. O heterocídio é exclusivamente o homicídio que se perpetra contra o outro.

626 Como já trabalhamos esse debate em outra oportunidade, nos restringiremos aqui ao essencial da resposta dusseliana. Cf. RODRIGUES, Tiago dos Santos. Haverá um heterocídio ético? Enrique Dussel versus Julio Cabrera. Em: FETT, João; CIBILS, Samuel; MARKS, Tatiane (Orgs.). *XVII Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS: volume 4*. Porto Alegre: Editora Fi, 2017. p. 251-263.

627 Veja-se também supra: seção 10.3.

Esquema 11. 3<sup>628</sup>

	a. Abstrato 1	b. Concreto 1 Abstrato 2	c. Concreto 2
1. O simples 1	1.a		
2. O simples 2 O complexo 1		2.b	
3. O complexo 2			3.c

O princípio material da ética (que se encontra no quadrante 1.a) é um princípio simples-abstrato, e como tal não apresenta restrições, exceções, e é universalmente válido – se refere à vida de todos, sem exceção. Porém, conforme se desce ao concreto, se assomam mais princípios que com o princípio da vida têm mútua determinação, como o princípio de validez, princípio de aplicação, princípio discursivo (o consenso), princípio de factibilidade etc. (que se encontram no quadrante 2a). Como esses princípios, que permitem que os princípios mais simples e abstratos se apliquem aos casos mais complexos e concretos (os juízos práticos: quadrante 3.c), estão em níveis diferentes aos outros, não há a contradição entre os princípios, pois eles não se chocam diretamente.

Assim sendo:

La eliminación de la vida de los que defienden el *orden injusto* en la lucha de las víctimas por liberarse de la dominación que sufren, para permitir así el *desarrollo* de su vida *de víctimas* (posibilitando también desde esse momento la honesta *reproducción* de la vida de los dominadores, que han dejado de serlo) no puede juzgarse como asesinato culpable (heterocido en sentido estricto), sino como un efecto no deseado inevitable ante la decisión del dominador de continuar su praxis heterocida (de las víctimas)<sup>629</sup>.

[178] Não é o caso, portanto, que Dussel não defenda a reprodução da vida do dominador enquanto pessoa, mas *enquanto dominador* e enquanto persiste na sua dominação (não se nega a vida daquele que domina, mas a sua conduta de dominação). Se o dominador, ou aquele que exerce violência injustificada contra o pobre e fraco, persiste na sua violência e injustiça, a vítima está ética e politicamente legitimada a defender-se dessa violência e injustiça até o ponto – caso seja necessário para tal – de matar aquele que exerce domínio sobre si, como afirmação de sua vida e negação de uma relação de dominação. O opressor

628Cf. MPL. II. §12.1. p. 175.

629MPL. II. §12.2. p. 182.

nega a vida enquanto tal quando mata a vítima ou impede o seu crescimento digno, a vítima nega *uma relação de dominação* quando mata o dominador. O racista nega a vida das pessoas negras por serem negras, nega essas vidas enquanto tais, o negro que se revolta contra o racismo e chega a matar um racista – que não o deixa respirar –, mata não uma “vida branca”, mas a “vida” *do racismo*. A gramática social do “pacifismo” e da “não-violência”<sup>630</sup> enquanto princípios não possui homônimos<sup>631</sup>, tudo tem o mesmo sentido ou não sabem diferenciar os sentidos distintos. Ouvem [‘luto] e tomam o verbo (eu luto) pelo substantivo (o luto). Quando o povo pega em armas e diz “eu luto [pela minha vida que é negada]”, o pacifista entende “eu [produzirei] luto [para mim e para os outros]”.

O povo pode, isso posto, em estado de rebelião, cometer um heterocídio ético-politicamente justificado<sup>632</sup>.

#### 11.4. Parindo a história

*A violência é a parteira de toda sociedade velha que está prenhe de uma sociedade nova. Ela mesma é uma potência econômica.*  
Karl Marx<sup>633</sup>.

[179] Em seu célebre escrito, *Crítica da violência*, Walter Benjamin distingue entre duas formas de violência (ou de poder), a violência mítica e a violência divina. Escreve Benjamin:

Así como en todos los campos Dios se opone al mito, de igual modo a la violencia mítica se opone la divina. La violencia divina constituye en todos los puntos la antítesis de la violencia mítica. Si la violencia mítica funda el derecho, la divina lo destruye; si aquélla establece límites y confines, ésta destruye sin límites; si la violencia mítica culpa y castiga, la divina exculpa;

<sup>630</sup>Que, quando elevados a princípios, sempre devem ser entendidos entre aspas, uma vez que recusam *a priori* a coação crítica legítima das vítimas e do povo, sua violência subjetiva, mas toleram constantemente a violência objetiva e subjetiva da ordem vigente. Dussel, de sua parte, tem uma noção ética mais fundamental do que é ser “pacifista”: “*El ‘pacífico’ es en cambio el que deja por la ‘conciencia ética’ que el Otro haga llegar su voz hasta su oído atento; es el que sigue la voz de su ‘consciencia moral’, que indica el ‘cómo’ del ‘servicio’ o la moralidad de la acción liberadora dentro de las exigencias del pro-yecto liberador [...]*”. PEL2. V. §30. p. 105.

<sup>631</sup>Assim como a ciência política de Levitsky e Ziblatt.

<sup>632</sup> Enrique Dussel reconhece a legitimidade ética da resistência armada e do heterocídio em razão desta inclusive quando realizada por menores de idade, mas, como exposto, em “casos mais complexos” que fogem à “situações normais” – de nossa parte também estamos de acordo. Cf. DUSSEL, Enrique. ¿Pueden niños portar armas de fuego para defender a su comunidad? *La Jornada*. 15 de abril de 2021. Disponível em: <https://www.jornada.com.mx/2021/04/15/opinion/016a1pol>.

<sup>633</sup> MARX, Karl. *O Capital*, livro I. Boitempo, 2013. p. 821.



si aquélla es tonante, ésta es fulmínea; si aquélla es sangrienta, ésta es letal sin derramar sangre<sup>634</sup>.

