
PROMETEU, O DISCERNIMENTO

DOS DEUSES E A ÉTICA

DO SUJEITO - REFLEXÕES

COM BASE EM UM LIVRO

Franz Hinkelhammert

Resumo: *o texto busca delinear e analisar criticamente as interpretações do mito de Prometeu ao longo da história. Destaca-se a interpretação de Marx deste mito, ressaltando que, para ele, o Prometeu acorrentado à rocha é a do povo trabalhador, constantemente explorado pela lógica do sistema miticamente legitimado. Busca-se delinear uma ética do sujeito com traços comuns em várias culturas.*

Palavras-chave: *Prometeu, mito, ética, sujeito, idolatria*

O livro *Prometeo: biografias de un mito*, de Gregório Luri Medrano, permite ver nossa história e a história de seus deuses de uma maneira diferente e mais sintética que de muitos outros pontos de vista. De certa forma, a história das biografias de Prometeu é a história de nosso tempo e, certamente, a história da própria modernidade. O livro, do qual partem essas reflexões, tem muitos materiais organizados de uma maneira que considero acertada. Sobre esta base tão positiva, constato algumas limitações que me fazem pensar. Não estou seguro dos resultados, mas quero desenvolvê-los. De alguma maneira, Prometeu é uma chave muito fértil. Mesmo assim, minhas reflexões não são se fazem sobre o livro, mas com base neste livro.

O PROMETEU DOS INÍCIOS DO JOVEM MARX E O DISCERNIMENTO DOS DEUSES

Agora, se quero analisar este complexo de Prometeu revelado no livro de Luri, quero fazê-lo com base em uma citação de Marx que também Luri cita. Este, porém, a trata completamente à margem e de forma reduzida. Mesmo assim, creio que contém uma chave importante, talvez decisiva. A citação é do jovem Marx, do prólogo de sua tese de doutorado:

Enquanto ainda pulsa uma gota de sangue em seu coração absolutamente livre e capaz de impor-se ao mundo, a filosofia vai gritar a seus adversários junto com Epicuro: 'Não aquele que vare os deuses da multidão é um ateu, mas aquele que imputa aos deuses as imaginações da multidão'.

A confissão de Prometeu: 'Em uma palavra, odeio com toda força todo e qualquer deus' é a confissão própria (da filosofia), sua própria sentença contra todos os deuses do céu e da terra, que não reconhecem a autoconsciência humana (o ser humano consciente de si mesmo)¹ como a divindade suprema. Ao lado dela não haverá outro Deus [...].

'No calendário filosófico, Prometeu ocupa o primeiro lugar entre os santos e os mártires' Marx [...].

Trata-se realmente de um Prometeu bastante único e, em certo sentido, o máximo de todos os Prometeus. Por um lado, Marx se refere tanto ao Epicuro grego quanto ao Prometeu grego. O Epicuro grego relativiza o mundo dos deuses e tem consciência de que estes se formam segundo a imaginação humana. Em outro texto diz que se os cavalos tivessem deuses, teriam a forma de cavalos. Ele não enfrenta o mundo dos deuses, mas os deixa de lado sem discutir se existem ou não, ou qual seria o verdadeiro. Tampouco discute o fato de os cavalos não terem deuses e a impossibilidade de tê-los. Deixa de lado os deuses para concentrar-se em uma vida boa, que é a vida com os amigos. Não vai além disso.

O Prometeu grego, que Marx apresenta, é um deus-titã (filho de um titã e de uma deusa). É um deus imortal, que tem acesso aos deuses do Olimpo. Mesmo assim, odeia todos os deuses, e esse ódio é um tipo de reconhecimento. Não os nega em sua existência. Este Prometeu não é um ser humano, embora apareça em dramas como no de Ésquilo, e os seres humanos são os

observadores. Estão até espantados. Deu-lhes o fogo como uma dádiva do céu e agora estão diante dele admirando-o e atemorizados. Entendem seu ódio pelos deuses – são os deuses do Olimpo –, mas não o compartilham com ele. Percebem um sacrilégio, mas não podem condená-lo e não o condenam. No entanto, tudo ocorre em outro mundo dos céus diante do público humano.

Na antiga Grécia, há muitas versões da história de Prometeu. Prometeu aparece como o deus-titã, que molda os humanos do barro, conseguindo o fogo divino para inculcar-lhes a alma. Isso é parte do mito da Idade de Ouro, no qual somente há homens e as crianças nascem da terra. É uma sociedade tranqüila e sem inquietações. Zeus manda a primeira mulher, que é Pandora. Ela traz a desgraça a este mundo paradisíaco, e os mitos gregos falam da mulher como a “desgraça formosa”.

Este Prometeu rouba do céu dos deuses o fogo e o presenteia como dádiva aos homens. Com o fogo começa o desenvolvimento civilizatório. Por isso, Prometeu é venerado como o deus da produção, do artesanato e do desenvolvimento civilizatório em geral. Zeus castiga Prometeu por ter roubado o fogo. Manda colocá-lo em correntes no Cáucaso e envia uma águia que lhe devora o fígado. O fígado se renova todos os dias e a águia todos os dias volta a devorá-lo. Esse castigo ele sofre por 30.000 anos. Na versão mais conhecida, por fim, Hércules o liberta. Mata a águia e retira as cadeias de Prometeu. Zeus o aceita sob uma condição: Prometeu tem que levar agora para sempre um anel forjado de ferro da corrente. Transforma o castigo sangrento em um castigo simbólico.

Este mito de Prometeu dá os elementos para a imaginação prometéica, a partir da Renascença. Todos esses mitos construídos a partir do mito do Prometeu grego têm um traço em comum que os distingue do mito grego: Prometeu agora é visto como um homem rebelde que se levanta diante dos deuses. Prometeu deixa de ser um deus e é transformado em homem. O mito grego serve agora mais como uma pedreira para a reconstrução mítica de uma rebeldia e emancipação humana que a sociedade moderna efetua a partir do Renascimento.

Neste molde, inscreve-se também o Prometeu que Marx imagina. Agora, quando Marx fala pela boca de seu Prometeu, fala, segundo Marx, a filosofia, que assume a posição de Prometeu, mas, assumindo-a, promuncia não outro ódio, mas uma sentença. É a sentença que Marx

faz sua e é: sentença contra todos os deuses do céu e da terra que não reconhecem a autoconsciência humana (na tradução literal: o ser humano consciente de si mesmo) como divindade suprema. Ao lado dela, não haverá outro Deus...

O que Marx faz, em nome de Prometeu, é um discernimento dos deuses. Nenhuma figura de Prometeu anterior faz isso. Marx distingue os deuses falsos e os deuses de verdade. Os deuses falsos são aqueles que não reconhecem a autoconsciência humana como divindade suprema. Os deuses de verdade é que a reconhecem como tal. Esse discernimento não tem nada de grego. É o conflito da tradição judaica entre os ídolos e Deus. Ao contrário, conceber um Deus para o qual o ser humano é a divindade suprema seria *hybris* na tradição grega.

Trata-se, portanto, de um Prometeu muito modificado; até chega a dar um salto na tradição prometéica anterior. Há um famoso poema de Goethe que me fascinou desde jovem e que aprendi de memória, mas que ainda tem esta figura diferente. O poema (*apud* LURI MEDRANO, 2001, p. 153-4) começa assim:

*Cobre teu céu, Zeus
Com vapor de nuvens
E manifesta teu poder, como uma criança
Que descasca cardos
Sobre colinas e montanhas
Mas não te atrevas com minha terra
E minha cabana
Que tu não construístes,
Nem com minha casa
Cuja chama me invejas
Não conheço debaixo do sol
Nada mais pobre do que vós,
Os deuses.*

E termina, dizendo:

*Aqui me mantenho firme,
Modelando homens à minha imagem,
Uma estirpe que seja como eu,
Que sofra, chore,*

*Desfrute e se alegre
Sem estar dependente de ti,
Como faço eu.*

Aqui, trata-se do ser humano levantado diante de Deus/Zeus, mas não há discernimento. Também este Prometeu já é um ser humano. No entanto, não há critério algum para dizer quem é este ser humano. Modela homens segundo sua imagem, mas sua imagem não é mais que modelar homens. Não há o que aparece na citação de Marx: a autoconsciência humana (o ser humano consciente de si mesmo) como critério que dá a imagem a qual deve formar os seres humanos.

Esse critério de discernimento está diretamente vinculado ao fato de que a sentença de Prometeu de Marx é sobre os deuses no céu e na terra. Nenhum Prometeu anterior enfrenta os deuses na terra. Entretanto, o discernimento se faz na terra para passá-lo ao céu. Por isso, a sentença sobre os deuses na terra é tão decisiva, tanto que constitui um marco no desenvolvimento das imagens de Prometeu. Marx denuncia, agora, mercado e Estado como deuses falsos, na medida em que estes não aceitam o ser humano como divindade suprema. Agora, definitivamente, a luta dos deuses passa a ser na terra.

Poucos anos depois, Marx segue essa reflexão, modificando-a levemente. O prólogo citado é de 1841; na introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel, de 1844, aparece:

A crítica da religião desemboca na doutrina de que o homem é a essência suprema para o homem e, por conseguinte, no imperativo categórico de colocar por terra todas as relações em que o homem seja um humilhado, subjugado, abandonado e desprezível (MARX, 1964, p. 230).

Marx não fala da autoconsciência como suprema divindade, mas fala agora do 'homem como suprema essência do homem'. A reflexão supostamente é a mesma, mas mudaram as palavras e os conceitos. Dessa suprema essência para o homem deriva agora seu 'imperativo categórico' e coloca por terra todas as relações segundo as quais o homem é visto como um ser humilhado, subjugado, abandonado e desprezível.

A essência suprema não é uma essência metafísica no sentido da metafísica anterior. Mesmo assim, é uma exigência, é o chamado para uma transformação. Desemboca em uma ética, uma exigência, mas nasce do

próprio ser humano enquanto se quer realizar como tal. Trata-se de uma auto-realização como sujeito humano. No entanto, é uma auto-realização que coloca por terra todas as relações segundo as quais o homem é tido como ser humilhado, subjugado, abandonado e desprezível. É notável a diferença com o Prometeu de Goethe, cuja auto-realização não é mais que a afirmação de si mesmo e de seu poder (seu ser *homo faber*). Mesmo assim, o orgulho prometéico é o mesmo nos dois casos; por isso, o poema de Goethe continua tão fascinante.

Ocorreu, contudo, uma mudança importante no Marx de 1844 em relação ao Marx de 1841. Marx ainda fala de um possível Deus para o qual a autoconsciência humana é a divindade suprema. A partir de 1844, já não o faz mais. A mudança é compreensível e se reflete nas posteriores posturas de Marx diante da religião. Se o ser humano é a divindade suprema, por que, então, um Deus? Marx conclui que agora a referência a Deus é supérflua. Deus agora é o ser humano na medida em que coloca por terra todas as relações em que o homem é um ser humilhado, subjugado, abandonado e desprezível. Por isso, posteriormente, conclui: não é necessário abolir a religião, pois a própria religião morrerá na medida em que o ser humano se compenetra de que é essência suprema. Não concebe mais um Deus que tenha essa essência humana suprema como divindade suprema. Aí se passa com Marx o que se passou com Goethe, embora pelo reverso. Também em Goethe o ser humano é a divindade suprema. Por conseguinte, tampouco concebe um Deus que tenha este ser humano como divindade suprema. Mas se trata de contrários. Em Goethe, o ser humano é a divindade suprema como *homo faber*, em Marx, como sujeito humano concreto que se liberta. Como *homo faber*, o ser humano é dominador; como sujeito, é libertador.

