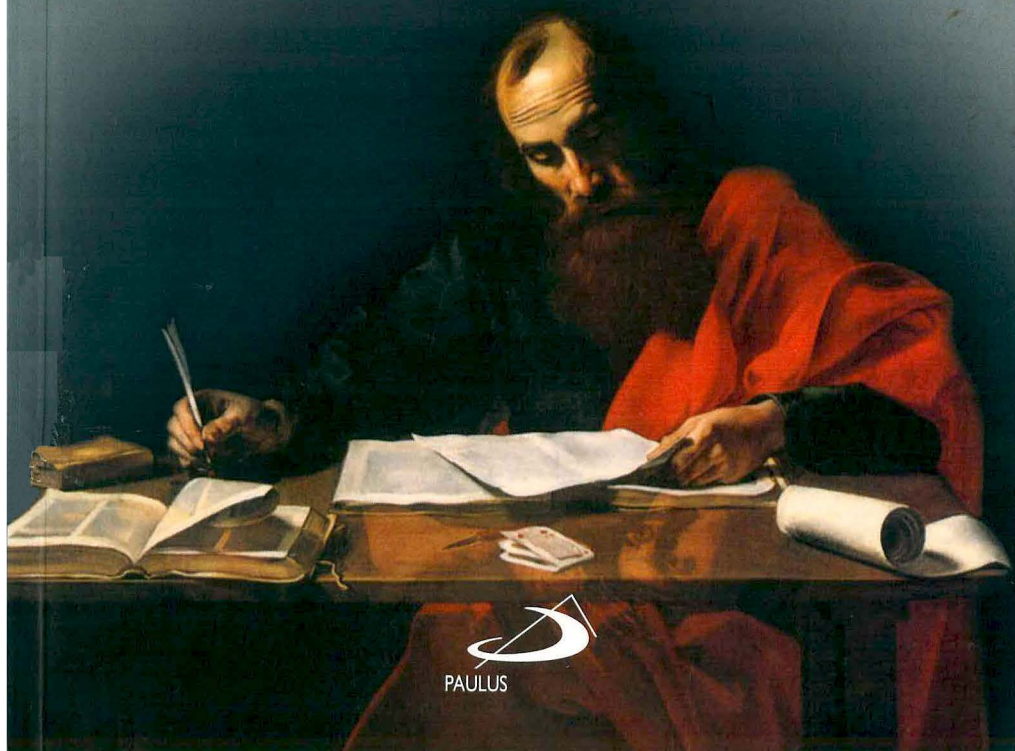


Franz Hinkelammert

A maldição que pesa sobre a lei

As raízes do
pensamento crítico
em Paulo de Tarso




PAULUS

A MALDIÇÃO QUE PESA SOBRE A LEI

Coleção NOVOS CAMINHOS DA TEOLOGIA

- *Deus em nós: O reinado que acontece no amor solidário aos pobres*, Hugo Assmann e Jung Mo Sung
- *A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso*, Franz Hinkelammert

FRANZ HINKELAMMERT

**A MALDIÇÃO
QUE PESA SOBRE A LEI**

**As raízes do pensamento crítico
em Paulo de Tarso**



© Franz Hinkelammert

Título original: *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*

Tradução: *Maria Stela Gonçalves*

Diretor editorial: *Zolferino Tonon*

Coordenação editorial: *Jung Mo Sung*

Assistente editorial: *Jacqueline Mendes Fontes*

Revisão: *Cícera Gabriela Sousa Bezerra*

Cesar Augusto Faustino Junior

Diagramação: *Dirlene França Nobre da Silva*

Capa: *Marcelo Campanhã*

Impressão e acabamento: PAULUS

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

Hinkelammert, Franz

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso / Franz Hinkelammert; traduzido por Maria Stela Gonçalves. — São Paulo: Paulus, 2012. — (Coleção Novos caminhos da teologia)

Título original: *La maldición que pesa sobre la ley: las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso.*

ISBN 978-85-349-3416-9

1. Bíblia. N.T. Paulo - Crítica e interpretação 2. Crítica da lei 3. Marxismo 4. Paulo, Apóstolo, Santo - Teologia I. Título. II. Série.

12-10751

CDD-227.06

Índices para catálogo sistemático:

1. Teologia paulina 227.06

1ª edição, 2012

© PAULUS – 2012

Rua Francisco Cruz, 229

04117-091 – São Paulo (Brasil)

Tel.: (11) 5087-3700 – Fax: (11) 5579-3627

www.paulus.com.br

editorial@paulus.com.br

ISBN 978-85-349-3416-9

PRÓLOGO

Quem fala sobre o céu fala, em termos celestes, sobre a terra. Por isso, o céu tem história. Não há revolução na terra sem que haja revolução no céu. Entretanto, do mesmo modo, não há restauração e até contrarrevolução sem que haja uma restauração no céu. O céu pode consolar e até paralisar. Mas pode também levar à rebelião. Isso depende do que se imagina sobre o céu: assim no céu como na terra. A antecipação do céu é o núcleo da práxis na terra.

Quero expor as razões que me levam a fazer o pensamento de Paulo de Tarso o centro deste livro. Começarei por uma citação de Walter Benjamin:

É notório ter existido, segundo se diz, um autômato construído de tal maneira que se mostrava capaz de responder cada jogada de um enxadrista com outra jogada contrária que lhe assegurava ganhar a partida. Um *boneco trajado à moda turca*, com um narguilé na boca, sentava-se diante do tabuleiro apoiado numa espaçosa mesa. Um sistema de espelhos despertava a ilusão de que essa mesa era transparente de todos os lados. Na realidade, sentava-se dentro dela um anão corcunda, mestre no jogo de xadrez, que *guiava mediante fios a mão do boneco*. Podemos imaginar um equivalente desse mecanismo na filosofia. O boneco chamado "materialismo

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

histórico" deve ganhar sempre. Ele poderá enfrentar qualquer desafio se tomar a seu serviço a teologia, que, como se sabe, é hoje pequena e feia, não devendo mostrar-se de modo algum.

Agamben,¹ depois de citar esse texto, faz as seguintes perguntas:

Quem é esse teólogo corcunda que o autor soube ocultar tão bem no texto das Teses e que ninguém conseguiu identificar até agora? É possível encontrar, nas Teses, indícios e vestígios que permitam atribuir um nome a essa personagem que não deve mostrar-se de modo algum?²

Buscando indícios para poder dizer quem poderia ser esse anão, Agamben considera que o anão encurvado é o próprio Paulo corcunda, e os encontra em várias citações das cartas de Paulo escondidas no próprio texto. Para usá-las, ele pode recorrer ao autor por ele comentado, Walter Benjamin, que falou em "desenvolver ao máximo a arte de citar sem aspas."³ Uma dessas citações vem de um fragmento de Benjamin, em que o próprio Gershom Scholem falava sobre Paulo como o "exemplo mais notável de um místico revolucionário judeu".⁴

1. Giorgio Agamben (Roma, 1942) é um filósofo italiano, autor de várias obras, que percorrem temas que vão da estética à política. Seus trabalhos mais conhecidos incluem sua pesquisa sobre os conceitos de estado de exceção e *homo sacer*. (N.T.)

2. Giorgio AGAMBEN, *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos*, Trotta, Madrid, 2006, p. 135.

3. AGAMBEN, *op. cit.*, p. 135.

4. AGAMBEN, *op. cit.*, p. 141. Corrige a tradução. No original: "exemplo mais notável do misticismo revolucionário judeu". (N.T.)

Parece-me muito convincente essa análise de Agamben segundo a qual o anão corcunda é o próprio Paulo. Pode-se, porém, transcender os argumentos mencionados pelo autor italiano. É possível encontrar, então, outras referências sugestivas, que aparecem no próprio texto sobre o jogo de xadrez que Benjamin apresenta. Há nesse texto um boneco vestido "à moda turca" dirigido por um anão corcunda. Por que "à moda turca"? E por que corcunda? Caso se trate de Paulo, pode-se entender.

Sabe-se que Paulo tinha alguma deformação corporal, embora não se saiba qual. O próprio Paulo se refere a isso dizendo:

Por isso, para que eu não me orgulhasse demasiadamente com a sublimidade dessas revelações, foi colocado um espinho em minha carne, um anjo de Satanás que me esbofeteia. Esse foi o motivo pelo qual roguei ao Senhor por três vezes que se afastasse de mim. Mas ele me disse: "Basta-te a minha graça; que minha força se mostre perfeita na fraqueza" (2Cor 12,7-9).

O anão tinha visivelmente esse "espinho na carne".

Sua exterioridade no jogo de xadrez, no entanto, é o boneco vestido à moda turca. Tem de sê-lo. Paulo é da cidade de Tarso, que hoje é uma cidade turca. Visto da perspectiva do mundo de hoje, Paulo de fato é turco.

Oferecidas por Benjamin, essas imagens confirmam por completo a análise de Agamben.

Dessa maneira, Agamben conclui:

Desse ponto de vista, todo o vocabulário das Teses aparece como de cunho genuinamente paulino... a orienta-

ção para o passado que caracteriza o messianismo benjaminiano tem seu cânon em Paulo.⁵

Sem dúvida, mas Benjamin apresenta mais formulações. Ele conclui a citação referente ao jogo de xadrez: "O boneco chamado 'materialismo histórico' deve ganhar sempre".

Poderíamos concluir, assumindo as análises anteriores:

Esse boneco chamado "materialismo histórico" deverá ganhar sempre se assumir o fato de que tem seu cânon – sua prefiguração, seu *Bild* – no pensamento de Paulo. Benjamin presume que se trata de uma constelação no sentido em que usa essa palavra.

Agamben não discute isso. Mas outros autores, que hoje voltam muito a perguntar-se pelas raízes do pensamento moderno em Paulo, tampouco o discutem.

Badiou⁶ vê em Paulo – creio que com acerto – o fundador do universalismo. É Paulo que dá a esse universalismo sua consistência, embora, como é evidente, suas teses tenham muitos precursores.⁷

5. AGAMBEN, *op. cit.*, 140. Agamben faz outra importante análise de Paulo em seu livro *El Reino y la Gloria*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2008.

6. Alain Badiou nasceu em 1937, na cidade marroquina de Rabat. Autor de vasta e qualificada produção intelectual, é tido como um dos principais filósofos franceses da atualidade. Sua trajetória também está marcada pelo ativismo político. Desde o fim da década de 1980, tem participado de L'Organisation Politique.

A partir do discurso do apóstolo Paulo, considerado o fundador do cristianismo, o filósofo Alain Badiou pesquisa os fundamentos do universalismo. Badiou inaugura um novo discurso, distinto da filosofia grega e da lei dos judeus, fundado na experiência e portador de uma nova perspectiva, a universalidade. [N.T.]

7. Alain BADIOU, *San Pablo: la fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999.

Zizek,⁸ seguindo Lacan, vê em Paulo antes a origem da própria psicanálise e oferece uma análise muito interessante do apóstolo nessa perspectiva.⁹ Taubes¹⁰ analisa a presença do pensamento de Paulo no próprio Walter Benjamin, mas sobretudo em Nietzsche e Freud, sendo Nietzsche o anti-Paulo da modernidade.¹¹

Taubes, porém, não chega a analisar essa relação de Nietzsche com Paulo, ainda que a mostre. Mas me parece básico entendê-la, porque Nietzsche considera Paulo – precisamente nos últimos anos de sua atividade – seu inimigo principal, que dividiu a história em duas partes e diante do qual ele deseja erigir-se como um novo refundador dos valores. A razão, contudo, é bastante óbvia. Nietzsche, que se sente pensador aristocrático por excelência, se sente

8. O filósofo esloveno Slavoj Zizek tem se destacado como uma das principais vozes do pensamento político de esquerda e também na análise cultural. Herdeiro da dialética hegeliana e da psicanálise de Lacan, Zizek retoma e atualiza o legado da Escola de Frankfurt (Walter Benjamin, Adorno e Marcuse), dialogando também com o marxismo. Sua perspectiva se aproxima de uma Teoria Social em que a própria crítica é a categoria fundamental. [N.T.]

9. Slavoj ZIZEK, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Paidós, Barcelona, 2001.

10. Jacob Taubes nasceu em Viena, em 25 de fevereiro de 1923, e faleceu em Berlim, em 21 de março de 1987. Foi sociólogo da religião, filósofo e especialista alemão no judaísmo. Exerceu influência sobre muitos pensadores contemporâneos como Giorgio Agamben, Susan Sontag, Avital Rovell, Marshall Berman e Peter Sloterdijk.

Taubes nasceu no seio de uma antiga família rabínica. Obteve o doutorado em 1947 com uma tese sobre a escatologia ocidental e lecionou religião e judaísmo nos Estados Unidos, nas Universidades de Harvard, Colúmbia e Princeton. Desde 1965, foi professor de Estudos Judeus e Hermenêutica na Universidade Livre de Berlim.

Entre suas obras, destacam-se: *Abendländische Eschatologie* (Escatologia Ocidental) e *The Political Theology of Paul* (A Teologia Política de Paulo), uma série de conferências publicadas postumamente. [N.T.]

11. Jacob TAUBES, *La Teología Política de Paulo*, Trotta, Madri, 2007.

demasiadamente acima dos movimentos contra os quais quer reagir: os anarquistas e os marxistas. Para seu sentido de limpeza, são sujos demais. Percebe, no entanto, que de fato o pensamento de Paulo é o cânon, a prefiguração de todos esses movimentos. Nietzsche considera Paulo exatamente como o faz Benjamin: como a figura, o cânon, a prefiguração do materialismo histórico que inspira esses movimentos. Do mesmo modo, percebe o que Benjamin percebe: sua união pode criar uma nova força, porque é uma união na essência de ambos.

O que chama a atenção em todas as análises anteriormente mencionadas é o fato de que não dão conta dessa coincidência entre Nietzsche e Benjamin, que é uma coincidência com sinais contrários. Benjamin deseja promovê-la como a constelação que hoje pode mobilizar; quanto a Nietzsche, que a percebe da mesma maneira, tem a intenção de enfrentá-la e destruir sua possibilidade. Trata-se de uma raiz que Nietzsche quer extirpar e que Benjamin deseja ativar.

Surge então a pergunta que, com exceção de Benjamin, não costuma ser feita: Qual é a presença do pensamento de Paulo nas análises do próprio Marx? Benjamin supõe essa presença e quer recuperá-la. Mas tampouco chega a analisá-la.

Neste livro, a análise da presença de Paulo em Marx é o centro do conjunto dos artigos apresentados. No âmago desse conjunto, não obstante, há dois capítulos que se referem à análise de Paulo. Um se intitula "O jogo das loucuras" e o outro, que vem logo depois, "A maldição que pesa sobre a lei". Ambos formam uma unidade de análise em cujo centro se encontra a crítica da lei feita por Paulo.

O resultado da análise desses dois capítulos é que, com efeito, o pensamento de Paulo está presente em toda a crítica da lei elaborada por Marx. A estrutura da crítica da lei de Paulo e a de Marx se mostram idênticas. Isso se torna evidente na análise da carta aos romanos. A lei a que ambos se referem tem um núcleo comum: em Paulo, é a lei romana, em Marx, a lei do código civil. Para efeitos de crítica da lei, elas não se distinguem.

Podemos mencionar dois elementos-chave dessa crítica:

Primeiro: Trata-se do conceito de pecado que Paulo tem. O apóstolo estabelece uma distinção entre o pecado e os pecados. Os pecados violam a lei. Não obstante, o pecado é cometido no cumprimento da lei. E é esse o pecado de que trata Paulo em sua crítica da lei. Esse conceito fundamental é também a base da crítica da lei feita por Marx. Este amplia essa crítica da lei para uma crítica da lei do valor como lei dos mercados. Sua crítica é a denúncia da opressão e da exploração, que aparecem quando a lei é cumprida. Portanto, Marx as denuncia como crimes que se cometem no cumprimento da lei. São crimes protegidos pelos aparelhos de justiça e da polícia. Esse é o cerne da crítica do capitalismo elaborada por Marx. A argumentação, entretanto, é a mesma usada por Paulo.

Segundo: Paulo denuncia a lei na medida em que se considera o cumprimento da lei como a justiça. Já em Paulo, o pecado implica um problema ideológico. Aquele que considera a justiça o resultado do cumprimento da lei produz a injustiça. Quando tem seu cumprimento considerado instrumento da justiça, a lei se transforma em seu contrário; segundo as pala-

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

bras de Paulo, sendo lei de Deus, ela se torna lei do pecado. O crime cometido aparece agora como resultado da própria justiça. Esse mesmo fenômeno aparece na análise de Marx, que o denomina o fetiche ou o fetichismo. Seu conceito de ideologia se baseia nessa teoria do fetichismo. Quando ele considera o cumprimento da lei e, por conseguinte, da lei do valor como ato de justiça, os crimes que se cometem no cumprimento da lei já não parecem ser crimes, mas sacrifícios necessários ao progresso.

Esses dois elementos são a chave da crítica da lei, revelando-se bastante óbvio que a crítica da lei feita por Paulo é uma prefiguração - um *Bild* - da crítica da lei que Marx efetuará. Por isso, Marx não faz uma cópia, mas um desenvolvimento rumo a uma universalidade que, mais uma vez, ultrapassa o próprio Paulo. A raiz, porém, se acha em Paulo.

Não obstante, há uma grande diferença entre as posições de Paulo e de Marx. Essa diferença se torna presente em suas concepções da solução. Marx busca a solução na abolição da lei como quadro legal do mercado e, por conseguinte, na abolição do mercado, por um lado, e na abolição do Estado, por outro. Não aparece, de fato, nenhuma solução do problema, mas a busca da abolição do próprio problema, solução que chega a implicar a abolição da própria política. Creio que essa concepção da solução é uma das principais razões do fracasso do socialismo histórico. Há, nos movimentos alternativos, consciência desse fato e, portanto, uma grande desorientação no que se refere às perspectivas de uma sociedade alternativa.

O que aparece na atualidade é a reformulação da democracia. A democracia é, hoje, democracia burguesa num sentido muito preciso: o poder econômico

que se expressa sobretudo nas grandes corporações e, em especial, nas corporações financeiras, controla de fato tanto os governos como a soberania popular. Trata-se do único poder sem controle, que se impôs a toda a sociedade. As eleições transformam-se em eleições-fantasma, os espaços públicos foram privatizados e ocupados pelo próprio poder econômico, que tem tanto um poder absoluto sobre os meios de comunicação como sobre o financiamento das eleições. Com isso, o poder econômico tem um poder de chantagem sobre os governos que os deixa apenas com uma autonomia relativa.

Hoje, o problema da democracia é conseguir controlar esse poder econômico. Isso não é impossível porque esse poder é um poder indireto, embora quase absoluto. Mas continua a existir o espaço para recuperar uma democracia, ainda que isso suponha agora o controle sobre o poder econômico. Esse controle, no entanto, é hoje necessariamente uma intervenção sistemática nos mercados, que restringe a ação comercial a um espaço no qual não pode desenvolver suas forças destruidoras sobre a sociedade. Na atualidade, a recuperação da democracia pressupõe não apenas estabelecer a legitimidade de uma intervenção sistemática nos mercados como também obrigar a ela. É necessário canalizar a lei e o mercado para que possa haver uma ordem sustentável.¹²

Sem essa intervenção sistemática dos mercados, estes se transformam numa arma de destruição maciça. Essa também é a condição para a recuperação

12. Franz HINKELAMMERT e Henry Mora JIMÉNEZ, *Hacia una economía para la vida: Preludio a una reconstrucción de la economía. Proyecto Justicia y vida*. Bogotá, 2009. Livro acessível em www.pensamientocritico.info.

do espaço público e da capacidade de conseguir uma liberdade de expressão reprimida pela dominação dos meios de comunicação em nome da liberdade de imprensa. É necessário levar em conta que o direito humano é a liberdade de expressão. A liberdade de imprensa é um direito do mercado que tem de ser canalizado tal como outros mercados.

Mas essa intervenção sistemática nos mercados precisa de um critério. Isso nos permite voltar a Paulo, que desenvolve um critério que mostra hoje grande atualidade. Sua solução é exposta por ele na carta aos romanos 13,8ss; nela, ele o denomina amor ao próximo. Não se trata, contudo, de um critério moral; o apóstolo o usa como um critério da racionalidade da ação humana, uma racionalidade que responde às irracionalidades que a lei e, conseqüentemente, o mercado, produzem quando podem agir sem restrições. Enquanto o critério de racionalidade dessa lei e do mercado é "sou se derroto você", o critério apresentado por Paulo é "sou se você é". Paulo o usa para sintetizar o que tem de ser realizado para canalizar a lei. Trata-se da racionalidade da convivência diante da irracionalidade da racionalidade de uma luta sem quartel. A lei, sem ser canalizada, subverte a convivência. O caos é um produto dessa lei e não de alguma desordem preexistente.

Estamos diante de um critério que implica um conflito contínuo e permanente no que se refere aos modos de canalizar o âmbito da lei e do mercado. Não obstante, trata-se também do critério sem o qual não é possível a necessária democratização da democracia burguesa de fato existente. Trata-se de um critério que o próprio Marx também assume, mas sua concepção da sociedade alternativa pela abolição do

Estado e das relações mercantis o imunizou. A transição parecia ser um problema técnico.

Temos aqui o núcleo do pensamento paulino. A argumentação de Paulo tem um caráter especial. Paulo pensa de maneira conceitual, derivando uma posição de alguma outra. Nesse sentido, pensa também analiticamente. Os escritos de Paulo são únicos para a Bíblia (com a exceção do Evangelho de João). A argumentação judia não procede em termos analíticos, argumentando antes por meio de imagens. O próprio Jesus argumenta sobretudo fazendo uso de parábolas.

Paulo procede a uma inculturação da mensagem de Jesus na cultura greco-romana. Ele não só escreve em grego como também pensa em grego. Os evangelhos sinóticos fazem traduções de seus textos para o grego. O texto de Paulo é o próprio texto grego, não apenas as palavras por ele usadas. O apóstolo faz filosofia, que é a base de sua teologia. Mas a faz de um modo especial. Ele pensa a partir do interior da cultura grega e, por isso, desemboca numa crítica dessa cultura que é crítica a partir de dentro. Paulo critica o pensamento grego a partir de dentro do pensamento grego. Não assimila simplesmente esse pensamento. Trata-se de uma crítica da filosofia grega que parte dos fundamentos dessa filosofia e de seus conceitos.¹³

13. Penso, por exemplo, na seguinte expressão de Paulo: "Deus escolheu as coisas que não são para abolir as coisas que são" (1Cor 1,29). O que não é, para Paulo, nesse contexto, é o Reino de Deus ou Reino messiânico. O que é, por outro lado, se refere ao ser da filosofia grega. Mas o que interessa aqui, em especial, é que Paulo assume, nesse caso, a linguagem da filosofia grega para posicionar-se, nessa linguagem, contra essa mesma filosofia grega. O apóstolo precisa dessa linguagem para poder criticar a filosofia grega. Nesse sentido, incultura a mensagem de Jesus na cultura grega.

Por esse motivo, Badiou pode dizer que a filosofia de Paulo é uma antifilosofia. Esse autor a compara, enquanto tal, com a antifilosofia de Nietzsche e, em particular, de Heidegger (p. 77). Essa comparação, no entanto, não me parece acertada e o próprio Badiou também a relativiza. Heidegger opõe a morte e o nada ao que é. Paulo opõe o que é ao que não é. Paulo pensa com a ideia que em Heidegger e em Nietzsche sequer aparece: a imaginação de outro mundo. Esse "outro" mundo não está no para além – embora implique também essa dimensão –, mas é algo como uma ausência presente, ausência que grita, de outro mundo neste mundo. Toda a sua crítica aponta para isso. O que não é é o Reino de Deus ou o Reino messiânico. Por isso, seu conceito de lei não é a Torá. Trata-se da legalidade que Paulo conhece do Império Romano e do direito romano. Sua crítica denuncia que essa lei leva à morte e, a partir dessa denúncia, chega à formulação de outro mundo, que Paulo descreve como a plenitude da lei. Isso é sua antifilosofia e pelo menos é possível dar-lhe esse nome. Não tem continuidade em Nietzsche e Heidegger, mas precisamente em Marx.

É evidente que, para Paulo, a Torá não está simplesmente ausente. O que denomina a plenitude da lei tem sua raiz na Torá, mas não se trata de uma volta à Torá, e sim de uma nova forma de descobrir algo, cuja raiz se acha na Torá. Toda a sua derivação é um desenvolvimento de um conhecimento da realidade formulado de maneira conceitual-teórica. Não pressupõe verdades reveladas. Portanto, ele pode agora chegar a derivar sua teologia, que não é revelada, de algo.

Depois dessa inculturação que Paulo realiza e que leva à sua antifilosofia, surge, para substituí-la, uma inculturação diferente do cristianismo, nos séculos

III e IV. Esta se inscreve numa simples continuidade e dá prosseguimento à filosofia grega. Substitui o pensamento paulino. Ela leva ao direito natural aristotélico-tomista, que agora se dirige às autoridades. A antifilosofia de Paulo, em compensação, se dirigia aos pobres como sujeitos de seus próprios direitos, afirmando que é possível enfrentar as autoridades e entrar em conflito com elas. Para o direito natural aristotélico-tomista, os pobres são objeto da autoridade; para Paulo, são sujeitos. Seus direitos não vêm da natureza, mas das relações sociais.

Pode-se explicar, dessa maneira, por que o pensamento paulino pode ser hoje a prefiguração do pensamento crítico tal como surge a partir do século XIX, apoiado agora numa base muito mais ampla.

Esse é o núcleo do pensamento de Paulo desenvolvido como centro deste livro. Ele se acha nos dois capítulos sobre o pensamento de Paulo. Esse pensamento não é "teológico" no sentido de derivar conclusões de alguma revelação divina. Trata-se de um pensamento crítico em seu sentido mais autônomo. Por isso, contém embrionariamente toda uma teoria da sociedade moderna. É raiz de todo pensamento crítico até hoje, mas é, ao mesmo tempo, um relâmpago que iluminou milênios em suas afirmações e em suas transformações. Paulo, contudo, sempre esteve invisível e escondido sob a mesa de xadrez.

Os quatro capítulos seguintes, que abordam a crítica da religião, analisam a religião tal como ela se apresenta no pensamento crítico desde o século XIX.

O capítulo "Antiutopismos, antisemitismo, anti-judaísmo: a rebelião contra o ser humano como sujeito" é a crítica da religião dominante, sobretudo, no

século XX. Embora não se costume falar a esse respeito numa crítica da religião, trata-se, de fato, de uma crítica desse tipo. Foi a crítica do judaísmo que constituiu até agora a crítica da religião mais agressiva que se conhece na história humana. O antijudaísmo desemboca numa perseguição religiosa, ainda que muitas vezes solapada. Esse capítulo se encerra com uma crítica da teologia da libertação da parte de Clodovis Boff, que põe no centro de sua crítica o poder eclesialístico em nome do qual se condena essa teologia.

No item seguinte, mostram-se algumas ideias sobre o pensamento crítico hoje. Ele começa com a tentativa de uma reconstituição do pensamento crítico que hoje parece absolutamente necessário, depois das experiências com a incapacidade da ortodoxia marxista de dar resposta à necessidade urgente de desenvolver uma alternativa à sociedade. Os grandes fracassos do socialismo histórico se relacionam, sem dúvida, com o surgimento de uma ortodoxia marxista que perdeu, em grande parte, seu vínculo com a realidade.