A violência mítica seria a violência que funda o direito (uma ordem) e que mantém esse direito, mesma à custa de sacrifícios humanos; a violência divina, por outro lado, não fundaria, não manteria, nem teria comprometimentos com qualquer direito (e ordem) e, por conseguinte, tampouco exigiria sacrifícios humanos. Enquanto, naturalmente, a primeira é considerada reacionária, a segunda seria a violência eminentemente revolucionária. A “violência” (ou poder) verdadeiramente revolucionária seria aquela que não é meio para nenhum fim, pois não procuraria instaurar um novo direito e uma nova ordem. Por isso, diz Žižek: “A *violência divina* [a violência revolucionária] *deve ser portanto distinguida da soberania do Estado enquanto exceção que funda a lei [...]*”<sup>635</sup>. Todavia, o mesmo Žižek diz que “*talvez devêssemos identificar sem receio a violência divina com fenômenos históricos positivamente existentes, evitando assim qualquer mistificação obscurantista*”<sup>636</sup>. Se devêssemos identificar sem receio a violência divina com fenômenos históricos existentes, mas que não seja aquela que, num ato soberano, funda um Estado, ou seja, inicia uma nova ordem, um novo direito, a violência divina não poderia ser, como o diz Benjamin e o confirma Žižek, uma violência que destrói um estado de direito, que derruba uma ordem; salvo se i) ela for de um tipo que não destrua um estado de direito, mas simplesmente *o negue*, ou ii) se considerarmos que a destruição de um estado de direito não signifique consequentemente a fundação ou início de outro – o que não nos parece muito plausível caso haja vida humana depois dessa violência divina, quer dizer, caso ela não tenha realizado um “juízo final” levando a humanidade à extinção; aí, sim, teria destruído um direito sem fundar ou iniciar outro, porque sem vida humana que pudesse fazê-lo. O poder, há muito se sabe, não conhece vácuo.

[180] Benjamin procurou pensar numa violência revolucionária que fosse antítese da violência mítica, da violência da política enquanto dominação, enquanto rito sacrificial, uma violência que “não fosse violência”, que não instaurasse o direito. Porém, contando com uma concepção exclusivamente negativa da “violência” e do “poder”, opinamos, privou da violência revolucionária o momento *afirmativo* – ela nega a ordem vigente onde o pobre morre, mas não afirma uma ordem futura onde ele viva; e o povo quer viver. Para resolvermos

634BENJAMIN, Walter. Para la crítica de la violencia. *Ensayos escogidos*. El cuenco de plata, 2010. p. 176.

635ŽIŽEK, Slavoj. *Violência: seis reflexões laterais*. Boitempo, 2014. p. 157.

636ŽIŽEK, Slavoj. *Violência: seis reflexões laterais*. Boitempo, 2014. p. 154.

isso temos que introduzir a distinção dusseliana entre violência e coação legítima. Violência é a ação exercida contra o direito do Outro. Quando as vítimas, o povo, agem em favor de seus direitos e contra o estado de direito que perdeu a hegemonia do consenso e legitimidade não reconhecendo seus novos direitos descobertos, não se trata mais de violência, mas, na terminologia dusseliana, de coação crítica legítima. Tendo isso em conta, Dussel afirma, comentando o texto de Benjamin, que:

Esto nos permite comprender que el *nuevo* orden (y todo orden fue al comienzo un nuevo orden) no es fruto necesario de la violencia como fundamento de un poder instituyente, porque la coacción legítima de los oprimidos que organizan dicho *nuevo* orden no fue violencia. El fundamento de la *legitimidad* (no digo de la *legalidad*, que viene después) es el *consenso crítico* de los oprimidos, y no una violencia instituyente. Por ser *legítimo* el nuevo orden, lo son igualmente sus instituciones legítimas coactivas, como por ejemplo la policía. Y esto porque los miembros disidentes del orden anterior, y creadores del nuevo, cuando deciden que todos deben cumplir los acuerdos alcanzados por consenso incluyen las obligaciones y los castigos para los miembros que no cumplan con dichos acuerdos válidos<sup>637</sup>.

Para Dussel, a violência – enquanto tal, em seu sentido forte, enquanto violação do direito e negação da vida do outro – não é necessariamente a origem de uma nova ordem, ou a única parteira da história. Quando uma nova ordem é instituída mediante a ação de dominação (as colônias europeias nas terras do Novo Mundo), então é violência, e violência mítica a fundar um direito. No entanto, se, pelo contrário, uma nova ordem (um novo direito) nasce da “coação crítica legítima” do consenso das vítimas (Cuba da ditadura de Batista, Haiti da dominação francesa), não nasce contra o direito de ninguém, não é negação da vida de ninguém, não exige o sacrifício ao Deus que seja da vida de ninguém, assim que não pode ser qualificada como “violenta”, como que é o caso da ação do bloco histórico no poder que não reconhece os direitos das vítimas; tratam-se, pois, de coisas radicalmente distintas. Pode-se objetar que toda nova ordem que nasce jamais é perfeita, nunca estará a reconhecer todos os direitos de todo mundo, e que, sendo assim, é falso que “não nasce contra o direito de ninguém”, etc. E isso tem a sua verdade, já o dissemos: nenhum consenso é perfeito. Contudo, toda nova ordem que nasce da luta por novos direitos é ordem que nasce *estendendo direitos*, estendo as possibilidades de vida, não suprimindo direitos, não negando vidas que antes fossem afirmadas. Nessa perspectiva, esta nova ordem não nasce contra o direito (já reconhecido) de ninguém. Ademais, se tivéssemos que ter esse nível de exigência para a ação revolucionária, para reconhecê-la *como* revolucionária, de que serveria a noção benjaminiana

---

637FDS. II. §7.2. p. 215.

de violência divina? Como ideia regulatória? Não parece que Benjamin tenha nos oferecido um conceito normativo, mas relativamente descritivo, algo como um critério de discernimento – “ali onde assim se dá, há violência divina”. Ora, como dissemos anteriormente, numa abordagem em que a “violência” revolucionária não possui momentos afirmativos, ela se torna irreal, perde em realismo porque a realidade jamais acontece de forma “pura”, sempre é contraditória.

[181] Gostaríamos ainda de sugerir indicativamente outra distinção. O que Benjamin chama de violência divina, Dussel chama de coação crítica legítima e não a tem na conta de violência – ainda que, de fato, para a ordem vigente, para aqueles que dela são partidários, é violência subjetiva. Nós gostaríamos de chamar a essa ação revolucionária que derruba um direito e instaura a um novo direito, que instaura novos direitos, que afirma a vida da vítima, de *fúria lídima*. Por que não coação crítica legítima? Porque, de fato, essa ação revolucionária, de libertação, não é coação, ela não coage, não constrange a vontade alheia, ela impõe, força, obriga; ela age a despeito e contra a vontade da ordem vigente, quer derrubá-la, quer destruí-la. Por isso é fúria. Não é violência, pois não vai contra a vida e o direito de ninguém, mas é, de todo modo, um poder (neste sentido, *Macht*, como o diz Benjamin). Poder dos sem poder.