Posteriormente, Marx (1966, p. 303) transforma esta sua crítica à religião em um método de análise:

Com efeito, é muito mais fácil encontrar através da análise o núcleo terrenal das imagens nebulosas da religião do que proceder ao revés, partindo das condições da vida real em cada época para remontar-se a suas formas divinizadas. Este último método é o único que se pode considerar método materialista e portanto científico.

Trata-se agora de uma análise das divinizações, valendo-se da vida real. Para mim, é certamente um método para analisar todo este mundo mítico,

no qual sempre me inspirei. Permite analisar os deuses e discerni-los. Trata-se de algo para o qual Marx esboçou todo um 'programa de investigação', mas que, quase nunca foi seguido na tradição marxista. É um programa que permite entender, criticar e avaliar. É necessário analisar, dessa maneira os deuses de Bush, Reagan ou Hitler e sua enorme funcionalidade na política. Mas, igualmente, permite analisar os diversos ateísmos e discerni-los. Isso vale também para o ateísmo stalinista que, de maneira alguma, provém de Marx, mas deriva da vida real do socialismo soviético e, como tal deve ser analisado. Esse ateísmo é também uma forma divina da vida real. No entanto, por outro lado, há ateísmos como os de Ernst Bloch ou Erich Fromm que estão muito próximos do ateísmo de Marx, que é realmente um humanismo.

O mesmo, porém, vale para a análise dos diversos prometeísmos, pois todos são produto da vida real e elaboram miticamente suas formas divinas correspondentes. Sociedades e seres humanos se auto-refletem no meio e por meio de suas formas divinas. Por isso, a história das formas de Prometeu, as quais são elaboradas, são, por sua vez, a história real. As próprias épocas históricas e os pólos de conflito em cada uma dessas épocas levam à construção de formas de Prometeu diferentes e correspondentes. O que a respectiva época histórica é pode-se ler nas imaginações prometéicas que produz. Creio que Luri deixa isso demasiadamente de lado.

Isso tem como condição o prescindir da pergunta se Deus existe ou não, o que não tem muito a ver com a questão. É como a pergunta *mu* na tradição budista. Trata-se de uma pergunta diante da qual tanto o 'sim' quanto o 'não' são falsos. Responder 'sim' à pergunta se Deus existe é falso, mas responder com o 'não' é falso também. Nesse sentido, Engels ([1958], p. 15) é muito míope em relação a Marx quando afirma:

A natureza existe independentemente de toda filosofia; é a base sobre a qual cresceram e se desenvolveram os homens que são, também, de sua parte, produtos naturais; fora da natureza e dos homens não existe nada, e os seres superiores que nossa imaginação forjou não são mais que outros tantos reflexos fantásticos de nosso próprio ser.

Com isso, Engels não vai além de Feuerbach, ao passo que Marx deu um salto. Aquilo que Engels diz não tem nada a ver com a crítica da

religião de Marx, mas é simples metafísica. O marxismo soviético assumiu essa linha, ainda que por razões próprias.

O DISCERNIMENTO DOS DEUSES NA TRADIÇÃO CRISTÃ

Até agora fiz alguns exercícios com os primeiros textos de Marx. Tomei a palavra central e substituí a palavra 'autoconsciência' por 'dignidade humana'. Resultou a seguinte frase: ... sentença contra todos os deuses do céu e da terra que não reconhecem a dignidade humana como a divindade suprema. Ao lado dela, não haverá outro Deus...

Sem mencionar o autor, apresentei a frase em grupos muito próximos da teologia da libertação e lhes perguntei qual achavam ser o sentido da frase. Sempre se concluiu que se tratava de um texto da teologia da libertação. Eu esperava esta resposta e efetivamente ela se deu. Obviamente, as pessoas ficam surpresas quando lhes revelo o autor.

Não é difícil encontrar a razão para essa reação. O discernimento dos deuses está na origem da própria teologia da libertação. É uma teologia que nunca discutiu a alternativa ateísmo/teísmo como um problema, mas sempre a alternativa idolatria/fé; e sempre vinculou a idolatria com os deuses na terra. Por isso, nesta corrente, há tantos títulos de artigos ou livros com a palavra idolatria do mercado. Esses deuses são considerados falsos, pois são deuses na terra. Marx está nesta mesma tradição, que tem raízes tanto judaicas quanto cristãs, mas não tem raízes gregas. Assim, o deus Mamon é um deus na terra, o que é um ídolo para a tradição cristã. Essa posição é, especialmente, destacada em Pablo Richard (1990) e Hugo Assmann (1997).

Há, porém, outra razão muito mais profunda, que é necessária para entender a própria história dos Prometeus. O arcebispo Romero, que foi assassinado pelos militares salvadorenhos, recorria muito freqüentemente às seguintes palavras de Ireneu de Lião, que viveu no século II d.C.: *Gloria dei, vivens homo; vita autem hominis visio Dei* [= A glória de Deus é a vida do ser humano; a vida do ser humano, por sua vez, é a visão de Deus]. Ele também especificou a frase na seguinte forma: *Gloria Dei, vivens pauper* [= A glória de Deus é que o pobre viva].

Essas citações se tornaram famosas na América Latina. É claro que, para aqueles que têm assumido isso, não deve causar surpresa que se fale de um Deus para o qual a dignidade humana é a divindade suprema

(como o faz o jovem Marx em seus primeiros escritos). Irineu estabelece um círculo: por um lado, a glória de Deus é como o marco categorial no qual se forma a imagem de Deus. Com esse sentido universal, visto em Irineu, a expressão chega a ser idêntica à de Marx. Não creio que Romero tenha tido consciência disso. No entanto, torna-se compreensível que os estudantes para os quais apresentei a citação de Marx, sem mencionar o nome do autor, tenham julgado que se tratava de um teólogo da libertação.

Creio que esta referência de Romero a Irineu nos revela algo que temos de destacar, se queremos entender a história de Prometeu, a partir da Renascença. Ela nos remete a uma transformação profunda de toda a cultura antiga nos primeiros séculos de nossa era e que impulsiona toda a história posterior. Muitas vezes, nós a tomamos como uma simples crença 'religiosa', mas ela atravessa efetivamente a história e sem ela não podemos entender a história posterior. Em termos 'religiosos', é o que irrompe com o cristianismo: Deus se fez um ser humano; o ser humano se faz Deus. De fato, o que irrompe é toda uma tradição judaica anterior, que é condensada no cristianismo de uma maneira específica e que canaliza agora toda a cultura greco-romana em uma direção nova. É como uma revolução copernicana, muito antes de Copérnico. O mundo dos deuses baixa à terra e os seres humanos assumem a vida dos deuses. Deus chega a ser a outra cara da humanidade. Essa transformação tem antecedentes tanto na tradição judaica quanto na grega, mas isso não são mais do que antecedentes. Agora, irrompe a convicção de que a vida humana deve assumir a vida dos deuses ou de Deus. Uma frase como a de Irineu: *gloria Dei vivens homo* é inimaginável antes dessa irrupção. Toda a relação com o mundo dos deuses deu uma volta. Há acesso a Deus e Deus é transformado no destino humano. Em Irineu, isso aparece de forma radical. Não somente esta *gloria Dei homo vivens*, mas agora toda a criação do ser humano e a história humana são transformadas em uma escada da terra até o céu, um caminho que leva à identidade do ser humano com a de Deus. O ser humano se transforma no centro do universo, da história e de Deus.

Com isso, desperta a consciência da dimensão humana do sujeito diante de todas as limitações externas que imperam sobre o ser humano. Nas próprias origens do cristianismo está esse sujeito. Jesus, no evangelho

de João (10,33), diz: “Eu disse: Vós sois deuses”. Cada um agora é declarado deus. Jesus o fez citando o Salmo 82. Numa leitura direta, o salmo não expressa o que Jesus diz com ele. Ele lhe dá uma interpretação nova que até a retira do contexto. Mesmo assim, fazendo isso, a interpretação é possível. Ela desperta um sujeito que antes estava adormecido ou enterrado. Paulo tira uma conclusão. Segundo ele, não há “judeu nem grego, nem escravo nem livre, nem homem nem mulher” (Gl 3,28). O fato de que se trata de um sujeito corporal e necessitado é expresso na fé da ressurreição, primeiro, de Jesus e, posteriormente, de todos. Trata-se de um sujeito moderno, ainda que, talvez, esteja envolto em manto religioso. A partir disso, entende-se a expressão de Ireneu de Lião: *gloria Dei vivens homo*. Deus mesmo é transformado em colaborador e cúmplice desse projeto do sujeito. É seu conspirador. Isso é a ruptura.

Luri Medrano (2001, p. 40) cita um epicureu, Diógenes de Oenonanda (século III/II a.C.), que igualmente expressa essa mudança:

Quando ninguém dominar [...] então realmente a vida dos deuses se transformará em vida humana. Em todas as partes reinará a justiça e o mútuo apreço e não haverá necessidade nem de muralhas nem de leis, pois todo o necessário vem da terra e todos trabalharemos e cultivaremos e cuidaremos do gado e canalizaremos rios e nos momentos livres poderemos nos dedicar ao estudo da filosofia.

A vida dos deuses se transformará na vida humana; não haverá dominação nem leis, mas a justiça reinará.

Luri Medrano (2001, p.40) faz o seguinte comentário:

Neste contexto cultural, o epicurismo esboça um projeto de uma imensa repercussão histórica. Trata-se de transferir a Idade de Ouro de um passado mítico para um futuro possível [...]. Ressaltemos que este intento de substituir o tempo em que Cronos pastoreava os homens pelo de alguns homens cuidando da terra e do gado, em uma sociedade solidária e amante da filosofia, não apresenta este texto como um retorno a um passado idílico, mas como uma aspiração racional e, portanto, irrenunciável a ‘ho bíos asphalés’, quer dizer, a uma vida segura que seja, ao mesmo tempo, uma vida natural.

Entretanto, o que diz Diógenes de Oenonanda é, em relação ao que diz Ireneu de Lyon, uma simples variação, mesmo que a postura de Ireneu seja

muito mais radical quando coloca o ser humano no centro do universo, da história e do próprio Deus. Luri trata disso como algo que vem do epicurismo. No entanto, o que ocorreu é uma ruptura de toda uma cultura, que aparece de uma ou outra forma em todo o pensamento deste tempo e, portanto, também no epicurismo. Aparece de maneira diferente também no neoplatonismo, que se move muito próximo da mística posterior.

Certamente, no texto de Luri, trata-se de transferir a Idade de Ouro de um passado mítico para um futuro possível. Mas isso já foi feito antes no Apocalipse de João que abandonou o paraíso para ir à nova terra, que é um futuro sem a árvore proibida, na qual reinará a justiça e na qual a vida de Deus se transfere à vida humana.