Sucede a isso a tentativa de formulação de uma antropologia correspondente à reconstituição do pensamento crítico.

O livro termina com um esboço das linhas de pensamento e pesquisa que devem ser desenvolvidas nessa reformulação do pensamento crítico, numa tarefa que definirá os futuros rumos da utopia e da sociedade em que caibam muitos mundos necessários.

O conjunto dos capítulos deste livro foi escrito entre 2007 e 2009, em forma de artigos. Isso explica várias repetições nos textos. Não as eliminei porque quis manter os textos em sua forma independente.

PARTE I
O PENSAMENTO DE PAULO DE TARSO

Capítulo 1

O JOGO DAS LOUCURAS: IFIGÊNIA, PAULO E O PENSAMENTO CRÍTICO

Walter Benjamin deixou um fragmento intitulado "Capitalismo como religião".¹ Esse fragmento apresenta uma tese extremamente interessante no que se refere ao surgimento do capitalismo que modifica muito a tese de Max Weber sobre o surgimento do espírito do capitalismo. Em sua tese, Max Weber considera que o cristianismo – especialmente em sua forma calvinista e puritana inglesa – foi um elemento que promoveu o surgimento do capitalismo, para ser superado depois por um processo de secularização.

Walter Benjamin, em contrapartida, apresenta a tese de que o papel do cristianismo foi diferente e mesmo mais decisivo ainda. Ele considera, e também demonstra, que o capitalismo surge por uma transformação da ortodoxia cristã, que sua estrutura básica continua a operar em forma secular no interior do capitalismo, disso resultando que o próprio capitalismo parece ser uma religião de procedência cristã, embora expresso em forma secular.

1. Esse fragmento está publicado na íntegra em Franz HINKELAMMERT, *Hacia una crítica de la razón mítica*, Editorial Arlekin, San José, Costa Rica, 2007, p. 166-169.

A tese se mostra convincentemente apresentada. Tem, no entanto, uma limitação. O próprio Benjamin fala de uma transformação da ortodoxia cristã em capitalismo. Se nos limitarmos a isso, o cristianismo parece esgotar-se na origem do capitalismo e nada mais.

Não obstante, segundo me parece, o cristianismo é mais que isso. Se analisarmos a própria transformação do cristianismo em ortodoxia cristã, o significado do cristianismo se amplia. Se nos perguntarmos qual cristianismo é transformado em ortodoxia, podemos ver que não apenas o capitalismo é transformação da ortodoxia cristã em capitalismo, como também que, ao mesmo tempo, a crítica do capitalismo surge por uma transformação do próprio cristianismo antes do surgimento da ortodoxia nos séculos III e IV (d.C.) e que sobreviveu antes como a heresia do próprio cristianismo ortodoxo.

Nesse caso, não só o capitalismo é produzido por uma transformação do cristianismo, o é também toda a modernidade, tal como surge a partir do século XVI; esta mostra ser transformação do cristianismo, tanto o capitalismo como também a crítica do capitalismo e a busca de novas formas de organizar a sociedade, que aparecem, sobretudo, com os movimentos socialistas. A própria cisão da sociedade moderna se revela, então, transformação de um cristianismo cindido de uma maneira muito semelhante.

Pode-se falar de um jogo de loucuras que aparece. Quero desenvolvê-lo no que vem a seguir.

O jogo de loucuras e sua história

Vivemos um tempo de loucuras. Para essas loucuras, porém, vale o que diz Hamlet: embora seja loucura, há nela método. É preciso ver nossas loucuras à luz de uma história de loucuras e de recriação de loucuras. Desejo ver, portanto, nossas loucuras no contexto de alguns elementos dessa história.

No que diz respeito a certos jogos de loucura, convém, antes, mostrar o que são, não por definições, mas contando os contos das loucuras e os jogos mútuos nos quais aparecem. Quero partir da Orestíada grega.

Há um jogo de loucuras entre Agamenon, Clitemnestra e Ifigênia (seja segundo Ésquilo ou Eurípides), embora seja ainda parcial. Goethe o faz desaparecer; mas não se completa.

A história de Ifigênia mostra o limite da consciência grega. Ésquilo, em sua trilogia sobre a Orestíada, conta o sacrifício trágico de Ifigênia levado a efeito por seu pai, Agamenon. O exército grego saía para a conquista de Troia, mas no caminho ficou paralisado porque não havia vento para continuar. Agamenon perguntou à deusa Ártemis-Diana a razão de tal fato e ela lhe comunicou que só haveria vento de novo se ele sacrificasse a filha Ifigênia à deusa. Agamenon fez o cálculo correspondente e ordenou que se sacrificasse sua filha. Sendo útil, o sacrifício era portanto necessário. Mandou os verdugos, mas Ifigênia resistiu. Amaldiçoou o pai, gritou assassinos aos verdugos e esperneou com toda a força até que a calaram dando-lhe morte no altar de sacrifício.

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarsô

O texto deixa claro o que também entendia o público: Ifigênia era louca e Agamenon, o sensato. Toda a máquina de guerra estava mobilizada, não restando razoavelmente outra saída senão a morte de Ifigênia no altar de sacrifício. E brilhavam as riquezas de Troia, e seu brilho se via de muito longe.

Do ponto de vista do cálculo de utilidade, Ifigênia tinha de morrer. Sua morte era útil e, por conseguinte, necessária. Isso é o que diz a sabedoria deste mundo. É como disse o general Massis, general na guerra da Argélia: a tortura é útil e, por conseguinte, necessária. É óbvio que Ifigênia ficara louca. No entanto, é de fato a grande sábia nesse baile da morte. Ela é a razoável, não Agamenon, que sofre a loucura da sabedoria deste mundo, para usar a palavra de Paulo. A própria Ifigênia o desvela como um louco.

Não pode ter lugar, contudo, outra solução no pensamento daquele tempo. Ésquilo mostra tão somente a loucura de Ifigênia, não lhe ocorrendo completar o jogo de loucuras para ver que Ifigênia, a louca, era a sensata e que Agamenon era o louco assassino.

Eurípides leva esse argumento muito mais longe que Ésquilo. Enquanto este é considerado antes como conservador, vê-se Eurípides como o autor da Ilustração Grega. A história contada por Eurípides é, até o momento do sacrifício, a mesma narrada por Ésquilo, mas Ifigênia mudou. É agora uma mulher que recuperou a razão e aceita a própria morte. Agora, porém, Clitemnestra se comporta como em Ésquilo se comportara Ifigênia. Diz Ifigênia:

Mãe, escuta-me: vejo que te indignas em vão contra teu esposo, [...] mas deves evitar as acusações do exército:

resolvida está minha morte, e quero que seja gloriosa, despojando-me de toda ignóbil fraqueza... toda a Grécia tem os olhos postos em mim, estando em minhas mãos a navegação dos navios e a destruição da cidade dos frígios... Tudo será solucionado com minha morte, e minha glória será imaculada, por ter eu libertado a Grécia. Nem devo amar em demasia a vida, que me deste para o bem de todos, não só para o teu... Muitos armados de escudos, muitos remadores dispostos a vingar a própria pátria realizarão memoráveis façanhas contra seus inimigos e morrerão por ela. E só eu haverei de opor-me? É acaso justo fazê-lo? Poderemos resistir a isso? Um único homem é mais digno de ver a luz do que infinitas mulheres. E se Diana pede minha vida, opor-me-ei eu, simples mortal, aos desejos de uma deusa? Não pode ser. Dou, pois, minha vida para o bem da Grécia. Matai-me, portanto; devastai Troia. Eis aqui o monumento que me recordará por um longo tempo, esses meus filhos, essas minhas núpcias, essa minha glória completa. Mãe, os gregos dominarão os bárbaros, não os bárbaros os gregos, pois escravos são uns, livres os outros.

Observa-se que o texto foi escrito e inventado por um homem. Estou convencido de que nunca nenhuma mulher inventaria uma barbaridade desse tipo.

Não obstante, o lugar da louca principal, ocupado em Ésquilo por Ifigênia, é tomado agora por Clitemnestra, sua mãe. Furiosa, ela se dirige a Agamenon e lhe grita que é um simples assassino. Todos a condenam como louca e, em primeiro lugar, a própria Ifigênia, tão ilustrada como agora se mostra.

A louca, agora Clitemnestra, é a sensata, mas não há lugar para vê-la como tal. Clitemnestra rompe com Agamenon e, quando este volta de sua guerra,

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

o mata. Embora eu não compartilhe por completo as teses de Walter Benjamin sobre a violência santa, este teria de denominar essa violência de Clitemnestra violência santa (*heilige Gewalt*).² Clitemnestra é agora a única sensata, mas a cultura do tempo não permite mostrar isso. Ela aparece como louca.

Essa forma que Eurípides dá ao sacrifício de Ifigênia tem história. Na ilustração do século XVIII, surgem muitas obras sobre Ifigênia. Todas coincidem com a posição de Eurípides com relação ao sacrifício da filha de Agamenon. As Ilustrações se entendem uma com a outra.

O drama mais conhecido é o de Goethe, que volta a interpretar Ifigênia ultrapassando ainda mais Eurípides. Segundo o mito grego contado por Eurípides, a deusa salva a vida de Ifigênia sem que os gregos o notem e a leva consigo à ilha de Táuris. Eurípides assume esse resultado em outro drama, no qual Ifigênia aparece como a sacerdotisa na ilha de Táuris. Mas agora Ifigênia está furiosa. Desejando vingança por sua morte, sacrifica qualquer grego que apareça na ilha. Mostra agora a fúria que tem em Êsquilo antes de ser sacrificada; trata-se, entretanto, de uma fúria de vingança, não de protesto.

Goethe, em seu drama *Ifigênia em Táuris*, corrige isso. Ifigênia volta a ser sacerdotisa, mas é agora um anjo da paz. Clitemnestra continua a ser a louca; quanto à Ifigênia, continua aceitando seu sacrifício, imposto pelo pai Agamenon. Mas agora o sacrifício resulta na busca da paz, para que não haja mais sa-

2. Walter BENJAMIN, *Gêsesammelte Schriften*, vol. II. 1. Editado por von R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1999.

crifícios humanos. O sacrifício de Ifigênia foi o último, consistindo sua fertilidade em levar à abolição de todos os sacrifícios humanos. Essa solução é ainda mais ilustrada que a de Eurípides.

É muito evidente que, em termos seculares, Goethe cristianiza Ifigênia. Ela passa a ser um *alter* Cristo no sentido da ortodoxia cristã, sem que Goethe faça a mínima alusão a isso. Leva a termo uma interpretação que já aparece antes na própria tradição cristã segundo a qual a Ifigênia de Eurípides, com sua atitude diante de seu sacrifício, é um antecedente para a atitude com a qual o próprio Jesus aceitou ser sacrificado na cruz, obedecendo à vontade do Pai, que desejava sua morte para salvar - e conquistar - a humanidade.

Essa Ifigênia cristianizada em termos completamente seculares interpreta de modo acertado a atitude da ilustração europeia, que a aceitou sem ter sequer dúvidas, não apenas na tradição liberal. Em 1936, durante os expurgos stalinistas, apresentou-se a Ifigênia de Goethe num teatro central de Moscou. A mensagem é: do assassinato - visto como sacrifício humano - resultam a paz e o estabelecimento de um jardim - Éden - dos direitos humanos. Não seria surpreendente se hoje se apresentasse essa mesma obra em Nova York. Há uma necessidade urgente de que o façam.³

De fato, a teologia ortodoxa interpreta o sacrifício de Jesus de uma maneira quase idêntica à interpretação do sacrifício de Ifigênia em Eurípides, com as correspondentes mudanças feitas por Goethe.

3. Mais tarde, Goethe muda muito sua posição. Em *Fausto*, passa a ver o assassinato de inocentes efetivamente como crime (Filêmon e Baucis).

Não obstante, essa interpretação é só parcialmente idêntica. Na ortodoxia cristã também aparece outro Cristo – um Cristo em fúria por sua crucificação. É uma fúria contra seus crucificadores. Algo análogo à *Ifigênia em Táuris* de Eurípides. Goethe, porém, não torna presente esse lado de Ifigênia.

Num texto famoso, Bernardo de Claraval nos apresenta esse Cristo enfurecido:

Mas os soldados de Cristo combatem confiantes nas batalhas do Senhor, sem nenhum temor de pecar por colocar-se em perigo de morte e por matar o inimigo. Para eles, morrer ou matar por Cristo não implica criminalidade alguma e representa uma grande glória. Além disso, eles conseguem duas coisas: morrendo, servem a Cristo e, matando, o próprio Cristo se entrega a eles como prêmio. Ele aceita prazerosamente, como uma vingança, a morte do inimigo e, mais prazerosamente ainda, se dá como consolo ao soldado que morre por sua causa. Em outras palavras, o soldado de Cristo mata com segurança de consciência e morre com maior segurança ainda.⁴

Aparece o Cristo que persegue com fúria seus crucificadores, vendo-os em todos os lugares, em especial como judeus. Seus cristãos, ao conquistar o mundo, veem sempre nos submetidos os crucificados desse Cristo e os aniquilam para vingar a crucificação, apoderando-se, no caminho, de seus países, de suas riquezas, e fazendo-os escravos seus. Em termos seculares, esses soldados são seguidos pelos burgueses e até pelos stalinistas.

4. Bernardo de CLARAVAL, *Liber ad milites templi de laude novae militiae* (Livro sobre as glórias da nova milícia. Aos Cavaleiros Templários). Obras completas de San Bernardo, BAC, Madri, 1983, 2 tomos. I, p. 502.

Quando vemos hoje nos carros a inscrição "Cristo vem", não se trata de uma promessa de um futuro feliz. Trata-se de uma ameaça: se não se integrar ao combate de Cristo, você será aniquilado. E os que põem esses anúncios estarão salvos e verão com prazer esse aniquilamento justo.

Esse Cristo é uma analogia de Ifigênia de Eurípides depois de seu sacrifício, contexto em que age como sacerdotisa furiosa, que exerce sua vingança contra os gregos que visitam sua ilha sacrificando-os no altar de sacrifícios.

A Ifigênia de Goethe não mostra essa Ifigênia furiosa. Mostra Ifigênia na ilha de Táuris como sacerdotisa da paz, que erige um Éden dos direitos humanos como foram pronunciados em seu tempo a partir da Ilustração do século XVIII: liberdade, igualdade e Bentham. Esconde os infernos que estão se produzindo em nome desses mesmos direitos humanos em todo o mundo.

O brilho das riquezas de Troia persiste ainda hoje. É agora o brilho das riquezas petrolíferas de todo o mundo, mas em especial, na atualidade, do Iraque e do Irã. Há sacrifícios iguais; o próprio Deus no céu pede ao ex-presidente Bush para efetuar o sacrifício. As Ifigênicas sacrificadas são numerosas. E as Clitemnestras que falam do assassinato levado a cabo pelos novos Agamenones – e que, portanto, afirmam quem é o assassino – são tratadas como loucas, tal como antes.

No entanto, poderíamos construir em termos ficcionais outra postura de Agamenon. Se tivesse sido "razoável", ele teria desistido da guerra e interpretado a calma do vento como vontade da deusa

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

de que voltasse pacificamente a sua casa. É evidente que, se tivesse querido isso, o próprio exército grego o teria declarado louco. Agamenon não teria sobrevivido. Mas sua morte teria sido um testemunho, não um sacrifício. Nesse caso, teria ocorrido um antecedente efetivo da morte de Jesus na cruz, que tampouco é sacrifício, mas testemunho. Teria caído na loucura divina e no que Paulo denomina a sabedoria de Deus.

Do mesmo modo, como patriarca de uma sociedade patriarcal, seria gravemente suspeito se Agamenon mostrasse a fraqueza humana de deixar-se seduzir por sua mulher, Clitemnestra. Teria caído na armadilha da mulher, tal como Adão caiu na armadilha de Eva, seduzido por ela para comer da árvore da ciência do bem e do mal. Também no caso de Clitemnestra, esta teria seduzido Agamenon para comer da árvore da ciência do bem e do mal e ele teria desistido do crime do assassinato da filha e da conquista de Troia. Mas teria renunciado à sua masculinidade no sentido como o patriarcado a entende.

No entanto, completar-se-ia, nesse caso, o jogo das loucuras.

Paulo e o jogo da loucura

Mas apenas nesse caso apareceria o jogo completo das loucuras, e veremos agora como Paulo o torna presente. A razão é que, nos textos gregos mencionados, vigora simplesmente o que Paulo chama a sabedoria deste mundo e seu cálculo irrestrito da utilidade, diante do qual tudo o mais é loucura. Algo como a sabedoria de Deus, de que fala Paulo, dian-

te da qual essa sabedoria do mundo é loucura, não desponta.⁵

Por isso, quero tornar presente o jogo de loucuras tal como elaborado por Paulo nos primeiros capítulos de sua Primeira Carta aos Coríntios.⁶

São Paulo se introduz dizendo:

Porque o Messias não me enviou para batizar, mas para pregar a Boa-Nova. E não com palavras sábias, para não esvaziar de conteúdo a cruz do Messias (1Cor 1,17).

O que Paulo torna presente é um projeto de libertação. Embora ativo para a Igreja, ele não se entende a serviço da Igreja, mas do projeto messiânico da Boa-Nova. Segundo ele, a própria Igreja está a serviço desse projeto e não o contrário.

Acaso não mostrou Deus a loucura da sabedoria do mundo? De fato, como o mundo mediante sua própria sabedoria não conheceu a Deus em sua divina sabedoria, quis Deus salvar os fiéis mediante a loucura de pregação (1Cor 1,20-21).

A palavra "entonteceu" (em vez de mostrar a loucura) usada pela Bíblia de Jerusalém não diz o que deve dizer. Teria de dizer: mostrou a loucura, revelou a loucura – *tradutore-traditore*. Paulo não mostrou a sabedoria do mundo como bobagem, não "entonteceu". Para Paulo, os sábios deste mundo não são nada

5. Embora em outro contexto, o próprio Aristóteles diz: Não há nenhum grande gênio sem uma pitada de loucura.

6. Introduzo algumas mudanças na tradução em espanhol da Bíblia de Jerusalém. Em particular, traduzo Cristo sempre por Messias (Cristo é a palavra grega para Messias) e Evangelho por Boa-Nova.

bobos. São de fato sábios, até são grandes gênios. A loucura de que fala Paulo não tem o sentido de uma ofensa, sendo, na verdade, uma caracterização. Mas sua sabedoria pode ser loucura e, aos olhos da sabedoria de Deus, o é. Para o ser humano, caso este veja através dos olhos de Deus, também se trata de loucura. E com os olhos de Deus vê no espírito. Por isso, loucura não impede inteligência nem sabedoria. A sabedoria que aparece, então, é a sabedoria deste mundo, mas, sendo louca, a inteligência ou a sabedoria estão deslocadas, estão fora de seu lugar. Por esse motivo, é loucura à luz da sabedoria de Deus.

É provável que haja, por detrás, uma experiência pessoal de Paulo em sua visita a Atenas e sua presença no Areópago. Ele entrou em choque com os filósofos – epicuristas e estoicos – e estes zombaram dele e o trataram como charlatão. Isto é, viram-no como louco (At 17,16-34). O ponto-chave da apresentação de Paulo foi a ressurreição dos mortos. Paulo agora inverte isso e desemboca em seu jogo de loucuras: à luz da sabedoria do mundo, a sabedoria de Deus é uma loucura e, à luz da sabedoria de Deus, a sabedoria do mundo é uma loucura. Ele generaliza sua experiência e o faz nesse jogo de loucuras.

Paulo enfrenta, porém, outro conflito, que é um conflito na comunidade cristã de Corinto. Trata-se de um conflito pela institucionalização da Igreja e, portanto, pelo ato do batismo:

Porque, enquanto houver entre vós inveja e discórdia, não é verdade que sois carnis e viveis o humano? Quando um declara: "Sou a favor de Paulo", e outro diz: "Sou a favor de Apolo", acaso não procedeis de modo humano? (1Cor 3,3-4).

O apóstolo já se referira a isso quando insistia em que não veio para batizar, mas para pregar a Boa-Nova. Os coríntios abandonam esse projeto da Boa-Nova para lutar por pessoas e por seu poder. E Paulo não tarda a sintetizar o que é o núcleo da Boa-Nova: que Deus escolheu o louco, o fraco, o plebeu e o desprezível, e afirma o que não é diante do que é, para deixá-lo no nada. O que se vê é a institucionalização da comunidade com suas lutas pelo poder, que destroem o projeto. É a sabedoria do mundo e dos chefes deste mundo, à qual Paulo responde:

Que ninguém se engane! Se algum de vós se crê sábio segundo este mundo, que se faça louco para chegar a ser sábio; pois a sabedoria deste mundo é loucura aos olhos de Deus (1Cor 3,18-19).

E Paulo conclui:

Assim que ninguém se glorie nos homens, pois tudo é vosso, quer seja Paulo, Apolo, Cefas, o mundo, a vida, a morte, o presente, o futuro, tudo é vosso; e vós sois do Messias e o Messias é de Deus (1Cor 3,21-23).

O apóstolo chega, então, a tornar presente o que é essa sabedoria de Deus. Em primeiro lugar, diz o que não é:

Assim, enquanto os judeus pedem sinais e os gregos buscam a sabedoria, nós pregamos um Messias crucificado: escândalo para os judeus, loucura para os gentios. Mas, para os chamados, quer judeus quer gregos, um Messias, força de Deus e sabedoria de Deus (1Cor 1,22-24).

Portanto, a sabedoria de Deus é escândalo para os judeus e loucura para os gentios (gregos). Por de-

trás disso, no entanto, está o Messias, no qual estão a força e a sabedoria de Deus. Sua origem é: "Porque a loucura divina é mais sábia que os homens; quanto à fraqueza divina, é mais forte que os homens" (1Cor 1,25).

A loucura divina está nos seres humanos, embora Deus também a possua. Nos seres humanos, ela está pelo espírito (que sopra onde quer): "Considerai, irmãos, a vossa vocação! Não há muitos sábios segundo a carne nem muitos poderosos, nem muitos nobres" (1Cor 1,26).

Paulo resume então o que é a sabedoria de Deus presente na Boa-Nova. Trata-se da chave de toda a posição:

Escolheu Deus, antes, os loucos do mundo para confundir os sábios. E escolheu Deus os fracos do mundo para confundir os fortes. Os plebeus e os desprezíveis foram escolhidos por Deus; escolheu ele o que *não é* para reduzir ao nada o que *é* (1Cor 1,27-28).

Isso significa: na fraqueza está a força, sendo os plebeus e os desprezíveis os escolhidos de Deus. Isso implica a dialética do que *é* e do que *não é*. O ser - o que *é* - é reduzido ao nada, e o que *não é* constitui aquilo de que se trata. Tudo se passa como no conto infantil: o imperador fica sem roupa. O que *não é* não é o "Nada", mas o que muda o mundo. Esse é o ponto de vista que permite a orientação por meio da verdade (é o velado, desvelado pela verdade). Para Paulo, trata-se do Reino de Deus (1Cor 4,20).

Os sábios segundo a carne são os sábios da sabedoria do mundo, que é loucura aos olhos da sabedoria de Deus. São também Platão e Aristóteles,

podendo-se estender essa característica a Heidegger. Igualmente o é, contudo, Agamenon, que sabe calcular de modo tão perfeito sua utilidade. (Acham-se num lugar que não corresponde. Em alemão, seria usada a palavra *verrückt*: louco como deslocado, *ver-rückt*).⁷

Portanto, trata-se de três determinações:

1. A força está na fraqueza;
2. Os eleitos de Deus são os plebeus e os desprezíveis; e
3. O que *não é* revela o que *é*.

Trata-se do lugar epistemológico a partir do qual se conhece a realidade e a partir do qual é preciso agir. Não é o resultado de uma análise, mas a condição de possibilidade de um conhecimento realista. Paulo dá a esse lugar o nome de "a sabedoria de Deus".

O que Deus escolheu é – na linguagem do dadaísta Picabia⁸ – o indispensável que é inútil. Isso é o espiritual.

7. Podemos encontrar a seguinte afirmação de Ellacuría com referência a Heidegger: "É provável que, em vez de se perguntar por que há antes ente do que nada, ele devesse se ter perguntado por que há nada – não ser, não realidade, não verdade etc. – em vez de ente."

Ellacuría alude à conhecida pergunta de Heidegger "Por que há algo e não nada", presente em *Was ist Metaphysik?*

Jon Sobrino: Que resta da teologia da libertação?

Êxodo 38 (abril de 1997), Madri. A citação é de "Función liberadora de la filosofía", em ECA 435436, 1985, 50. O que Ellacuría diz aqui sobre Heidegger fora dito antes por Paulo sobre a filosofia grega: Deus escolheu: "o que não é para reduzir ao nada o que é" (1Cor 1,27-28). A reflexão de Ellacuría é igual à de Paulo.

8. François Picabia (1879-1953), pintor e escritor francês. Envolveu-se sucessivamente com os principais movimentos estéticos do início do século XX, como o cubismo, o surrealismo e o dadaísmo. Colaborou com Tristan Tzara na revista Dada. Suas primeiras pinturas cubistas, mais próximas de Léger do que de Picasso, são exuberantes nas cores e sugerem formas metálicas que se encaixam umas nas outras. (N.T.)

Pois é por ele (Deus) que estais no Messias Jesus, que, por Deus, se tornou para nós sabedoria de Deus, justiça, santificação e redenção... (1Cor 1,30).

Em 1Cor 1,27-28, Paulo sintetizou essa sabedoria de Deus com sua especificidade. Dela derivam justiça, santificação e redenção. Mas a sabedoria de Deus é o núcleo de tudo. Por isso, pode haver a seguinte decorrência:

Pois, entre vós, não quis saber senão do Messias Jesus, e deste crucificado (1Cor 2,2).

Esse Messias Jesus encarna um projeto para o mundo.

Entretanto, falamos de sabedoria entre os perfeitos, mas não de sabedoria deste mundo, nem dos chefes deste mundo, fadados à ruína; falamos, na verdade, de uma sabedoria de Deus, misteriosa, escondida, destinada por Deus desde antes dos séculos à nossa glória, desconhecida de todos os chefes deste mundo – porque, se a tivessem conhecido, não teriam crucificado o Senhor da Glória (1Cor 2,6-9).

Toda essa citação é muito importante para localizar o que é a sabedoria de Deus para Paulo. O apóstolo a vincula com a responsabilidade pela crucifixão de Jesus. Jesus foi crucificado pelas autoridades, pelos chefes deste mundo. O que se supõe em Paulo é que o fazem em cumprimento da lei. As autoridades o fazem desconhecendo a sabedoria de Deus. A palavra "desconhecer" não se refere aqui a um saber. Refere-se a um reconhecer e a um assumir. Paulo já dissera o que é a sabedoria de Deus: que nos fracos está a força, que eles, portanto, são os importantes, que essa sabedoria tem predileção pelo plebeu e pelo

desprezível, e que julga o que *é* a partir do que *não é*. Isso é a sabedoria de Deus, que se caracteriza por ser misteriosa, escondida, destinada à "nossa glória". Por estar ela encarnada em Jesus, este último é morto porque não se reconhece essa verdade. Usa-se a morte para confrontar a sabedoria de Deus, a loucura divina.

Aqui – a sabedoria de Deus destinada à "nossa glória" – se origina uma afirmação que tem história. Irineu de Lião exprimiu-a como *gloria Dei vivens homo*. Esse santo foi retomado pelo arcebispo de San Salvador, Romero, que disse: *gloria Dei vivens pauper*. O Senhor da glória é o Senhor de *nossa* glória. E a glória – nossa e de Deus – é: *vivens pauper*. Trata-se aqui da "virada antropológica".