Pensamos aqui, por exemplo, nas “explosões juvenis ‘irracionais’ dos subúrbios de Paris em 2005” e no “caos em Nova Orleans após o furacão Katrina” que Žižek analisa<sup>638</sup>. Esses exemplos são as melhores ilustrações, conforma Žižek mesmo o diz, do que seria a violência divina de Benjamin, mas não nos parece que uma “violência” revolucionária devesse ser exclusivamente inscrita nesse teor, devendo também ser incluída aquela ação que derruba uma ordem e instaura nova ordem, a fúria lídima é essas duas coisas, sendo *lídima* porque também *cria legitimadamente* uma nova ordem. Já a coação crítica legítima reservaríamos para as ações especificamente táticas da comunidade das vítimas, que pode coincidir com a fúria lídima no momento da libertação de um povo.

Ao dizermos que a violência é sempiterna e que ela, enquanto fúria lídima, é a parteira da história, que possibilita transformações qualitativas para o progresso humano, pode ser que se diga que com isso damos razão a Heráclito quando este diz que “a guerra é o pai de todas as coisas”, mas não é o caso, “[a fúria lídima] *es un fruto y no el origen*”<sup>639</sup>, pois “*antes que la violencia [enquanto fúria lídima] está la dominación, y antes todavia el cara-a-cara*”<sup>640</sup>.

638 ŽIŽEK, Slavoj. *Violência: seis reflexões laterais*. Boitempo, 2014. p. 69-89.

639 PEL2. V. §30. p. 102.

640 PEL2. V. §27. p. 70.

Antes da luta de libertação está a solidariedade, amor-de-justiça ao pobre, oprimido e explorado. A fúria lídima pode ser a parteira da história, contudo, a parteira não é a origem da nova criança que ela ajuda a nascer, a origem é o amor dos pais que provaram, dentro de casa, com alimento e sem o frio da intempérie, o calor do amor sexual humano.

A fúria lídima não seria somente a ação vitoriosa de uma revolução, mas também a ação frustrada que explode na ordem vigente e que não é, num primeiro momento ou necessariamente, reivindicação de nenhuma reforma ou revolução contra ela, mas pura expressão de si, ou, assim como o choro – como um choro há muito preso à garganta, difícil de segurar – um sinal que não aponta a um objeto, mas a si mesmo, um transbordamento – furioso – do povo, das vítimas, rompendo a totalidade da carne social; ação não inscrita em nenhum Dito, um simples Dizer de quem, privado do seu salário e excluído das esferas do consenso hegemônico, sem pão e sem palavra, não tem qualquer recurso e se vale do recurso que não é recurso, do recurso que não leva... a nada. O Dizer de quem só diz sua presença ausente, o Dizer de quem só diz “estou aqui”.

## POSFÁCIO

Quisemos nesta tese afirmar a vida humana. A vida humana esculachada. A vimos como exterioridade e intotalizável, como não-valor, origem dos valores, como significância que a tudo significa, sem sentido, contudo, orientadora de todo sentido, que a tudo justifica, fundamenta e dá realidade, mesmo a um bloco de metal que caia no chão como “morto”. A vida humana é vida com dignidade, digna porque é uma sensibilidade, vida com pele e interioridade, vida que extrapola a própria pele, vida que chora. Descobrimos essa vida enquanto vida negada, vítima, protestando contra o seu sacrifício, e vimos essa vida negando o deus fetiche que pede sacrifícios; a vimos dando o seu sangue ao capital, na pessoa do capitalista ou de uma nação estrangeira, a vimos organizando a sua luta numa comunidade de vítimas e transformando os sistemas – se com “violência” for preciso – desde um novo consenso.

A história da filosofia é, como o diz Ricardo Timm de Souza, uma caixinha de ferramentas em que cada filósofo contribui com a sua ferramenta para o trabalho da crítica que a responsabilidade da nossa profissão nos delega, assim que gostaria de pontuar as pequenas contribuições que, cremos, o nosso trabalho adquiriu.

Em primeiro lugar, reservamos a afirmatividade da vida única e exclusivamente na dignidade, excluindo qualquer outro termo que a predicasse e que desse margem a torná-la relativa, isto é, que abrisse brecha para a justificação do seu sacrifício. Nisso, oferecemos a indicação de uma noção de dignidade em estreita relação com a sensibilidade. Quando dizemos que é digno aquele que chora, queremos dizer exatamente isso, que o choro é sinal de significância, de que há uma interioridade naquele ente, de que há *alguém* ali, uma *pessoa*.

Em segundo lugar, a identificação da voz de Deus como voz de Isaac, a identificação da voz da vítima como voz de Iahweh, não de Elohim. A vítima, enquanto vítima (e o povo enquanto comunidade das vítimas), é o *resto universal*. Resto porque não é o todo, nem parte porque não é *do* todo. É um resto, uma sobra, está *fora*. Universal não porque fale por todos, não porque a sua voz contemple a todos, mas porque na sua voz nenhuma voz é silenciada, nenhuma vida é sacrificada. Universal não porque a todos represente, mas porque a todos acolhe. Universal porque todas as vítimas, de todos os tempos e lugares, me obsediam, aqui e agora, no eco de suas vozes emudecidas. Portanto, a voz do povo é a voz de Deus – é uma

universalidade que a todos toca – enquanto o povo for bloco social dos oprimidos, comunidade das vítimas.

Em terceiro lugar, a descrição da *razão lógica* que leva o capital a necessariamente criar uma periferia desde onde possa acumular “originariamente”. Assim como em Dussel, na literatura dependista os mecanismos de transferência de valor costumam parecer ser produzidos como que por mera “vontade” dos capitalistas do capital central, como artimanha para manterem as economias subdesenvolvidas nessa condição e lograrem maiores lucros delas, uma vez que precisam aumentar suas próprias taxas de lucro, haveria então esses mecanismos à disposição e eles se aproveitariam; quer dizer, haveria uma situação de desigualdade que é reproduzida por quem está em situação de poder porque... sim, porque é favorável a quem está nessa posição. Cremos termos demonstrado a razão lógica da dependência, de que se o desenvolvimento de umas economias se realiza às custas do subdesenvolvimento de outras se deve ao fato de ser impossível uma economia “fechada” acumular desde si própria, ela necessita criar uma “exterioridade” – enquanto vida humana periférica negada. Então, não é uma questão de o capital central agir assim para ficar “mais rico”, mas de o capital enquanto tal proceder assim para continuar “vivo”. Por isso que falar em capitalismo é falar em dependismo. É impossível capital sem dependência. Um capital nacional global, que se queira capital desenvolvido, não pode acumular única e exclusivamente da exploração do seu trabalho vivo, da sua classe trabalhadora, é preciso acumular desde a *expropriação* de *outra* classe capitalista, e da *superexploração* de *outra* classe trabalhadora.