A citação de Diógenes, contudo, é de um interesse especial bastante óbvio. Ele tem semelhança surpreendente com um texto famoso de Marx (1964, p. 215):

Com efeito, a partir do momento em que começa a dividir-se o trabalho, cada qual se move em um determinado círculo exclusivo de atividades, que lhe vem imposto e do qual não pode sair; o homem é caçador, pescador, pastor ou crítico, e não tem outro remédio senão continuar a sê-lo se não quiser ver-se privado dos meios de vida; na sociedade comunista, na qual cada indivíduo não está esgotado em um círculo exclusivo de atividades, mas pode desenvolver suas aptidões no ramo que melhor lhe parecer, a sociedade se encarrega de regular a produção em geral. Isso torna possível que eu possa dedicar-me hoje a isso e amanhã àquilo, que pela manhã possa caçar e pela tarde pescar e à noite apascentar o gado e depois comer e, se me agrada, dedicar-me a criticar sem necessidade de ser exclusivamente caçador, pescador, pastor ou crítico, conforme os casos.

Parece impossível que Marx tenha conhecido o texto de Diógenes, que só se conhece recentemente, a partir de sua primeira publicação no ano de 1974. Foi encontrado em escavações arqueológicas. Mesmo assim, há a recuperação de algo que esteve enterrado ou marginalizado em toda uma história anterior. Mas se trata de uma dimensão da história, que apareceu nos primeiros séculos e que impregnou, mesmo em reformulações, falsificações ou inversões, toda a história posterior.

QUANDO DEUS SE FAZ SER HUMANO E O SER HUMANO SE FAZ DEUS

Se agora queremos entender porque a figura de Prometeu aparece com tanta força a partir da Renascença, temos que perguntar pelo conjunto formado por esta primeira ruptura cultural dos primeiros séculos. Então chama a atenção o fato de o Prometeu da modernidade estar completamente impregnado dessa ruptura. O Prometeu grego é um deus-titã, que é imortal e tem acesso ao Olimpo dos deuses gregos. O Prometeu, contudo, que surge a partir do Renascimento é um homem que assume como homem o ser Prometeu. Isso já é óbvio no drama de Calderón de la Barca, ao qual Luri com razão dá uma importância chave. O Prometeu deste drama é um homem nascido no Cáucaso, que se torna educador de seu povo. O deus-titã Prometeu se fez homem para que os homens se façam Prometeu. Obviamente se trata de um Prometeu da era pós-cristã e de nenhuma maneira de uma volta ao Prometeu grego. Isso se dá com todos os Prometeus posteriores. O Prometeu grego dá a palavra-chave e não muito mais. É santo e senha, um *password*. Continua-se usando elementos dos contos gregos sobre Prometeu, mas seu significado está completamente mudado.

Mas: por que aparece? Creio ser necessário fazer esta pergunta. Não há dúvida de que se deva dar uma resposta a uma cultura cristã de um império cristão, que está entrando em declínio. Então, o Deus que se faz ser humano para que o ser humano se faça Deus é substituído pelo Prometeu que se faz homem para que o homem se faça Prometeu. Fazendo-se Prometeu, se faz um titã e sai de viagem em um barco com destino ao infinito que se chama Titanic. Mas está claro que não pode haver mudado somente a palavra. Há uma mudança cultural, dentro da qual se entende a mudança de palavras.

Mas para isso é necessário perguntar: o que ocorreu no cristianismo com o Deus que se tornou humano para que o ser humano se fizesse Deus? Porque é este o cristianismo ao qual se segue o surgimento de Prometeu e, com isso, a expressão secularizada do que havia ocorrido.

Este cristianismo da ortodoxia cristã se mantém no espaço criado pela ruptura dos primeiros séculos: Deus se fez um ser humano, portanto o ser humano se torna Deus. Isso se transformou em uma categoria do pensamento. Por isso, a ortodoxia o inverte.

Para ver esta inversão, pode-se recorrer a uma discussão feita pelo Papa João Paulo II em relação a Ireneu e seu *gloria Dei vivens homo*. Trata-se, solapadamente, da posição que assume João Paulo II com relação ao arcebispo Romero e que contém a condenção deste, ainda que também seja de forma solapada. João Paulo II diz:

Então se pode repetir verdadeiramente que a 'glória de Deus é o homem vivente, mas a vida do homem é a visão de Deus': o homem, vivendo uma vida divina é a glória de Deus, e o Espírito Santo é o dispensador oculto desta vida e desta glória (Encíclica Dominum et vivificantem).

Em Ireneu, a vida humana é a glória de Deus e o é por si mesma e em um sentido universal. João Paulo II muda isso. Agora, o homem é glória de Deus somente enquanto vive uma vida divina e é o Papa – ou qualquer outra autoridade – que determina o que é uma vida divina. Se não vive uma vida divina, sua vida não é nenhuma glória de Deus. Portanto, há um Espírito Santo, que dispensa esta vida, que é glória de Deus para aqueles que o merecem. Ele o faz ocultamente, quer dizer, não se pode ver na vida real. Portanto, não se refere à vida real e concreta. Esta interpretação implica uma condenação de Romero, e não tenho dúvida de que João Paulo II quer precisamente isso. Segundo ele, Romero tem uma fé falsa e é herege, inclusive um rebelde diante de Deus. E isso é por sua vez um juízo sobre a teologia da libertação.

Esta resposta solapante a Romero é a mesma que Agostinho (1970, p.603), no século V, dá à tese do tipo da de Ireneu, quando diz:

[...] veremos que Ele é Deus, que é o que quisemos e pretendemos ser nós quando caímos de sua graça, dando ouvidos e crédito ao enganador que nos disse: 'sereis como deuses' e afastando-nos do verdadeiro Deus, por cuja vontade e graça fomos deuses por participação e não por rebelião. Porque: o que fizemos sem Ele senão desfazer-nos afastando-o? Através dele, criados e restaurados com maior graça, permanecemos descansando para sempre, vendo como Ele é Deus, de quem estaremos cheios quando Ele será todas as coisas em todos.

Não há dúvida de que os seres humanos serão deuses. Não deuses por rebelião, mas, sim, por participação. Agostinho recupera a submissão, mas a apresenta como endeusamento via obediência. É claro que está falando o teólogo do império cristão. Todo império busca a deificação através da

submissão e jamais pela rebelião. Mesmo assim, isso elimina algo importante: elimina a crítica aos ídolos. Deus já não é a vida humana, mas vida de um sistema opressor. É o sistema da cristandade. O que esse sistema denuncia como rebelião é precisamente a crítica da idolatria dos deuses na terra, aos quais pertence este sistema de dominação.

Esta breve citação de Agostinho pode iluminar o que é e como se entende o sistema de dominação do império cristão. O sujeito das origens é reprimido. Em seu lugar se ergue o império cristão, que serve a Deus e que é agora o centro do universo e da história. Mas é também o centro de Deus, porque Deus tem sua glória em sua expansão. É o sujeito substitutivo. Aquilo que era o sujeito é agora servidor do império, que se torna Deus por participação no império. A igreja é agora a instância que interpreta as ações do império e as orienta para que sirvam à glória de Deus. O império é total, mas o é como pretensão. Não domina a terra e muito menos o universo, tampouco a história. Mas tem esta dominação como seu projeto, que é a glória de Deus e Deus não tem outra glória. A deificação do império dirige a deificação do ser humano. A pessoa chega a ser deus à medida que cumpre suas leis e ordens. A rebelião cometeria o pecado do orgulho. Mesmo assim, toda crítica desta idolatria do domínio aparece como rebelião. É um Deus na terra que pretende ser o único e que é extremamente zeloso. Celebra nas fogueiras a todos que resistem.

A conquista universal de parte deste império da cristandade é a da terra, porque toda a terra é de Deus e o império é sua ferramenta. Mas segue sendo conquista em nome da cristianização e para conversão ao cristianismo. Supostamente prefere-se conquistar para Deus aquelas terras em que há mais riqueza para roubar. Conquista-se, primeiramente, o Oriente Médio, muito mais rico que a Europa. Depois, é a América. Posteriormente, a conquista e conversão ao cristianismo continuará sendo o modelo das conquistas espanholas e portuguesas. Deus é a recompensa, a botija, por todas as riquezas dos países conquistados. Cortês conquista o México em nome de Deus e do rei. Rouba as riquezas, mas são encaradas como recompensa. Deus e o rei não são pretextos. Se trata em realidade das riquezas tomando a Deus como pretexto. Se trata realmente de Deus, mas Deus é a outra cara destas riquezas. Cortês é um beato piedoso. Com a conquista cristã, ocorre o que hoje acontece com as conquistas dos EUA. Leva-se a liberdade e se conquista para isso. Claro, preferentemente, leva-se a liberdade a países com petróleo. Mas com a

pilhagem destes países extrai-se uma botija, que é a recompensa pelo esforço de se levar a liberdade. A liberdade não é o pretexto de algo real que seria a pilhagem do petróleo. Ao contrário, trata-se da liberdade, e a liberdade é a outra cara da pilhagem. Por isso, são tão beatos e piedosos com a liberdade. A pilhagem é entendida como virtude. Sem esta construção, provavelmente não seriam capazes de cometer tantos crimes. Isso tranqüiliza a consciência moral tão desenvolvida em nossa civilização.

As conquistas espanholas e portuguesas são as últimas em nome da cristandade. Os colonialismos posteriores operam em nome da liberdade e seguem fazendo isso até hoje. São prometéicos: Prometeu feito homem para educar a humanidade inteira. Civiliza-se toda a terra e isso leva a carga do homem branco. E sempre há boas recompensas.

Agora, a partir do interior do sistema da cristandade, desenvolve-se a modernidade e esta rompe com o cristianismo. O sujeito reprimido dos inícios retorna. A história do império cristão está impregnada pelos retornos deste sujeito, mesmo que, sempre de novo, seja voltada a reprimi-lo e a enterrá-lo. Com o Renascimento, porém, se dá um grande retorno deste sujeito, embora também se dê um novo enterro. Parece-me que este retorno é aquele que usa como uma de suas roupagens a de Prometeu.

Com base no sujeito, surge, com a Renascença, no interior deste sistema, primeiro um humanismo universal humano, que rebaixa qualquer envoltura religiosa. A religião não desaparece, mas é transformada em um comentário religioso em relação a este humanismo universal humano. Ela não constitui este humanismo renascentista, mas o acompanha – ou não.

Segundo Paulo, já não havia “nem judeu nem grego, nem escravo nem livre, nem homem nem mulher” (Gl 3,28). É o sujeito que nasce com o cristianismo. Este humanismo universal o rebaixa. Não somente vale agora “nem judeu nem grego, nem escravo nem livre, nem homem nem mulher”, mas também “nem cristão nem ateu”. O próprio ser humano o funda com anterioridade de seu ser cristão ou ateu, budista ou muçulmano. Todos os conflitos posteriores até hoje giram em redor deste humanismo universal em relação ao qual as confissões religiosas ou atéias adquirem um caráter secundário².