Quando, a partir do século III e IV (d.C.), se impõe a ortodoxia – o termidor do cristianismo –, marginalizam-se a interpretação paulina da crucifixão e seus responsáveis. Quando se cristianiza o império, o império imperializa o cristianismo. A interpretação apresentada por Paulo se torna insuportável se os chefes deste mundo e suas leis, que incluem o próprio imperador, são os responsáveis pela crucifixão de Jesus. Era preciso buscar outros crucificadores. As frases correspondentes de Paulo praticamente não são mais citadas, sendo tratadas como frases irrelevantes.

Paulo denuncia os crucificadores, que são os chefes deste mundo. Concede-lhes, não obstante, que ajam segundo a sabedoria deste mundo, o que implica que agem em nome da lei. Embora cegos, não se acham destituídos de razões. Há conflito, mas o conflito é com aqueles dos quais se diz na Carta aos Romanos, "aprisionam a verdade na injustiça" (Rm

1,18). Nesse sentido, são ideólogos tornados cegos por sua ideologia. Não sabem o que fazem, desconhecem a sabedoria de Deus e a rejeitam. Fazem-no, porém, em nome de uma sabedoria do mundo. Não é a maldade que explica a crucifixão, mas a cegueira e a própria loucura da sabedoria deste mundo.

Os novos crucificadores, não obstante, são os judeus. Trata-se de um antijudaísmo cristão que provém dos séculos III e IV (d.C.). No entanto, como crucificadores, são vistos agora como contrários ao que, para Paulo, eram os crucificadores. Os judeus são considerados agora crucificadores sem razões. Vistos a partir dessa ortodoxia, agem por pura maldade. São judeus "pérfidos" e atualmente, na Semana Santa, reza-se por e contra esses judeus "pérfidos". Os judeus são tidos hoje como maldade pura, obcecados pelo poder e por sua soberba. Não têm razões. Portanto, não agem em nome de nenhuma sabedoria deste mundo. Logo, o poder pode exterminá-los. No Ocidente, manteve-se até hoje essa imagem do inimigo a exterminar, seja ele judeu, comunista, trotskista, terrorista ou algo semelhante. A imagem do inimigo chega a ser repetida nas condenações da teologia da libertação, na medida em que esta considera como seu centro o que Paulo denomina a sabedoria de Deus e a loucura divina.

Essa transformação da interpretação do crucificador entre o século I e os séculos III e IV (d.C.) talvez possa demonstrar-nos com mais clareza o que foi a transformação do cristianismo em ortodoxia. A ortodoxia se formou como cristianismo baseado na sabedoria do mundo no sentido de Paulo. Creio poder-se afirmar convincentemente que, da perspectiva da interpretação da crucifixão de Jesus feita por Paulo

- e que se mantém nos textos da mensagem cristã -, nunca poderia ter surgido o antijudaísmo agressivo que surgiu a partir da ortodoxia cristã. Paulo, ao falar das razões da crucifixão, não a desculpa. Continua a denunciá-la. Essa denúncia, contudo, não suscita ódios, mas transformação, renovação, mudança da maneira de focar a realidade. Provoca para seguir o caminho de Jesus. É o que chamam hoje de metanoia. Há razões para o que ocorre e, a fim de que haja transformação, é necessário enfrentar as razões. Paulo não culpa, mas chama à transformação, à metanoia. Por isso, não chama ao ódio. Paulo restringe-se a dizer o que Jesus já dissera: "perdoai-lhes porque não sabem o que fazem".

A sabedoria de Deus e a espiritualidade

Entretanto, trata-se para Paulo de uma "sabedoria de Deus, misteriosa, escondida, destinada por Deus desde antes dos séculos à nossa glória", isto é, trata-se do próprio Deus em sua eternidade na medida em que é sabedoria.

Porque a nós Deus no-lo revelou por meio do Espírito; e o Espírito tudo conhece, até as profundezas de Deus (1Cor 2,10).

E não recebemos o espírito do mundo, mas o Espírito que vem de Deus, para conhecer as graças que Deus nos outorgou, das quais também falamos, não com palavras ensinadas pela sabedoria humana, mas ensinadas pelo espírito - palavras que expressam realidades espirituais em termos espirituais. O homem naturalmente não aceita as coisas do Espírito de Deus; elas são loucura para ele. E não pode entendê-las, pois apenas em termos espirituais podem ser julgadas. Em compensação,

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

o homem de espírito a tudo julga; e a ele ninguém pode julgá-lo (1Cor 2,12-15).

Ele vê a partir do que *não é* para chegar à verdade. Falar em termos espirituais para exprimir realidades espirituais é falar a partir do que *não é* sobre o que *é*. Como Paulo já dissera expressamente (1Cor 4,20), o que *não é* é o Reino de Deus; e os Evangelhos, que são posteriores, também o chamam desse modo. Isso é "expressar realidades espirituais em termos espirituais". Tudo deve ser julgado do ponto de vista de sua compatibilidade com o Reino de Deus, o que é o mesmo que julgá-lo a partir do que é a sabedoria de Deus, que Paulo definiu.⁹ O espírito torna presente a ausência da sabedoria de Deus. Trata-se, da parte de Paulo, de um pensamento de transformação de tudo a partir da sabedoria de Deus. De fato, já se trata de um pensamento da perspectiva de um mundo secular que revela a sabedoria de Deus. Por isso, é um pensamento realista. Fala de um mundo real, não de espíritos de fora do mundo. Faz uma descoberta referente ao mundo real.

Que ninguém se engane! Se algum de vós se crê sábio segundo este mundo, torne-se louco para chegar a ser sábio; pois a sabedoria deste mundo é loucura aos olhos de Deus (1Cor 3,18-19).

9. Urs Eigenmann fala dessa compatibilidade com o Reino de Deus. (Reichgottesverträglichkeit). É disso que se trata.

Urs EIGENMANN, *Am Rand die Mitte suchen: unterwegs zu einer diakonischen Gemeindekirche der Basis*, Freiburg i.Ue., Edition Exodus, 1990.

Urs EIGENMANN, *Nicht im Trüben fischen: Worte zum Sonntag*, Luzern, Edition Exodus, 1992.

Urs EIGENMANN, *Marias verbrannter Prophet: theopoetische Texte*, Luzern, Edition Exodus, 2006.

Na mesma carta, Paulo diz depois: "Agora vemos por espelho, por enigmas. Então veremos face a face" (1Cor 13,12). No espelho vemos o que é, mas não vemos o que *não é*, ou seja, esse face a face entre um e outros (Marx: relações diretas entre as pessoas).¹⁰ Ver a partir do que *não é* é a sabedoria de Deus que se descobre no espírito. É a visão da verdade. Inclusive: "e o Espírito tudo conhece, até as profundezas de Deus" (1Cor 2,10). Revelam-se no face a face as profundezas de Deus. Revelam-se como o que *não é*.

Paulo concebe aqui o sujeito. Por detrás da sabedoria de Deus, descobre o espírito de Deus e, por detrás da sabedoria do mundo, o espírito do mundo. "O homem naturalmente não aceita as coisas do Espírito de Deus: são loucura para ele." Naturalmente, isto é, julgando o que é a partir do que é, não se aceitam "as coisas do Espírito de Deus". São loucura. Trata-se outra vez da afirmação de que a sabedoria de Deus é loucura do ponto de vista da sabedoria do mundo, que julga a partir do espírito do mundo. Paulo refere-se a toda a filosofia grega, que julga o que é a partir do que é e o faz no espírito do mundo.

O apóstolo pode dizer agora: "E não recebemos o espírito do mundo, mas o Espírito que vem de Deus". Esse espírito de Deus é o sujeito, não um espírito exterior que se dirige ao sujeito. É a centelha divina no interior do ser humano, que nada tem de gnóstico. O sujeito é a instância do Espírito de Deus. Julga do

10. Vejamos a seguinte citação:

"... as relações sociais que se estabelecem entre seus trabalhos privados aparecem como o que são: isto é, não como relações diretamente sociais das pessoas em seus trabalhos, mas como relações materiais [*sachliche*, i.e. com caráter de coisas] entre pessoas e relações sociais entre coisas" (Karl MARX, *El Capital*, FE, I, p. 38).

ponto de vista da sabedoria de Deus porque descobre que a verdade do mundo só pode ser descoberta se vista da perspectiva da sabedoria de Deus. Assim julgando, temos: "Em compensação, o homem de espírito a tudo julga; e a ele ninguém pode julgá-lo". Ninguém pode julgá-lo, nem instância humana nem divina. É agora sujeito a partir do Espírito de Deus que leva em seu interior.

Pouco depois diz: "Meu juiz é o Senhor" (1Cor 4,4). Trata-se, porém, de outro juízo. O Senhor julga, se de fato julgou como homem do Espírito de Deus e não do espírito de mundo, mas sobre a decisão não julga e não pode julgar. Não se trata de infalibilidade, mas de liberdade. O espírito torna livre. O juízo transformou-se em liberdade caso tenha sido considerado no Espírito de Deus. O Senhor julga se a decisão foi tomada com esse critério. Julga se se julgou no âmbito da liberdade. Mas a decisão é contingente.

No fundo, creio, há uma reflexão de Paulo que fundamenta essa constituição do sujeito. Ela se baseia na ressurreição do Jesus Messias. Não apenas há ressurreição no exterior como também há ressurreição em cada um, na medida em que este assume a fé no Jesus Messias. O Jesus Messias ressuscita, então, em cada um. Nessa ressurreição se constitui como sujeito, que julga no espírito que descobre o ponto de vista da sabedoria de Deus.

Do jogo das loucuras ao teatro-mundo

Desenvolvido o jogo das loucuras, Paulo se volta para o conflito com os coríntios, do qual partira dizendo:

Porque o Messias não me enviou para batizar, mas para pregar a Boa-Nova. E não com palavras sábias, para não esvaziar de conteúdo a cruz do Messias (1Cor 1,17).

Agora o apóstolo pode desenvolver, baseando-se na análise do jogo das loucuras, os dois polos que menciona nessa citação: o batismo e o projeto da Boa-Nova. O batismo aponta para a instituição Igreja como poder, enquanto a Boa-Nova aponta para o projeto do Reino de Deus e da sabedoria de Deus.

Nesse ponto, Paulo polariza ao extremo para localizar o conflito:

Já estais satisfeitos! Já sois ricos! Já estais no reino – sem mim. E oxalá estivésseis já no reino e eu também no reino convosco (1Cor 4,8).

Pouco depois, repete-o com outras palavras:

Nós, loucos pelo Messias, vós, sábios no Messias. Nós, fracos; mas vós, fortes. Vós repletos de honras; nós, porém, desprezíveis... (1Cor 4,10).

Quem são eles? São: satisfeitos, ricos, vivem no reino como algo que *é*, são sábios, fortes e estão repletos de honras. Isso significa, na linguagem de Paulo: estão fora da sabedoria de Deus, seu cristianismo é da sabedoria do mundo. Recordamos o que *é*, para o apóstolo, a sabedoria de Deus: no fraco está a força, os eleitos de Deus são os plebeus e os desprezíveis, o que *é* é conhecido em sua vacuidade a partir do que *não é*. Paulo reprova-os por terem passado ao polo contrário: são fortes e não fracos, estão repletos de honras e já estão no reino. O reino deixou de ser o que *não é*. Paulo percebe um cristianismo que se

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

transfere para a sabedoria do mundo. Isso explica sua fúria. Ele lhes diz decididamente: "sem mim".

Paulo e os apóstolos são: loucos no Messias, fracos, desprezíveis. Quando menciona os apóstolos, refere-se a todos aqueles que não vêm apenas para batizar mas para pregar a Boa-Nova.

Passa com isso ao teatro-mundo:

Porque penso que a nós, os apóstolos, Deus nos designou o último lugar. Estamos como que condenados à morte na arena. Somos um espetáculo para todo o mundo, os anjos e os seres humanos (1Cor 4,9).

Chegamos a ser, até agora, como uma maldição do mundo e um sacrifício de limpeza para todos (1Cor 4,13).¹¹

Paulo passa, aqui, da loucura aos olhos da sabedoria do mundo à maldição pela sabedoria do mundo, à condenação à morte na arena. O apóstolo conhece o perigo que corre.

Ele estabelece uma distinção entre o poder (do mundo) e a força de Deus, que nasce da fraqueza. É a força do fraco diante do poder. O Deus de Paulo é

11. O contexto é o seguinte: Em Paulo, quem é a maldição do mundo tem amaldiçoadas, em consequência de um crime não castigado, todas as relações sociais e com a natureza. Sacrificá-lo como sacrifício de limpeza elimina essa maldição e renova tudo. Há uma semelhança com a concepção de René Girard do bode expiatório. A diferença é que o bode expiatório, do qual fala Girard, é arbitrariamente escolhido. No caso da citação de Paulo, entretanto, o sacrificado é culpado, achando-se pendente um castigo por seu crime. Ver René GIRARD, *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona, 1986. É esse o sentido em que Lutero entende essa frase em sua tradução da Bíblia.

Chama também a atenção à proximidade com a análise do *homo sacer* elaborada por Agamben. Giorgio AGAMBEN, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valência, 2003.

um Deus dessa força, não do poder. É a força dos fracos, não o poder dos poderosos. É, ao mesmo tempo, a força dos eleitos de Deus, que são os plebeus e os desprezíveis.

Trata-se da força do Reino de Deus em confronto com o poder do mundo. Paulo a reivindica ao anunciar sua imediata visita a Corinto:

Não obstante, irei prontamente ao lugar onde viveis se o Senhor assim o desejar; conhecerei então não as palavras dos orgulhosos, mas sua força. Porque o Reino de Deus não é questão de palavras, mas de força (1Cor 4,19-20).

Poder terão, mas força não. Paulo assume o conflito. E lhes anuncia: "Que desejais, que eu vá ao vosso encontro com um bastão ou com amor e espírito de mansidão?" (1Cor 4,21).

Esse teatro-mundo de Paulo tem seu prosseguimento na própria Bíblia cristã – o Novo Testamento. Existe uma grande semelhança com o capítulo oito do Evangelho de João. Esse capítulo talvez seja o texto mais falsificado dessa Bíblia cristã, sendo até hoje caluniado como se fosse um texto antijudaico e antisemita. Ele, no entanto, só leva o teatro-mundo de Paulo a novas dimensões. Precisamente o evangelista João se inspira muito em Paulo e, por essa razão, não é surpresa¹² encontrar nele essa continuação e radicalização.

12. Franz HINKELAMMERT, *El grito del sujeto. Del teatro-mundo do evangelio de Juan al perro-mundo de globalizacion*, DEI, San José, Costa Rica, 1998. Ver Capítulo II: La fe de Abraham y la divinidad del ser humano, p. 47-86.

Quando escrevi esse livro, eu ainda não tinha presente o fato de que esse teatro-mundo tem início com Paulo.

Os historiadores presumem, hoje, que Paulo foi entregue às autoridades romanas para sua execução por um grupo de cristãos de Roma. São eles chamados os judaizantes. O nome revela a má intenção apologética. De fato, Paulo foi declarado herege por esses cristãos, tendo sido o primeiro herege entregue ao braço secular da autoridade mundana para ser executado. Ao considerar o teatro-mundo de Paulo, entende-se qual poderia ter sido a razão.

A frase seguinte do Evangelho de João parece uma espécie de alusão à morte de Paulo:

Virá até mesmo a hora em que todo aquele que vos matar pensará estar prestando culto a Deus (Jo 16,2).

Aparece, em Paulo, a possibilidade do desdobramento do próprio cristianismo. Paulo vê surgir, em Corinto, um cristianismo a partir do qual denomina a sabedoria deste mundo e insiste em seu cristianismo a partir da sabedoria de Deus, que é um cristianismo a partir dos fracos e dos desprezíveis. João já vê a possibilidade de um cristianismo que devora os próprios filhos. Um cristianismo que condena o cristianismo a partir da sabedoria de Deus e que o persegue. Ambos já vislumbram o termidor do cristianismo como ocorre nos séculos III e IV (d.C.). Aparece, no próprio interior do cristianismo, um conflito que não é redutível a uma diferença de opinião. Ele permeia toda a sociedade, sendo parte da legitimação e da crítica de todos os seus poderes.

Os termidores não desaparecem com a modernidade. A palavra "termidor" foi criada por Marx em sua análise da revolução francesa. Esse termidor ocorre com o surgimento primeiro do Diretório e de-

pois de Napoleão. Mais tarde, Trotski usa essa denominação para referir-se a Stálin como o termidor da revolução russa. Com a generalização da palavra, ela é usada para a revolução inglesa. Seu termidor são Cromwell e John Locke.¹³

O termidor cristão é o primeiro. É difícil entender os posteriores sem entender esse primeiro termidor. Ela marca a história posterior e a ela subjaz. A memória tem de ser recuperada.

Isso nos leva de volta ao fragmento de Walter Benjamin: "Capitalismo como religião". Benjamin vê nesse contexto o capitalismo como uma transformação do cristianismo, referindo-se à ortodoxia cristã. Como é evidente, não se trata de uma transformação do cristianismo tal como o analisamos a partir de Paulo. Agora, entretanto, podemos ampliar e especificar a tese de Benjamin. O que Benjamin mostra de uma maneira muito convincente é o capitalismo como transformação da ortodoxia cristã sistematizada pelo termidor do cristianismo nos séculos III e IV (d.C.). Estamos diante da transformação desse cristianismo a partir de um mundo que agora se vê e se experimenta como mundo secular.

Mas Benjamin não vê o desdobramento do cristianismo. Se o introduzimos, o próprio surgimento do pensamento crítico – e, com ele, da crítica do capitalismo – é transformação do cristianismo. A tese de Benjamin então se amplia: a própria modernidade resulta de uma transformação do cristianismo e reproduz, a partir de um mundo tornado secular, o

13. Brinton faz essa generalização em seu livro. Crane BRINTON, *The anatomy of revolution*, Vintage Books, Nova York, 1965.

desdobramento que no cristianismo já acontecera antes. Conclui-se que a mensagem cristã não é uma mensagem cristã, mas humana. Ela acarreta a transformação do próprio mundo em mundo secular. O cristianismo – também assim é possível dizê-lo – é a famosa escada de que se precisava para subir, mas que, depois de subida, não passa de parte do desenvolvimento dessa modernidade. Sua mensagem agora é uma mensagem secular a partir do mundo secular. Ela o é ainda que, como cristianismo, continue a estar presente. É agora parte do processo, não seu centro.

O jogo de loucuras de nosso tempo

O jogo de loucuras é levado por Paulo ao nível de uma argumentação com base em paradoxos. De outra maneira ele não poderia mostrá-lo. Esses paradoxos voltam a aparecer, tendo também aparecido antes. Há um antigo filósofo chinês que já mostrara esse mesmo jogo das loucuras. Trata-se de Chuang Tzu,¹⁴ que viveu há cerca de 2.200 anos, segundo a tradição chinesa. Nele, a sabedoria de Deus se chama o Tao. A percepção de Chuang Tzu é muito semelhante à percepção paulina da sabedoria de Deus, embora não sejam iguais. Para ele, também existe o lugar do que *não é*, mas a partir do qual se pode julgar sobre o que *é*.

Foi a linguagem dos dadaístas, que desemboca também em paradoxos semelhantes. Picabia, um dos membros do grupo dos dadaístas, dizia: o indispen-

14. Chuang Tzu, Monte Ávila, Caracas, 1991.

sável é inútil. Isso é loucura divina! Aí está contido o problema da linguagem: palavras ensinadas pela sabedoria humana e a linguagem, que expressa realidades espirituais em termos espirituais. Trata-se da linguagem que fala sobre e a partir do que *não é*, e não a partir do que é. Portanto, ela tem de falar em parábolas ou paradoxos. É a linguagem dos paradoxos, que penetra o espiritual. É a linguagem dos dadaístas, mais uma vez utilizada por Hugo Ball:¹⁵ a linguagem como o cárcere da poesia. Trata-se da linguagem destruída pela elaboração da linguagem como simples transferência de mensagens informativas, que é uma linguagem reduzida ao serviço do próprio cálculo de utilidade. É a linguagem perfeita concebida como uma linguagem sem ambivalências, que destrói não apenas a poesia como qualquer sabedoria. Destrói a própria sabedoria deste mundo, não deixando senão um esqueleto ou "jogos da linguagem". O paradoxo de Ball é agora: a poesia tem de dizer por meio da linguagem o que a linguagem não pode dizer.

É também a linguagem do cinismo de Diógenes, que aparece nos evangelhos: por exemplo, a entrada triunfante de Jesus em Jerusalém. Ele a empreende sobre um burro, animal impuro segundo a crença judia. É linguagem espiritual – a partir do que *não*

15. Hugo Ball (Pirmasens, 22 de fevereiro de 1886 – Montagnola, 19 de setembro de 1927) foi um poeta, escritor e filósofo alemão. Foi um dos principais artistas do Dadaísmo e escreveu o Manifesto Dadaísta, sendo considerado por muitos teóricos o inventor da poesia fonética. Uma marca indiscutível desse artista são os poemas sonoros (poemas sem palavras) tais como "Gadji Beri Bimba" e "Karavane" (1917), poema em alemão com palavras sem sentido, metáfora da insignificância do homem diante da barbárie. Sua poesia interagia com um novo formato de teatro, a *performance*, da qual foi um precursor. (N.T.)

é – que deixa nu o imperador. É loucura que revela loucuras.

Quando fala de Hegel, Marx diz que está de cabeça para baixo e que é preciso reerguê-lo.¹⁶ Embora não fale de loucura como o faz Paulo, trata-se do mesmo jogo. Paulo também poderia ter dito que a sabedoria do mundo está de cabeça para baixo, portanto está louca (deslocada). Ocorre algo desse tipo igualmente quando Marx diz: Um fantasma percorre a Europa: o fantasma do comunismo. A palavra fantasma substitui a palavra loucura. Refere-se ao que veem os poderes de seu mundo. Veem loucura e fantasma. Então, Marx fala do comunismo como fantasma. Refere-se ao que os outros veem.

A divina loucura também fala nele. Marx

...desemboca na doutrina de que o homem é o ser supremo para o homem e, por conseguinte, no imperativo categórico de lançar por terra todas as relações em que o homem for um ser humilhado, subjogado, abandonado e desprezível.¹⁷

Portanto, desemboca também na exigência de que a análise da realidade tenha de ser feita do ponto de vista do que *não é*, e não a partir do que é.¹⁸ Só

16. A mesma coisa, com outras palavras, ele o diz sobre a economia política clássica: “Isso não impede que os melhores porta-vozes da economia clássica, como necessariamente tinha de ser do ponto de vista burguês, continuem, em maior ou menor medida, cativos do mundo de aparência criticamente destruído por eles, e incorram todos eles, em maior ou menor grau, em inconseqüências, soluções parciais e contradições não resolvidas” (Marx, *El Capital*, FCE III, p. 768).

17. Erich FROMM, *Marx y su concepto del hombre* (Karl Marx: Manuscritos económico-filosóficos). FCE, México, 1964, p. 230.

18. Ver a primeira parte do artigo: Franz HINKELAMMERT: Sobre la reconstitución del pensamiento crítico (disponível em www.pensamientocritico.info).

desse modo ela pode revelar a verdade. Também é loucura divina. Também se perdeu na formulação da ortodoxia marxista, sendo necessário recuperá-la.

Paulo poderia ter dito em seu tempo: Uma loucura percorre o império: a loucura divina.

Com efeito, tratava-se de uma loucura até nas próprias palavras de Paulo. Mais tarde, com a imperialização do cristianismo, este abandonou a loucura. A ortodoxia que surge deixa de ser loucura e passa a ser sensata e muito razoável. Assim se tornou tal como se tornou sensata a Ifigênia de Eurípides. O próprio Papa Ratzinger pode encontrar-se com o presidente Bush para um passeio harmonioso nos jardins do Vaticano. Não obstante, essa mesma Igreja é incapaz de entender o caso de Dom Romero, assassinado quando celebrava a missa. É demasiado sensata. Romero fez o seguinte chamado aos soldados de El Salvador:

Nenhum soldado é obrigado a obedecer uma ordem contra a lei de Deus. Ninguém precisa cumprir uma lei imoral. Já é tempo de vocês recuperarem sua consciência e obedecerem antes a esta que à ordem do pecado. Em nome de Deus, pois, e em nome deste sofrido povo cujos lamentos sobem até o céu cada vez mais tumultuosos, eu lhes suplico, lhes rogo, lhes ordeno: que cesse a repressão!

Isso é a loucura divina através da qual fala a sabedoria de Deus. Do ponto de vista da sabedoria do mundo, é um crime que merece a condenação de morte.

A Igreja institucional não sabe senão enfrentar figuras como Romero ou o grupo de jesuítas assassi-

nados pelo governo salvadorenho em 1989. Ela tende, antes, a interpretar o assunto como consequência do fato de se ter envolvido com a política. Assim sendo, não os reconhece como mártires, na medida em que sua morte não ocorre por um assunto "religioso". Essas igrejas não conhecem o que Paulo chama de "loucura divina". Tornaram-se sensatas.

Esse crime de Romero também foi cometido por Dietrich Bonhoeffer e tantos outros, incluindo comunistas e socialistas, que enfrentaram o Nazismo – também Rosa de Luxemburgo, Gandhi, Martin Luther King – e foram assassinados. Fazem par igualmente com eles Che Guevara e Camilo Torres. Nenhum deles se sacrificou: são testemunhas de sua loucura divina, através da qual fala a sabedoria de Deus.

Poderíamos dizer hoje que uma loucura percorre o mundo: a loucura divina do "eu sou se você é". É a loucura que na atualidade torna sábio um homem.

Dostoiévski, quando escreve um livro sobre Jesus, embora em código, o denomina *O Idiota*. Jesus como idiota quando visto a partir do poder. E quando escreve sua parábola do Grande Inquisidor, mostra um cristianismo que abandonou as idiotices e que se tornou sensato ao aliar-se ao poder. Na parábola, Jesus salva sua vida. Salva-a por retirar-se do mundo e entregá-lo aos inquisidores.

O próprio Bartolomé de Las Casas é um idiota nesse sentido, e o livro de Gustavo Gutiérrez o mostra de maneira magistral.¹⁹ Ele foi afortunado por

19. Gustavo GUTIÉRREZ, *En Busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*. Instituto Bartolomé de Las Casas, CEP, Lima, 1992.

não ter sido entregue ao braço secular do poder do mundo. Isso numa situação em que o cristianismo veio à América para batizar, não para pregar a Boa-Nova. A "nova" que trouxe era uma "má-nova". Mas batizava.

O escritor Vargas Llosa escreveu, há não muito tempo, o prólogo a um livro editado na América Latina com o título *O Manual do Perfeito Idiota*.²⁰

Na União Soviética, esses idiotas iam para o manicômio. São os mesmos idiotas. E muitas vezes se relacionam diretamente com o idiota de Dostoiévski.

O teatro-mundo de Paulo e sua inversão por Nietzsche

O jogo das loucuras de Paulo volta de maneira muito explícita com Nietzsche. Este considera Paulo, em especial a partir de sua *Genealogia da Moral*, cada vez mais como adversário e inimigo central. Nietzsche começa a girar ao redor de Paulo. Seu livro *O Anticristo* é, de fato, um "antipaulo". O filósofo vê em Paulo uma grande inversão de todos os valores humanos e se apresenta como o encarregado de reinverter a inversão efetuada por Paulo. Paulo era o infortúnio da história e Nietzsche sente a vocação de recuperar esse mundo que caiu nas garras do apóstolo.