Em quarto e último lugar, a sugestão da fúria lídima como diferenciação no conceito dusseliano de coação crítica legítima que, pensamos, é um pouco “asséptica” porquanto meio que se restringe às ações que tenham uma orientação popular ou revolucionária relativamente “claras”, ou seja, enquanto uso da força, por parte do povo, direcionada a um fim, à uma reivindicação, não contemplando as situação aquelas, às quais Žižek trata, em que simplesmente há uma “explosão” de “violência”; de outra parte, quisemos preservar a intuição dusseliana da primeira ética que dizia que a violência libertadora não era violência, mas também não era o caso de ser “não-violência”.

\*\*\*

Ainda que, se pesarmos bem as coisas, uma vida assim tão miserável não valha a pena ser vivida, enquanto houver mais de um, enquanto houver outrem, sou seu refém.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACOSTA, Yamandú. No es guerra, es dignidade. Em: SALAS, Ricardo (org.). *Luchas sociales, justicia contextual y dignidad de los pueblos*. Santiago de Chile: Ariadna Ediciones, 2020. p. 237-247.

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

AGAMBEN, Giorgio. *El tiempo que resta: comentatio a la carta a los Romanos*. Trad. Antonio Piñicio. Editorial Trotta, 2006.

AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. Sobre os limites da violência. Trad. Diego Cervelin. Em: *Sopro: panfleto político-cultural*, nº79, outubro/2012. p. 2-16. Disponível em: <http://www.culturaebarbarie.org/sopro/outros/violencia.html#.WHTsDVMrLIU>

ALLENDE, Salvador. “La historia es nuestra y la hacen los pueblos”: El último discurso de Salvador Allende. *El Desconcierto*. Disponível em: <https://www.eldesconcierto.cl/nacional/2017/09/11/la-historia-es-nuestra-y-la-hacen-los-pueblos-el-ultimo-discurso-de-salvador-allende.html>. Acesso em 25 de outubro de 2020.

AMARAL, Marisa Silva. *Teorias do imperialismo e da dependência. A atualização necessária ante a financeirização do capitalismo*. Tese [doutorado]. Universidade de São Paulo. Departamento de Economia, 2012.

AMES, José Luiz. *Liberdade e libertação na ética de Dussel*. Campo Grande: CEFIL, 1992.

ARBACHE, Jorge. O fim das cadeias globais de valor. Em: *Revista Valor Econômico*. 2016. Disponível em: <https://valor.globo.com/opiniao/coluna/o-fim-das-cadeias-globais-de-valor.ghtml>. Acesso em 15 de agosto de 2020.

ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ARTHUR, Christopher. Enrique Dussel: Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 1861-1863. *Herramienta. Revista de debate y crítica marxista*. nº 26, julho de 2004. p. 111-126. Disponível em: <https://herramienta.com.ar/articulo.php?id=261>. Acesso em 27 de abril de 2021.

- ARTHUR, Christopher J. O mito da “produção simples de mercadorias”. Trad. Jadir Antunes. *Revista Eleuthería*, UFMS. Vol. 04, n.07–julho de 2019 – dezembro de 2019. pp. 173-186. [Disponível em: <https://periodicos.ufms.br/index.php/reveleu/issue/view/583/EDI%C3%87%C3%83O%20COMPLETA>].
- BADIOU, Alain [et.al.] *¿Qué es un pueblo?* 1ª ed. Trad. Cecilia González, Fermín Rodríguez. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora, 2014.
- BAMBIRRA, Vania. *El capitalismo dependiente latinoamericano*. México: Siglo XXI, 1978.
- BAMBIRRA, Vania. *Teoría de la dependencia: una anticrítica*. México: Ediciones Era, 1978.
- BARBER, Shannon. Anti Shutdown Protester: ‘Sacrifice The Weak’ To Reopen America. *Hill Reporter*. 21 de abril de 2020. Disponível em: <https://hillreporter.com/anti-shutdown-protester-sacrifice-the-weak-to-reopen-america-65182>. Acesso em: 10 de junho de 2020.
- BASCHET, Jérôme. *Adiós al capitalismo: autonomía, sociedad del buen vivir y multiplicidad de mundos*. Barcelona: Nuevos Emprendimientos Editoriales, 2015.
- BENEDETTI, Mario. *Antología poética*. Montevideo: Editorial Planeta, 2010.
- BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.
- BENJAMIN, Walter. Para la crítica de la violencia. *Ensayos escogidos*. Trad. H. A. Murena. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2010.
- BETTO, Frei. *Batismo de sangue: os dominicanos e a morte de Carlos Marighella*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.
- BOLDA DA SILVA, Márcio. *A Filosofia da Libertação – A partir do contexto histórico-social da América Latina*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1998.
- BOTTOMORE, Tom (editor). *Dicionário do pensamento marxista*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BRUM, Eliane. *A vida que ninguém vê*. Porto Alegre: Arquipélago Editorial, 2006.
- CABRERA, Julio. Dussel y el suicidio. *Diánoia*, volumen XLIX, número 52, mayo 2004. p. 111-124.
- CABRERA, Julio. Sentido da vida e valor da vida: uma diferença crucial. *Revista Philósofos*, v. 1, nº 1, p. 7-28, 2004.
- CABRERA, Julio. O imenso sentido do que não tem valor nenhum. *Revista Philósofos* 11 (2): 331-365, ago./dez. 2006.



CABRERA, Julio. *Análisis y existencia: pensamiento en travesía*. Córdoba: Ediciones Del Copista, 2010.

CABRERA, Julio. Acerca de la discusión sobre el principio material de la ética. *Revista Páginas de Filosofía*, v. 6, n. 1, jan./jun. 2014. p. 61-72.

CABRERA, Julio. *Crítica de la moral afirmativa: una reflexión sobre nacimiento, muerte y valor de vida*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2014.

CABRERA, Julio. *A ausência de pensadores latino-americanos nos currículos de filosofia: uma micro-análise*. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/0B8lRhEwzaxOIODE1YjVub3psSmM/view>. Acesso: 05 de outubro 2016.

CABRERA, Julio. *Exclusión intelectual y desaparición de filosofías (Los condenados del saber)*. Disponível em: <http://cecies.org/articulo.asp?id=386>. Acessado em 05 de outubro 2016.

CARBONARI, Paulo. *A potencialidade da vítima para ser sujeito ético: construção de uma proposta de ética a partir da condição da vítima*. Tese [doutorado]. Unisinos. Programa de Pós-graduação em Filosofia: São Leopoldo, 2015.

CARIBÉ, João Carlos Rebello. Uma perspectiva histórica e sistêmica do capitalismo de vigilância. Em: *Inteligência Empresarial*, nº41. CRIE – Centro de Referência em Inteligência Empresarial da Coppe/UFRJ, 2019.