QUANDO PROMETEU SE TORNA SER HUMANO, O SER HUMANO SE TORNA PROMETEU

Com o Iluminismo do século XVIII, este sujeito é transformado em indivíduo burguês e o humanismo burguês é tão universal quanto o humanismo do Renascimento, ainda que, inicialmente, somente como pretensão. Agora é o universalismo do mercado baseado na concepção do indivíduo universal. Também para este universalismo do indivíduo vale o que Paulo havia dito: “nem judeu nem grego, nem escravo nem livre, nem homem nem mulher” e vale com o acréscimo de “nem cristão nem ateu”. Mas desaparece e é reprimido o sujeito humano concreto e necessitado. O indivíduo é proprietário, mas não é sujeito. Mas é tão universal como o sujeito o era também.

Este universalismo do indivíduo segue com a mesma perspectiva infinita que adquiriu com sua origem no cristianismo. O universalismo do indivíduo e, portanto, do mercado é o centro do universo, centro da história e centro de Deus. É conquistador e conquista da terra, do universo, da história e do céu. Por isso, sua envoltura é o mito do progresso. Inclui estas três conquistas até o infinito e determina com isso o espaço de todos os sentidos possíveis e admissíveis da vida humana. As religiões podem recheá-lo se quiserem, mas não o determinam. Aliás, muitas vezes, são usadas até o abuso, mas para servir-se delas.

Este universalismo não é necessariamente um humanismo vinculado com o mito do progresso. O próprio mito do progresso recebeu muitas fissuras nos últimos cem anos e há uma ampla negação do humanismo correspondente. Nietzsche nega ao processo toda tendência ascendente em direção a alguma meta final infinita e a substitui pelo mito do eterno retorno; por sua vez, lança-se contra o humanismo correspondente. Para seu pesar, porém, não pode sair deste universalismo que surgiu, chegando até a lamentar:

O homem retorna eternamente àquilo de que está enfasiado, o homem pequeno. Ai! O homem retorna eternamente! O homem pequeno retorna eternamente! Certa vez vi nu o homem, do maior ao menor: são demasiadamente parecidos um com o outro – demasiadamente humano também o maior! Demasiadamente pequeno também é o maior! Eis aqui o meu fastio do homem. Há retorno eterno mesmo do menor – eis aqui o fastio de toda existência [...]. Bem sabemos o que ensinas: que todas as coisas retornam eternamente e nós

junto com elas; e temos existido já eternas vezes, e todas a coisas junto conosco. Zaratustra. O convalescente [...] (NIETZSCHE, 1985, p. 1638-9).

Isso desemboca em algo como o paradigma do misantropo: detesto a todos os humanos por igual, independentemente de sua classe, gênero, raça e cultura. A própria negação do universalismo resulta em um universalismo ao revés, como a negação da igualdade humana resulta em uma igualdade ao revés.

O universalismo humanista do Renascimento marca fortemente uma ruptura com a Idade Média e com o cristianismo universal. Mas é visível que o sujeito, com base no qual é pensado e com o qual se identifica, não é um sujeito nem grego nem romano. É resultado do próprio desenvolvimento do cristianismo e é o efeito não intencional do desenvolvimento da cristandade imperial anterior. A ruptura não pode fazer desaparecer a continuidade do sujeito nascido com o cristianismo. Mesmo assim, o cristianismo é algo como uma escada necessária para chegar a este universalismo. Mas uma vez chegado, a escada sobra e perde sua importância social, podendo-se inclusive saltar por cima dela.

Com esta ruptura aparece o mito de Prometeu, este Prometeu que se fez homem para que o homem seja Prometeu. Necessita-se de um mito, mas os mitos cristãos agora confundirão. Em contrapartida, a Grécia está suficientemente distante para emprestar estas imagens necessárias sem limitar as imaginações presentes. Os grandes pensadores da cristandade da Idade Média têm uma relação muito mais direta com o pensamento grego do que os pensadores da Renascença. Agostinho parte do neoplatonismo e Tomás de Aquino de Aristóteles. Certamente o transformam, mas simultaneamente mantêm uma grande dependência. Na Renascença isso não acontece, exceto nas artes. Também o pensamento grego é antecedente importante e até decisivo, mas não é mais que um antecedente. E quando aparece a aspiração democrática, esta tem uma dimensão radicalmente distinta das democracias gregas e romanas apesar de os atores – como os jacobinos – por vezes se vestirem com togas romanas.

Miticamente, o Renascimento se expressa com imagens gregas e romanas. Isso dá algo como um efeito de *Verfremdung* (distanciamento) a Brecht, dada a semelhança e proximidade tão grande com o cristianismo anterior. Além disso, o plano de ação efetivamente mudou. Tudo é agora desenvolvido com base nas relações interpessoais prévias a todas as elaborações teóricas e não com base na autoridade política ou religiosa.

Por estas e muitas outras razões, necessita-se um imaginário modificado. Por isso, nas biografias de Prometeu, a partir do Renascimento, aparece a própria história da modernidade: seu mito do progresso, seu titanismo, sua crise. Para um grego, porém, todas estas imagens seriam irreconhecíveis. O novo mundo não é somente a América, mas tudo o que se faz e se pensa.

Por isso, Prometeu é um grande mito da modernidade. Este mito é desde o século XVII/XVIII o mito da sociedade burguesa. Sua grandeza, sua prepotência e sua crise aparecem. Nos Golem, nos Frankenstein e depois no afundamento do Titanic aparecem seus fracassos. O Fausto, uma obra também prometéica, redundando no mesmo fracasso. A filosofia de Nietzsche é igualmente testemunha deste fracasso. E desde o século XX, Prometeu é cada vez mais uma figura banal, na medida em que o grandioso mito do progresso foi sendo burocratizado e mediocrizado nas taxas de crescimento impulsionadas pelo FMI.

O PROMETEU DE MARX E A ÉTICA DO SUJEITO

Na minha opinião, nesta situação se torna central o que Marx apresenta como seu Prometeu. Este Prometeu de Marx é muito diferente de todos os outros. Já destaquei que o Prometeu dos inícios do jovem Marx efetua um discernimento dos deuses que não aparece em nenhuma das outras interpretações. Ele pronuncia uma sentença sobre todos os deuses no céu e na terra, que não assumem o ser humano – este ser consciente de si mesmo – como divindade suprema. Trata-se de um ser humano como “um ser humilhado, subjugado, abandonado e desprezível”. Trata-se de uma sentença sobre os deuses no céu e na terra que não aceitam este ser humilhado, subjugado, abandonado e desprezível como uma violação da divindade suprema. E quando Marx deixa de falar dos deuses, fala em relação a este ser humilhado, subjugado, abandonado e desprezível como a essência suprema do homem para o homem. É uma essência que se torna sujeito.

Este ser humilhado, subjugado, abandonado e desprezível como trabalhador é seu Prometeu:

Finalmente, a lei que mantém sempre a superpopulação relativa ou exército de reserva em equilíbrio com o volume e a intensidade da acumulação mantém o

trabalhador amarrado ao capital com grilhões mais firmes que as cunhas de Vulcano, com as quais Prometeu foi cravado na rocha (MARX, 1966, p. 547).

Cravado na rocha, vive seu martírio. É o Prometeu do qual havia dito: “No calendário filosófico, Prometeu ocupa o primeiro lugar entre os santos e mártires”. O martírio deste Prometeu é o martírio do ser humilhado, subjugado, abandonado e desprezível:

Na agricultura, da mesma forma como na manufatura, a transformação capitalista do processo de produção é por sua vez o martírio do produtor, no qual o instrumento de trabalho se enfrenta com o trabalhador como instrumento de subjugação, de exploração e miséria, e a combinação social dos processos de trabalho como opressão organizada de sua vitalidade, de sua liberdade e de sua independência individual (MARX, 1966, p. 639).

Assim,

a transformação do processo de produção é, por sua vez, o martírio do produtor [e], ao converter-se em autômato, o instrumento de trabalho se enfrenta com o capital durante o processo de trabalho, com o próprio trabalhador, levanta-se diante dele como trabalho morto que domina e chupa a força de trabalho viva (MARX, 1966, p. 423, 350).

É de Prometeu que se suga a força viva de trabalho.

Ester Prometeu está amarrado à rocha. Evidentemente, tem uma águia que lhe chupa o sangue, devorando seu fígado, e a águia tem um Zeus que a envia. No livro de Luri, aparecem muitas águias. A águia predominante é a águia entendida como inquietude humana, ou cuidado (*cura*), ou *Sorge* à maneira de Heidegger. Cícero interpreta a águia como o corpo (LURI MEDRANO, 2001), que tortura a alma. Em outras interpretações, posteriores, pode ser o amor.

Se se trata de inquietude, nestas histórias de Prometeu não aparece a inquietude principal, para a qual Marx aponta: a inquietude como meio de ser tratado como um ser humilhado, subjugado, abandonado e desprezível.

A águia de Cícero é exatamente o contrário da águia de Marx. A de Marx tortura o corpo pelo sistema que na modernidade opera por intermédio da lei – cuja base é a lei do valor. A águia de Cícero é uma águia que é o corpo e que tortura a alma. É evidente que Cícero fala em

nome do senhor e do amo, que se sente torturado pelas expressões de necessidades corporais de seus dominados. Marx, ao contrário, fala em nome desses dominados que são humilhados, subjugados, abandonados e desprezados pelo senhorio dos senhores.

As interpretações psicanalíticas que Luri menciona vão na linha de Cícero. Aparecem, então, os instintos não-domesticados que torturam o eu e que são sua águia, a qual precisa ser domesticada. Isso, contudo, não faz desaparecer o ponto de vista do Prometeu de Marx. Enquanto o eu ou a autoridade exercem esta domesticação por meio da lei, transformam os corpos das pessoas submetidas em seres humilhados, subjugados, abandonados e desprezíveis.

Quem envia a águia é Zeus. Zeus é o poder expresso em sua divinização. A águia tortura Prometeu, mas Zeus é que manda realizar isso. O Prometeu de Marx sabe que é o sistema de poder como tal que envia a águia. Na citação seguinte, que aparece em um lugar chave no primeiro volume de *O Capital*, este mesmo Zeus é questionado e se chama agora “rainha dos mares”:

E diante da velha rainha dos mares se levanta, ameaçadora e cada dia mais temível, a jovem república gigantesca: 'Um duro destino atormenta os romanos, a maldição pelo crime do assassinato do irmão'(Horácio)³ (MARX, 1964, p.606).

Há duas referências ao tempo dos romanos. A primeira é a referência à rainha dos mares. Na Antigüidade, Roma levava o nome de rainha dos mares. No tempo de Marx, é o império britânico que assumiu este nome. A diferença é óbvia. Roma, como rainha dos mares, era rainha do Mar Mediterrâneo e nada mais. A Inglaterra, como rainha dos mares, é rainha, ou pretende sê-lo, de todos os mares da terra. É rainha universal em relação a uma Roma, que era a rainha local, inclusive provincial.

A outra referência a Roma está na citação de Horácio apresentada por Marx. Essa citação revela algo que vale para todas as referências à Antigüidade grega e romana desde a Renascença. Implica uma reavaliação fundamental. Horácio não diz o que Marx lhe imputa; não o diz, apesar do que diz. A citação de Horácio é parte de um poema mais longo. No contexto desse poema, o duro destino dos romanos pelo assassinato do irmão se refere diretamente às guerras civis que perturbaram Roma desde a rebelião de Catilina até a assunção

do império por parte do imperador Augusto. É um período de guerras civis intestinas. Irmãos são os romanos entre si; os povos subjogados não aparecem em Horácio como irmãos e o assassinato deles não é visto como assassinato do irmão.