Nesse confronto, Nietzsche centra-se precisamente nos capítulos da primeira carta de Paulo, que já comentamos antes. Ele assume o jogo das loucuras para transformá-lo e dirigi-lo contra Paulo. Nietzsche

20. Plinio Apuleyo MENDOZA, Carlos Alberto MONTANER e Alvaro VARGAS LLOSA, *Manual del perfecto idiota latinoamericano*, prólogo do escritor Mario Vargas Llosa, Editorial Atlántida, Barcelona, 1996.

o faz muito expressamente, embora não apresente nenhuma citação do texto. Diz o seguinte:

...Nada do que na terra se fez contra "os nobres", "os violentos", "os senhores", "os poderosos", merece ser mencionado se comparado com o que **os judeus** fizeram contra eles: os judeus, esse povo sacerdotal que não soube vingar-se dos inimigos e dominadores senão com uma radical transvaloração dos valores próprios destes, isto é, por um ato da **mais espiritual vingança**... Foram os judeus que, com uma consequência lógica aterrador, se atreveram a inverter a identificação aristocrática dos valores (bom = nobre = poderoso = feliz = amado por Deus) e mantiveram com os dentes do ódio mais abismal (o ódio da impotência) essa inversão, a saber, "os miseráveis são os bons; os que sofrem, os indigentes, os enfermos, os deformados são também os únicos piedosos, os únicos abençoados por Deus, apenas para eles existindo bem-aventurança. Em contrapartida, vós, vós, os nobres e violentos, vós sois, por toda a eternidade, os malvados, os cruéis, os lascivos, os insaciáveis, os ateus, e sereis também eternamente os desventurados, os malditos e condenados!..." Sabe-se **quem** colheu a herança dessa transvaloração judia...²¹

A polarização que Nietzsche apresenta aqui é, de modo visível, uma reprodução da polarização analisada por Paulo em seu jogo de loucuras. Além disso, Nietzsche refere-se no texto a Paulo, também de forma direta, quando diz no final: "Sabe-se **quem** colheu a herança dessa transvaloração judia...". Trata-se obviamente de Paulo. Nietzsche afirma: "a identificação aristocrática dos valores (bom = nobre = poderoso = belo = feliz = amado por Deus)". O que Nietzsche

21. Friedrich NIETZSCHE, *La Genealogía de la moral*, Alianza, Madri, 1983, p. 39/40.

afirma aqui é o que Paulo critica nos coríntios e, através deles, no que denomina a sabedoria do mundo. São: satisfeitos, ricos, vivem no reino como algo que é, são sábios; são fortes e estão repletos de honras. Nietzsche modifica as palavras, nada mais.

Nesse contexto, Nietzsche enfrenta o outro polo: "com os dentes do ódio mais abismal (o ódio da impotência) essa inversão, a saber, 'os miseráveis são os bons; os pobres, os impotentes, os baixos são os únicos bons; os que sofrem, os indigentes, os enfermos, os deformados são também os únicos piedosos, os únicos abençoados por Deus, apenas para eles existindo bem-aventurança. Em contrapartida, vós, vós, os nobres e violentos, vós sois, por toda a eternidade, os malvados, os cruéis, os lascivos, os insaciáveis, os ateus, e sereis também eternamente os desventurados, os malditos e condenados!"

Trata-se do polo da sabedoria de Deus no sentido de Paulo: os apóstolos são loucos no Messias, são fracos, desprezíveis. Eles o são porque apresentam esta sabedoria de Deus: no fraco está a força, os plebeus e os desprezíveis são os eleitos de Deus e o que é se revela a partir do que *não é*.

Nietzsche se refere a isso, mas aborda o assunto numa linguagem de puro desprezo. Por outro lado, atribui expressões que nunca tornam presente de que se trata. São seus deformados, seus párias. Ele lhes tira toda a dignidade. São representantes de uma "vingança espiritual" judia e de ressentimento, inveja, e nada mais.

A afirmação de Paulo, como vemos do ponto de vista da sabedoria do mundo, diz exatamente o que Nietzsche diz sobre ele:

Porque penso que a nós, os apóstolos, Deus nos designou o último lugar. Estamos como que condenados à morte na arena. Somos um espetáculo para todo o mundo, os anjos e os seres humanos (1Cor 4,9).

Chegamos a ser, até agora, como uma maldição do mundo e um sacrifício de limpeza para todos (1Cor 4,13).

No entanto, apesar disso, trata-se do jogo de loucura de Paulo, que Nietzsche julga ao contrário. Nietzsche nada deixa àqueles que critica. Os valores que traíram não passam da face de seu ódio:

Mas **isto** é o que aconteceu: do tronco daquela árvore da vingança e do ódio, do ódio judeu – o ódio mais profundo e sublime, isto é, o ódio criador de ideais, modificador de valores, que não teve igual na terra –, brotou algo igualmente incomparável, **um amor novo**, a mais profunda e sublime de todas as espécies de amor: e de que outro tronco poderia ter ele brotado?... Contudo, não se pense que acaso brotou como a autêntica negação daquela sede de vingança, como a antítese do ódio judeu! Não, o contrário é a verdade! Esse amor nasceu daquele ódio como sua coroa, como a coroa triunfante, dilatada com amplitude sempre maior na mais pura luminosidade e plenitude solar; e, no reino da luz e da altura, esse amor perseguia as metas daquele ódio, perseguia a vitória, a pilhagem, a sedução, com o mesmo afã, por assim dizer, com que as raízes daquele ódio se fundiam com maior radicalidade e avidez com tudo o que possuía profundidade e era malvado.²²

Tudo é malvado, ódio judeu, forma mentirosa da vontade de poder, um amor orientado para a vitória, para a pilhagem, para a sedução. Nietzsche trata da

22. Nietzsche, p. 40.

mesma maneira o terceiro elemento da sabedoria de Deus no sentido de Paulo: o que *não é* revela o que *é*. O mundo é e o que é é.

Suprimamos o mundo verdadeiro.²³

É necessário perguntar-se: por que a ideia de outro mundo sempre foi empregada em detrimento, vale dizer, como crítica evidente deste mundo?²⁴

Nesta história lamentável, o homem busca um princípio em que possa apoiar-se para desprezar o homem: inventam um mundo para caluniá-lo e sair dele; de fato, estende sempre a mão para o nada e desse nada tira um Deus, a "verdade" e, em todo caso, um juiz e um condenado desse ser...²⁵

Terceira proposição – Falar de **outro** mundo distinto deste carece de sentido, supondo que não nos domine um instinto de calúnia, de apequenamento e de desconfiança com relação à vida. Neste último caso, vingamo-nos da vida com a fantasmagoria de uma vida distinta, de uma vida melhor.²⁶

Tudo se transforma num pensamento de/para anular. Os termidores, que comentamos, não fazem isso. Fazem, para usar os termos de Paulo, o aprisionamento da verdade pela injustiça (Rm 1, 18).²⁷ Nesse

23. Friedrich NIETZSCHE, *La Voluntad de poderío*, n. 456, p. 267.

24. *Op. cit.*, n. 578, p. 332.

25. *Op. cit.*, n. 456, p. 267.

26. Friedrich NIETZSCHE, *El Crepúsculo de los ídolos*, em Friedrich Nietzsche, *Obras inmortales*, Visión Libros, Barcelona, 1985, Tomo III, p. 1189.

27. Não se trata de uma verdade, como hoje costuma ser criticada enquanto verdade absoluta. É como a busca de Deus por parte de Agostinho: Como posso buscar-te se não encontrei já? Porém, no que se refere a essa verdade: Como posso encontrá-la se não a tenho já? Essa verdade é simplesmente o humano que transcende todas as estruturas e não aceita nenhuma *a priori*.

sentido, eles são ideológicos. Por isso, mantêm certa relação com o que Paulo chama a sabedoria de Deus. Nietzsche elimina essa verdade. Não é ideológico, é cínico.

É preciso ver o que Nietzsche ataca de fato. Ele o diz, embora de modo enigmático:

São Paulo, o ódio do pária contra Roma e contra o mundo feito carne, feito gênio; São Paulo, o judeu errante por excelência. O que ele adivinhou foi a maneira de produzir um incêndio universal com a ajuda do exíguo movimento sectário dos cristãos, separado do judaísmo; como, mediante o símbolo **Deus na cruz**, se podia reunir numa potência enorme todo o desprezível e secretamente rebelde, toda a herança das manobras anarquistas no império. "A salvação vem dos judeus"..."²⁸

Nietzsche entra, dessa forma, no teatro-mundo. Há incêndio universal, todo o desprezível do mundo se rebela. Rebelou-se no Império Romano e se rebela no tempo de Nietzsche. Sua referência ao Deus na cruz é efetivamente paulina. De acordo com Paulo, crucificaram-no as autoridades a partir de sua sabedoria do mundo. Para Paulo, as autoridades crucificaram Jesus em nome da sabedoria do mundo. Segundo ele, a cruz – que sempre vincula com a ressurreição – é o símbolo dos fracos, nos quais está a força; uma força que arrebenta o poder dos poderosos. Nietzsche não procura denunciar crucificadores. Ele quer acabar com o próprio sentido da crucifixão. Quer acabar com a própria ideia de que a crucifixão tenha sido um crime, cujos culpados devem ser

²⁸. Friedrich NIETZSCHE, *El Anticristo, Obras inmortales*, op. cit. Tomo I, p. 103.

procurados. Quer acabar com o incêndio universal provocado pela crucifixão. Todo o símbolo do Deus na cruz tem de desaparecer. O antijudaísmo de Nietzsche tem outras razões. O filósofo culpa os judeus por terem desenvolvido em sua própria história os valores que Paulo expõe quando fala da sabedoria de Deus. O incêndio universal que isso provoca não vem apenas de Paulo, mas da raiz do judaísmo.

No confronto com Paulo, Nietzsche crê enfrentar a verdadeira raiz desse incêndio universal. Eliminando Paulo, ele quer eliminar as "manobras anarquistas" de toda a história. Seu teatro-mundo desemboca na vontade de poder ou o eterno retorno do mesmo.

Essa análise de Nietzsche obriga a dar prosseguimento a algumas reflexões anteriores. Nietzsche parece convencido de que pode dar um golpe mortal no incêndio universal e nas manobras anarquistas tanto do passado como de seu presente. Paulo é, sem dúvida, o primeiro a expor de fato categorias básicas de um pensamento crítico. Hoje, no entanto, o pensamento crítico aparece de outra maneira. Talvez seja de ajuda para compreendê-lo uma reflexão de Max Weber sobre a relação entre o puritanismo calvinista inglês e o capitalismo que surge com ele. Max Weber afirma que esse calvinismo tem uma importância-chave para o surgimento do capitalismo e para o que denomina o espírito do capitalismo. Mas afirma também que, uma vez surgido como sistema, o capitalismo se reproduz independentemente dessa sua raiz e volta a reproduzir os próprios valores que o constituíram.

Quando se reconstitui a partir sobretudo de Marx, o pensamento crítico não o faz recorrendo a Paulo. A própria crítica objetiva do sistema capitalista implica

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

constituir todo um pensamento de resposta, que, de modo objetivo e a partir dessa análise, descobre esses valores que já antes Paulo tinha descoberto. A própria realidade se impõe e promove essas descobertas na medida em que se julga a partir de um sujeito humano que deseja libertar-se diante desse sistema. Esse sujeito se formou desde o cristianismo, mas é agora parte da própria realidade e protesta a partir dela. Em seu desdobramento, o cristianismo se reconhece nesse sistema. Se vem da ortodoxia e, sobretudo, do calvinismo do tipo que promoveu o próprio capitalismo, reconhece-se nesse sistema sem que esse sistema dependa desse reconhecimento. Não obstante, se vem do cristianismo de libertação, tal como Paulo o torna presente, reconhece-se na crítica desse mesmo capitalismo, sem que esse pensamento crítico dependa desse reconhecimento. O mesmo vale, entretanto, para todas as religiões na medida em que todas elas têm elementos de libertação que são ativados na vivência da necessidade do desenvolvimento de um pensamento crítico diante desse sistema. Isso ocorreu com a teologia da libertação, que hoje aparece no interior de todas as religiões no mundo.

Como é evidente, isso não retira a autonomia do pensamento crítico hoje, num mundo tornado secular. Por isso, quando surge no século XIX, ele surge na crítica do capitalismo e no decorrer do desenvolvimento da crítica da economia política burguesa. Essa mesma crítica leva ao pensamento crítico de maneira autônoma, mas pode ser reconhecida também em seus antecedentes.²⁹

29. Para Marx, a crítica da economia política abre o lugar epistemológico de um projeto de mudança do capitalismo. Procuramos seguir esse tipo de

Poderíamos dizer que esse pensamento crítico substitui o que, na Idade Média cristã, era o direito natural aristotélico-tomista. Embora tenha desempenhado um papel muito grande na sociedade cristã, sua vigência não foi considerada algo dependente do reconhecimento da fé cristã, tendo na verdade vigência autônoma. Hoje, o pensamento crítico ocupa esse mesmo lugar epistemológico. Por isso, acontece algo muito semelhante com o pensamento crítico. Ele é na atualidade o resultado da análise objetiva da realidade que vivemos, é resultado do próprio realismo.

O jogo de loucuras e o maniqueísmo

Essa polarização, que aparece juntamente com o jogo das loucuras, não é *per se* maniqueísmo, mas a explicação de seu surgimento. Há uma polaridade no interior da realidade diante da qual é preciso haver determinado comportamento. Não é apenas uma invenção, surgindo, de fato, da própria realidade. É uma explicação de fatos: o fato de que se produz esse jogo de loucuras uma vez que surja a sabedoria de Deus com seu critério de verdade.

É impossível que essa polarização não apareça. Nesse sentido, a análise de Paulo é explicativa. Se for inevitável, não obstante, surge o problema: como comportar-se diante dessa polarização? É a pergunta acerca das mediações. Paulo não a responde. Ele

crítica da economia política a partir da economia política burguesa de hoje. Ver Hinkelammert, Franz/Mora, Henry, *Economía para la vida. Preludio a una reconstrucción de la economía*, Editorial Tecnológica de Costa Rica, Cartago, Costa Rica, 2008. Ver também Hinkelammert, Franz, *Sobre la reconstitución del pensamiento crítico*. www.pensamientocritico.info

não faz a pergunta necessária: Como dissolver essa polarização? Como transformá-la numa relação conflitiva que se resolve sem cessar com base no reconhecimento mútuo relativo de ambas as posições? Chamadas à tolerância, não passam de falsa moral. É preciso mostrar que ambas as posições têm uma raiz racional, ainda que no curso de imposição cega se transformem em irracionalidades loucas. Uma se transforma – em termos míticos – em Satanás, a outra, no demônio Lúcifer. Só o reconhecimento mútuo da raiz racional de ambas as posições permite desinflar essa polarização. Nenhuma pode ser louca em sua raiz, e nenhuma o é. Embora sejam loucuras, têm raiz racional. Miticamente expressa, a relação que se estabelece é entre o satânico e o luciférico (e não entre o apolíneo e o dionisíaco).³⁰

Não desenvolvendo as mediações que correspondem, Paulo desemboca, na maioria das vezes, em grandes ambiguidades. São as ambiguidades do cristianismo posterior e das próprias sociedades seculares, que o seguem na modernidade. Cada um dos polos pode ser legitimado. Contudo, quando se legitimam em termos absolutos um diante do outro, aparecem os polos satânicos e luciféricos.

Paulo pensa a partir de suas próprias experiências. Todas elas são experiências em pequena escala. A experiência de Atenas e a do conflito em Corinto são casos notáveis, mas essa é a característica de toda experiência humana. No microcosmo se esconde o macrocosmo. Portanto, fala-se do macrocosmo a partir do microcosmo. Todos nós, de fato, fazemos isso,

30. Para essas afirmações, baseio-me no livro: Franz HINKELAMMERT, *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del Imperio*, DEI, San José, 2003.

não há outra maneira de viver o que acontece no macrocosmo. Isso é notável em Paulo: ele descobre o que é o macrocosmo a partir do microcosmo pela simples razão de que o macrocosmo sempre está no microcosmo, tal como o microcosmo está no macrocosmo.

É o que ocorre com a vida e morte de Jesus na Palestina e em Jerusalém. A Jerusalém daquela época é periferia do mundo, sem nenhuma importância no Império, mas esse microcosmo revela o macrocosmo e o transforma. No pequeno está a força. E o que determina não está no poder de Roma, nem então nem hoje.

Paulo sabe ver o macrocosmo no microcosmo, porque no pequeno está o grande e no fraco está a força. É o que ele denomina sabedoria de Deus.

O que é Nova York se vê no Harlem e no Bronx, não em Manhattan e sua Bolsa. Tampouco se vê em Hollywood. O que acontece na Europa se vê na legislação europeia sobre os imigrantes, com sua consequência de novos campos sem lei e os mortos africanos no mar; quanto à estratégia da globalização, pode ser melhor observada na África e no Haiti, bem como em outros países do Terceiro Mundo. A sabedoria de Deus julga a partir daí. Ouvi um africano dizer num congresso: a África não é o problema, a África é a solução. Pode ser certo. Ao menos tem lógica: se não há solução para a África e a partir da África, não se trata de uma solução. Vemos tudo isso diariamente no Gulag do mundo livre, que se estende pelos bairros de miséria de todo o mundo. Encontramos nesse Gulag a verdade do que é a estratégia da globalização. É sua base corporal.

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

O que é a loucura da sabedoria deste mundo? Não é irracionalidade *per se*. É a irracionalidade do racionalizado. A crítica não nega essa racionalidade *per se*, mas descobre em seu interior a irracionalidade: quem busca a vida pelo cumprimento da lei encontra a morte.

Recordo uma discussão num noviciado jesuíta com um *pater magister* chamado Flosdorf, em que este citava Inácio dizendo: "Se tenho a opção de converter o capitão de uma tropa ou o soldado raso, vou converter o capitão. Isso porque, se tenho o capitão, tenho toda a companhia." Protestei insistindo que ele deveria escolher o soldado raso porque, a partir deste, se dá a luz da Boa-Nova. O *pater magister* respondeu-me: "No fundo você tem razão com sua crítica, mas é preciso entender Inácio a partir de sua época." Eu concordava, e continuo a concordar hoje. Sempre, porém, insistiria: essa proposição de Inácio é da sabedoria deste mundo, não apresenta a sabedoria de Deus. A sabedoria de Deus é sabedoria louca, enfrenta o cálculo da utilidade. Esse cálculo se caracteriza pelo seguinte: é útil, visto a partir do cálculo da utilidade e do poder, do qual deriva, cálculo que é necessário. Apaga a sabedoria de Deus. Inácio, em compensação, no juízo emitido, submete tudo ao cálculo da utilidade. Essa história verdadeira mostra o problema da ortodoxia cristã com sua sabedoria do mundo, mas mostra também sua relativa permeabilidade.

Em sua Carta aos Romanos, Paulo volta a falar dessa loucura. Ele indica, com isso, que continua seu argumento dos primeiros capítulos da primeira Carta aos Coríntios:

Com efeito, do céu se revela a cólera de Deus contra a impiedade e a injustiça dos homens que aprisionam a verdade na injustiça (Rm 1,18).

...vangloriando-se de ser sábios, tornaram-se loucos (Rm 1,22).

Isso é o que poderíamos chamar a definição de ideologia – embora Paulo, como é evidente, não use essa palavra – por parte de Paulo: a injustiça aprisiona a verdade, mantém-na cativa, obstrui-a. O mesmo conceito está presente em Marx. De fato, poderíamos sintetizar a Carta aos Romanos por essa proposição. Tudo se desenvolve a partir disso. Agora, a loucura da sabedoria do mundo é esse aprisionamento da verdade pela injustiça.³¹ É ideologia. Trata-se da primeira vez que o problema da ideologia é analisado.

Ir batizar em vez de transmitir a Boa-Nova também aprisiona a verdade na injustiça.

31. Há hoje uma ampla discussão sobre essa proximidade de Paulo com o pensamento marxista. Ver: Jacob TAUBES, *La teología política de Pablo*, Trotta, Madri, 2008.

Slavoj ZIZEK, *El frágil absoluto. Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?* PRE-TEXTOS, Valencia, 2000.

Slavoj ZIZEK, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Paidós, Barcelona, 2001.

Slavoj ZIZEK, *Visión de paralaje*, FCE, Buenos Aires, 2006. Slavoj ZIZEK, *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, Paidós, Buenos Aires, 2005.

Alain BADIOU, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997 (Ed. Cast.: San Pablo. La fundación del universalismo, Madri, Anthropos, 1999).

Giorgio AGAMBEN, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Turim, 2000.

Ver também: Franz J. HINKELAMMERT, *Las Armas Ideológicas de la Muerte*, DEI, San José, 1981. Segunda edição revisada e ampliada com introdução de Pablo Richard e Raúl Vidales.

Elsa TAMEZ, *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos*, DEI, San José, 1991.

Essa irracionalidade do racionalizado é a irracionalidade interior ao cálculo da utilidade. Ela consiste em "aprisionar a verdade na injustiça" (Rm 1,18). O que é a loucura da sabedoria de Deus? É a razão, que transcende a racionalidade da sabedoria deste mundo no que se refere à sua irracionalidade, efetuando-o em nome do que *não é*. Do ponto de vista da sabedoria deste mundo, que não reconhece a irracionalidade em seu próprio interior, a razão de Deus é irracionalidade pura. Isso porque a razão de Deus não pode argumentar através da razão instrumental, discursiva. Ela opera no campo da razão mítica. Pode argumentar tão somente transcendendo a razão instrumental.

Do mesmo modo, no entanto, pode desenvolver sua própria irracionalidade ao passar por cima de todas as factibilidades humanas em sua tentativa de realização. O que se polariza é o satânico do poder e o luciférico da libertação, o cálculo da utilidade – a partir do qual se constitui o poder – e a afirmação do outro: sou se você é.

Mas a polarização não é mediatizável por uma simples conciliação entre polos de uma antinomia. Ela tem um lado que expressa a verdade da sabedoria de Deus e que é a verdade também do outro polo, que é o polo da sabedoria do mundo e, portanto, do poder. A sabedoria de Deus, contudo, não pode abolir ou substituir o polo da sabedoria do mundo. Por essa razão, tem de mediatizar para poder ser o polo da determinação e especificação legítima do todo. Não é o que Zizek denominaria uma paralaxe. A mediação se mostra um conflito tão inevitável e tão interminável quanto a própria condição humana, mas inscrito num consenso sobre as próprias razões do conflito. O

surgimento dos dois polos deve ser entendido como uma cisão interna da própria racionalidade da ação humana, que é inevitável e da qual deriva a cisão de Deus como Deus do poder e Deus da libertação. Podemos usar aqui um conceito criado por Althusser, embora o modifiquemos em seu conteúdo. Trata-se da sobredeterminação. A ação humana tem de sobredeterminar o conjunto dos conflitos a partir da sabedoria de Deus. Pode dessa maneira ser emancipatória. Não reduz os conflitos a conflitos de interesses desnudos, mas os sobredetermina e penetra pelo critério do que Paulo chama a sabedoria de Deus, que é loucura divina diante da sabedoria do mundo.

Quando ocorre, a negação mútua entre os polos se exprime também no pensamento. Ao descobrir a irracionalidade no interior da racionalidade formal, Marx fala de ciência burguesa. A ciência burguesa, que nega essa irracionalidade, descobre, em contrapartida, pura irracionalidade no outro polo. Não responde à censura de ser ciência burguesa dizendo que o que Marx faz é ciência socialista. Por conseguinte, ela afirma que a análise marxista não é sequer teoria, mas falatório, tal como o sustenta Popper em termos mais nítidos: não é científica. Por isso, responde à acusação feita por Marx de ser ciência burguesa asseverando que o que Marx faz não é sequer ciência, mas um aglomerado de afirmações circulares. A condenação por parte de Popper é total e, portanto, o conflito correspondente. A condenação da parte de Marx é relativa. Logo, permite um conflito com mediações, embora ainda não se tenha desenvolvido. Hoje, os novos governos de esquerda na América Latina estão tentando desenvolvê-lo. Mas a lógica dessa ciência burguesa, por não admitir esse desenvolvi-

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

mento, desemboca no niilismo e no aniquilamento. É por negar que o outro tenha razões. Embora se considere algo uma loucura, sempre é preciso perceber que a própria loucura tem raízes em alguma razão.

O labirinto da modernidade

Se buscamos o paradigma da modernidade, estamos diante dele. É o jogo das loucuras que desemboca num teatro-mundo. Em última análise, ele mostra ser não apenas um teatro-mundo, mas também um labirinto. Contém uma grande estrutura mítica, que é sua sustentação. Sua argumentação tem razões, mas são razões míticas, que englobam as razões instrumentais, que se desenvolvem em seu interior. Ainda que míticas, não deixam de ser razões. Nesse sentido, o paradigma é o quadro categorial da própria modernidade. Esse quadro categorial é e somente pode ser mítico, é razão mítica.

Trata-se, de fato, da irrupção da referência a um sujeito universal, que enfrenta todas as estruturas do mundo humano. Irrompe e polariza. O que aparece, entretanto, não é nenhuma espécie de essência externa que se introduz na realidade. Aparece uma quebra na própria realidade, que antes não era percebida. Por isso, o que aparece é um labirinto no interior do qual se buscam caminhos. O labirinto é agora o próprio mundo, sem que se possa sair dele. Vive-se nele, sobrevive-se nele e se procura sobreviver e mover-se da maneira mais humana possível. O fio de Ariadne, nesse labirinto, é a recuperação constante do humano.

Partimos do esboço do paradigma desse labirinto em nossa análise dos textos de Paulo. Não obstante,

esse paradigma é algo que subjaz ao processo histórico posterior. Os polos, em compensação, se desenvolvem, embora o paradigma volte e torne a emergir, embora as palavras mudem. A partir desse paradigma, descobre-se o mundo como um mundo secular. A palavra secularização não se adapta bem ao que é esse processo. Não se trata de uma secularização, mas da descoberta da secularidade do mundo. Há a insinuação de uma perda. A forma pela qual Walter Benjamin o enfoca continua a ser a mais adequada. Trata-se de transformações, que se desenvolvem a partir do interior do processo histórico concreto.

Para mostrar o processo em suas várias etapas históricas, precisaríamos de uma análise muito mais detalhada do que neste texto podemos oferecer. Por esse motivo, nem tento fazê-la. Apresento a análise, antes, no sentido de um esboço de todo um programa de pesquisa. O citado fragmento de Benjamin, "Capitalismo como religião", é também isso. Procuro levá-lo a sério e ampliá-lo.

Capítulo 2

A MALDIÇÃO QUE PESA SOBRE A LEI. UM ENSAIO SOBRE A CARTA AOS ROMANOS

[...] como já o escreveu nosso querido irmão Paulo, com a sabedoria que lhe foi dada; e o repete em todas as cartas em que fala desses assuntos. Há nelas alguns pontos difíceis de compreender, que as pessoas ignorantes e pouco firmes em sua fé distorcem, como aliás o fazem com as outras Escrituras, para sua própria ruína (2Pd 3,15-16).

O texto seguinte não foi pensado como uma exegese da Carta aos Romanos, mas como um ensaio para desenvolver o argumento central que permeia toda essa carta. Em minha opinião, a Carta aos Romanos desenvolve uma argumentação coerente, que parece de grande atualidade.