Carta IEDI Edição 989, 2020. *Digitalização e as Cadeias Globais de Valor*. Disponível em: [https://iedi.org.br/cartas/carta\\_iedi\\_n\\_989.html](https://iedi.org.br/cartas/carta_iedi_n_989.html). Acesso em 15 de agosto de 2020.

CASELAS, J.M. S. A utopia possível de Enrique Dussel: a arquitetura da Ética da Libertação. Em: *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 15, 2/2009, pp. 63-84.

CERUTTI, Horacio. *Filosofia de la liberación latinoamericana*. México: FCE, 2006 [1983].

CHALIER, Catherine. *Tratado de las lágrimas: fragilidad de Dios, fragilidad del alma*. Trad. Mercedes Huarte Luxán. Salamanca: Sígueme, 2007.

CHARENTENAY Alice de; GOUDMAND, Anaïs. Fiction et idéologie: Marx lecteur des Mystères de Paris. Em: *CONTEXTES: Revue de sociologie de la littérature* [En ligne]. 30 de novembro de 2014. Disponível em: <http://journals.openedition.org/contextes/5991>. Acesso em 01 de novembro de 2020.

DERRIDA, Jacques. *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée, 1994.

DERRIDA, Jacques. *Estados-da-alma da psicanálise: o impossível para além da soberana crueldade*. Trad. Antonio Romane; Isabel Kahn Marin. São Paulo: Editora Escuta, 2001.

DERRIDA, Jaques. Violência e metafísica. Em. *A escritura e a diferença*. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes, Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2014.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *O que vemos, o que nos olha*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 2010.

DUSSEL, Enrique. *El humanismo semita*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1969.

DUSSEL, Enrique. *La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar*. Mendoza: Ser y Tiempo, 1972.

DUSSEL, Enrique. *Para una de-strucción de la historia de la ética*. Mendoza: Editorial Ser y Teimpo, 1972.

DUSSEL, Enrique. *El humanismo helénico*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1975.

DUSSEL, Enrique. *Filosofía ética latinoamericna*, vol. III. México: Editorial Edicol, 1977.

DUSSEL, Enrique. *Filosofía ética latinoamericna*, vol. IV. Bogotá: Universidad Santo Tomaz, 1979.

DUSSEL, Enrique. *Filosofía ética latinoamericna*, vol. V. Bogotá: Universidad Santo Tomaz, 1980.

DUSSEL, Enrique. *Caminhos de Libertação latino-americana*, vol. I-IV. São Paulo: Paulinas, 1984.

DUSSEL, Enrique. *Filosofía de la producción*. Bogotá: Editorial Nueva América, 1984.

DUSSEL, Enrique. *Método para uma filosofia da libertação*. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

DUSSEL, Enrique. *Hacia un Marx desconocido*. México: Siglo XXI Editores, 1988.

DUSSEL, Enrique. Teología de la liberación y marxismo. *Cuardenos Americanos*. Año II, vol. 6, nº 12. noviembre-diciembre de 1988. México. pp. 192-200.

DUSSEL, Enrique. *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de El Capital*. México: Siglo XXI Editores, 1990.

DUSSEL, Enrique. *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1993.

DUSSEL, Enrique. *Las metáforas teológicas de Marx*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1993.

- DUSSEL, Enrique. *1492. O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade. Conferências de Frankfurt*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.
- DUSSEL, Enrique. *Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão*. Trad. George I. Maissiat. São Paulo: Paulus, 1995.
- DUSSEL, Enrique. *Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação*. Trad. Sandra Trabucco Valenzuela. São Paulo: Paulinas, 1997.
- DUSSEL, Enrique. *La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*. México: Ediciones de la UAEM, 1998.
- DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação – na idade da globalização e da exclusão*. Trad. Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen, Lúcia M. E. Orth. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.
- DUSSEL, Enrique. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.
- DUSSEL, Enrique; APEL. Karl-Otto. *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.
- DUSSEL, Enrique. *20 teses de política*. Trad. Rodrigo Rodrigues. São Paulo: Expressão Popular, 2007.
- DUSSEL, Enrique. *Materiales para una política de la liberación*. México: Plaza y Valdés, 2007.
- DUSSEL, Enrique. *Marx y la modernidad. Conferencias de La Paz*. La Paz: Rincón Ediciones, 2008.
- DUSSEL, Enrique. *Política de la liberación: la arquitectónica*, vol. II. Madrid: Editorial Trotta, 2009.
- DUSSEL, Enrique. *Filosofía de la liberación*. México: FCE, 2011.
- DUSSEL, Enrique. *Carta a los indignados*. México, D.F: La Jornada Ediciones, 2011.
- DUSSEL, Enrique. *Para una política de la liberación*. Buenos Aires: Las Cuarenta; Gorla, 2012.
- DUSSEL, Enrique. *A produção teórica de Marx: um comentário aos Grundrisse*. Trad. José Paulo Netto. São Paulo: Expressão Popular, 2012.
- DUSSEL, Enrique. El trabajo vivo fuente creadora del plusvalor (Dialogando com Christopher Arthur). *Herramienta. Revista de debate y crítica marxista*. nº 27, outubro de 2014. Disponível em: <https://herramienta.com.ar/articulo.php?id=280>. Acesso em 2 de abril de 2021.

DUSSEL, Enrique. *Política da Libertação: história mundial e crítica*, vol. I. Trad. Paulo César Carbonari (coord.). Passo Fundo: Editora IFIBE, 2014.

DUSSEL, Enrique. *16 tesis de economia política: interpretación filosófica*. México: Siglo XXI Editores, 2014.

DUSSEL, Enrique. *Para una ética de la liberación latinoamericana*, vol. I. México: Siglo XXI Editores, 2014.

DUSSEL, Enrique. *Para una ética de la liberación latinoamericana*, vol. II. México: Siglo XXI Editores, 2014.

DUSSEL, Enrique. *Pablo de Tarso en la filosofía política actual y otros ensayos*. México: San Pablo, 2015.

DUSSEL, Enrique. *14 tesis de ética: hacia la esencia del pensamiento crítico*. Madrid: Editorial Trotta, 2016.

DUSSEL, Enrique. *Siete ensayos de filosofía de la liberación: hacia una fundamentación del giro decolonial*. Madrid: Editorial Trotta, 2020.

DUSSEL, Enrique. CORTINA, Adela. *Debate entre la ética de la liberación (Enrique Dussel) y la ética del discurso (Adela Cortina)*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=SrOakSJUX18>. Acesso em 20 de julho de 2020.