Marx interpreta a citação fora desse contexto e lhe dá um significado diferente. O assassinato do irmão está agora no assassinato dos subjogados do império. As guerras civis não são mais que conseqüências. Esse assassinato subverte o próprio império que, para o Prometeu de Marx, é agora o império britânico como hoje, para nós, seria o império do EUA, que são a nova rainha dos mares. O assassinato do irmão, sobre o qual descansa, não mata somente estes irmãos. Dirige-se contra o próprio império e o condena e o destrói a partir de dentro. O assassinato do irmão desemboca no suicídio do assassino.

O Zeus que a partir do Olimpo, do império, manda a águia para torturar Prometeu prepara sua própria morte. No mito grego de Prometeu, Zeus sabe que seu regime está ameaçado por sua destituição. Prometeu sabe o segredo, mas não o revela. Agora, o Prometeu de Marx revela o segredo. Zeus será derrubado pelas conseqüências da ação torturadora e assassina da águia que o próprio Zeus enviou para torturar Prometeu.

Os falsos deuses, sobre os quais Prometeu dá sua sentença, encontram sua derrota porque o assassinato que cometem resulta em seu próprio suicídio.

É evidente que o Prometeu de Marx, que estou apresentando, é uma reconstrução com base em elementos que Marx dá como esboços. Mesmo assim, estou convencido de que isso resume adequadamente o que Marx percebe com seu Prometeu.

O SISTEMA DE MERCADO SACRALIZADO

O sistema se apresenta a si mesmo como um fato social muito desembaraçado. Mas mesmo que o faça assim, apresenta-se com um véu sagrado. Marx critica este fato em Hegel em sua *Introdução à crítica da Filosofia do Direito*, de 1844. Mas certamente não se trata somente de criticar e enfocar criticamente o sistema de Hegel. O sistema atual se apresenta igualmente como um sobremundo sagrado que se impõe às vontades humanas e tem o direito de fazê-lo. Pode-se demonstrar isso também em Luhmann, para quem o sujeito está fora e, portanto,

excluído do sistema. Mesmo assim, quer fazê-lo com Hayek, ainda que a citação seja um pouco comprida, mas interessante pelo tipo de sacralização que usa:

Não existe em inglês ou em alemão uma palavra de uso corrente que expresse adequadamente o que constitui a essência da ordem extensa, nem porque seu funcionamento contrasta com as exigências racionalistas. O termo 'transcendente', único que em princípio pode ser adequado, tem sido objeto de tantos abusos que já não parece recomendável o seu emprego. Em seu sentido literal, contudo, o referido vocábulo alude ao que está além dos limites de nossa razão, propósitos, intenções e sensações, motivo pelo qual poderia ser aplicável a algo que é capaz de gerar e incorporar cotas de informação que nenhuma mente pessoal nem organização singular seriam capazes de aprender nem tampouco imaginar. Em seu aspecto religioso, a referida interpretação está refletida nesta passagem do Pai-nosso, em que se reza 'seja feita a tua vontade (e não a minha) assim na terra como no céu' e também na citação do Evangelho 'não fostes vós que me escolhesteis, mas eu que vos escolhi para que produzais fruto e para que este prevaleça' (João 15,26). Pois bem, uma ordem transcendente estritamente limitada ao que é natural (quer dizer, que não é fruto de intervenção sobrenatural alguma), como acontece com as ordens de tipo evolutivo, nada tem a ver com as afirmações que caracterizam as colocações religiosas, quer dizer, essa idéia de que é um ente único, dotado de inteligência e vontade (quer dizer, um Deus onisciente) que, definitivamente, determina a ordem e o controle (HAYEK, 1990, p.125-6).

O sistema do qual Hayek fala é o de mercado. Segundo Hayek, este é transcendente em relação a toda a atuação humana. Como tal, exige submissão absoluta. Esta submissão Hayek a explica com determinadas citações bíblicas, que são prediletas da ortodoxia cristã. O uso dessas citações é chamativo. Sacralizam o sistema, mas Hayek insiste que esta sacralização não deve ser entendida em sentido religioso. Trata-se realmente de uma referência de ilustração metafórica, ainda que sirva para sacralizar o mecanismo do mercado. Dessa maneira, Hayek se distancia do que chama de "animismo" religioso, que daria ao sistema uma existência substancial como vontade própria. Hayek não quer isso. Ele quer o sistema como um sujeito substitutivo, cuja autoridade inquestionável se derive do próprio mecanismo do mercado.

Mesmo assim, Hayek transforma o sistema em algo legítimo por si mesmo. Ele o faz em termos da filosofia equivalente ao "como se" de Vaihinger.

O que Hayek tanto aprecia é uma divindade “como se” fosse, ainda que não o seja. É um tipo de argumentação pós-renascentista, que é necessária para afirmar um universalismo do sistema, independentemente de qualquer fé religiosa que possa haver. Ele não quer um Deus onisciente, mas sim um mecanismo de regulação, que é “como se” fosse onisciente. Ele também quer isso de um milagre, mas outra vez no sentido de que “como se” fosse um milagre.

O resultado ao qual Hayek chega é o que se pode esperar. É a exigência da submissão ao sistema e a colaboração com ele sem tomar em conta nenhuma das conseqüências que isso pode ter. São as regras (as leis do mercado) que organizam e que levam à responsabilidade. Qualquer outra coisa seria *hybris* e rebeldia. É o resultado ao qual Agostinho também havia chegado e que comentei acima: divinização por participação e não por rebeldia ou crítica. Hayek chega ao mesmo resultado, mesmo que sem o animismo de Agostinho. Hayek (1979, p.126) o afirma com estas palavras:

[...] por um lado [há] o individualismo que é humilde em sua essência, que trata de entender as regras, segundo as quais os esforços de cada um têm colaborado para fazer surgir nossa civilização e que, sobre a base desta compreensão, espera poder criar as condições favoráveis para um desenvolvimento posterior, e, por outro lado, [há] a hybris do coletivismo, que quer dirigir conscientemente todos os esforços da sociedade.

A este tipo de sistema capitalista Marx responde em termos teóricos igualmente desembaraçados. Analisa o sistema com base no trabalho humano e o constrói como um circuito. O produtor-trabalhador, ao desenvolver a divisão social do trabalho, promove o mercado, mas de uma maneira indireta e não-intencional.

Em sua perplexidade, nossos possuidores de mercadorias pensam como Fausto: no princípio era a ação. Por isso se lançam a trabalhar antes de pensar. As leis da natureza próprias das mercadorias se cumprem através do instinto natural de seus possuidores (MARX, 1966, p. 50).

Este mercado se desenvolve como sistema de mercadoria, dinheiro e capital e adquire o poder sobre os próprios produtores, que chegam a ser dependentes dele. Ao transformar o sistema em capitalista, trans-

formam o produtor em trabalhador dependente diante dos meios de comunicação que o dominam como propriedade. Tudo isso ocorre em forma de um desenvolvimento da racionalidade formal e de uma legalidade embasada na contratualidade. O proprietário agora adquire um poder arbitrário, sem romper os marcos da legalidade formal. Sente-se livre. Mesmo assim, o produtor é transformado em um ser “humilhado, subjugado, abandonado e desprezível”. Mas não somente o produtor é transformado em objeto explorado; a própria natureza externa, sobre a qual gira o trabalho humano, é igualmente transformada. Acaba resultando um sistema sobre o qual Marx pode dizer: este efeito também ocorre, portanto, como efeito indireto, que, por vezes, é até, é não-intencional.

Portanto, a produção capitalista somente sabe desenvolver a técnica e a combinação do processo social de produção, que escava ao mesmo tempo as duas fontes originais de toda riqueza: a terra e o trabalhador (MARX, 1966).

Trata-se de um assassinato que resulta em um suicídio.

Este circuito dá, então, uma dupla volta. Produz o sistema de mercado como seu efeito indireto, porque é a forma dentro da qual o desenvolvimento das forças produtivas se torna possível e coordenável na divisão social do trabalho. Mesmo assim, o sistema resultante se transforma no dominador, que o transforma o produtor-trabalhador, do qual tudo partiu, em um ser explorado e desprezado. Faz isso igualmente de uma maneira indireta e, portanto, inevitável no grau em que este sistema se pode totalizar como sistema de mercado total, algo que hoje promove de novo a estratégia de globalização.

É fácil expressar isso na metáfora mítica do mito de Prometeu. Ao apropriar-se do fogo, este desata o processo de desenvolvimento das forças produtivas, que vão alavancando o sistema em direção a um sistema de coordenação da divisão social do trabalho, que se transforma em um poder, o qual transforma neste ser humano torturado e despojado. Ao não poder dar conta destas transformações, constitui o sistema como poder divino – seu Zeus. A entidade transcendente, com a qual Hayek está fantasiando na citação acima, não é nada mais do que este Zeus, um falso deus do sistema. Ao se submeter o produtor a este Zeus, a águia que o tortura é mandada por deus como castigo pelo ‘roubo’ do fogo.

A classe dominante agora vai se interpretar como o Prometeu titânico, para o qual a águia é a inquietude, a prisão, a infelicidade. É seu efeito

indireto, derivado de seu gigantismo e o castigo que tem de aceitar, seu *stress*. Ela se sente livre para poder explorar e desprezar os outros, mesmo que em consequência tenha de explorar e desprezar a si mesma. A classe dominada se interpreta como o Prometeu cravado na rocha e vê na águia esta força que explora e despreza.

Isso certamente é o sistema em que vivemos. Mesmo assim, ao divinizá-lo, o sistema se fetichiza e a concatenação de efeitos indiretos ou não-intencionais de ação se torna visível. O ser humano parece condenado a sofrer e a submeter-se. Deixa de ser sujeito de sua própria vida. Quanto a este processo, Marx fala de fetichização da “religião da cotidianidade” (*Alltagsreligion*).

Fazer-se livre diante desse sistema implica uma crítica da religião. É a crítica desta terra, enquanto não se reconhece o sujeito humano como divindade suprema. Essa liberdade implica por sua vez a ética do sujeito. Não há liberdade sem chegar a controlar e canalizar o circuito para recuperar o produtor-trabalhador como o centro ao redor do qual tudo tem que girar.

A LEI COMO PRISÃO DO CORPO

O Prometeu de Marx é único e tem o caráter de uma resposta a todos os outros Prometeus que surgiram desde a Renascença.

Há algo que nos pode servir como chave para entender este Prometeu de Marx. Fundamenta-se na inversão de uma conceitualização platônica. Nesta tradição aparece a afirmação: o corpo é o cárcere da alma. A alma se sente desterrada e o corpo é o lugar do desterro. O próprio Cícero entende, como vimos, a águia de Prometeu como o corpo que tortura a alma. Em Marx aparece a inversão: a lei – e a lei para Marx é a lei do valor – é a prisão do corpo. Prometeu está cravado na rocha pela lei e a águia, portanto, é o interlocutor mandado pela lei. A lei acaba sendo uma jaula e a libertação deve acontecer diante dessa lei.