A argumentação de Paulo, porém, parte, de modo visível, de argumentações anteriores e, em especial, dos primeiros capítulos da primeira Carta aos Coríntios. Analisei isso no capítulo anterior. A Carta aos Romanos revela-se uma continuação desses argumentos e, assim, um prosseguimento do jogo das loucuras, também analisado no capítulo anterior. Além disso, Paulo continua esse jogo das loucuras por meio de um jogo de palavras. Em 1Cor, ele contrapõe os dois polos: a sabedoria do mundo e a sabedoria de Deus. Continua, então, afirmando que a sabedoria do mun-

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

do é loucura aos olhos da sabedoria de Deus, mas que, ao mesmo tempo, a sabedoria de Deus é loucura aos olhos da sabedoria do mundo. Em 1Cor, prossegue:

Que ninguém se engane! Se algum de vós se crê sábio segundo este mundo, deve tornar-se louco para chegar a ser sábio; pois a sabedoria deste mundo é loucura aos olhos de Deus (1Cor 3,18-19).

Partindo da sabedoria do mundo, é necessário perceber que ela é loucura aos olhos da sabedoria de Deus para poder passar a assumir a sabedoria de Deus. Na Carta aos Romanos, Paulo assume essa posição no primeiro capítulo, que é uma espécie de introdução. Mas ele inverte isso. Zomba das imaginações greco-romanas dos deuses e declara: "Vangloriando-se de sábios, tornaram-se loucos" (Rm 1,22).

Desejam ser sábios segundo o mundo, mas chegam a ser loucos aos olhos da sabedoria de Deus. Veem a sabedoria de Deus como loucura para chegar a ser sábios. No entanto, justamente por isso se tornam loucos. É possível imaginar o sorriso de Paulo ao escrever ou dizer isso. Nos dois casos, devemos perceber que a loucura da sabedoria do mundo é o caminho para a sabedoria de Deus. Não tenho dúvida de que Paulo assume aqui o que disse nos primeiros capítulos de 1Cor.

O argumento central da Carta aos Romanos

Contudo, no mesmo capítulo introdutório da Carta aos Romanos – o prólogo –, Paulo volta a referir-se a 1Cor, mas desta vez no sentido de uma continuação do próprio argumento:

Com efeito, do céu se revela a cólera de Deus contra toda impiedade e injustiça dos homens, que aprisionam a verdade na injustiça (Rm 1,18).

Trata-se novamente de dois polos. Não obstante, o polo apresentado em 1Cor como sabedoria do mundo agora é ampliado como "injustiça dos homens, que aprisionam a verdade na injustiça", enquanto o outro polo, que, em 1Cor, o apóstolo denomina sabedoria de Deus, é agora o polo da libertação da verdade, da prisão da injustiça.¹ Tratava-se, em 1Cor, do pensamento em relação ao mundo; no momento, porém, trata-se da ação humana correspondente no mundo e, portanto, da questão da justiça e da injustiça.

Por isso, Paulo não fala aqui da sabedoria, mas da verdade. Mas, para Paulo, verdade é algo diferente do que costumamos entender em nossa linguagem corrente. Não se trata de declarar alguma frase sobre o mundo como verdadeira. Trata-se de um "ser na verdade". Isso, por exemplo, no sentido de uma frase de Jesus segundo o Evangelho de João, em que ele diz: "Eu sou o caminho, a verdade e a vida". Estar na verdade é uma maneira de agir e de viver: viver na verdade.² Isto é a fé segundo Paulo: quem vive na verdade tem fé. Isso em nada se relaciona com a crença em alguns dogmas ou representações e com a ideia de que são certas ou não. Se não se entende a fé em Paulo nesse sentido, não se pode entendê-lo.

1. "Mas, agora, emancipados da lei, estamos mortos para aquilo que nos mantinha prisioneiros, de sorte que sirvamos com um espírito novo e não com a lei velha" (Rm 7,6).

2. "Para isto nasci e para isto vim ao mundo: para dar testemunho da verdade. Todo aquele que é da verdade escuta minha voz" (Jo 18,37).

Sabedoria e verdade não são algo radicalmente diverso, constituindo, de fato, aspectos da mesma coisa. Trata-se de sabedoria ao se pensarem os fundamentos e se trata da verdade quando se age a partir desses fundamentos e quando é preciso discernir as ações. Em 1Cor, Paulo apresentou esse fundamento ao dizer o que é a sabedoria de Deus:

Deus escolheu antes os loucos do mundo para confundir os sábios. E escolheu os fracos do mundo para confundir os fortes. O plebeu e desprezível do mundo, o que não é, Deus escolheu a fim de reduzir ao nada o que é (1Cor 1,7-28).

O elemento central é que, a partir da sabedoria de Deus, os escolhidos de Deus são os plebeus e os desprezíveis. Formula-se, com isso, a pergunta: O que significa isso para a ação? O que é a justiça da ação? O que é a justiça se os escolhidos de Deus são os plebeus e os desprezíveis?

Para Paulo, a justiça realiza a verdade e, por isso, aquele que tem fé é justo na fé. Por esse motivo, Paulo pode falar da injustiça, que mantém prisioneira a verdade, como justiça a partir do cumprimento da lei, e pode denominar justiça a partir da fé a libertação da injustiça (Rm 9,30-32). Essa contraposição é incompreensível se entendemos por fé a verdade de afirmações sobre o mundo ou de crenças. Paulo polariza. A sabedoria do mundo e a sabedoria de Deus, a verdade aprisionada e a verdade libertada. No entanto, nos dois polos há sabedoria e verdade. Ambos têm sabedoria, ambos têm verdade. Por isso, o apóstolo não polariza entre polos inteiramente estranhos um ao outro. Trata-se de uma polarização no interior de algo que é comum. A polarização ocorre

no interior da sabedoria e da verdade. Estamos na sabedoria de um modo verdadeiro ou falso, estamos na verdade também de um modo verdadeiro ou falso. A sabedoria do mundo se vira contra a sabedoria de Deus, a verdade aprisionada, contra a verdade libertada. Trata-se de inversões. Paulo faz a crítica da ideologia, é um filósofo da suspeita, provavelmente o primeiro que conhecemos.

Por esse motivo, a polarização feita por Paulo não é maniqueísta nem gnóstica. Trata-se de uma unidade que está quebrada em si mesma. Mas Paulo não aborda isso por construções míticas ou metafísicas; para mostrar essa ruptura interna, ele de fato se dirige ao que podemos chamar os critérios da ação humana. Por conseguinte, dirige-se a isso que para a ação humana sempre aparece como critério válido em geral, isto é, a lei. Por isso, pergunta sobre a lei como critério e, portanto, sobre a relação entre a lei e a justiça na ação humana. Sua pergunta é: O cumprimento da lei leva à justiça? Até que grau o pecado, ou seja, o mal, é violação da lei? Decorre disso sua crítica da lei, que ainda hoje rumoreja no fundo da sociedade ocidental.

O núcleo da lei

Quando se refere à lei, a partir do segundo capítulo de sua Carta aos Romanos, Paulo se refere a algo que podemos chamar o núcleo da lei. Trata-se da lei que simplesmente é uma dimensão de toda a socialização humana. Diz Paulo:

Com efeito, quando os gentios, que não têm lei, cumprem naturalmente as prescrições da lei, sem ter lei, para si mesmos são a lei (Rm 2,14).

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

Trata-se de uma lei sem a qual não pode haver uma socialização. Por isso, também os "pagãos" a têm sem ter nenhum Sinai. Outorgam-na a si mesmos e não podem deixar de fazê-lo. Paulo diz mais tarde o que entende por essa lei:

Com efeito, os mandamentos "não cometerás adultério", "não matarás", "não roubarás", "não cobiçarás", e todos os outros preceitos (Rm 13,9-10).

Paulo se refere, sobretudo, à segunda parte dos dez mandamentos. (O fato de não mencionar o nono mandamento de maneira explícita não tem, a meu ver, um significado sistemático.) Desses cinco mandamentos, os quatro primeiros podem ser formalizados, podendo, portanto, ser expressos por uma ética formal. Logo, pelo menos três desses cinco mandamentos formam inclusive o núcleo do atual Código Civil. Trata-se de leis vigentes naquele tempo e no nosso. Mas também outros preceitos, que Paulo não explicita. Em contrapartida, o décimo mandamento – "não cobiçarás" – não pode ser expresso como norma formal, porque se refere ao sentido de todas as normas. Para Paulo, porém, esse mandamento é o mais importante. Decidindo sobre o significado das normas formais, ele contém, para o apóstolo, o elemento central para a derivação da justiça que desenvolverá no conjunto da Carta aos Romanos.

Esse conceito da lei e seu núcleo na época de Paulo já tem uma tradição, que vem de Platão. Este respondeu na politeia à tese de que vive melhor aquele que não reconhece nenhuma lei dizendo que esse núcleo da lei vale sempre, e de forma inevitável, até no interior de um bando de ladrões. No âmbito do bando de ladrões, é proibido matar, roubar e

ludibriar simplesmente pelo fato de que, caso contrário, o bando de ladrões não pode existir e, conseqüentemente, tampouco roubar. Não pode roubar se não proíbe em seu interior o roubo. Trata-se do argumento de que qualquer socialização humana tem de reconhecer esse núcleo da lei para poder ao menos existir. Kant usa um argumento muito semelhante. Em seu livro sobre *A Paz Perpétua*, o filósofo afirma que essa ética tem de ter validade até numa república de diabos.

A partir desse argumento, podemos entender por que o décimo mandamento – “não cobiçarás” – é o mais importante para Paulo. O bando de ladrões faz uso do núcleo da lei para pô-lo a serviço dessa cobiça. A lei é subvertida e transformada em seu contrário. A cobiça subverte a própria lei. Esse problema aparece também na tradição grega quando Aristóteles estabelece a diferença entre a economia e a crematística. A economia é, para Aristóteles, uma economia do sustento. A crematística, em compensação, é uma economia para ganhar dinheiro, por meio da qual se ganha mais dinheiro. Surge uma cobiça infinita que não conhece fronteiras e que subverte a economia do sustento. Essa cobiça é destrutiva, embora não viole nenhuma lei. Aristóteles condena esse modo de agir. Não o faz em nome da justiça, entretanto, declarando-o na verdade antinatural. Ele não tem o conceito de justiça que Paulo sustenta dando prosseguimento às tradições da Torá judia.

Trata-se, também, nesse caso, de Aristóteles, do problema da cobiça que põe a lei a seu serviço e que a subverte. Mas essa cobiça é considerada em termos mais restritos do que a considera Paulo, ainda que o problema de Aristóteles esteja igualmente presente

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

nele. Paulo, porém, dá-lhe uma dimensão diferente, que desenvolve a partir da Torá. Trata-se da dimensão da justiça.

Essa é outra razão pela qual, quando Paulo diz que os "pagãos" são a lei para si mesmos e que têm também a lei, não se deve traduzir a palavra "lei" pela palavra "Torá". Embora todos tenham a lei, nem todos têm a Torá. Segundo René Girard, o próprio mecanismo do bode expiatório – uma espécie de estado de exceção – pode desempenhar o papel do apaziguamento do efeito das cobiças.

Nas argumentações que vêm a seguir, vou me concentrar na análise da cobiça na forma da acumulação de coisas e de dinheiro. Por isso, interpreto o núcleo da lei, sobretudo, no sentido do sétimo ao nono mandamento, isto é, da proibição de matar, de roubar e de ludibriar (mentir). Isso não significa que o sexto mandamento, com sua proibição do adultério, não tenha importância. Isso obrigaria, contudo, a uma ampliação da argumentação para a qual não me sinto suficientemente preparado. Além disso, parece-me que essa análise se acha muito avançada na teoria da psicanálise de Lacan. Este discute Paulo de maneira muito profunda. Chega a crer que Paulo é um antecedente importante do próprio surgimento da psicanálise. Por essa razão, também destaca o fato de que, para Paulo, o décimo mandamento é o mandamento central. Ele interpreta a cobiça, o que me parece muito pertinente no campo em que argumenta, a partir do gozo. A maximização do gozo destrói o próprio gozo e o subverte. O imperativo categórico "goza", esvazia o próprio gozo. Considere essa uma análise do lado psicológico da própria maximização da acumulação das riquezas e do di-

neiro.³ De acordo com meu entendimento, ambas as análises da cobiça como maximização e acumulação, seja do dinheiro ou do gozo, se complementam. No entanto, nem Lacan nem Žizek notam isso. Parece-me, porém, um desdobramento do problema que tem esses dois lados ao mesmo tempo.

Essa cobiça não é, em absoluto, algo como um instinto ou inveja. Interpretá-la dessa maneira elimina toda possibilidade de crítica. Trata-se de uma ação racional "de acordo com a cobiça" e que se torna ameaçadora precisamente por cumprir a lei e realizar-se no cumprimento da lei. Isso ocorre paradigmaticamente no mercado e constitui o princípio de vida do capitalismo atual. No mercado, e através do dinheiro, adquire sua forma calculável.

Por isso, essa cobiça não deve ser entendida no sentido de "o que é proibido nos atrai". Considerando-o em termos categoriais, ele mostra ser algo muito diferente. Trata-se de uma ação calculada em função da cobiça cujo centro é cumprir a lei. Essa subordinação do cumprimento da lei à cobiça – maximização quer do gozo, quer do capital e o dinheiro – é o problema fulcral da crítica da lei apresentada por Paulo. Isso tem o seguinte em comum com a mensagem de Jesus: o pecado – a maldade como tal – opera em nome do cumprimento da lei e não a partir de violações da lei. Violações da lei ocorrem, mas não são explicativas por si mesmas. O pecado é cometido no cumprimento da lei.

Paulo vê esse submetimento da lei à dinâmica da cobiça em conflito com o amor ao próximo. Ele

3. Baseio-me, sobretudo, na análise das teorias de Lacan tal como as apresenta Žizek. Ver Slavoj ŽIZEK, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Paidós, Buenos Aires, 1999.

transforma o próximo no objeto da exploração em função da maximização da própria cobiça. O outro deixa de ser sujeito e, por esse motivo, deixa de ser o próximo.

A imaginação do anticristo na segunda Carta aos Tessalonicenses

Na segunda Carta aos Tessalonicenses, que, sem dúvida alguma, não é de Paulo, desenvolve-se uma imaginação do anticristo – sem que se dê a ele expressamente esse nome – segundo a qual o anticristo é o "homem sem lei": "E agora sabeis o que o retém para não manifestar-se antes do tempo" (2Ts 2,6).

Essa imaginação do anticristo é completamente incompatível com a concepção que Paulo tem da lei. Caso se desenvolvesse a partir de Paulo uma imaginação do anticristo – o que não acontece –, por certo esse anticristo seria precisamente o homem da lei e nunca o homem sem lei. Não obstante, para a direita política é central a imaginação do anticristo como "homem sem lei".

Carl Schmitt extrai a consequência correspondente. Para aquilo "que o retém", isto é, o que retém o anticristo, ele usa a palavra *katechon*, que é a palavra grega correspondente. Pergunta então o que é esse *katechon* e ele mesmo dá a resposta: o império ou, em geral, o Estado é o *katechon*. Com isso, o império mostra-se como o grande lutador contra o anticristo e, para Carl Schmitt, o é inclusive o nascimento do nazismo alemão, que apresenta como aquele que retém o anticristo. Sem dúvida, se o anticristo é o "homem sem lei", Carl Schmitt tem de fato razão.

No entanto, o fato de que, na segunda Carta aos Tessalonicenses, se destaque o anticristo como "homem sem lei" é justamente a prova de que essa carta não pode ser de Paulo.

Pensado a partir de Paulo – e recordando que, se houvesse coerência com seu pensamento, o anticristo seria o "homem da lei" –, também é claro o que, para Paulo, seria o *katechon*: sua própria crítica à lei. É mais provável que essa segunda Carta aos Tessalonicenses seja um ataque muito elaborado à crítica da lei de Paulo. Em termos históricos, ela desempenhou um papel importante nesse sentido.

O pecado

Isso nos leva a uma distinção importante, estabelecida precisamente por Paulo e que já mencionamos. Ele faz uma distinção qualitativa entre as violações das leis ou os pecados, no plural, e o que denomina o pecado, no singular.⁴ Antes de escrever a carta aos Romanos, o apóstolo parece não tornar explícita essa distinção. Ele a desenvolve nessa carta aos Romanos, que se mostra bastante óbvia nos capítulos 7 e 8. Nos evangelhos posteriores aparece essa distinção, explicitamente no Evangelho de João: Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo. Também aqui se trata explicitamente *do* pecado, não dos pecados.

O pecado, no sentido de Paulo, é o resultado da justiça a partir do cumprimento da lei, que Paulo

4. Elsa Tamez insiste muito nessa distinção entre o pecado e os pecados. Ver Elsa TAMEZ, *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos*, DEI, San José, 1991. Ver também Franz J. HINKELAMMERT, *Las Armas Ideológicas de la Muerte*, EDUCA-DEI, San José, 1977 e 1981, na parte II.

contrapõe à justiça da fé. Entretanto, essa distinção se acha presente, de modo implícito, em todos os evangelhos. Na mensagem de Jesus, esse problema está presente, sobretudo, na crítica feita por Jesus à relação entre prestamistas e devedores. Trata-se de uma condenação dos prestamistas na medida em que cobram uma dívida cujo pagamento condena o devedor a perder tudo o que tem e até a ser vendido, junto com a família, na escravidão, sem sequer livrar-se da dívida. Para Jesus, trata-se de um crime, mas de um crime que não viola nenhuma lei. A lei está do lado do prestamista, que mantém todos os direitos.

Atualmente, esse procedimento foi controlado, em parte, no interior de muitos países. No entanto, nas relações internacionais, esse selvagismo é válido hoje como o era naqueles tempos. Podia-se ver isso durante a crise da dívida desde os anos 1980. Os prestamistas tinham a seu lado a lei, a polícia e os aparatos militares, tendo feito uma pilhagem dos países devedores segundo seu gosto. A isso sucediam um aumento incomparável da miséria da população e uma destruição catastrófica de sua natureza, que ainda continua. Nada valia exceto o pagamento da dívida. Os países devedores tinham de vender-se, inclusive sem libertar-se das dívidas, que, apesar do pagamento exorbitante, muitas vezes continuavam aumentando. Era precisamente o que Jesus condenava em suas parábolas e o que Paulo denomina o pecado. E os que cometeram esse crime foram quase todos os países que se dizem cristãos e que consideram Paulo um Santo. O que eles cometeram e continuam a cometer era o crime que se comete no cumprimento da lei: nenhuma lei foi violada. Os tribunais e a polícia estavam ao lado daqueles que cometeram o crime.

Jesus fez uma crítica semelhante às leis rituais da lei judia, que ele resume em: o ser humano não foi feito para o sábado, mas o sábado para o ser humano. Jesus resume essa crítica da dívida numa frase, que todos conhecem mas que quase ninguém reconhece. Está na oração mais rezada de todo o cristianismo, isto é, no Pai-Nosso. Nela se diz: Perdoai-nos as nossas ofensas [dívidas] assim como nós perdoamos a quem nos tem ofendido [a quem nos deve]. Apresento a tradução, segundo o texto latino, tal como é reproduzido no missal da Igreja Católica: "Et dimitte nobis debita nostra, Sicut et nos dimittimus debitoribus nostris."

Na mensagem de Jesus, esse perdão da dívida se refere sempre a dívidas impagáveis cujo pagamento arruína o devedor e o condena à miséria. Segundo esse texto, o ser humano tem dívidas com Deus, enquanto outros têm dívidas com ele. Mas não se pagam as dívidas. As dívidas que o ser humano tem com Deus são dissolvidas na medida em que o primeiro perdoa as dívidas que outros têm com ele. Diante de Deus, não há nenhum pagamento. Diante do prestamista, porém, tampouco há.

De acordo com isso, o prestamista é responsável pelo que ocorre com o devedor assim que cobra a dívida. Se o arruína, tem de perdoá-la. As dívidas com Deus, contudo, não têm pagamento nenhum. O ser humano deve a Deus perdoar seus devedores com o resultado de que suas dívidas com Deus são perdoadas. Não há nenhum meio de pagamento com relação a Deus. Na situação de dívidas impagáveis cujo pagamento arruína o devedor, as dívidas perdem toda a sua legitimidade. Trata-se de um antipagamento. O direito do prestamista é anulado sempre

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

e quando as dívidas, que ele pode cobrar legalmente, são anuladas porque arruinam o devedor, no caso de haver pagamento. O cumprimento da lei não se justifica; transforma-se sempre, de fato, em injustiça e quando o outro – isto é, o próximo – é arruinado pelo cumprimento da lei. O reconhecimento do outro como sujeito corporal antecede qualquer justiça pelo cumprimento da lei. O sujeito é soberano diante da lei. Veremos, depois, que isso coincide exatamente com a crítica da lei feita por Paulo.

Essa crítica da dívida foi transformada em seu contrário pela ortodoxia cristã tal como se formou a partir dos séculos III e IV (d.C). A frase sobre as dívidas, como aparece no Pai-Nosso, foi falsificada pelas traduções. Hoje, ela é citada nas liturgias de quase todas as Igrejas cristãs de uma maneira diferente: "Perdoai-nos as nossas ofensas assim como nós perdoamos a quem nos tem ofendido". Como é evidente, essas ofensas são violações das leis. Desapareceu o pecado. Não há mais pecado que se comete cumprindo a lei. A lei é justificada e seu cumprimento agora se justifica.

A teologia da dívida, de Anselmo de Canterbury, do século XII, confirma isso de uma maneira que beira o grotesco. Aparece um Deus que é a autoridade absoluta da lei e com o qual os seres humanos têm uma dívida. Essa dívida, entretanto, se mostra impagável. Todos têm de pagar, mas não podem fazê-lo, porque não dispõem de um meio de pagamento. No entanto, Deus, sendo justo no sentido do cumprimento absoluto da lei, não pode perdoar essa dívida. Os seres humanos que têm dívidas com esse Deus têm de pagá-las com seu sangue por toda a eternidade, no inferno, porque, como meio de pagamento, esse san-

gue não possui nenhum valor diante de Deus. Trata-se tão somente de seres humanos.

Porém, como ama os seres humanos, Deus manda seu único Filho à terra para pagar, por meio de sua morte, as dívidas da humanidade, pagando-as com seu sangue divino, que, de fato, é o único meio de pagamento para a dívida dos seres humanos. Desse modo, o sangue de Deus paga a dívida dos seres humanos de forma substitutiva. O Filho de Deus vem, então, à terra não para viver, mas para morrer e, com isso, pagar ao Deus justo com um meio de pagamento suficiente. Mas esse pagamento tampouco é gratuito. Quem deseja pagar suas dívidas com esse meio de pagamento divino tem de submeter-se, de forma absoluta, à vontade de Deus na terra, que se expressa na Igreja e nas autoridades que estão ao lado da Igreja. Quem não o faz continua com sua dívida e tem de pagá-la pessoalmente, no inferno eterno, com seu sangue que, contudo, não tem nenhum valor diante de Deus. Na *Divina Comédia* de Dante, expressa-se isto: os sumos sacerdotes Anás e Caifás, que pretensamente crucificaram Jesus, são agora crucificados, por toda a eternidade, no inferno. E isso porque Deus é justo.

Em Anselmo de Canterbury, trata-se de dívidas com Deus no céu. Na terra, Anselmo continua com a imaginação ainda válida da Igreja, que proíbe a cobrança de juros. Seu céu, não obstante, já é capitalismo puro em sua forma mais horrenda. Há uma antecipação do capitalismo no céu.

Com o capitalismo, esse céu de Anselmo passa à terra. O tratamento da crise da dívida, na qual estamos vivendo desde os anos 1980, é uma espécie de leitura do *Cur deus homo*, de Anselmo de Canterbury.

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

Os povos pagam com o próprio sangue uma dívida impagável, mas seu sangue não tem nenhum valor como meio de pagamento e, embora paguem o que podem, suas dívidas continuam a aumentar. São condenados à miséria, e a natureza na qual vivem está exposta a uma incomparável pilhagem. Nos bolsos dos prestamistas, porém, esse sangue sem valor se transforma em dinheiro, muito dinheiro. É uma eucaristia diabólica. Por isso, Leon Bloy podia dizer: "O dinheiro é o sangue do pobre". Ele afirmava isso diante de Hobbes, que dizia: "o dinheiro é o sangue do Leviatã".

Essa teologia da dívida é uma loucura. E o é precisamente no sentido de Paulo. Ela é, nesse sentido, "sabedoria do mundo", expressa em forma teológica. E, de acordo com Paulo, a sabedoria do mundo é "loucura" se considerada do ponto de vista da sabedoria de Deus. No entanto, todo esse tratamento da dívida se ajusta à lei e à maneira como a lei o ordenou: Caminhante, se vais a Esparta, dize lá que não viste no chão como a lei o ordena.

Seria possível inventar uma historietinha fantasiosa. Se tivesse compartilhado a teologia da dívida de Anselmo de Canterbury, Jesus por certo não poderia ter dito no Pai-Nosso o que disse sobre a dívida. Não obstante, teria respondido às pessoas, que acreditavam ter dívidas com Deus e que estavam preocupadas com isso. Com a teologia de Anselmo na cabeça, teria respondido: Não se preocupem, porque vou pagar todas essas dívidas com meu sangue. Mas dessa maneira Jesus teria sido alguém ridículo. Contudo, nos últimos mil anos, o cristianismo – e não apenas o cristianismo – considerou isso com toda a seriedade.

O ponto de partida da crítica da lei em Paulo

Paulo dá prosseguimento à crítica da lei de Jesus e desenvolve um quadro teórico correspondente. Mas o apóstolo não parte diretamente da teologia da dívida de Jesus. Suponho que, no fundo de suas reflexões teóricas, esteja sua própria história pessoal. Paulo não aplica a mensagem de Jesus, mas volta a descobri-la a partir de seu próprio mundo e do que está ocorrendo. Torna presente em sua própria vida essa mensagem. Descobre a fé de Jesus como um acesso ao mundo em que vive. Não aplica receitas.

No centro se acham sua experiência de Damasco e a metanoia que ele mesmo viveu a partir dela. Antes dessa experiência, Paulo era um homem da lei, um fariseu que servia ao templo. Jesus foi condenado e executado pela lei. Vendo isso do ponto de vista da justiça por meio do cumprimento da lei, ele interiorizava esse juízo e, portanto, com toda convicção, tomou parte na perseguição aos primeiros cristãos, que clamaram ao mundo contra a injustiça dessa condenação. É até provável que Paulo tenha participado do apedrejamento do apóstolo Estêvão.

Quando queria estender essa perseguição aos cristãos em Damasco, o apóstolo viajou para lá. Nessa viagem, teve sua experiência de Damasco, na qual Jesus apareceu a ele e lhe perguntou: "por que me persegues?" Paulo caiu no chão e ficou cego. Foi levado, nessa condição, a Damasco, onde, num encontro com cristãos do lugar, recuperou a visão e começou a divulgar a mensagem de Jesus.

Sem dúvida alguma, essa experiência não caiu do céu como um relâmpago, tendo sido preparada, de fato, pelas dúvidas que nele surgiram já antes.

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

Mas, depois dessa experiência, Paulo viu de maneira diferente o mundo e o que lhe acontecera. Viveu sua metanoia e não apenas uma "conversão". Ele mudou por inteiro, transformou-se em outro. Chegou a mudar o próprio nome. Até a experiência de Damasco, chamava-se Saulus. Assumiui, então, o nome de Paulus.