DUSSEL, Enrique. ¿Pueden niños portar armas de fuego para defender a su comunidad? *La Jornada*. 15 de abril de 2021. Disponível em: <https://www.jornada.com.mx/2021/04/15/opinion/016a1pol>. Acesso em 15 de abril de 2021.

ECKER, Diego; ROSIN, Nilva (org.). *O Capital e o Capital*. Passo Fundo: IFIBE, 2019.

FANON, Franz. *Os condenados da Terra*. Trad. José Lourêncio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FRANCA-LIPKE, Ludmyla. *Sobre o exercício da liberdade*. Disponível em: <https://hannaharendt.wordpress.com/2018/01/11/sobre-o-exercicio-da-liberdade/?fbclid=IwAR1CJDJdUqe86b4hRM2LTBBJ6dRhGzOHSeOpdMEi021krYV45LFGAdb4AQQ>. Acesso em 11 de dezembro de 2020.

FREUD, Sigmund. Além do princípio do prazer. Em: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira. Trad. Jayme Salomão (org.). Rio de Janeiro: Imago, 1987.

GABRIELE, Alberto; JABBOUR, Elias A China não é capitalista (uma resposta a Branko Milanovic). *O Cafezinho*. 27 de abril de 2020. Disponível em: <https://www.ocafezinho.com/2020/04/27/alberto-gabriele-e-elias-jabbour-a-china-nao-e-capitalista-uma-resposta-a-branko-milanovic/>. Acesso em 16 de dezembro de 2020.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo, vol. 1: racionalidade da ação e racionalização social*. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo, vol. 2: sobre a crítica da razão funcionalista*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

HARVEY, David. *Para entender o Capital livro I*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

HARVEY, David. *O neoliberalismo: história e implicações*. Trad. Adail Sobral; Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

HEINRICH, Michael. *Crítica de la economía política. Una introducción a El Capital de Marx*. Trad. César Ruiz Sanjuán. Madrid: Escolar y Mayo Editores S.L, 2008.

HINKELAMMERT, Franz. *Sacrificios Humanos e Sociedade Ocidental: Lúcifer e a Besta*. Trad. Joao Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

HINKELAMMERT, Franz. *El grito del sujeto: del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*. San José, Costa Rica: DEI, 1998.

HINKELAMMERT, Franz. *Crítica a la razón utópica*. 3ª ed. San José, Costa Rica: Del, 2000.

HINKELAMMERT, Franz. Sobre la reconstitución del pensamiento crítico. *Polis Revista Latinoamericana*, nº21, 2012. p. 1-24. Disponível em: <http://journals.openedition.org/polis/2979>. Acesso em: 11 de dezembro de 2020.

INFRANCA, Antonino. El populismo contemporáneo según Enrique Dussel. Trad. Miguel Vedda. Em: *Herramienta revista de debate y crítica marxista*. 2012. Disponível em: [https://herramienta.com.ar/articulo.php?id=3479&fbclid=IwAR1X7f1Gge-ic\\_YZUJ0Pz-6iGwMxvu-29IEq7EioXSEtZZujaF-MykxbEtA](https://herramienta.com.ar/articulo.php?id=3479&fbclid=IwAR1X7f1Gge-ic_YZUJ0Pz-6iGwMxvu-29IEq7EioXSEtZZujaF-MykxbEtA). Acesso em 10 de abril de 2021.

JAPPE, Alselm. *Crédito à morte: a decomposição do capitalismo e suas críticas*. Trad. Robson J. F. de Oliveira. São Paulo: Hedra, 2013.

LAGROU, Els. *Nisun: A vingança do povo morcego e o que ele pode nos ensinar sobre o novo coronavírus*. Disponível em: [https://blogbvps.wordpress.com/2020/04/13/nisun-a-vinganca-do-povo-morcego-e-o-que-ele-pode-nos-ensinar-sobre-o-novo-corona-virus-por-els-lagrou/?fbclid=IwAR1j385Bv1pi0AFQKpN-hba6KXH1fcu5lmqzAq3R2\\_eJECMUe5tbdrgNQY](https://blogbvps.wordpress.com/2020/04/13/nisun-a-vinganca-do-povo-morcego-e-o-que-ele-pode-nos-ensinar-sobre-o-novo-corona-virus-por-els-lagrou/?fbclid=IwAR1j385Bv1pi0AFQKpN-hba6KXH1fcu5lmqzAq3R2_eJECMUe5tbdrgNQY). Acesso em 14 de abril de 2020.

LAMPE, Armando (org.) *História e libertação: homenagem aos 60 anos de Enrique Dussel*. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: CEHILA, 1995.

LEOCÁDIO, Thaís. Coronavírus: 'Segurou minha mão e pediu pra não deixar ele morrer', diz pai de jovem vítima de Betim. *GI*. 20 de maio de 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/mg/minas-gerais/noticia/2020/05/20/coronavirus-segurou-minha-mao-e-pediu-pra-nao-deixar-ele-morrer-diz-pai-de-jovem-vitima-de-betim.ghtml>. Acesso em 09 de junho de 2020.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Trad. José P. Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo del outro hombre*. Trad. Daniel Enrique Guillot. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1993.

LEVINAS, Emmanuel. *De Deus que vem à ideia*. Trad: Marcelo Fabri, Marcelo Luiz Pelizzoli, Evaldo Antônio Kuiava, Pergentino Stefano Pivatto (coordenador e revisor). Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Trad. José Luis Pérez, Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

LEVINAS, Emmanuel. *Do sagrado ao santo: cinco novas interpretações talmúdicas*. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

LEVINAS, Emmanuel. *Más allá del versículo: lecturas y discursos talmúdicos*. Trad. Manuel Mauer. Buenos Aires: Lilmod, 2006.

LEVINAS, Emmanuel. *Deus, a Morte e o Tempo*. Trad. Fernanda Bernardo. Lisboa: Edições 70, 2012.

LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. *Como as democracias morrem*. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

LIMA, Alexandre. *Economia política em Aristóteles e a perspectiva de Marx*. Tese [doutorado]. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-graduação em Filosofia: Florianópolis, SC, 2011.

LIRIA, Carlos Fernández. Comunismo para la ciudadanía. Em: <http://www.exodo.org/comunismo-para-la-ciudadania/>. Acesso em 26 de abril de 2020.

LÖWY, Michael. *A jaula de aço: Max Weber e o marxismo weberiano*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014.

MANOEL, Jones. Sobre Bacurau e a pequena-burguesia. *Portal Disparada*. 19 de setembro de 2019. Disponível em: <https://portaldisparada.com.br/cultura-e-ideologia/jones-bacurau-pequena-burguesia/>. Acesso em 07 de maio de 2020.

MARGUTTI, Paulo. Sentido da vida e valor da vida: uma diferença crucial? *Revista Philósophos*, v.1, n.º 1, p. 29-61, 2004.