Nota-se que esta chave do Prometeu de Marx não é grega. Está justamente nas origens do sujeito cristão, mesmo que não com sua envoltura religiosa. Não se pode entender o sujeito apresentado por Paulo e a própria promessa da ressurreição do corpo senão com base nesta inversão. Libertação significa libertar o corpo diante da lei, mesmo que posteriormente a ortodoxia cristã de novo vá investir novamente contra o corpo. Isso se dá

até com muitas ambivalências nos próprios textos de Paulo. Nele, esta inversão aparece, por exemplo, nas seguintes palavras suas:

E não somente o universo, mas nós mesmos, mesmo que nos tenha dado o Espírito como antecipação do que teremos, interiormente gememos, esperando o dia da adoção de filhos e a libertação de nosso corpo (Rm 8,23).

Libertar o corpo (diante da lei) é do que se trata, ao passo que o pensamento grego quer libertar-se do corpo, algo que a gnose leva ao extremo. Desde a Renascença isso é, portanto, um elemento-chave do desenvolvimento da modernidade. É isso, mesmo que no pensamento a libertação corporal seja substituída pela libertação ilimitada na persecução de interesses materiais, o que cria no mercado uma nova prisão para o corpo.

Quando Marx recupera o sujeito, ele o faz diante dessa nova prisão do corpo que é o sistema de mercado. Mas fazendo-o, universaliza o sujeito corporal e necessitado para além de qualquer envoltura religiosa. Este sujeito é tão universal quanto pretende ser o mercado.

Marx não é o único que concebe o sistema de mercado como uma prisão do corpo. Max Weber diz o mesmo quando fala do capitalismo como de uma 'jaula de aço'. Max não é tão superficial em sua apreciação como Hayek e como o são os neoliberais ao celebrar o mercado e o capitalismo como um reino da liberdade⁴. Mesmo assim, não chega à conclusão de Marx, no que se refere ao sujeito humano como a essência do ser humano. Ele o evita por sua atitude fatalista. Weber não celebra o capitalismo, mas o considera como um fatalismo sem limites. Por isso ele acaba tendo uma ética de submissão diante da afirmativa do sujeito, desenvolvida por Marx. Weber já se aproxima do que hoje é a pregação do sistema de mercado como um todo: não há alternativa (*The is no alternative = TINA*. Isso costumava dizer Margaret Thatcher).

No seu tempo, Marx enfrenta tais fatalismos, citando o Prometeu de Ésquilo e suas palavras para Hermes, o mensageiro-servidor de Zeus, o qual quer convencê-lo a submeter-se à vontade de Zeus, argumentando a fatalidade de sua situação por estar cravado na rocha:

Por teu serviço servil não gostaria de intercambiar jamais esta minha sorte miserável. Escuta bem: jamais, jamais! Sim, é melhor estar submetido à rocha do que servir lealmente ao pai Zeus como servidor fiel (ÉSQUILO, Prólogo 261).

Este Prometeu, tanto o de Ésquilo quanto o de Marx, não se rende, mesmo que fatalmente não tenha alternativa. Descobre a dignidade além do cálculo do êxito. Mas, por isso, encontra saída no caso de tentá-la. Weber, em contrapartida, torna-se o mensageiro-servidor de Zeus e a esta submissão chama de 'ética da responsabilidade'. É a irresponsabilidade pura. Nem a morte é aceitável pela razão de que seja uma fatalidade sem saída. Os mensageiros-servidores de Zeus pedem a submissão de um ser humano ao qual declaram 'ser para a morte'. Mas o ser humano é um ser para a vida, atravessado pela morte, que ocorre fatalmente. Mas não é para a morte nem para seu eterno retorno, que é outra expressão de submissão à fatalidade da morte.

Essa situação também pode ser vista no caso da morte de Jesus. Antes de sua morte e sabendo que não tinha como escapar diante daqueles que estavam decididos a matá-lo, Jesus, segundo o texto, se retirou para o Monte das Oliveiras. Aí lhe sobreveio o medo e por causa do medo suou sangue. Diante de seu Deus-pai dizia: seja feita a tua vontade. A ortodoxia cristã interpreta isso no sentido de que a vontade de Deus era que Jesus fosse crucificado. O texto é diferente e isso se pode ver com mais clareza nos diálogos de Jesus com Pilatos no evangelho de João. Em suma é isso: independente de que o matem ou não, ele segue seu caminho. Independente de que o matem ou não, insiste em sua razão diante da justiça de sua morte. Independente de que o matem ou não, segue fiel a si mesmo. Isso, para ele, é a vontade de Deus e isso é sua obediência. É a obediência do ser humano como sujeito, cujo Deus tem como sua suprema divindade o ser humano que assume a si mesmo. Nesse caso, Jesus está na posição na qual se encontra o Prometeu de Ésquilo e a assume igualmente. Ele rechaça a salvação pela servidão e pela submissão: Deus se fez homem. A ortodoxia cristã se pôs do lado de Zeus e fala com a voz do mensageiro de Zeus, Hermes. A este passo seguem as ortodoxias liberais e marxistas igualmente quando assumem seu respectivo sistema como suprema divindade.

Esta afirmação do sujeito desemboca nas palavras já citadas de Marx em sua ética: 'o ser humano é a essência suprema para o ser humano e, por conseguinte, no imperativo categórico de colocar por terra todas as relações nas quais o ser humano seja humilhado, subjugado, abandonado e desprezível'. Pressupõe um outro juízo: eu sou e tu és. É a ética da auto-realização do ser humano pela afirmação de sua subjetividade.

vidade. É a auto-realização subjetiva que não encontramos em Êsquilo. Já a encontramos nas origens do cristianismo, mas aparece agora em uma formulação universal para além de qualquer fórmula religiosa.

O ser humano é a essência suprema do ser humano. A raiz do ser humano é o próprio ser humano. Esta essência não é nem uma lei nem um *a priori* de valores. É a afirmação do ser humano como sujeito, mas adquire sua especificidade por meio da vivência das violações da dignidade humana. Adquire esta exigência enquanto o sujeito humano não se submete a estas violações, mas as enfrenta. Mas que se trata de violações, isso se descobre posteriormente. Com base no ponto de vista do sistema de dominação, todas as violações são apresentadas como necessidade fatal da existência do sistema e, portanto, da ordem. É o sujeito quem as enfrenta na medida em que não aceita esta fatalidade – aparente ou real – como última instância. Em vista das violações específicas, então, desenvolve exigências e estas exigências são expressas como direitos humanos que até se legalizam. Legalizadas estas exigências, as violações da dignidade humana são ilegais. Mas a ilegalidade não é sua essência. Já antes das legalizações dos direitos humanos, trata-se de violações. A legalidade não as transforma em violações – não são violações em consequência de uma lei violada –, mas se descobrem como violações com anterioridade de qualquer lei que as proíba. A lei ilegaliza algo que é ilegítimo já antes da lei. *A posteriori* se descobrem as violações dos direitos humanos, mas o que se descobre é uma aprioridade de uma essência humana violada. Isso se descobre no curso da vida cotidiana. O que é *a priori* se descobre *a posteriori*. Uma vez descobertos, são *a priori*. Por isso, não se trata nem de uma lei natural nem de uma lista *a priori* de valores específicos. Os direitos humanos resultantes têm uma história e nela vão aparecendo.

Quando Marx formula esta ética do sujeito corporal, necessitado e vulnerável, fala de um novo imperativo categórico. Trata-se de uma resposta à ética de Kant da crítica da razão prática. Efetivamente, a ética de Kant é uma ética da lei e de normas. O imperativo categórico de Kant define o ato ético como um ato de cumprimento de normas universais. Kant explicitamente põe o cumprimento das normas abstratas como uma obrigação acima da própria vida humana: *fiat justitia, pereat mundus* (= que haja justiça – no sentido do cumprimento de normas formais – ainda que pereça o mundo). Isso é o seu rigorismo. A autonomia de sua ética é uma autortomia de leis e normas. Elas excluem a autonomia

do ser humano. Transforma o ser humano em um servidor da lei do imperativo categórico. A ética que Marx recupera é uma ética da autonomia do ser humano como sujeito corporal e necessitado. Pronuncia a soberania diante das leis. Não produz sua abolição, mas as transforma em suportes da vida humana do sujeito humano. Não têm nenhum valor em si e, se são necessárias, o são como as muletas no caso de um aleijado. Têm que se adaptar para que a vida do sujeito seja possível e existem somente em função desta vida.

A ética de Kant é uma ética estática; a que Marx pronuncia é a de transformação e de mudança: o imperativo categórico de colocar por terra todas as relações em que o ser humano seja humilhado, subjugado, abandonado e desprezível. É o chamado para mudar toda lei, toda instituição na medida em que estas humilham, subjugam, abandonam e desprezam o ser humano. O ser humano como sujeito é o critério de juízo sobre todas as leis e todas as instituições.

Na visão de Kant, este ponto de vista é a ética heterônoma, externa. E é assim porque Kant dogmaticamente põe a lei como única instância da autonomia ética. Sua lei não tem sujeito humano, mas é sujeito de si mesma que determina, em nome da não-contradição da razão prática, ao ser humano o que é bom e o que é mau, se tem que viver ou morrer. Passa-se por cima da vida humana se sua contraditoriedade assim o exige. Sua própria essência é heterônoma para o ser humano vivente. A ética do sujeito produz uma sentença sobre esta externalidade da lei formal. Por isso a inverte. A autonomia é da relação entre seres humanos que relativizam toda lei quando o seu cumprimento humilha, subjuga, abandona ou despreza o ser humano.

A ética do sujeito põe efetivamente o ser humano como sujeito no centro de toda história humana e de todas as instituições e leis possíveis. Faz isso como ponto de partida. Por isso desemboca no discernimento das instituições e leis à luz do ser humano humilhado, subjugado, abandonado e desprezado. Como tal, pronuncia como verdade da história uma verdade constantemente traída na história, mas como verdade ausente sempre presente. Disso já falava Benjamin (1973, p.177):

É sabido que existiu, segundo se afirma, um aparelho construído de tal maneira que lhe era possível retrucar a cada jogada de enxadrista com outra jogada contrária que lhe permitia ganhar a partida. Um boneco vestido de turco, tendo na boca um cachimbo de narguile, se sentava ao

tabuleiro apoiado sobre uma mesa espaçosa. Um sistema de espelhos despertava a ilusão de que essa mesa era transparente por todos os lados. Em realidade sentava-se dentro de um anão corcunda que era um mestre no jogo de xadrez e que através de fios guiava a mão do boneco. Podemos imaginar algo equivalente deste aparato na filosofia. Sempre terá que ganhar o boneco que chamamos 'materialismo histórico'. Pode-se tê-lo de qualquer jeito, se se toma a teologia a serviço, que, como é sabido, hoje é pequena e feia e não se deve deixar de modo algum.

O que Benjamin chama de materialismo histórico é esta ética do sujeito. Ela é a referência a qualquer discernimento dos deuses. É o critério que o Prometeu de Marx estabelece: a sentença contra todos os deuses do céu e da terra que não reconhecem a autoconsciência humana (o ser humano consciente de si mesmo) como a divindade suprema. Ao seu lado não poderá haver outro Deus...