No entanto, Paulo ficou com algo que ultrapassa a experiência de Damasco. Trata-se de que, visto da perspectiva da justiça pelo cumprimento da lei, da qual Paulo partira, Jesus foi condenado e executado pela justiça da lei. Isso vale se o vemos tanto a partir do direito romano como a partir do direito judeu. Foi o cumprimento da lei que condenou Jesus, tendo-o feito, do ponto de vista da justiça pelo cumprimento da lei, de maneira justa. A justiça da lei condenou Jesus e com razão. A partir desse fato, Paulo viveu a catástrofe da própria lei em seu cumprimento, a maldição que pesa sobre a lei. O fato de saber agora que a justiça pelo cumprimento da lei leva à injustiça e à morte.

A imagem daquele que vê e daquele que é cego tem uma importância central na vivência da experiência de Damasco. Antes da experiência, Paulo era alguém que via, mas que era cego ao ver. No momento da experiência, fica cego. No momento da experiência, enceguece. No entanto, ao encontrar então seu lugar na comunidade cristã, Paulo, o cego, volta a ver – mas é uma maneira de ver –, deixou de ser cego.

Em seu capítulo nove, o Evangelho de João assume a imagem daquele que vê e do cego; Jesus cura um cego, que volta a ver. Como o fez num sábado, e portanto essa cura violava a lei do sábado, entrou em choque com os fariseus. A cena termina:

E Jesus disse: "Vim ao mundo para um julgamento; para que os que não veem vejam; e para que os que veem se tornem cegos" (Jo 9,39-41).

Aqui se trata outra vez *do* pecado. Jesus fala, em outro lugar, do pecado contra o Espírito Santo, para o qual não há perdão. Creio que se trata novamente *do* pecado. Neste caso, o mecanismo de culpa, confissão de culpa e perdão não pode operar, porque diante *do* pecado, não há consciência de culpa. Quem comete o pecado não tem consciência de culpa. A consciência de culpa é imunizada pela convicção de ter cumprido a lei e pelo fato de que se parte da justiça pelo cumprimento da lei. Mas não se trata tampouco do anúncio de castigos eternos no inferno. João encontra para isso a expressão: Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo. Esse pecado não pode ser perdoado, tendo, na verdade, de ser tirado. Ele é tirado pela experiência da metanoia, uma palavra que se costuma traduzir, de modo muito reduzido, por conversão. A experiência de Paulo é uma metanoia, um voltar a ver, uma mudança do ponto de vista do qual se vê o mundo e se age nele. Tira o pecado. Por isso, Paulo nunca fala de arrependimento com relação ao que fez antes de sua metanoia. Era falso, mas isso não era um pecado, mas o pecado, para o qual não pode haver perdão, devendo ele ser tirado. O pecado é tirado na metanoia. Esse chamado à metanoia é o julgamento para o qual Jesus veio ao mundo.

Paulo e João, o evangelista

Há outras análises paralelas entre os escritos de Paulo e o Evangelho de João. Isso se refere primeiro

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

a uma afirmação de Paulo. Está em 1Cor 1,27-31 e resume o que é a sabedoria de Deus:

[...] falamos de uma sabedoria de Deus, misteriosa, escondida, destinada por Deus desde antes dos séculos à nossa glória (1Cor 2,7).

Não obstante, o Evangelho de João começa: "No princípio existia a Palavra e a Palavra estava com Deus e a Palavra era Deus" (Jo 1,1-2).

A palavra de que fala João sem dúvida não se refere ao *logos* grego, sendo de fato uma alusão à sabedoria. Se assim é, as duas afirmações tanto de Paulo como de João coincidem em seu significado. Exceto ambas as afirmações, não se encontram outras comparáveis no Novo Testamento. Paulo fala da "sabedoria destinada por Deus desde antes dos séculos". "Antes" é uma palavra temporal, e a frase não tem sentido a não ser se considerada como um dos muitos paradoxos pelos quais Paulo se exprime. João fala do princípio. Nenhum dos dois, porém, pode referir-se a algo no princípio, a que todo o resto segue, mas apenas a algo, que está no princípio de cada momento que ocorre no tempo. Esse princípio é aquilo que fundamenta cada momento, nada sendo simplesmente a consequência de algo anterior: cada momento é princípio do que acontece e esse princípio está fora do tempo. Isso é a base da liberdade.

Em João, a palavra que está no princípio é a palavra: não matará. Isso resulta do oitavo capítulo de seu Evangelho. Em Paulo, em compensação, é a afirmação de que os escolhidos de Deus são "os plebeus e os desprezíveis". Isso coincide, outra vez, se consi-

deramos, como o faz João, o desprezo e a exploração do outro uma forma de matar: deixar morrer como consequência da ação é matar. Isso se relaciona outra vez com aquilo, que é o pecado. Deixar o outro morrer como consequência de uma ação em cumprimento da lei, sem matá-lo por uma ação direta. Isso, contudo, é declarado assassinato quando se fala do pecado. Por essa razão, é bem possível que João faça com a primeira frase de seu Evangelho uma referência a Paulo.

Há outro indício dessa relação entre Paulo e o Evangelho de João. Na introdução da Carta aos Romanos, Paulo diz que Jesus é "constituído Filho de Deus" (Rm 1,4). Mais tarde, ele constata que todos os chamados são filhos de Deus. Essa não é uma referência beata para sermões de domingo nem tampouco uma tese sobre a trindade. Jakob Taubes afirmou, de maneira muito convincente, que se trata de uma confrontação com o imperador. Este último ostenta o título de "filho de Deus". Se chama Jesus e depois a todos "filhos de Deus", Paulo declara a ilegitimidade do poder do imperador. No Império Romano da época, isso tinha de ser claro para todos os que liam um texto desse tipo. Paulo destitui o imperador, mas não põe Jesus em seu lugar. Todos, agora, são filhos de Deus, não apenas Jesus. Na realidade, Paulo assina com isso sua própria sentença de morte. O que comete no interior da ideologia do Império Romano não é só blasfêmia. É, ao mesmo tempo, sublevação, é rebelião. Por esse motivo, Taubes pode encontrar nessa referência o acesso à teologia política de Paulo. Começa com esse nome para Jesus. Essa mesma linguagem também é usada por João em seu Evangelho:

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

Mas a todos os que a (palavra) receberam lhes deu o poder de tornar-se filhos de Deus, aos que creem em seu nome (Jo 1,12).

João faz, com isso, o mesmo que Paulo faz ao começar sua Carta aos Romanos. O imperador é provocado, não se trata de uma teoria teológica. O próprio império é deslegitimado. Na Paixão do Evangelho de João, a acusação a Jesus parte da censura referente a ter ele se declarado filho de Deus, isto é, a se ter posto no lugar do imperador (Jo 19,7).

Parece-me provável, de novo, que João assume a interpretação de Paulo. Nunca se trata, entretanto, de Paulo ou João considerarem Jesus como algum imperador ou rei – nem no céu nem na terra –, a não ser um que cavalga em cima de um burro. Isso foi introduzido muito cedo no rito do batismo: Eu te batizo como sacerdote, rei e profeta. Esses títulos são dados tanto às mulheres como aos homens.

O que une Paulo a João, além disso, é sua relação com o que chamam "mundo". Paulo, nos primeiros capítulos da Primeira Carta aos Coríntios, fala da "sabedoria do mundo" em confronto com a "sabedoria de Deus". Na Carta aos Romanos, o apóstolo fala da verdade aprisionada pela injustiça. Quando se mantém a verdade aprisionada na injustiça, esta transforma a lei em lei do pecado. Ela o faz ao subordinar a lei à cobiça e à maximização pela cobiça. A lei do pecado, por conseguinte, é a lei do mundo, que é proclamada como a lei do mundo. Hoje se trata da chamada lei do mercado, como lei da concorrência com sua exigência da maximização dos lucros.

É justamente esse sentido que tem o que Jesus diz no Evangelho de João: meu Reino não é deste

mundo. Isso não significa, em absoluto, que esteja no para além. Está na terra diante do reino do mundo, mas o subverte. Não ser do mundo não é viver em outro planeta. É ver e viver a partir da sabedoria de Deus e libertar, dessa maneira, a verdade da prisão para recuperar a lei de Deus. Por isso, esse Reino, que não é do mundo, não é a Igreja. Assim, o Messias como Rei desse Reino, que não é deste mundo, cavalga sobre um burro, tal como o faziam as pessoas naquela época. Esse Messias não é um líder nem um dominador – sobretudo não é um Cristo Rei –, mas, na verdade, mostra que é e vive um caminho: Eu sou o caminho, a verdade e a vida. Essa verdade é precisamente aquela que está nos escritos de Paulo como a verdade aprisionada pela injustiça. E o caminho é um caminho que se faz ao andar. Não há autoridade que possa saber o que é o caminho e o Messias tampouco é uma autoridade desse tipo. Pode ser apenas aquele que sabe como fazer o caminho, que é preciso trilhar para que ele leve ao lugar onde se tem de chegar. Não há um líder e, além disso, não deve haver. Quanto ao caminho, porém, é necessário descobri-lo.

A crítica da lei de Paulo como caminho para libertar o corpo

A partir da experiência de Damasco como fundo, Paulo desenvolve sua crítica da lei. A lei continua sendo lei de Deus, mas deixa de ser lei santa. Há necessidade de um critério de discernimento para que a lei seja justa. Como tal, por seu simples cumprimento, não é justa. Se para os gregos valia o que Platão dizia – o corpo é o cárcere da alma –, para

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

Paulo, vale agora: a lei é o cárcere do corpo. É o jugo do corpo. É preciso libertar o corpo:

E não só ela (a criação) sofre, mas também nós, que já temos o Espírito como antecipação do que receberemos. Sofremos de maneira profunda, esperando o momento de ser adotados como filhos de Deus, momento em que serão libertados os nossos corpos (Rm 8,23).

A libertação da verdade, que está aprisionada pela injustiça, significa, ao mesmo tempo, libertar o corpo. Para o cristianismo ortodoxo que prossegue, contudo, vale a inversão: o corpo é o cárcere da lei. Isso leva à postura anticorporal do cristianismo, que começa em particular com Agostinho e que hoje ainda domina o imaginário do cristianismo. Leva à ascese anticorporal que, em Paulo e na mensagem de Jesus, não tem lugar algum. Em sua forma secular, domina quase toda a modernidade.

Paulo desenvolve seu conceito do que é o pecado em especial nos capítulos sete e oito da Carta aos Romanos. A lei da qual fala continua, como é evidente, a ser o núcleo da lei como o vê Paulo, ou seja, os mandamentos seis ao dez. Destacarei, porém, sobretudo os mandamentos que se referem à relação do ser humano com o mundo das coisas. Trata-se do sétimo ao nono mandamento (não matar, não roubar, não enganar), diante dos quais se encontra o mandamento que, segundo Paulo, é o mais importante, isto é, o décimo mandamento com seu "não cobiçarás". Faço-o porque, de modo geral, esse aspecto da crítica da lei de Paulo é inteiramente marginalizado. Mas também o faço porque justamente essa lei diante do mundo das coisas está no centro da mensagem de Jesus com a problemática da dívida, que continua

vigente. Isso permite ver em conjunto a crítica da lei de Paulo e de Jesus. Podemos ver então que ambas as críticas da lei coincidem de forma completa.

Procura-se ver, então, como essa cobiça e sua maximização subvertem a lei e a transformam em outra lei, sem mudar seu conteúdo literal. Isso é, para Paulo, o problema da liberdade diante da lei. Ele começa, com isso, a anunciar essa libertação:

Em compensação, agora, ao morrer para aquilo que nos mantinha aprisionados, ficamos livres dessa lei; servimos a Deus segundo o Espírito, pois isto é o novo, e não segundo uma lei escrita (uma lei que justifica por cumprimento), o que pertence ao passado (Rm 7,6).

O apóstolo volta, com isso, a algo que já dissera no primeiro capítulo: a verdade é aprisionada pela injustiça. Trata-se agora de que aquele que deseja viver na verdade é aprisionado na injustiça. Essa injustiça passa a ser vista então no fato de que a justiça deriva do cumprimento da lei (da lei escrita, portanto, da letra da lei) e é identificada com esse cumprimento. A injustiça é a consequência a partir do cumprimento da lei. Sua essência não é nenhuma violação da lei. Paulo pode então dizer:

O pecado aproveitou a oportunidade, valendo-se desse mandamento, e produziu em mim todo tipo de cobiças, ao passo que, sem a lei, o pecado era coisa morta. Houve um tempo em que eu vivia sem lei. Quando chegou o mandamento, porém, o pecado assumiu nova vida e causou a minha morte. Viu-se então que o mandamento dado para a vida me trouxera a morte: o pecado aproveitara a ocasião do mandamento para enganar-me. E, com o próprio mandamento, me levava à morte (Rm 7,8-11).

Sem dúvida, quando Paulo fala aqui do pecado, trata-se sempre *do* pecado e não de violações da lei. O pecado produz "todo tipo de cobiças", "sem a lei, o pecado era coisa morta". Não se trata aqui, por certo, da condenação do homem natural pelo acesso às coisas como meio de viver, homem que, sem dúvida, é inocente e, além disso, limitado. Trata-se da transformação dessa fome natural numa cobiça sem limites. Esse pecado age atravessando o natural e o submete à lei, revelando ser a cobiça sem limites. Por isso, Paulo pode dizer que "sem a lei, o pecado era coisa morta". A fome natural das coisas não é, *per se*, a cobiça abstrata que arrasa toda a vida. "Quando chegou o mandamento dado para a vida, o pecado assumiu nova vida." O mandamento, que é cumprido, leva à morte. O pecado foi ativado e engana. Leva a pensar que, se o mandamento é cumprido, a ação é justa. Mata, no entanto, através do cumprimento da lei. Em última instância, de acordo com Paulo, o pecado é a morte, que atua nessa injustiça: "O aguilhão da morte é o pecado e o poder do pecado é a lei" (1Cor 15,56).

Não podemos deixar de ter em mente aqui que o núcleo da lei é, ao mesmo tempo, a ética do mercado. Logo, a transformação da fome natural das coisas em cobiça infinita e abstrata se produz no mercado. Trata-se do que Aristóteles denomina crematística. Podemos fazer uso, de novo, do exemplo do prestamista que cobra uma dívida impagável. Ele mata o devedor, mas se mata também a si mesmo, porque nele atua a morte, cujo aguilhão é o pecado. O prestamista cumpre a lei e não a viola. Podemos voltar a pensar na cobrança das dívidas externas desde a crise da dívida dos anos 1980 do século passado. Os

prestamistas e as nações prestamistas mataram o devedor e o fizeram ao permitir que a morte agisse em suas próprias ações. Nenhuma lei foi porém violada. O pecado, que é a morte e a cobiça, enganou e matava através do cumprimento da lei.⁵ É a lei que dá a esse pecado seu poder. A consequência é evidentemente a seguinte pergunta:

De maneira que a lei é santa, como é santo, justo e bom o mandamento. Ora, significa isso que o bom me causou a morte? De modo algum. Foi o pecado que se serviu de algo bom para arrastar-me à morte: o pecado, valendo-se do mandamento, chegou a pecar fora de todo cálculo (Rm 7,12-13).

O fato de que o bom, o mandamento, se transforma em causa da morte, eis o problema da justiça através do cumprimento da lei. Paulo pergunta então sobre o sujeito dessa injustiça por meio do cumprimento da lei:

Sequer entendo o que acontece comigo, porque não faço o bem que gostaria, mas, pelo contrário, o mal que detesto. Ora, ao não querer o que faço, não sou eu que executo o mal, mas o pecado que está dentro de mim (Rm 7,15-17).

Trata-se de um sujeito que se desvia. Ao cumprir a lei para ser justo, faz o que odeia, isto é, a injustiça.

5. Um dos principais responsáveis foi Camdessus, que era presidente do FMI nessa época decisiva. Depois de terminar seu mandato, o Vaticano nomeou-o membro da Comissão Papal *Justitia et Pax*. O Vaticano mostrou que sabe o que é justiça. Isto é, o que ele e quase todas as igrejas entendem por justiça. Além disso, para o Vaticano, os banqueiros são os que melhor sabem o que é justiça. Vivem em plena realidade, porque a realidade é o dinheiro.

Mas, com isso, aceita que a lei é boa. Porque se trata de fazer aquilo pelo qual foi dada a lei. Não obstante, ao usá-la como lei de cumprimento, a mesma lei se torna injusta e o sujeito é enganado por ele, o pecado:

[...] não sou eu que executo o mal, mas o pecado que está dentro de mim (Rm 7,17).

Portanto, se faço o que não quero, não sou eu que estou fazendo o mal, mas o pecado que habita em mim. (Rm 7,20).

Paulo não explica o pecado como maldade, mas diz que o sujeito é enganado pelo pecado. O pecado atua no sujeito e como instância do sujeito. Esse pecado que atua tampouco é algum diabo que seduz o ser humano. É, quando se deseja, a morte em vida. Trata-se daquilo que muitas vezes denominamos hoje ideologia ou, como diz Marx, o fetiche. O pecado é uma obsessão que usa a lei. É a obsessão da morte.

A partir da lei, surge outra lei:

No íntimo de meu ser, comprazo-me na lei de Deus, mas vejo em meus membros outra lei que está lutando contra a lei de minha razão e que faz de mim um prisioneiro submetido a essa lei do pecado, que está em meus membros (Rm 7,22-23).

Essa outra lei é a lei que aprisiona a verdade na injustiça. Por conseguinte, há duas leis: a lei de Deus, pela qual o sujeito se orienta pela razão, e a lei do pecado, que submete a lei à cobiça: "Em conclusão, eu, em minha razão, me submeto à lei de Deus, mas, naquilo que em mim é carnal, sirvo à lei do pecado" (Rm 7,25).

Ambas as leis são, porém, no que se refere às normas formais e ao texto escrito (não matar, não roubar,

não enganar), exatamente iguais. O que as distingue e as transforma inclusive em leis contrárias é o mandamento "não cobiçarás". A lei do pecado é essa lei submetida à cobiça abstrata e à sua maximização; em contrapartida, a lei de Deus é a ordem de viver com base na fome natural pelas coisas e, nesse sentido, com base no bem viver para todos. A lei do pecado refere-se ao outro como objeto da cobiça; a lei de Deus reconhece o outro como sujeito e, portanto, como o próximo.

O julgamento sobre a atuação segundo a lei de Deus não pode ser feito segundo as normas formais e seu cumprimento ou não cumprimento. Não vale, nesse contexto, o que diz o Estado de direito: o que não é proibido é lícito. Ou até: o que é obrigação segundo a lei sempre é justo. Essa forma do Estado de direito está aqui sob crítica, porque, no interior de um Estado de direito desse tipo, qualquer crime é possível e o espaço dos crimes por cometer pode ser sempre ampliado. O critério do Estado de direito é: o crime que se comete tem de ser cometido no cumprimento da lei.

Esse Estado de direito, seja do capitalismo ou do socialismo histórico, se acha construído por completo com base no que Paulo chama a lei do pecado. A cobiça se torna presente como maximização dos lucros ou da taxa de crescimento, que se apresenta com a aparência da inocência e da renúncia aos juízos de valor e que hoje ameaça a própria sobrevivência da humanidade e de toda a natureza. Desse modo, Paulo pode concluir:

Os que se guiam pela carne estão repletos dos desejos da carne; os que são conduzidos pelo Espírito, dos desejos do Espírito. Os desejos da carne são morte; os do Espírito são vida e paz (Rm 8,5-6).

O que Paulo chama aqui de carne é, na atualidade, precisamente aquilo que denominamos a maximização dos lucros e da taxa de crescimento. No entanto, o que, segundo Paulo, é "do Espírito" é a libertação da lei da injustiça que aprisiona a verdade. A imunização desses pensamentos de Paulo fez da carne os chamados "pecados da carne", que são vistos como transgressões de tipo sexual. Se assim se procede, já não se entende nada de Paulo. Mas era disso que se tratava. Assim, Paulo pode anunciar a continuação nos capítulos seguintes – em particular, no capítulo treze –, aquilo que se imagina como solução:

A lei do espírito de vida te libertou, no Messias Jesus, da lei do pecado e da morte (Rm 8,2).

O povo escolhido e os escolhidos de Deus

Com os capítulos nove ao onze, Paulo insere uma reflexão sobre o povo escolhido e os escolhidos de Deus. O problema já foi abordado na primeira Carta aos Coríntios, mas agora o apóstolo o aborda de maneira mais extensa e prepara, com isso, a continuação de seu argumento a partir do capítulo doze. Ele dissera em 1Cor:

Deus escolheu, antes, os loucos do mundo para confundir os sábios. E Deus escolheu os fracos do mundo para confundir os fortes. Escolheu Deus o plebeu e o desprezível do mundo; o que **não é** para reduzir a nada o que **é** (1Cor 1,27-28).⁶

6. Na Carta aos Romanos, São Paulo volta a falar sobre a última coisa: "[...] Deus que dá a vida aos mortos e chama as coisas que não são para que sejam" (Rm 4,17). Isso não alude apenas à criação, mas também ao Reino de Deus.

Trata-se, aqui, da eleição: os escolhidos de Deus são os plebeus e os desprezíveis. Para Paulo, que exprime seu orgulho por ser ele mesmo judeu, os escolhidos de Deus já não são os judeus. Tampouco o são, contudo, os cristãos. Não há mais uma eleição segundo a "carne", o que significa que não há eleição segundo alguma pertinência a algum grupo institucionalizado. Se chamasse os cristãos de "escolhidos de Deus", isso seria também uma eleição segundo a "carne". Quem se batiza não é por isso um escolhido de Deus. "O Messias não me enviou para batizar", dizia Paulo (1Cor 1,17). Os escolhidos de Deus agora são os plebeus e os desprezíveis. Podem ser cristãos, judeus, budistas, ateus ou seja lá o que for. Se são plebeus e desprezíveis, são escolhidos de Deus. Isso agora é a fé. Quando se a tem, aceita-se que os plebeus e os desprezíveis são os escolhidos de Deus para atuar de modo correspondente. E essa fé salva. Isso também é válido caso não se seja um desprezível. Mas uma pessoa se transformará num desprezível caso se confesse nessa fé. Trata-se não da fé *em* Jesus, mas da fé *de* Jesus, pela qual foi ele assassinado e desprezado.

Quando expressa seu orgulho por ser judeu, Paulo sempre insiste que é da tribo de Benjamim. Benjamim era o menor e o mais jovem dos 12 irmãos, e Jacó, seu pai, o tinha como o filho mais querido. O fato de que os escolhidos de Deus são os plebeus e os desprezíveis, e de que isso é o centro da fé para Paulo, constitui algo que é preciso ter sempre presente na leitura de suas cartas. De outra maneira, não se pode entender o que ele diz. Mas, então, também é compreensível a razão pela qual Paulo se dedica, nos capítulos nove ao onze, à eleição do povo escolhido.

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

Esses capítulos são parte integrante da argumentação de toda a Carta aos Romanos. Os capítulos mencionados introduzem a síntese de sua crítica à lei, nos capítulos doze, treze e subseguintes, crítica que culmina no que o apóstolo diz no capítulo treze a partir do versículo oito.

Paulo parte da eleição do povo escolhido e chega ao resultado de que a razão da eleição é a livre decisão de Deus. Trata-se do primeiro amor de Deus, caso se deseje caracterizá-lo assim. E Deus tem o pleno direito de uma decisão livre. Ninguém pode criticá-la, porque assim é. E Deus tem o direito de tomar uma decisão como essa. Paulo dedica a isso, sobretudo, o capítulo nove: "Assim, pois, Deus se compadece de quem quer e endurece a quem quer" (Rm 9,18). Ocorre desse modo a eleição do povo escolhido.

Disso decorre a pergunta de Paulo: por que não aceitaram Jesus como Messias? Messias significa, aqui, a encarnação da mensagem messiânica, segundo a qual os escolhidos de Deus são os plebeus e os desprezíveis. Paulo repreende-os pelo seguinte:

Que concluímos disso então? Que os pagãos que não se preocuparam com a justiça chegaram a receber a justiça pela fé; Israel, ao contrário, que se fixava numa lei santa, não conseguiu alcançar essa justiça por meio dessa lei. Por quê? Porque acreditou conseguir-la não na fé, mas nas obras (Rm 9,30-32).

Se Paulo diz aqui "nas obras", trata-se da crítica referente ao fato de desejarem eles ser justos por meio do cumprimento de ordens e normas da lei. Não obstante, o que Paulo apresenta como justiça é "justiça pela fé". Porque, na fé, os escolhidos de Deus

são os plebeus e os desprezíveis. Trata-se daquilo que, na teologia da libertação, se chama a opção pelos pobres. Sem ela, não há para Paulo nenhuma justiça, porque a justiça pelo cumprimento da lei desemboca necessariamente na injustiça.

Isso já é uma síntese e eu a julgo válida. A prova é que a Igreja cristã, que não foi fundada por Paulo, mas contra ele, tratou em quase toda a sua história essa justiça pela fé como heresia, tal como o faz a Igreja hoje, diante da teologia da libertação, que presentifica essa justiça pela fé.⁷ É bastante provável que, para a própria comunidade judia da época de Jesus, essa mensagem fosse igualmente inaceitável. A verdade dessa crítica da lei é aprisionada em todas as partes na injustiça. Mas essa crítica da lei tem uma validade muito maior ainda para o que hoje nossa sociedade de globalização faz em nome do cumprimento da lei - em especial, a lei do valor - ao ameaçar com a morte inclusive a existência da humanidade e de toda a natureza.

Paulo vê o perigo da fundação da Igreja para essa mensagem e o analisa em relação com o conflito na comunidade cristã em Corinto na primeira Carta aos Coríntios. O mesmo medo é visível tanto no Evangelho de João como no Apocalipse. No Evangelho de João, Jesus diz: "Chegará o dia em que todo aquele que os mate creia estar prestando um serviço a Deus". E, no Apocalipse, há uma diferença clara entre Cristo e Jesus. O nome Cristo refere-se sempre a um Messias que cavalga um cavalo branco e de cuja boca

7. Ver o livro de Helio GALLARDO, *El evangelio que mata*, Editorial UNA, San José, 2009. Esse livro apresenta uma leitura muito convincente da teologia do teólogo da libertação Juan Luis Segundo.

sai uma espada com fogo. Ele governa com o "cetro de ferro" seu reino milenar, o que fracassou com a rebelião de Gog e Magog. No entanto, quando o autor do Apocalipse fala do Jesus da fé, sua mensagem é de paz na Nova Terra. Jesus é a estrela da manhã, é Lúcifer. Essa mensagem de Jesus é muito diferente da mensagem de Cristo. Em outros termos, caso se de-seje: esse Jesus segue um Messias que cavalga sobre um burro. Paulo diz agora sobre o povo escolhido:

Por isso me pergunto: terá Deus rejeitado seu povo? De maneira nenhuma. Eu mesmo sou israelita, da descendência de Abraão e da tribo de Benjamim. Não, Deus não rejeitou o povo que foi eleito (Rm 11,1-2).

O apóstolo fala agora da nova eleição, isto é, a dos plebeus e desprezíveis: "Que concluir então? Que Israel não conseguiu o que buscava, enquanto o conseguiram os escolhidos. Os outros se endureceram" (Rm 11,7).