MARÍAS, Julián. *História da filosofia*. Trad. Alexandre Pinheiro Torres. Edições Souza & Almeida, s/a.

MARINI, Ruy Mauro. Dialética da dependência. Em: SADER, E. (Org.). *Dialética da Dependência: uma antologia da obra de Ruy Mauro Marini*. Petrópolis, Brasil: Vozes, 2000.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *MEW 18*. Berlin: Dietz Verlag, 1962.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *MEW 31*. Berlin: Dietz Verlag, 1965.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *MEW 33*. Berlin: Dietz Verlag, 1966.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *MEW 30*. Berlin: Dietz Verlag, 1974.

MARX, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858, vol. 3*. Trad. Pedro Scaron. México: Siglo XXI Editores, 1976.

MARX, Karl. *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (Manuskript 1861-1863). MEGA<sup>2</sup>, II, 3.4. Berlín, Dietz Verlag, 1979.

MARX, Karl. *Teorías sobre la plusvalía, I*. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1980.

MARX, Karl. *Teorías sobre la plusvalía, II*. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1980.

MARX, Karl. *Teorías sobre la plusvalía, III*. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1980.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A sagrada família ou a crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. Trad. Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do partido comunista*. Trad. Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. Trad. Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*. Trd. Miguel Cndel. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012.

MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política, livro I*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.



MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política, livro. III*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, Karl. *Os despossuídos: debates sobre a lei referente ao furto de madeira*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, Karl. Glosas marginais ao Manual de economia política de Adolph Wagner. Trad. Luiz Philipe de Caux. Rev. Thiago Simim. Verinotio. *Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Rio das Ostras, v. 23, n. 2, ano XII, nov./2017. pp. 252-279.

MARX, Karl. Comentários de Marx a “Estatismo e Anarquia” de Bakunin. Trad. Gabriel Landi Fazzio. *LavraPalavra*, 2018. Em: <https://lavrpalavra.com/2018/07/25/comentarios-de-marx-a-estatismo-e-anarquia-de-bakunin/>. Acesso em 13 de dezembro de 2020.

MOURA, Clóvis. *Sociologia do Negro Brasileiro*. São Paulo: Editora Ática, 1988.

MUSSOLINI, Benito. *El Estado corporativo*. Trad. A. Dabini. Editorial Vallecchi, 1938.

MUSTO, Marcello. *O velho Marx: uma biografia de seus últimos anos (1881-1883)*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2018.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*, vol. 1. Trad. Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Ediciones Akal, 2001.

NONNENBERG, Marcelo José Braga. Participação em cadeias globais de valor e desenvolvimento econômico. *Boletim de Economia e Política Internacional*, BEPI, n. 17, maio-ago. 2014. pp. 23-37.

OCKHAM, Guilherme de. *Brevilóquio sobre o principado tirânico*. Trad. Luis A. De Boni. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.

Organização Mundial do Comércio. *World Trade Statistical Review 2017*. [https://www.wto.org/english/res\\_e/statis\\_e/wts2017\\_e/WTO\\_Chapter\\_05\\_e.pdf](https://www.wto.org/english/res_e/statis_e/wts2017_e/WTO_Chapter_05_e.pdf). Acesso em 15 de agosto de 2020.

PATEL, Raj. *O valor de nada: porque tudo custa mais caro do que pensamos*. Trad. Vania Cury. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

PEREIRA, Elaine Aparecida Teixeira. O conceito de campo de Pierre Bourdieu: possibilidade de análise para pesquisas em história da educação brasileira. *Revista Linhas. Florianópolis*, v. 16, n. 32, set./dez. 2015. p. 337 – 356.

PEREIRA, Leonardo Jorge da Hora. A tensão entre capitalismo e democracia em Habermas. *Princípios: Revista de Filosofia*, Natal, v. 22, n. 38, maio-ago. 2015. p. 279-309.

PIKETTY, Thomas. *O capital no século XXI*. Trad. Monica Baumgarten de Bolle. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.



- POLANYI, Karl. *A grande transformação: as origens da nossa época*. Trad. Fanny Wrobel. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.
- PRECIADO, Paul B. *Testo junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. Trad. Maria Paula Gurgel Ribeiro. n-1 edições, 2018.
- PROUDHON, Pierre-Joseph. *Sistema das contradições econômicas, ou, Filosofia da miséria*, tomo I. Trad. J. C. Morel. São Paulo: Ícone, 2003.
- QUIDORT, João. *Sobre o poder régio e papal*. Trad. Luis A. De Boni. Petrópolis, RJ: Vozes, 1989.
- RANCIÈRE, Jacques. *A noite dos proletários: arquivos do sono operário*. Lisboa: Antígona, 2012.
- RODRIGUES, Tiago dos Santos. Outro elegante desacordo ou Ricœur ao reverso. Em: Fabio Caprio Leite de Castro (Org.). *O si-mesmo e o Outro. Ensaios sobre Paul Ricœur*. 1ed. Porto Alegre: Editora FI, 2016, v. 1, p. 344-367.
- RODRIGUES, Tiago dos Santos. A alteridade bandida ou direitos humanos no cárcere. Em: GUADAGNIN, Renata; SCAPINI, Marco (Orgs.). *XVI Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016. v. 2. p. 175-195.
- RODRIGUES, Tiago dos Santos. *A alteridade do real ou da in-condição proletária. Ensaio sobre significância e justiça em Emmanuel Levinas*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.
- RODRIGUES, Tiago dos Santos. Haverá um heterocídio ético? Enrique Dussel versus Julio Cabrera. Em: FETT, João; CIBILS, Samuel; MARKS, Tatiane (Orgs.). *XVII Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS: volume 4*. Porto Alegre: Editora Fi, 2017. p. 251-263.
- RODRIGUES, Tiago dos Santos. Teoria da dependência como teoria marxista segundo Enrique Dussel. Em: ECKER, Diego; ROSIN, Nilva (org.). *O Capital e o Capital*. Passo Fundo: IFIBE, 2019. p. 247-261.
- RODRIGUES, Tiago dos Santos. A crítica antifetichista de Enrique Dussel. *Intuitio*. Porto Alegre, v. 12, n. 2, jul.-dez. 2019.
- ROSENZWEIG, Franz. *La Estrella de la Redención*. Trad. Miguel Gracia-Baró. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2007.
- RUBIN, Isaak Illich. *A teoria marxista do valor*. Trad. José Bonifácio de S. Amaral Filho. São Paulo: Editora Polis, 1987.
- SAFATLE, Vladimir. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. São Paulo: Cosac Naify, 1ª ed., 2015.