Desenvolvendo-se isso, transforma-se a sentença em nome do sujeito humano corporal e necessitado. Da ética do sujeito deriva este discernimento dos deuses. A divindade de Deus gira ao redor deste sujeito que, como exigência, é sempre um sujeito presente por ausência por cuja presença positiva sempre se luta. Em última instância, este sujeito humano presente por ausência é Deus. Este discernimento dos deuses contém uma evidente crítica da idolatria e dos deuses idolátricos. Estes são deuses derivados da vigência da lei e das instituições acima da vida humana.

Kant deriva de sua ética postulados da razão prática, que afirmam a liberdade, a imortalidade e a existência de Deus. A ética do sujeito não afirma estes postulados. Evidentemente pressupõe um postulado de liberdade: é o postulado de que o ser humano é livre para afirmar sua vida diante das leis, das instituições e dos ídolos. Sempre é livre e por isso sempre há alternativas. Mas não necessita afirmar a existência da imortalidade nem a existência de Deus. Também os deuses puramente imaginados devem ser submetidos ao discernimento e à ética do sujeito que promove este discernimento. Isso não implica um juízo de existência, quer dizer, não implica nenhuma afirmação de tipo metafísico tradicional. Por isso é também um critério de discernimento sobre o ateísmo. Um ateísmo que não condena os deuses idolátricos é ele próprio idolátrico e se transforma em outro tipo de metafísica. Por isso, há uma diferença decisiva entre o ateísmo de Marx e o do socialismo soviético. A ortodoxia soviética é metafísica; o ateísmo de Marx não é metafísico, mas humanista. Por

isso, a opinião de Marx é que, com a afirmação da ética do sujeito, a religião morrerá. Portanto, é simplesmente uma opinião e não um resultado necessário de suas análises. É uma opinião que, ademais, é provavelmente errônea. Mesmo assim, para a ética do sujeito e o consequente discernimento dos deuses, é irrelevante.

O juízo sobre a existência de Deus, que Kant deriva de sua razão prática, é uma variação da antiga prova ontológica de Deus de Anselmo de Canterbury. Supostamente se pode fazer algo análogo valendo-se da ética do sujeito. Mas o Deus que resulta é um Deus da libertação, que liberta o corpo diante da lei. Mesmo assim, não é relevante para a análise que esta ética faz. E sempre mantém o problema que o próprio Anselmo destaca: é uma prova para os crentes. O discernimento dos deuses se move em outro nível. É análise da realidade concreta e perceptível. Mesmo assim, segue fomentando a pergunta pelo ser real destes deuses. É a pergunta: o que acontece com a ciência moderna quando é vista no conjunto sob a perspectiva *etsi deus daretur*? [= como se Deus existisse] A pergunta desaparece e qualquer análise propriamente teológica deve ser enfrentada. Mas agora se refere ao conjunto da ciência moderna. Mas, para poder desenvolver isso, necessita-se previamente da análise da teologia (e toda ciência moderna) sob o *etsi deus non daretur* [= como se Deus não existisse]. Uma vez chegado até a teologia, desemboca-se em mudança total do enfoque. O discernimento dos deuses então leva à afirmação: se Deus fala ao ser humano, este ser humano é responsável pelo que Deus diz.

Chama a atenção o fato de que a tradição marxista não ter continuado a desenvolver esta ética do sujeito. No posterior desenvolvimento de Marx – e sobretudo na sua análise do fetichismo – ela continua presente, mas também progressivamente o movimento socialista entendeu o socialismo como meta definitiva da história e, por isso, concebeu a transição ao socialismo como uma ação transformadora institucional para a qual esta ética parecia irrelevante. Por isso, Marx deixou a questão de lado. Mas, fazendo-o, construiu um sistema com características centrais parecidas com os sistemas anteriores, cujo próprio ateísmo metafísico resultou num ateísmo idolátrico (também os ateísmos podem ser idolátricos). O Prometeu de Marx não o agüentaria e o condenaria do mesmo modo que os sistemas anteriores.

Este tipo de construção de metas definitivas da história humana fracassou. Já a filosofia de Nietzsche prognosticou este colapso do próprio mito

do progresso, no qual se baseiam as construções de tais metas. A própria imaginação soviética do trânsito para o socialismo não era mais do que uma parte deste espaço aberto pelo mito do progresso. Disso resultou que a história não tem mais metas definitivas, mas, sim, caminhos. Há caminhos de libertação, mas os sucessos não se medem por uma meta futura por alcançar, mas pelo sucesso em cada momento presente da história.

Este caminho em relação às metas definitivas projetadas sobre um futuro infinitamente longo parte de uma mudança em relação às macroinstituições Estado e mercado. Na perspectiva projetada está o desaparecimento (ou minimização) delas e a meta é uma convivência para além destas instituições. Isso aparece com mais clareza na utopia soviética do comunismo e na sua abolição do Estado e do mercado. A experiência soviética se obrigou a fazer uma mudança: estas macroinstituições acabam sendo um limite infranqueável para toda ação humana. Não são produto intencional desta ação e se impõem mesmo que os atores façam tudo para evitá-lo. Aparecem agora como consequência da própria condição humana, quer dizer, da contingência do mundo e da presença da morte nela. Tudo é contingente, mas a contingência não o é. Disso deduz-se que para o futuro da humanidade estas instituições são o marco para qualquer ação social.

Mesmo assim, elas são estáticas ou invariáveis. São o marco de variabilidade da ação humana. Na ação podem ser variadas e controladas, mas não podem ser abolidas ou superadas. Com isso, muda toda relação com a utopia. Agora têm que partir do presente para mudar as situações presentes. Deve-se fazê-lo com uma dimensão e antecipação no tempo que sempre é limitada e cambiável, guiada pela vida humana e suas condições de possibilidade.

Com isso aparece outra dimensão desta mudança, que constitui hoje uma das bases da estratégia de globalização. Toma-se este limite de infranqueabilidade da existência destas macroinstituições como razão para a imposição destas instituições, sem respeitar nenhum marco de variabilidade. Aparece a salvação pela totalização destas instituições, seja a totalização do Estado, no passado, seja, hoje, a totalização do mercado, que desemboca em uma totalização do Estado como sua condição de possibilidade. Com isso desaparece a política – não há alternativas – e aparece o domínio absoluto das burocracias privadas das grandes corporações empresariais. Nesta totalização se mantém a finitude como processo infinito no tem-

po, mas é agora uma infinitude vazia e sem sentido. O progresso infinito no tempo continua dominando, mas deixa de ser progresso pelo fato de que não vai a parte alguma. É o tempo do niilismo. É o tempo do titanismo depois do afundamento do Titanic. O Prometeu correspondente, que fomentou a viagem do Titanic, ainda não se escreveu. Ou será que é o Prometeu de Marx?

O RETORNO DA ÉTICA DO SUJEITO HOJE

Quando isso se torna consciente, volta a aparecer a ética do sujeito. Agora ela pronuncia o critério para mais além de qualquer meta futura e definitiva. É como quando canta o poeta brasileiro: o amor é eterno enquanto dura. Este mais além está agora no presente, em cada momento que volta sobre si mesmo. Volta a aparecer de um lugar pouco suspeitado: com a teologia da libertação e a filosofia da libertação latino-americanas. Nestas correntes, esta ética é mais sistematicamente elaborada que em Marx, mesmo que seja chamativa esta semelhança. Por isso não se explica por alguma dependência em relação a Marx, mas pelo fato de que em ambos os casos está presente a sua raiz cristã. Do mesmo modo como em Marx, também nestas correntes latino-americanas a ética do sujeito é elaborada também em termos de uma ética autônoma. Na teologia da libertação, Gustavo Guetierrez expressa muito diretamente este fato. Fala da teologia como um ato segundo a partir de uma práxis interpretada em termos de uma ética do sujeito. Algo parecido ocorre na filosofia de Enrique Dussel.

Dostoyevski diz: se não há Deus, então tudo é possível. Isso é evidentemente falso. O maior crime de nossa história – a ‘solução final’ do nazismo na Alemanha – foi cometido em nome de Deus, do Onipotente, da Providência. Abundam os crimes em nome de Deus. Mas a inversão desta afirmação tampouco é acertada: se há Deus, tudo é possível. Mesmo assim, há uma sentença que pode esclarecer o problema: se se aceita o suicídio, tudo é possível. Este sentido vem de Camus e está implícito em toda a sua obra. Está também muito próximo das reflexões de Wittgenstein⁵ sobre o suicídio e corresponde igualmente às reflexões citadas de Marx. Mas corresponde especialmente à teologia de Karl Barth. A ética do sujeito surge diante da renúncia do suicídio. Ao renunciar ao suicídio, todas as nossas ações devem ser canalizadas em função de nossa vida, a minha e a dos outros. Isso

permite o discernimento dos deuses e dos ateísmos. Por isso, esta sentença corresponde ao caráter autônomo da ética do sujeito. Em última instância, os deuses falsos são aqueles que permitem o suicídio ou nos direcionam para ele. São hoje os deuses em nome dos quais se fomenta a estratégia de globalização, cuja essência é assassina e suicida. São igualmente os deuses do fundamentalismo de hoje, independente se são fundamentalismos cristãos ou outros. No plano religioso explícito, eles reproduzem o grande suicídio coletivo que está em curso com a aplicação da estratégia de globalização no mundo inteiro⁶.

Uma vez desenvolvida a ética do sujeito como ética autônoma, esta pode desenvolver uma função de união entre as religiões. Todas as religiões e todas as culturas têm raízes nas quais está presente a ética do sujeito. Deve-se descobri-la e elaborá-la. Mas ao ser esta ética uma ética autônoma, seu desenvolvimento no interior de cada cultura não pressupõe a aceitação de nenhuma outra religião para descobri-la. À luz desta ética, não é necessário converter o outro à religião própria nem, dado o caso, ao próprio ateísmo ou o contrário. Mesmo assim, se alguém se quiser converter, que o faça. Aparece uma nova ecumenicidade, na qual há uma base comum que, por sua vez, tem sua presença específica em cada uma das suas correntes. Não se trata de converter os outros, mas de despertar como sujeito tomando por base a cultura na qual cada um está. Por esta razão, esta ecumenicidade não desenvolve fundamentalismos. Mas a razão está precisamente no fato de que a ética que os une é uma ética autônoma para além de qualquer cobertura religiosa. Mesmo assim, segundo as culturas, pode assumir as mais variadas envolturas religiosas e de fato assume. Mas, com isso não desaparece qualquer conflito. Mesmo assim, agora é um conflito pelas idolatrias inseridas em qualquer tradição cultural. Mas são idolatrias que se determinam por critérios da própria autonomia do sujeito. Portanto, não se determinam por critérios religiosos. Isso vale de forma geral: o discernimento dos deuses não se dirige segundo critérios religiosos, mas por critérios de uma ética autônoma. Por ter elementos em todas as culturas, pode ser intercultural. Trata-se de uma ética humana que não é propriedade de ninguém em especial.

Aparece, assim, uma teologia do *etsi deus non daretur* (= como se Deus não existisse). A ciência moderna começou com este *etsi deus non daretur*. Foi pronunciado primeiramente por um pensador escolástico – Alberto, o grande

–, cujo discípulo era Tomás de Aquino. Começou pelas ciências naturais até desembocar, por fim, na própria análise teológica. Não se trata de uma simples ciência da religião com sua falsa objetividade, que somente compara uma religião com a outra em função das imagens religiosas que apresenta. Trata-se efetivamente de uma maneira de fazer teologia.