Esses escolhidos são aqueles que assumem a fé de que os plebeus e os desprezíveis são os escolhidos de Deus. Isso não tem relação alguma com nenhuma espécie de predestinação. Quando volta ao conflito com os judeus, Paulo o faz quando da comparação com a árvore da oliveira. O povo escolhido é a raiz, na qual foi enxertada a fé. E diz àqueles que não vêm do judaísmo: "não és tu que sustentas a raiz, mas a raiz que te sustenta a ti" (Rm 11,18).

Essa ideia de Paulo é, de fato, histórica. A história do povo escolhido desenvolveu a fé que Jesus assume e de acordo com a qual os plebeus e os desprezíveis são os escolhidos de Deus. Paulo assume essa mensagem. No cristianismo posterior, essa raiz foi desvalorizada por inteiro. Os profetas foram inter-

pretados, antes, como clarividentes, que previram a vinda posterior de Jesus como Messias. Não se trata de uma história, mas de uma simples pré-história. Segundo Paulo, trata-se, com efeito, de uma história na qual a mensagem que ele apresenta tem sua raiz. É a raiz que porta a mensagem.

Paulo vê em toda a história anterior do judaísmo o desenvolvimento desse conflito entre a justiça segundo o cumprimento da lei e a justiça da fé. Para o apóstolo, trata-se de um conflito entre a eleição do povo escolhido e a eleição dos plebeus e desprezíveis de todos os povos como escolhidos de Deus. Chega a ser com Jesus e Paulo o conflito entre o império e sua justiça da perspectiva do cumprimento da lei e da justiça a partir da fé, que resulta do fato de que os plebeus e os desprezíveis são os escolhidos de Deus. É um conflito entre um poder que aprisiona a verdade na injustiça e um movimento que tem de libertar a verdade de sua prisão.

Paulo indica esse conflito na história judia anterior ao citar o profeta Oseias.

Para ela fomos chamados, não apenas dentre os judeus como também dentre os pagãos, segundo o anunciou o profeta Oseias. Chamarei povo meu ao povo que não era meu, e amada minha aquela que não era minha amada. E no mesmo lugar em que lhes foi dito: "Não sois vós o meu povo, [nesse lugar] chamar-vos-ão filhos do Deus vivo" (Rm 9,24-26).

O próprio povo aparece agora como a referência universal que ultrapassa a limitação ao povo escolhido. Do ponto de vista de Paulo, trata-se dos plebeus e desprezíveis, que passam a compor o povo. Isso leva Paulo à sua imaginação de uma reconciliação:

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

Agora, pois, opõem-se ao Evangelho, ocorrendo isso para o seu bem. Mas eles foram chamados por Deus, e este os ama por causa de seus antepassados, porque Deus não volta atrás depois de eleger e dar seus favores (Rm 11,28-29).

Paulo se refere aqui à eleição como o povo escolhido. Volta a desembocar num paradoxo: eles continuam a ser o povo escolhido, ainda que agora os escolhidos de Deus sejam os plebeus e os desprezíveis de todo o mundo. O povo escolhido continua a ser a raiz da árvore.

Poucas pessoas viram essa análise de Paulo com a clareza de Nietzsche. E, justamente por isso, ninguém denunciou Paulo de maneira tão agressiva como o fez Nietzsche:

São Paulo, o ódio do pária contra Roma e contra o mundo feito carne, feito gênio; São Paulo, o judeu errante por excelência. O que ele adivinhou foi a maneira de produzir um incêndio universal com a ajuda do exíguo movimento sectário dos cristãos, separado do judaísmo; como, mediante o símbolo **Deus na cruz** se podia reunir numa potência enorme todo o desprezível e secretamente rebelde, toda a herança das manobras anarquistas no império. "A salvação vem dos judeus"...⁸

Nietzsche vê com muita clareza que ele mesmo pode produzir um incêndio universal. O incêndio universal da antiutopia: toda desventura vem dos judeus. É Nietzsche que mostra que a raiz de toda utopia está na história do judaísmo. O século XX é

8. Friedrich NIETZSCHE, *El Anticristo, Obras inmortales*, op. cit. Tomo I, p. 103.

o século da antiutopia desenfreada e, precisamente por esse motivo, o século antijudeu. Todos os grandes movimentos antiutópicos do século XX se orientam contra o que Paulo denomina a raiz. Vemos isso no nazismo, com seu pensamento de aniquilamento, no caso do mundo livre depois da Segunda Guerra Mundial, cuja autoconsciência é expressa por Popper – quem quer o céu na terra produz o inferno –, e na estratégia de globalização tal como iniciada por Margaret Thatcher e Ronald Reagan.

O século XX é o século antiutópico que hoje ainda tem continuidade: "...não és tu que sustentas a raiz, mas a raiz que te sustenta a ti" (Rm 11,18).

Diz-se agora: é preciso eliminar a própria raiz. Isso começa com Nietzsche. Creio que Hobsbawm se equivocou ao chamar o século XX o século curto da revolução socialista, que começa com a revolução de outubro de 1917 e termina com o colapso do socialismo em 1989. É possível também vê-lo ao contrário. O século XX poderia ser o século antiutópico longo que não teria chegado ao fim até hoje. Parece que o próprio Estado de Israel se uniu a essa rebelião contra as raízes judias do Ocidente.

Eis o grande paradoxo: o povo escolhido continua a ser o povo escolhido simplesmente pelo fato de que de sua história resultou que os escolhidos de Deus fossem os plebeus e os desprezíveis. Porque esse povo foi escolhido para esta história. Quanto à sua eleição, ele sofreu por isso.

Continua o jogo paulino das eleições dos escolhidos.

A soberania do sujeito

A situação de que Paulo parte é a da lei submetida à cobiça e sua maximização. É válido: o que não é proibido é lícito, até obrigatório. O outro é transformado em objeto de exploração, seja esta econômica, sexual ou qualquer outra. Jesus esclarece o problema sobretudo com a relação da dívida entre o prestamista e o devedor. Surge a grande harmonia, a que alude Kant:

Que harmonia mais bela,
O que deseja ele também o deseja ela.

No interior da lei, o outro é esmagado. A lei revela-se, ao mesmo tempo, a ética do mercado, no interior da qual toda outra ética é funcionalizada, ou abolida. Na política, isso foi transformado na ética do crescimento. Nenhum setor da sociedade escapa a ela. A cultura, o sistema de educação e até o sistema de saúde são selecionados segundo o critério do crescimento e perdem toda ética própria. Não se acha longe tampouco a corrupção, mas também a corrupção é praticada no cumprimento da lei. Presentes àqueles de altos ingressos são declarados promoção do crescimento e, portanto, necessários. Aquilo que não contribui para o crescimento não tem direito de existir. Mas sempre tudo no quadro do Estado de direito e da lei. Toda lei, porém, está submetida ao imperativo da cobiça.

O *laissez faire, laissez passer* se transforma no *laissez faire, laissez mourir*. Deixar morrer, deixar cair na miséria e na exclusão não é matar. A lei não permite matar, mas permite deixar morrer e levar as pessoas a situações nas quais estão condenadas a morrer,

ainda que de modo lento. São vítimas da liberdade, porque a lei instrumentalizada pela cobiça é considerada lei da liberdade. E a liberdade tem de oferecer sacrifícios humanos para poder assegurar o bem de todos.

A resistência e a perseguição

Embora no interior da lei tudo o que é humano seja esmagado, continua a haver resistência. Do ponto de vista dos legalistas, no entanto, a resistência é uma rebelião contra a liberdade, porque a liberdade consiste em poder fazer o que a lei – vista do núcleo da lei – permite. Poder condenar os seres humanos à miséria e destruir a natureza é liberdade, e qualquer limitação desse selvagismo é entendida como sublevação e limitação da liberdade.

Se essa resistência chega a fortalecer-se, opõe-se a ela o Estado de direito. Esse é o momento do estado de exceção. O Estado de direito é suspenso, e tudo passa a ser lícito: o genocídio, a tortura, o desaparecimento de pessoas, campos de concentração. O Estado de direito, contudo, não é abolido. É suspenso para voltar a impor a lei por meio do terror. No momento do estado de exceção, a lei se transforma num grande instrumento de assassinato e de genocídio. Esse estado de exceção é hoje, como já insistiu Walter Benjamin, antes a regra que a exceção. Em nossas fronteiras, diante dos seres humanos ilegais e na luta contra o terror. A lei se defende e, por conseguinte, tudo é lícito. É a própria lei que declara esse estado de exceção pelo qual se eliminam os direitos humanos. É a própria lei que declara o estado de exceção e, portanto, o próprio estado de exceção é parte da vi-

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

gência da lei, na medida em que a lei é tratada como lei de cumprimento.

O estado de exceção é declarado em nome *da* lei. Não é declarado em nome *das* leis. Em nome *da* lei, todas as leis são postas entre parênteses, estão à disposição. A lei é a vigência da propriedade, da contratualidade e, por conseguinte, da lei do mercado. Todas as leis se acham à disposição dessa lei. Pode-se matar, torturar, fazer desaparecer, eliminar as leis sociais.

Trata-se visivelmente de uma inversão da crítica da lei de Paulo. Nesta, o pecado põe entre parênteses os pecados no sentido de transgressões, tidos por secundários. O pecado é o que o estado de exceção apresenta como a lei. A lei é o pecado. As duas posições são inversamente complementares.

Essa não é apenas a nossa situação, mas também a situação vivida por Paulo no Império Romano. Por isso, foi com acerto que a Inglaterra se considerou desde o século XVII a continuidade do Império Romano, assim como hoje o fazem os Estados Unidos da América. Eles o são.

O que Paulo realiza, e o que Jesus realizou, é resistência. Basta ver tão somente a teologia da dívida de Jesus para saber que se trata de resistência. Também o sabem os cristãos de hoje. Isso explica por que se esconde, se reprime e se falsifica essa teologia da dívida. E, quando surgiu junto com a teologia da libertação nos anos 1960, o movimento de cristãos pelo socialismo foi tratado no império de hoje de modo exatamente igual ao tratamento que os cristãos recebiam no Império Romano nos primeiros séculos: foram assassinados, torturados até a morte, expul-

sos e excluídos. Voltou a ocorrer uma perseguição de cristãos, e não apenas de cristãos. Mas a maioria dos cristãos sequer percebeu, o mesmo acontecendo com as Igrejas. Eles nem sabem o que aconteceu de fato nos tempos de Jesus e de Paulo e o que eram os pensamentos que promoveram esse grande movimento cristão daquele tempo.

Paulo fala sobre um Jesus que foi executado precisamente porque fazia essa teologia da lei. Não apenas os devedores sofrem a pilhagem, como também aqueles que os defendem; eles são crucificados. Em ambos os casos, aparece o problema da lei cujo cumprimento traz a morte. Paulo diz, por conseguinte:

Ao contrário, pesa uma maldição sobre os que querem cumprir a lei (Gl 3,10).

E continua:

O Messias, submetendo-se à maldição, nos resgatou da maldição da lei, pois está escrito: "Maldito todo aquele que está pendurado de um tronco" (Gl 3,13).

A palavra "resgate" não se refere a nenhum meio de pagamento; significa simplesmente "nos libertou". Isso não se relaciona em absoluto com a teologia do pagamento da dívida de Anselmo de Canterbury. Paulo diz que Jesus se submeteu à maldição. Fizeram dele uma maldição. Mas esta é a maldição que pesa sobre a lei: ter de fazer maldição do Messias que deu a notícia da libertação. A maldição que pesa sobre a lei é a maldição de ter de tornar maldição o Messias e a libertação que traz. É disso que se trata. A maldição da lei é tornar uma maldição todos aqueles que bus-

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

cam a libertação.⁹ Quando diziam que os pobres são os crucificados, os jesuítas em El Salvador afirmavam exatamente o que Paulo já dissera aqui. A lei torna-os uma maldição.

Completamos com isso o circuito da crítica da lei. Paulo diz:

O aguilhão da morte é o pecado, e o poder do pecado é a lei (1Cor 15,56).

Na Carta aos Romanos, ele prossegue:

O pecado aproveitou a oportunidade, servindo-se desse mandamento, e produziu em mim todo tipo de cobiças, ao passo que, sem a lei, o pecado era coisa morta (Rm 7,8).

O pecado é o aguilhão da morte. Causa a morte ao despertar a cobiça e pode fazê-lo porque a lei fortalece esse pecado [da cobiça] ao pôr a cobiça da lei a seu serviço. O que tudo isso move é a morte. Isso é a irracionalidade do racionalizado que Paulo descobre e critica.

A plenitude da lei

Diante dessa irracionalidade do racionalizado por meio da lei formalizada, Paulo busca a resposta. É preciso levar em conta, porém, que essa lei formalizada sempre é, ao mesmo tempo, a ética do mercado, que é sustentada pelo sistema judiciário. Paulo resume sua resposta:

9. Disso decorre também o que aconteceu no século XX. Era a maldição da lei ter de fazer dos judeus uma maldição.

Com ninguém tendes outra dívida senão a do mútuo amor. Pois quem ama o próximo cumpriu a lei. Com efeito, os mandamentos "não cometerás adultério", "não matarás", "não roubarás", "não cobiçarás", assim como todos os outros preceitos, se resumem nesta fórmula: Amarás a teu próximo como a ti mesmo. O amor não faz mal ao próximo. O amor é, portanto, a lei em sua plenitude (Rm 13,8-10).

A tradução é tal que se torna muito incompreensível o que Paulo diz. Isso se relaciona também com o desenvolvimento de nossa linguagem. Costuma-se entender por amor ao próximo simplesmente tratar-se um ao outro com um bom estado de espírito. Para Paulo, não se trata disso. O apóstolo buscou um critério racional para a ação que responda de maneira racional à irracionalidade do racionalizado por ele analisado. A tradução do que significa o amor ao próximo causou muitos problemas. Rosenzweig e Buber mostravam isso, e Lévinas continuou. Diz Lévinas:

O que significa "como a ti mesmo"? Buber e Rosenzweig tiveram aqui os maiores problemas com a tradução. Eles disseram: "como a ti mesmo" acaso não significa que alguém ama mais a si mesmo? Em lugar da tradução mencionada por vocês, eles traduziram: "ama a teu próximo, ele é como tu". Mas se já se está de acordo em separar a última palavra do versículo hebraico *kamokha* do princípio do versículo, pode-se igualmente ler tudo de outro modo: "Ama a teu próximo; esta obra é como tu mesmo"; "ama a teu próximo; tu mesmo és ele"; "este amor ao próximo é o que tu mesmo és".¹⁰

Dick Boer assume a tradução de Buber-Rosenzweig e tira a seguinte conclusão:

10. Emmanuel LÉVINAS, *De Dieu qui vient a l'idée*, Paris, 1986, p. 144.

E com "amar" neste contexto não há referência ao amor entre amantes – e que no Cântico dos Cânticos é cantado em sua jubilosa glória. Esse amor não pode ser objeto de um mandamento. O amor ao próximo quer dizer: ser solidário, estar ao lado do outro, que não pode se salvar sem você, tal como você não pode se salvar sem ele.¹¹

Se for traduzida agora, dessa maneira, a citação anterior de Paulo, ela soa bastante diferente:

Com ninguém tendes outra dívida senão a do mútuo amor. Pois quem ama o próximo cumpriu a lei. Com efeito, os mandamentos "não cometerás adultério", "não roubarás", "não matarás", "não cobiçarás", assim como todos os outros preceitos, se resumem nesta fórmula: Amarás a teu próximo: tu mesmo és ele. O amor não faz mal ao próximo. O amor é, portanto, a lei em sua plenitude (Rm 13,8-10).

Na América Latina, é frequente exprimir o mesmo por meio da formulação: eu sou se você é. Essa expressão vem da tradição africana, tendo sido usada por Desmond Tutu, o bispo sul-africano, nos conflitos sobre o Apartheid. Mostra, com isso, ser um critério da ação que não se reduz à "amigabilidade" emocional. Paulo estabelece um ponto de vista para o discernimento de toda ação que se realiza no interior da legalidade formalizada. Trata-se de uma ação que não viola nenhuma legalidade formal e que, por conseguinte, não viola a lei.

11. Dick BOER, *Erlösung aus der Sklaverei. Versuch einer biblischen Theologie im Dienst der Befreiung*, Edition ITP-Kompass, Münster, 2008, S. 108.

Essa ação é subdividida em dois espaços. Por um lado, a ação que se move no critério da ação racional de Paulo e que é o amor ao próximo. Essa ação é legítima e pode ser considerada justa. Por outro lado, a ação que se move fora desse quadro e que toma como critério nada mais que a legalidade formal. Paulo vê essa última ação como ilegítima porque comete o pecado. Nenhuma das duas formas de agir pode ser discernida pela referência à legalidade, porque ambas cumprem a lei.

A fronteira entre esses dois espaços é, para Paulo, o amor ao próximo. Podemos ter como certo que Paulo não a entende no sentido das traduções dominantes na atualidade, mas antes no sentido da tradução de Rosenzweig, Buber e Lévinas. Desse modo, o amor ao próximo expressa em Paulo o mesmo que ele entende por sabedoria de Deus, isto é, que os escolhidos de Deus são os plebeus e os desprezíveis. O amor ao próximo exprime, então, o reconhecimento do outro como sujeito vivo no sentido do: eu sou se você é. Porque a existência desses explorados é o resultado de seu tratamento como objetos e, por conseguinte, como objetos da exploração - exploração que, sem o respeito por essa fronteira que é o amor ao próximo, ocorre como resultado da consideração da lei como lei de cumprimento.

Ter como válida a lei para além dessa fronteira: Paulo considera isso o pecado. A ação se torna ilegítima e a lei é entregue ao agulhão da morte. Transforma-se em lei do pecado, ao passo que, no interior desse espaço descrito pelo amor ao próximo, é a lei de Deus, embora se trate das mesmas normas. O apóstolo denomina essa circunscrição da lei ao espaço do amor ao próximo a "plenitude da

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

lei" (Rm 13,10). Ele diz aqui o que o próprio Jesus dissera quando afirmou: Não vim para abolir a lei, mas para cumpri-la. Não é impossível, em absoluto, que Paulo se refira aqui diretamente a essa palavra de Jesus, ainda que não introduza uma nota de rodapé. Esse critério de discernimento é, ao mesmo tempo, seu critério sobre a cobiça. A subordinação da lei à cobiça transforma a lei de Deus em lei do pecado. Dessa maneira, vê-se outra vez que, para Paulo, o décimo mandamento, com seu "não cobiçarás", é o mandamento mais importante. Isso agora é o critério de Paulo sobre toda lei e, portanto, também sobre a Torá.

Paulo dissera antes, em sua análise da história do povo escolhido, que ela é a raiz da fé. Não obstante, ela é igualmente a raiz do mandamento do amor ao próximo. Por isso, é interessante ver como isso se expressa na bíblia judia. No livro de Levítico, encontra-se a derivação correspondente. Começa dizendo:

Não furtareis; não mentireis nem vos enganareis uns aos outros. Não jurareis em falso pelo meu nome: profanaríeis o nome de vosso Deus, Eu, Iahweh. Não oprimireis vosso próximo nem o despojareis (Lv 19,11-13).

Vê-se também que o Levítico parte do que, em Paulo, é o núcleo da lei. Mas não aparece explicitamente o pecado que se comete no cumprimento da lei, embora ele esteja implícito. Essa argumentação desemboca então no mandamento do amor ao próximo:

Não vos vingareis nem guardareis rancor contra os filhos de vosso povo. Amareis vosso próximo; vós mesmos sois ele. Eu, Iahweh (Lv 19,18).

A sequência do argumento é a mesma que aparece em Paulo. Este, porém, explicita a crítica da lei e a põe no centro de todo o julgamento sobre a legalidade. Ele diz "assim como todos os outros preceitos" (Rm 13,9). O critério se refere não apenas ao núcleo da lei como também a todos os outros preceitos, inclusive da Torá. O critério é agora completamente universal.

Descobre-se, em seguida, que, do critério da ação tal como o formula Paulo, podem ser derivadas todas as afirmações centrais de Jesus sobre a lei. Estão contidas no critério. Isso vale, por um lado, para a teologia da dívida de Jesus, como se acha expressa no Pai-Nosso: Perdoai-nos as nossas dívidas assim como perdoamos (as dívidas) de nossos devedores.

Como se trata, em Jesus, sempre de dívidas não pagáveis, isso está contido nesse critério. Vale igualmente, porém, para outra afirmação fundamental de Jesus: O ser humano não é para o sábado, mas o sábado para o ser humano. Para todos os preceitos, inclusive os da Torá, tem validade o critério da ação de Paulo.¹² Como é evidente, isso não surpreende porque Paulo derivou seu critério da ação sob a lei do que Jesus expressou em sua mensagem. Por isso, essas afirmações de Jesus podem do mesmo modo, necessariamente, ser derivadas desse critério.

É interessante comparar esse critério de Paulo com o critério sobre a lei de um atual guru do neoliberalismo. Diz Hayek:

12. Paulo refere-se a isso com as seguintes palavras: "Tudo é puro, por certo, mas é mau causar escândalo pelo que se come. O bom é não comer carne, nem beber vinho, nem tampouco fazer coisas que sejam para teu irmão ocasião de queda, tropeço ou fraqueza. (Rm 14,20-21). O sábado é para o ser humano, tudo é puro. Mas essa verdade não deve ser transformada num sábado para o qual está o ser humano.

Uma sociedade livre requer de certas morais que, em última instância, se reduzam à manutenção de vidas: não à manutenção de todas as vidas, porque poderia ser necessário sacrificar vidas individuais para preservar um número maior de outras vidas. Portanto, as únicas regras morais são as que levam ao "cálculo de vidas": a propriedade e o contrato.¹³

Ele chega ao mesmo núcleo da legalidade que aparece em Paulo e no Levítico. Hayek exprime-o, contudo, com outras palavras: propriedade e contrato, em que a palavra contrato implica, é evidente, qualquer dívida contratada. Formula como critério algo que chama cálculo de vidas, mas que é, na realidade, um cálculo de mortes. No entanto, esse cálculo nada tem de cálculo, porque, para um cálculo desse tipo, não há nenhuma medida quantitativa que o possa sustentar. O resultado é um só: as vítimas não importam e são irrelevantes. A lei é apresentada como lei absoluta de cumprimento para cuja potência destruidora não há nenhum limite. Ela se transforma numa niveladora, uma arma de destruição maciça cuja aplicação é garantida pelo próprio sistema legal.

Não obstante, Hayek deixa bem claro que esse núcleo da lei é ao mesmo tempo o núcleo da ética do mercado. Assim, isso torna bastante evidente que o critério de racionalidade de Paulo na situação de hoje é, a um só tempo, o critério que obriga e uma intervenção sistemática do mercado. Paulo descreve muito bem o que acontece sem esse critério:

O aguilhão da morte é o pecado e o poder do pecado é a lei (1Cor 15,56).

13. Friedrich Von HAYEK, Entrevista *Mercúrio* 19.4.81.

O argumento de Paulo termina com o capítulo catorze. Os capítulos quinze e dezesseis se referem a suas relações com a comunidade de Roma e a outros planos. Por isso, a última frase do capítulo catorze volta a sintetizar toda a sua argumentação: "...e o que não brota da fé é pecado" (Rm 14,23).

O pecado que ocorre é o pecado. Mas a fé não consiste em aceitar qualquer ensinamento como verdadeiro, sendo na verdade uma maneira de viver. Ver essa fé é precisamente o amor ao próximo e o que é equivalente: os escolhidos de Deus são os plebeus e os desprezíveis. Trata-se da fé que liberta a verdade da prisão da injustiça. O resultado é: tudo o que não é feito nesse quadro da fé, mas o contradiz, é o pecado, embora não viole nenhuma lei.¹⁴

Para Paulo, essa fé não é a fé *em* Jesus, mas a fé *de* Jesus.¹⁵ Essa fé está em todas as partes sempre e

14. A Bíblia de Jerusalém traduz: "Tudo o que não procede da boa fé é pecado" (Rm 14,23). O tradutor comprova tão somente que não entendeu nada.

15. No começo do cristianismo houve o chamado concílio dos apóstolos, que foi repleto de conflitos. O ponto principal era a circuncisão. Os cristãos de Jerusalém queriam manter a obrigação da circuncisão. Paulo se negou. O conflito foi solucionado de maneira muito superficial. Redundou, porém, numa luta ou guerra religiosa, porque se mantinha uma base indiscutível acima de todos os outros conflitos. Paulo o descreve: "devíamos ter presentes os pobres, coisa que procurei fazer com todo o empenho" (Gl 2,10).

A fé *de* Jesus era a última instância da fé que estava acima de todos os outros conflitos. Mais tarde, tratou-se antes de afirmações de uma fé *em* Jesus. A consequência são conflitos sem solução. E continuam a sê-lo até hoje diante da teologia da libertação. A censura é que esta só pensava nos pobres e, com isso, relegava a segundo plano a fé *em* Jesus (por exemplo, Clodovis Boff). Mas a fé *de* Jesus é o critério da fé *em* Jesus. A fé *em* Jesus teria levado, no concílio dos apóstolos, a uma guerra, como ocorreu em tantos concílios posteriores. A fé *em* Jesus leva ao conflito sobre dogmas sem nenhuma última instância da fé. A fé *em* Jesus divide; em contrapartida, a fé *de* Jesus une.

quando o ser humano se humaniza. Nesse sentido, é secular, ainda que argumentada em termos cristãos. O fato de que também desenvolve dimensões religiosas não a modifica. Por esse motivo, a própria argumentação de Paulo é secular, algo válido igualmente no caso de não ter consciência disso. É o que mais tarde se desenvolve como pensamento crítico, quando se tornou claro que esse ponto de vista é universal, e não propriedade de alguma religião. É a resposta libertadora à lei e o é em qualquer lugar em que apareça. Já para Paulo se tratava do mundo, e não de alguma comunidade religiosa institucionalizada.

Capítulo 3

**SOBRE OS QUADROS CATEGORIAIS
DA INTERPRETAÇÃO DO MUNDO
EM PAULO E AGOSTINHO**

Paulo tem uma dupla imagem de Deus. Não se trata dos deuses, mas de duas imagens de quem, de acordo com ele, é Deus. O apóstolo desenvolve ambas as imagens em sua Carta aos Romanos.

O Deus criador e sua criação

A primeira imagem de Deus tornada presente por Paulo é a do criador: "Porque o invisível de Deus a partir da criação do mundo se mostra à inteligência através de suas obras..." (Rm 1,20).

Trata-se da derivação metafísica habitual de Deus como criador do mundo. Paulo parte desse Deus criador. A partir dessa imagem de Deus, entretanto, passa-se a outra imagem depois de ter feito a seguinte análise da necessidade de redenção do ser humano e de toda a criação:

Julgo que os sofrimentos do tempo presente não são comparáveis à glória que vai manifestar-se em nós. Pois a ansiosa espera da criação deseja vivamente a revelação dos filhos de Deus. A criação, com efeito, foi submetida à vaidade, não de modo espontâneo, mas por meio daquele que a submeteu na esperança de ser ela libertada da servidão da corrupção a fim de participar

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

da gloriosa liberdade dos filhos de Deus. Sabemos que toda a criação geme até o presente e sofre dores de parto. E não só ela: também nós, que possuímos a antecipação do espírito, nós mesmos gememos em nosso interior desejando a redenção de nosso corpo. Porque nossa salvação está na esperança... (Rm 8,18-24).

Nesse contexto, a redenção deve ser vista como libertação, uma libertação que parte da libertação do ser humano.

No entanto, Paulo vê essa redenção como redenção do corpo, não como redenção da alma. Para ele, a alma não é uma substância independente do corpo, valendo isso para toda a tradição judia. A conceptualização da alma como substância se acha arraigada na tradição grega.