SAFATLE, Vladimir. O preconceito é um exercício da liberdade? *Folha de São Paulo*. Em: <https://www1.folha.uol.com.br/columnas/vladimirsafatle/2017/10/1926639-o-preconceito-e-um-exercicio-da-liberdade.shtml>. Acesso em 11 de dezembro de 2020.

SANTILLÁN, Miguel Ángel Polo; SOTO, Damián Pachón (edi.). *Ética y política en la filosofía de la liberación*. Bogotá: Ediciones desde abajo, 2017.

SARAMAGO, José. *O Evangelho segundo Jesus Cristo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SIDEKUM, Antônio (org.). *Ética do discurso e filosofia da libertação: modelos complementares*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1994.

SÓFOCLES. *A trilogia tebana*. Trad. Mario da Gama Gury. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade & Desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos: dignidade humana, dignidade do mundo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça, liberdade e alteridade ética. Sobre a questão da radicalidade da justiça desde o pensamento de Emmanuel Levinas*. Veritas, Porto Alegre: EDIPUCRS, v. 46, n. 2, jun. 2001.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais: itinerários da racionalidade ética no século XX. Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Ética como fundamento II: pequeno tratado de ética radical*. Caxias do Sul, RS: Educs, 2016.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Crítica da razão idolátrica: tentação de thanatos, necroética e sobrevivência*. Editora Zouk: Porto Alegre, 2020.

SOUZA, Ricardo Timm de; FREITAS, Isis Hochmann de, PONTEL, Evandro; TAUCHEN, Jair; PERIUS, Oneide. (Orgs). *A Tentação Ancestral: A questão histórico-cultural do tema da Idolatria ao longo dos séculos e sua relevância na contemporaneidade*. Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2020.

SPINOSA, Baruch. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

STADELMANN, Luis I. J. O sacrifício de Isaac. Um texto clássico sobre o discernimento espiritual na Bíblia. *Perspectiva Teológica*, nº23, 1991. pp. 317-332.

STANISCIA, Alberto. Enrique Dussel o una filosofía desquiciada: Apuntes sobre la primera y la segunda edición de La dialéctica hegeliana. *Revista Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*. Issn en línea 1851-9490 / vol. 21, 2019.

SUSIN, Luiz Carlos. Sou eu, acaso, guarda do meu irmão? Uma nova hipótese teológica sobre o “pecado original”. *Revista Eclesiástica Brasileira*, 65 (257), 2005. pp. 5-24.

TAUCHEN, Jair Inácio. *Idolatria – uma leitura interdisciplinar*. Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2020.

TERUEL, Flavio. *Un Marx para nuestra América. La producción e interpretación filosófica de Enrique Dussel a partir de El capital y sus escritos preparatórios*. Tese [doutorado]. Universidad Nacional de Cuyo: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales Maestría em Estudios Latinoamericanos, Mendoza, Arg. 2016

URQUIJO AGARITA, Martín Johani. *Ética de la liberación. Implicaciones políticas y económicas*. Calí: Editorial Universidad del Valle, 2018.

VALENÇA, Daniel Araújo; MAIA JÚNIOR, Ronaldo Moreira; GOMES, Rayane Cristina de Andrade. *Marxismo e América Latina: lutas políticas e novos processos constituintes*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2019.

VAROUFAKIS, Yanis. *E os fracos sofrem o que devem?* Trad. Fernando Santos. São Paulo: Autonomia Literária, 2017.

VAROUFAKIS, Yanis. Como me tornei um marxista errático. Trad. Gustavo Noronha. *Brasil Debate*. 2015. Disponível em: <https://brasildebate.com.br/como-me-tornei-um-marxista-erratico/>. Acesso em 15 de dezembro de 2020.

VIRNO, Paolo. *Gramática de la multitud: Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Trad. Adriana Gómez; Juan Domingo Estop; Miguel Santucho. Madrid: Traficantes de Sueños, 2003.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. José Arthur Giannotti. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961.

YARMOLINSKI, Daniel. *Apuntes de introducción a la filosofía de la liberación*. 1ª ed. Tres de Febrero: Alvarez Castillo Editor, 2020.

ZEA, Leopoldo. *Discurso desde a marginalização e a barbárie; seguido de, A filosofia latino-americana como filosofia pura e simplesmente*. Trad. de Discurso, Luiz Gonzalo Acosta Espejo e Maurício Delamaro, e de A filosofia. Francisco Alcidez Candia Quintana e Mauricio Delamaro. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

ZIMMERMANN, Roque. *América Latina – O Não-Ser: uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976)*. Petrópolis: Editora Vozes, 1986.

ŽIŽEK, Slavoj. *En defensa de la intolerância*. Trad. Javier Eraso Ceballos, Antonio José Antón Fernández. Madrid: Ediciones Sequitur, 2008.

ŽIŽEK, Slavoj. *Violência: seis reflexões laterais*. Trad. Miguel Serras Pereira. São Paulo: Boitempo, 2014.

ŽIŽEK, Slavoj. 'Isolado' aos 70 anos, Slavoj Zizek critica esquerda e diz não acreditar na felicidade [entrevista a Bolívar Torres]. *O Globo*. 19 de abril de 2019. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/cultura/isolado-aos-70-anos-slavoj-zizek-critica-esquerda-diz-nao-acreditar-na-felicidade-1-23606923>. Acesso em 08 de janeiro de 2021.

ZUBOFF, Shoshana. Tua escova de dentes te espiona: Um capitalismo de vigilância. *Le monde diplomatique*. Disponível em: <https://diplomatie.org.br/um-capitalismo-de-vigilancia/>. Acesso em 27 de abril de 2020.

ZURBOFF, Shoshana. *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. New York: PublicAffairs, 2019.

ZWEIG, Stefan. *Autobiografia: o mundo de ontem*. Trad. Kristina Michahelles. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

### **Vídeo**

PORTA DOS FUNDOS. *Colateral*. [Filme-vídeo]. Produção: Alexia Souza. Roteiro: Gregório Duvivier. Direção: Rodrigo Magal. Brasil, 2015. 1min48. colorido. som. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=c2VfIMbO2BU>. Acesso em 06 de julho de 2020.

A obra completa de Enrique Dussel pode ser acessada e baixada gratuitamente em sua página web: <https://enriquedussel.com/>

Nossos textos podem ser acessados e baixados em nosso perfil da Academia.edu: <https://puhrs.academia.edu/TiagoRodrigues>



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul  
Pró-Reitoria de Graduação  
Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 1 - 3º. andar  
Porto Alegre - RS - Brasil  
Fone: (51) 3320-3500 - Fax: (51) 3339-1564  
E-mail: [prograd@pucrs.br](mailto:prograd@pucrs.br)  
Site: [www.pucrs.br](http://www.pucrs.br)