Se há um Deus é a vida e a espécie humana é seu supremo representante (LUNACHARSKI, 1973, p. 87)⁷. Lunacharski foi ministro da cultura durante o governo de Lênin na União Soviética. Isso é sua teologia: *etsi deus non daretur* e ela realiza um discernimento dos deuses. Em sua raiz, levam a um discernimento a partir da ética do sujeito. Mas há exemplos contrários. Hayek (1981), o guru neoliberal, faz uma reflexão do mesmo tipo e chega a um resultado contrário:

Nunca soube o significado da palavra Deus. Creio que é de suma importância na conservação de leis. Mas insisto, como não sei o significado da palavra Deus, não posso dizer nem que creio nem que não creio em sua existência... Mas também todos devemos admitir, simultaneamente, que nenhum de nós está de posse de toda a verdade. De 'toda' a verdade, disse. E se você quer definir Deus como a verdade, neste caso, estou disposto a usar a palavra Deus. E mais: sempre que você não pretende possuir toda a verdade, eu estaria disposto a trabalhar ao seu lado, buscando a Deus através da verdade.

Hayek parte da ética da lei que nele é a do valor e do mercado. Um Deus desta lei no contexto do pensamento de Hayek é um Deus da verdade, entendendo-se por verdade o conhecimento de informações e o fato de que ninguém dispõe de todas as informações exceto Deus. Deus até sabe o tipo de mudança da manhã e, portanto, é bom estar em aliança com ele, pelo menos é bom para os negócios. Portanto, aparecem os evangelhos da prosperidade.

Se agora queremos discernir entre os deuses – entre a imaginação de Deus de parte de Lunacharski e de Hayek –, não nos serve nenhuma tese metafísica ou ontológica referente à existência de Deus. Ambos pensam com base em éticas autônomas, mesmo que sejam contrárias: ética do sujeito e ética da lei. Além disso, pensam em termos condicionais. Com base em sua ética, discernem os deuses. Depende agora do nosso juízo sobre estas éticas para determinar qual destes deuses é um ídolo e qual não. Mas este juízo não é religioso.

Portanto, este conflito sobre a idolatria também não é um conflito religioso. É o conflito implicado em qualquer processo de libertação, que implica, isso sim, a crítica dos deuses da subjugação. Não é um conflito religioso, mas tem uma dimensão religiosa.

Quando comecei a trabalhar nesta ética do sujeito, eu a considerava uma ética de transfundo judaico-cristã. Com o tempo, pensei sobre até que ponto podia estar presente no pensamento de Marx. Posteriormente a apresentei a um grupo de africanos. Disseram-me: mas isso é africano. Então a discuti com grupos de indígenas que tinham participado dos cursos no Departamento Ecumênico de Investigación (DEI), em San José, Costa Rica. A resposta era: mas isso é nossa tradição indígena. Depois, busquei essa ética na literatura de outras religiões e a descobri tanto em pensadores islâmicos quanto em pensamentos budistas e hinduístas. Não me restava mais dúvida de que se trata de algo presente em todas as culturas, às vezes de modo velado, às vezes de modo traído e às vezes também de modo defendido. O novo não é esta ética, mas sua elaboração como ética autônoma e universal que, como tal, pode expressar a verdade de todas estas correntes sem ser propriedade de nenhuma.

A teologia da libertação parte deste método e o segue desenvolvendo. Tem antecessores importantes na teologia anterior. São especialmente Karl Barth⁸ e Dietrich Bonhoeffer⁹. Supostamente, em suas análises, esse tipo de teologia sempre trabalha sob o pressuposto do *etsi deus daretur*.

Uma ecumenicidade parecida não aparece com base no lado dos ídolos e dos deuses da subjugação. São deuses da dominação, que transformam conflitos seculares, ou de libertação em conflitos religiosos. Assim, voltam as guerras de religiões. O atual governo de Bush defende seu domínio em nome de um deus deste tipo. É o deus dos EUA, cidadão de horror daquele país, para a guerra por uma liberdade que, pretensamente, é um presente deste deus ao mundo e os EUA são seu porta estandarte. Dessa forma, aparecem os fundamentalismos que, de uma maneira parecida, exercem também influências no Islamismo. Não aparece nenhum modo de construir uma ecumenicidade.

Quero terminar com as palavras de Bloch (1968), que percebe a possibilidade desta nova ecumenicidade, mesmo que ainda limitada entre marxismo e cristianismo:

Marx diz: 'ser radical significa tomar todas as coisas pela raiz. Mas a raiz de todas as coisas (quer dizer de todas as coisas sociais) é o ser humano'. A primeira carta de João (3,2) convida para interpretar a raiz do ser humano não como a causa de algo, mas com o destino para algo: 'ainda não se manifestou o que haveremos de ser. Sabemos que quando ele se manifestar, seremos semelhantes a ele, porque haveremos de vê-lo como ele é. E a si mesmo se purifica todo o que nele tem esta esperança, assim como ele é puro'. O 'Ele', com cuja identidade o ser humano em seu futuro será igual, se refere neste lugar ao chamado Pai no céu, mas de fato se refere a partir de sua igualdade essencial ao Filho do Homem – como nossa radicalização, identificação que somente apareceria no final da história. Se se tivesse lido estes dois textos ou se eles tivessem sido relacionados, então cairia uma luz detetive e utópica também sobre o problema real da alienação e sobre sua possível superação. Isso significa de maneira cristã: o que se havia pensado sob o nome de Deus haveria chegado a ser homem por fim e significa filosoficamente depois e por trás de toda fenomenologia hegeliana: a substância seria por sua vez sujeito.

E Bloch acrescenta: O encontro mencionado é curioso, mas por que não?

Notas

¹ Em alemão, consciência é 'ser consciente'. Marx insiste nisto várias vezes. Diz, por exemplo: "A consciência não pode ser nunca outra coisa do que o ser consciente, e o ser dos homens é um processo de vida real" (MARX; ENGELS, 1958, p.25).

² González (1999) reflete esta grande transformação, mas, como creio, não dá suficiente importância a este passo em direção à razão autônoma, que a partir da Renascença assume esta mudança.

³ "Acerba fata Romanos agunt, scelusque fraternae necis".

⁴ No Uruguai, a prisão principal na qual se torturaram os presos políticos da Ditadura de Segurança Nacional se chamava La Libertad. No campo de concentração de Guantánamo, os militares dos EUA têm como senha a frase *honor bound to defend freedom* (= a honra está comprometida para defender a liberdade). O militar que vigia diz: *honor bound* e o que quer entrar responde: *to defend freedom*.

Dito isso, abre-se o portão (Segundo o jornal *Neue Zürcher Zeitung*, Zurique, 28.9.2003, p.22). Os nazistas escreveram sobre a entrada de seus campos de concentração: *Arbeit macht frei* (= o trabalho liberta). A linguagem neoliberal desemboca na linguagem do totalitarismo. Desta forma, revela o que é. Essa liberdade, da qual Bush constantemente fala, é efetivamente uma prisão, uma 'jaula de aço'. Isso é certo em seu duplo sentido: todas as celas de Guantânamo são totalmente construídas de aço.

⁵ "Se o suicídio é permitido, tudo está permitido. Se algo não está permitido, então o suicídio não está permitido. Isso lança uma luz sobre a essência da ética. Porque o suicídio é, por assim dizer, o pecado elementar". Ludwig Wittgenstein, Diário, 10 de janeiro de 1917. Evidentemente deve-se matizar isso mais ainda. Mas isso já indica um norte. Hoje, nos EUA, o fundamentalismo cristão expressa em termos míticos a disposição para o suicídio coletivo da humanidade. Está disfarçado pelo "Cristo que vem". Por isso expressa que tudo está permitido. Comete-se o pecado do que Wittgenstein chama de pecado elementar.

⁶ Sobre o fundamentalismo, ver Tamayo (2004).

⁷ Tradução do autor.

⁸ Sobre Karl Barth e a teologia da libertação, ver a excelente análise de Plonz (1995).

⁹ Ver a respeito Hinkelammert (1990).

Referências

AGOSTINHO. *La ciudad de Dios*. México: Porrúa, 1970.

ASSMANN, H. *La idolatria del mercado*. San José (Costa Rica): DEI, 1997.

BENJAMIN, W. *La obra de arte em la época de reproducibilidad técnica: discursos interrumpidos I*. Tradução de Jesús Aguirre. Madrid: Taurus, 1973.

BLOCH, E. *Atheismus im Christentum*. Frankfurt: [s.n.], 1968.

ENGELS, F. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. México: FCE, [1958].

GONZÁLEZ, A. *Teología de la praxis evangélica: ensayo de una teología fundamental*. Santander: Sal Terrae, 1999.

HAYEK, F. *La fatal arrogancia: los errores del socialismo*. Madrid: Umbión, 1990.

HAYEK, F. *The fatal conceit: the error of socialism*. Chicago: University Press, 1988. [The collected Works of Friedrich August Hayek, v.1].

HAYEK, F. *Missbrauch und Verfall der Vernunft: Ein Fragment*. Salzburgo: [s.n.], 1979.

HAYEK, F. *Mercúrio*, 19 abr.1981. [Entrevista].

HINKELAMMERT, F. La crítica de la religión en ombre del cristianismo: Dietrich Bonhoeffer. In: TEOLOGIA alemana y teología latinoamericana de la liberación: un esfuerzo de diálogo. San José (Costa Rica): DEI, 1990.

LUNACHARSKI, A. *Religione e socialismo*. Firenze: Guaraldi, 1973.

LURI MEDRANO, G. *Prometeo: biografías de un mito*. Madri: Trotta, 2001.

MARX, K.; ENGELS, F. *La ideología alemana*. Montevidéo: Pueblos Unidos, 1958.

MARX, K. *Manuscritos económicos-filosóficos*. Brevarios. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.

MARX, K. *El Capital*. México: FCE, 1966. V. I.

NIETZSCHE, F. *Obras inmortales*. Barcelona: Visión libros, 1985.

PLONZ, S. *Die herrenlosen Gewalten: Eine Relektuere Karl Barths in befreiungstheologischer Perspektive*. Mainz: Grunewald, 1995.

RICHARD, P. Teología na teología da libertação. In: ELLACURÍA, I.; SOBRINO, J. (Eds.). *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la Teología de la liberación*. Madri: Trotta, 1990. V. I.

SOBROVSKY, E. *El desánimo: ensayo sobre la condición contemporánea*. Oviedo, Espanha: Nobel, 1996.

TAMAYO, J.J. *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*. Madri: Trotta, 2004.

Abstract: the text seeks to give an outline and a critical analysis of the interpretations of the Promethean myth throughout history. Special emphasis is laid on Marx's interpretation of the myth, noting that for him Prometheus bound to the rock represents the working people, constantly exploited by the logic of the mythically legitimated system. The author seeks to outline an ethics of the subject with common features in various cultures.

Key words: Prometheus, myth, ethic, subject, idolatry

Este artigo foi traduzido por Haroldo Reimer.

FRANZ HINKELHAMMERT

Doutor em Economia pela Universidade de Berlim. Economista e teólogo. Pesquisador do Departamento Ecuménico de Investigación (DEI), em San José, Costa Rica.