O que se presume aqui, em Paulo, é que a criação é criada como uma criação necessitada de redenção. É criada como um mundo que espera a redenção.

Por isso, a Nova Terra dos primeiros cristãos não é concebida como uma volta ao paraíso. No sentido de Paulo, trata-se desta terra sem a morte. No final do Apocalipse, isso é expresso de uma maneira radical. Diz-se: "E já não haverá maldição alguma" (Ap 22,3).

Isso significa: não se trata de um paraíso, porque a Nova Terra é um paraíso sem árvore proibida. A volta ao paraíso seria um pesadelo, porque onde há uma árvore proibida, há pecado e morte. O poeta alemão Heinrich Heine refere-se a isso num poema:

Adão, o primeiro.

Mandaste o vigia celeste / com sua espada de chamas,
/ e me expulsaste do paraíso, sem direito nem misericórdia.

Parto com minha mulher / para outros países da terra:
/ Mas usufruí da fruta do conhecimento, / isso já não
podes reverter.

Não puedes reverter o fato de que sei / quão pequeno és
e nada, / embora te faças de importante / pela morte e
pelo trono...

Nunca terei saudade / destes espaços do paraíso / isso
não era um paraíso verdadeiro - / havia árvores proibidas.

Quero meu direito completo de liberdade! / a mais ín-
fima limitação / transforma esse paraíso / em inferno e
cárcere.

O que Heine não considerava, porém, é que se
expressa no sentido do pensamento dos primeiros
cristãos.

Hegel dizia algo semelhante: o paraíso era um
jardim em que apenas os animais podiam permane-
cer. Não obstante, como idealista deixou de pensar
na Nova Terra.

E imagina-se Deus agora como um Deus que é
tudo em tudo. Por isso, o Apocalipse pode dizer so-
bre a Nova Terra esperada: "Mas não vi nenhum san-
tuário nela" (Ap 21,22).

O Apocalipse foi escrito, é óbvio, muitos anos
depois dos escritos de Paulo. Podemos supor, contu-
do, que esse espírito de esperança já está presente
em Paulo também.¹ A própria palavra segundo a qual
Deus será tudo em tudo vem de Paulo.

1. Isso não contradiz o que Paulo expressa em Rm 5,15-19. Ver sobre
isso Paul RICOEUR, El "pecado original": estudio de significación, em Paul
RICOEUR, *Introducción a la simbólica del mal*, Editorial La Aurora, Buenos
Aires, 1976, p.5-23.

Mas com isso, surge para Paulo um problema: Se criou um mundo necessitado de redenção, por que Deus não criou em seguida uma criação redimida? Acaso não tem Deus o poder de redimir a criação? É o Deus da redenção outro Deus que não o Deus da criação?

A crítica paulina do gnosticismo

Essas perguntas remanescentes dão, ao mesmo tempo, uma indicação com que Paulo inicia a discussão. São as perguntas das quais resulta o gnosticismo. É fato conhecido que o gnosticismo surge na primeira metade do primeiro século, embora somente no segundo século se transforme num movimento de massa no Império Romano. É possível que já tenha, na própria época de Paulo, influência sobre as comunidades cristãs, com as quais Paulo mantém relações.

De qualquer modo, essas perguntas já são atuais no tempo de Paulo.

O gnosticismo responde a essas perguntas por meio de um dualismo extremo. Ele também parte de um Deus criador. Este agora é, não obstante, um Deus mau, que se vive como demiurgo, porque se vive todo o mundo corporal como um mundo mau. Exploração, fome, catástrofes mostram que o mundo é um mundo mau. Chega-se a considerar o Deus Iahweh como o Deus criador mau. O mundo de imaginação, que vive Paulo, começa a girar. Enquanto o apóstolo espera uma redenção e uma libertação do corpo, esse gnosticismo espera sua redenção através de uma redenção e libertação que liberta a alma do corpo. O próprio corpo é vivido, nesse gnosticismo, como o cárcere da alma.

Diante desse Deus mau, os gnósticos imaginam um Deus da luz, num mundo da luz, num para além de toda criação e contra quem teria ocorrido a criação. A alma, cujo cárcere é o corpo, é uma "centelha divina" que foi aprisionada pela criação e que tem de ser libertada do cárcere que é o corpo. A vida do gnóstico prepara essa libertação e, depois de sua morte, pode ele então chegar como alma ao mundo de luz do Deus da luz e deixar para trás toda corporeidade.

Parece-me que, quando fala da redenção do corpo, no texto citado de Rm 8,18-24, Paulo já se volta contra esse gnosticismo que está surgindo. Em Paulo, o próprio sujeito humano é corporal, e a alma não é substância, mas a própria vida do corpo.

A partir dessa problemática, Paulo desenvolve sua outra imagem de Deus como o Deus da redenção e libertação. Continua a ser para o apóstolo o Deus criador, mas deseja agora destacar que, como Deus criador, é e pode ser, ao mesmo tempo, o Deus da redenção.

Ele fala agora da seguinte maneira do "Deus que dá a vida aos mortos e chama as coisas que não são para que sejam" (Rm 4,17).

Sua derivação metafísica anterior do Deus criador não implica precisamente essa capacidade. O Deus criador é o criador da criação que de fato existe e necessita da redenção. Por isso, o fato de que Deus é o criador não implica necessariamente o poder de redimir a criação e criar uma nova criação redimida.

Por esse motivo, tal como Paulo diz agora, o Deus como Deus da redenção tem duas características: dá a vida aos mortos e chama as coisas que não são para que sejam.

Para Paulo, o argumento central é que Deus dá vida aos mortos. A prova de que tem poder para isso é ter ressuscitado Jesus, o Messias, dentre os mortos. Por isso, acrescenta:

nós que cremos Naquele que ressuscitou dentre os mortos Jesus nosso Senhor (Rm 4,24).

E Deus, que ressuscitou o Senhor, também nos ressuscitará a nós mediante seu poder (1Cor 6,14).

Se não há ressurreição dos mortos, tampouco o Messias ressuscitou. E, se o Messias não ressuscitou, vazia é a nossa pregação, assim como a vossa fé (1Cor 15,13-14).

E se o Messias não ressuscitou, vossa fé é vã (1Cor 15,17).

Se os mortos não ressuscitam, comamos e bebamos, porque amanhã morreremos (1Cor 15,32).

Da ressuscitação de Jesus decorre que esse Deus, que é ao mesmo tempo o Deus criador, pode ressuscitar os mortos. O fato de ter ressuscitado Jesus, o Messias, comprova que tem o poder de ressuscitar os mortos. Se pode ressuscitar um homem dentre os mortos, decorre que Deus também pode ressuscitar todos os seres humanos dos mortos. Essa é para Paulo uma das razões por que trata a ressuscitação de Jesus como centro da fé.

A partir dessa argumentação, ele pode agora afirmar que Deus é o Deus que chama as coisas que não são para que sejam. Isso não se refere à primeira criação e menos ainda à ideia de que a criação possa ser uma criação do nada. O apóstolo se refere à nova criação, à Terra Nova. Se tem o poder de ressuscitar

os mortos, Deus deve ter também o poder para fazer a nova criação.²

Se nesse contexto vê a Deus como o Deus que chama as coisas que não são para que sejam, Paulo está fazendo uma alusão a algo que já dissera na primeira Carta aos Coríntios. Ele dizia ali acerca da sabedoria de Deus diante da sabedoria do mundo:

Deus escolheu antes os loucos do mundo para confundir os sábios. E escolheu os fracos do mundo para confundir os fortes. Os plebeus e os desprezíveis do mundo escolheu Deus; o que *não é* para reduzir a nada o que *é* (1Cor 27-28).

A sabedoria de Deus julga a partir do que não é sobre o que é para torná-lo transparente. O que é é julgado do ponto de vista do que não é. No contexto da carta, é óbvio que a expressão "o que não é" se refere ao Reino de Deus ou o Reino messiânico. Por isso, refere-se igualmente à nova criação que assegurara a redenção do corpo.

Se considera Deus como o Deus que chama as coisas que não são para que sejam, para Paulo, então, trata-se do Deus criador, que tem o poder de chamar a ser uma nova criação que seja a redenção desta.

2. Embora não seja diretamente de Paulo, a Carta aos Efésios assume muitas tradições paulinas. Na Carta aos Efésios, põe-se igualmente no centro a ressuscitação de Jesus.

De Deus se diz: "...a soberana grandeza de seu poder para conosco, os fiéis, em conformidade com a eficácia de sua força poderosa, que manifestou no Messias ressuscitando-o dentre os mortos" (Ef 1,19-20).

Mas se observa também na carta uma mudança de ênfase.

A crítica da razão utópica

Paulo desemboca, dessa maneira, numa crítica bastante precoce da razão utópica. Sua crítica da lei conflui, na Carta aos Romanos, para o que Paulo denomina a plenitude da lei (Rm 13,10). Trata-se do submetimento da lei a um critério da ação racional que o apóstolo chama o amor ao próximo. Esse critério não se caracteriza por ser emocional ou sentimental, sendo, na verdade, um critério da ação, fora do qual todo cumprimento da lei se transforma em pecado. Em última instância, é o critério da opção pelos pobres e, enquanto tal, um critério da solidariedade e de uma convivência racional, que hoje é chamado muitas vezes, na América Latina, o "bom viver" (convivencialidade).

Podemos afirmar que esse critério é uma antecipação da nova criação no sentido em que Paulo fala, em Rm 8,23, da antecipação de espírito. Não é, porém, a realização do Reino de Deus. Esta continua pendente e não se encontra no espaço do humanamente possível. Define o tempo que permanece. Essa antecipação é um tornar presente, embora sempre a realização fique pendente. A lei continua sendo um limite do possível. Por esse motivo, tem prosseguimento a imaginação que sempre volta em Paulo: a lei é o cárcere do corpo. A plenitude da lei pode rejeitar tal coisa e por isso liberta, mas não pode realizar a própria redenção do corpo.

Paulo, entretanto, presume que aquele que é humanamente impossível deve ser possível a fim de que a utopia não seja apenas uma imaginação do desejo. Por isso, desenvolve essa imagem de um Deus que chama as coisas que não são para que sejam, e que tem o poder de fazê-lo que o ser humano não tem.

Sobre o desdobramento da imagem de Deus em Paulo

Para esse desdobramento da imagem de Deus há, como é evidente, antecedentes. Isso vale, em especial, para o livro Jon [Jonas] da Bíblia judia. Quando Jó cai na miséria e insiste em sua inocência, vêm três amigos, condenam-no e o defendem diante do Deus criador. Apresentam esse Deus criador como um déspota legítimo que, simplesmente pelo fato de ter o poder, também tem o direito legítimo de tratá-lo como deseja e como o faz. Mas Jó clama, a partir de sua miséria, ao redentor que virá. No final do livro, Deus emite seu julgamento sobre os amigos de Jó e diz a eles:

A minha ira se acendeu contra ti e contra os teus dois amigos, porque não falastes de mim segundo a verdade, como fez meu servo Jó. Assim, tomai sete novilhos e sete carneiros, ide ter com meu servo Jó e ofereci por vós um holocausto. Meu servo Jó intercederá por vós e, em atenção a ele, não vos castigarei por não ter falado de mim segundo a verdade, como o fez meu servo Jó (Jó 42,7-8).

Apesar disso, é claro que Paulo se volta contra um dualismo dos deuses tal como surge em seu tempo e que aparece em especial como gnosticismo.

Já vimos que o centro desse gnosticismo é a consideração do corpo como o cárcere da alma. No segundo século, esse gnosticismo se transforma num movimento de massa e, a partir deste, se forma a igreja maniqueísta, que chega a ter uma importância extraordinária. Ela se estende do Império Romano à China e à Índia, existindo durante vários séculos. É uma igreja mundial.

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

A literatura sobre o gnosticismo vê a origem da fórmula dualista surgida do corpo como o cárcere da alma e a derivação de um dualismo extremo quase exclusivamente nas religiões da Ásia Menor e, em particular, na tradição persa. Resta por considerar que essa fórmula básica não é exclusiva do gnosticismo, encontrando-se igualmente em Platão e no neoplatonismo do tempo de Agostinho. Não pode haver dúvida quanto ao fato de que, para o surgimento do gnosticismo, essa tradição platônica desempenhou um papel-chave. Como fórmula, vem diretamente de Platão, que dizia: o corpo é o cárcere da alma. Platão, do mesmo modo, tem já o conceito-chave da alma como substância própria diante do corpo. Foi também Platão o primeiro a falar do Deus criador como demiurgo.

A crítica do gnosticismo em Agostinho

Essa procedência é importante para entender a crítica posterior do gnosticismo por parte do cristianismo. Esta continua a ser apenas a crítica feita por Paulo. Isso também se mostra cada vez mais difícil quanto mais se imperializa o cristianismo e se transforma, por fim, em religião do império. O pensamento crítico de Paulo já não tem lugar, sendo reinterpretado por completo pelo fato de que tampouco se quer renunciar a ele.

Isso se acha muito visível em Agostinho. Este foi gnosticista, antes de sua conversão ao cristianismo maniqueísta, durante oito anos. Não obstante, quando critica o conceito central do corpo como cárcere da alma, do qual a alma tem de libertar-se, Agostinho o faz diante de um filósofo neoplatônico de seu tempo, isto é, Porfírio:

Opina Porfírio (replica) que, para que seja bem-aventurada, a alma deve fugir de tudo o que é corpo. Logo, não aproveita o que insinuamos, que o corpo tinha de ser incorruptível se a alma só pode ser bem-aventurada fugindo de tudo o que é corpo... Assim, para que as almas sejam bem-aventuradas, não é necessário fugir de tudo o que é corpo, mas receber e tomar aquele corpo incorruptível.³

Esse texto é extremamente interessante. Agostinho critica o neoplatônico Porfírio, mas sua crítica vale também para o maniqueísmo e o gnosticismo. Ele pode fazê-lo porque os três têm um pensamento comum - "fugir de tudo o que é corpo" -, visto que, para todos, o corpo é o cárcere da alma. O que Agostinho parece desejar, contudo, é inscrever-se na crítica do neoplatonismo.

Paulo opõe a este a redenção do corpo, sua libertação. Trata-se da redenção da lei como o cárcere do corpo, o paraíso sem árvore proibida e a nova criação. Agostinho nunca aceita essa perspectiva da crítica. Serve-se de palavras usadas por Paulo, como as expressões "corpo incorruptível" ou "corpo espiritual", mas as utiliza para designar exatamente o contrário que significam em Paulo. Se para o apóstolo, a lei é o cárcere do corpo, Agostinho afirma que a lei é a liberdade da alma, que apresenta como a vontade pela lei e seu cumprimento. No lugar da libertação do corpo, o filósofo formula o submetimento absoluto do corpo à vontade e à lei, que a alma dita.

A crítica agostiniana a Porfírio se dirige a isto: Fugir de tudo o que é corpo. Mas não critica a origem

3. Agostinho, XXII, 26. 596.

dessa conceptualização. Essa origem é a consideração da alma como substância, que, no gnosticismo, é expressa como a centelha divina aprisionada pelo corpo. É a própria alma, enquanto substância tal, como já aparece em Platão. Agostinho a conserva.

Nesta vida, essa alma é eterna, enquanto o corpo é passageiro. Na última frase da citação anterior, Agostinho pode, portanto, dizer: "Assim, para que as almas sejam bem-aventuradas, não é necessário fugir de tudo o que é corpo, mas receber e tomar aquele corpo incorruptível."

Disso decorre que a alma não pode ser uma alma redimida sempre e quando tem um corpo passageiro (corruptível). Essa alma precisa de redenção. De quê? Do corpo corruptível. E é redimida assim que recebe e toma um corpo incorruptível.

Por que, contudo, a alma necessita de redenção na medida em que tem um corpo passageiro corruptível? Para entender isso, é preciso tomar consciência do que é a alma. É vontade e lei, logo a vontade para cumprir a lei. O corpo passageiro, porém, intervém sem cessar contra essa vontade de cumprir a lei. Ele tem necessidades que constantemente inquietam e distorcem essa vontade pura do cumprimento da lei. Basta ler as confissões de Agostinho para perceber que ele vê, em todas as reações espontâneas do corpo, o pecado, a concupiscência.

Segundo Agostinho, a criação não é criada como uma corporeidade corrompida que precisa de redenção. É criada como um mundo que é um paraíso terreno, um mundo completo. Não obstante, tinha uma árvore proibida. Quando os primeiros seres humanos - Adão e Eva - caíram e comeram da fruta da

árvore proibida, violando dessa maneira a lei-proibição, toda a criação se transformou numa criação que carrega uma maldição. Essa maldição não é o que Paulo chama a maldição da lei e seu cumprimento, mas a maldição da violação da lei. Como consequência, toda a criação foi entregue à morte e ao mal. De acordo com Agostinho, esse é o pecado original.

Agostinho responde, dessa maneira, a uma das fantasias fundamentais do gnosticismo, que concluiu a partir do caráter passageiro da criação que o criador tinha de ser um Deus mau, um demiurgo, e que pensava o Deus verdadeiro no céu de luz, para além de toda criação, como o Deus da luz, ao qual se chega e no qual se é salvo ao "fugir de tudo o que é corpo".

A resposta de Agostinho liberta Deus da censura de ter criado uma criação má ao declarar o ser humano culpado pela corrupção da criação. No que se refere a esse pecado original, todos os seres humanos são culpados e condenados. O ser humano agora é culpado desde seu nascimento e até mesmo no próprio corpo da mãe.

Com isso, já não há para Agostinho o que Paulo chama o pecado, que se comete ao cumprir a lei. Trata-se *do* pecado que não é proibido por nenhuma lei, porque é impossível proibi-lo por lei.

Mais uma vez, Paulo e Agostinho ocupam posições contrárias. Segundo o apóstolo, o pecado se comete no cumprimento da lei; de acordo com Agostinho, o pecado é o pecado original. Segundo Paulo, o pecado é cometido no cumprimento da lei pronunciada pela autoridade; de acordo com Agostinho, a lei pronunciada pela autoridade é a instância agredida pelo pecado. Paulo permanece no império, Agos-

tinho é homem do império. O cristianismo mudou seu lugar.

Com isso, é evidente, modifica-se a imaginação do que é o Reino de Deus. No primeiro século, é a imaginação de uma liberdade numa Nova Terra sem árvore proibida. Para Agostinho, é a imaginação de uma volta ao paraíso com sua árvore proibida. Mas é um novo ser humano que volta e que sequer sente a tentação de comer as frutas de alguma árvore proibida.

A alma como substância

No entanto, a alma, vista como substância, *tem* um corpo. Mas esse corpo, na vida terrestre, continua a ser, segundo Agostinho, o cárcere da alma. A alma não está livre nesse corpo. Em Paulo, é o contrário. Ele nem conhece sequer uma alma com substância própria. Por isso, para ele, tampouco o corpo *tem* uma alma, mas a vida do corpo é a alma. É assim, como o corpo vivo não *tem* vida, mas vive. Se o corpo morre, a alma também morre. Por esse motivo, Paulo pode pensar a imortalidade apenas como ressuscitação do corpo.

Vê-se que Agostinho mantém a continuidade da estrutura fundamental do neoplatonismo, mas, ao mesmo tempo, do maniqueísmo e do gnosticismo. Essa é, porém, a posição contrária à de Paulo, embora use sem cessar criações de palavras de Paulo para reinterpretar seu conteúdo. O corpo, como corpo concreto e espontâneo, continua a ser considerado o cárcere da alma.

Entretanto, Agostinho introduz algo inteiramente novo que determinará o futuro histórico. O gnos-

ticismo (e o maniqueísmo) eram muito pacíficos. O corpo está mal e, portanto, a relação com o corpo é de distanciamento. Isso pode desembocar num libertinismo extremo, mas também numa ascese de afastamento tal como no caso radical da rejeição de toda sexualidade para excluir a procriação nesta terra.

Agostinho transforma por completo essa relação com o corpo mau. Passa à agressão contra esse corpo – agressão que pretende transformar esse corpo à luz de sua transformação num escravo perfeito da alma. Quanto à salvação e à redenção, consistem em receber um corpo incorruptível; essa alma deve ter um corpo perfeitamente submetido à vontade da lei da alma.

Por conseguinte, já nesta vida o corpo tem de ser submetido. Ele perde todos os direitos. Isso explica por que aparece em nome do cristianismo uma ascese agressiva anticorporal que se impõe em defesa de uma corporeidade perfeitamente submetida à vontade da lei que atravessa toda a Idade Média europeia. Essa agressividade permeia toda a sociedade ou se encontra na raiz das grandes perseguições aos judeus, aos hereges e à bruxaria. Em nome da corporeidade perfeita do submetimento à lei, o corpo concreto do ser humano concreto é declarado o inimigo que deve ser derrotado. Surge um platonismo desenvolvido para a agressividade contra o corpo, que hoje chega a ameaçar a própria existência da vida na terra. Com relação a isso, Nietzsche fala do cristianismo como um platonismo para o povo. Trata-se, porém, de muito mais.

Estamos outra vez diante do contrário da crítica da lei em Paulo, para a qual o submetimento absoluto à lei é precisamente o pecado.

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

A passagem para a modernidade

Trata-se, entretanto, do começo da revolução cultural que leva à modernidade capitalista. O corpo ideal submetido perfeitamente à vontade da lei se transforma hoje no *homo economicus* do ideal da teoria econômica da competência perfeita e, em tempos mais recentes, da teoria da administração de empresas. Desse ponto de vista, toda corporeidade baseada nas necessidades corporais continua sendo o mundo mau, que agora é o cárcere das leis do mercado. O resultado é o mesmo com a conceptualização do capital humano, que se torna cada vez mais comum. O ser humano só é livre e racional quando já não é mais que capital humano, que calcula seus lucros e desempenha com perfeição suas funções como capital.

Na linguagem do neoliberalismo atual, que também domina nossos meios de comunicação, isso é expresso de maneira muito clara. Temos a lei do mercado como a lei absoluta, diante da qual todas as tentativas de assegurar a vida humana e da natureza em geral são denunciadas como distorções do mercado e decorrentemente perseguidas. Leis sociais, leis para a proteção da natureza, política de salários, sistemas públicos de saúde ou de educação, sindicatos, organizações populares em geral são apresentados como deformações do mercado e contra eles nossa classe dominante, os governos e os meios de comunicação de todo o mundo chamam a uma luta contínua em nome da pretensa racionalidade da lei absoluta do mercado. O que se persegue é a velha e má criação dos gnósticos, que foi transformada em objeto de agressão. Mais uma vez, o corpo é visto como o cárcere da lei, embora, neste caso, da lei do mercado.

Trata-se, porém, de algo muito diferente: do fato de que a lei do mercado, transformada em lei absoluta, distorce hoje a vida humana e de toda a natureza num grau tal que essa própria vida se encontra ameaçada. Mas continua-se a tratar essa lei como a única coisa sagrada de nosso mundo.

Aparecem dois polos, que entram em confronto e que se entrelaçam mutuamente. Por um lado, o polo do submetimento do ser humano à lei absoluta, que considera a realidade concreta da vida corporal como uma ameaça a si mesma. Por outro lado, o polo da realidade da vida concreta, que está ameaçada em sua essência e que precisa de uma intervenção sistemática na lei do mercado para poder sobreviver. Trata-se dos polos que Paulo já desenvolve em sua primeira Carta aos Coríntios: de uma parte, a sabedoria do mundo e, de outra, a sabedoria de Deus. Vista da perspectiva da sabedoria do mundo, a sabedoria de Deus está louca e, vista da perspectiva da sabedoria de Deus, a sabedoria do mundo está louca.

O apóstolo os desenvolve a partir de sua experiência com a comunidade de Corinto. Para posicionar-se diante da Igreja imperializada do século IV, ele poderia ter dito o mesmo que disse diante da Igreja de Corinto: "Já estais satisfeitos! Já sois ricos! Já estais no reino – sem mim. E oxalá estivésseis já no reino e eu também no reino convosco" (1Cor 4,8).

Para acrescentar: "Nós, loucos pelo Messias, Vós, sábios no Messias. Nós, fracos; mas vós fortes. Vós repletos de honras; nós, porém, desprezíveis..." (1Cor 4,10).

O Império, também nesse século, o teria tratado da mesma maneira com a qual o tratou o Império no primeiro século.

O quadro categorial da modernidade

O resultado é que as categorias fundamentais da modernidade são formuladas nos quatro primeiros séculos. Trata-se dos polos de Agostinho e Paulo. Por um lado, o cristianismo ortodoxo resultante de um platonismo agostiniano agressivo e, por outro, a redenção e libertação do corpo segundo Paulo. Como é evidente, embora mudem as palavras e também a relação com a teologia, as categorias básicas se mantêm até hoje. Elas levam à descoberta do mundo como um mundo secular e são reproduzidas a partir desse mundo secular.

Diante desse platonismo tornado agressivo do sistema capitalista, volta o ponto de vista da redenção e libertação do corpo. Isso ocorre precisamente em Marx, surgindo com toda a clareza em seus manuscritos de Paris, em que ele desenvolve sua fantasia do corpo libertado. Trata-se da origem do pensamento de Marx, que, a despeito de Althusser, permeia toda a sua obra posterior. No entanto, ocorreu com essa libertação do corpo segundo Marx algo muito semelhante ao que ocorreu, muitos séculos antes, com a redenção do corpo segundo Paulo. Ela foi arrasada pela ortodoxia marxista e, com a constituição do socialismo histórico, sobretudo na União Soviética, voltou a ser transformada num platonismo agressivo de um tipo análogo ao que domina o capitalismo. Por isso, não surpreende que esse socialismo tenha desenvolvido uma lógica que o fez retornar ao capitalismo.

Vivemos uma luta do corpo ideal contra a libertação do corpo concreto. Uma luta que se trava no interior de cada um e no interior de toda a sociedade.

PARTE II
A CRÍTICA DA RELIGIÃO

Capítulo 4

A CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA, A CRÍTICA DA RELIGIÃO E O HUMANISMO DA PRÁXIS

Nas crises que vivemos e que se anunciam para o nosso futuro, precisamos discutir com urgência o que o humanismo pode significar hoje. Quero apresentar algumas teses, mas, antes, lançar um olhar ao que é o humanismo na história moderna. Como tenho de ser breve, desejo destacar um momento-chave de nossa história estreitamente vinculado com o humanismo como o entendemos hoje.

Trata-se da revolução francesa. Ela surge num momento em que se constituiu o mercado mundial como mercado capitalista mundial. O próprio humanismo da revolução francesa ainda se mostra extremamente reduzido a um humanismo do ser humano abstrato, visto mais como proprietário. A própria revolução francesa, porém, que desemboca na revolução estritamente burguesa, funda, ao mesmo tempo, as categorias a partir das quais se pode formar um novo humanismo. São em especial duas:

Por um lado, provoca reações diante do que é, nesta época, a grande redução dos direitos humanos a um ser humano visto mais como abstrato e, sobretudo, proprietário, masculino e de exploração extrema, inclusive com o trabalho forçado da escravidão.

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarsos

Por outro lado, introduz a categoria central político-jurídica da cidadania. Introduz, com isso, a base da democracia moderna, embora restrinja o acesso a essa cidadania a homens brancos. Por meio da categoria da cidadania e de sua ampliação, provoca um movimento de direitos humanos que vai definir as futuras lutas de emancipação. O ser humano, como cidadão ou cidadã, não é necessariamente burguês, podendo na verdade dedicar-se a uma emancipação que ultrapassa os limites de uma dada sociedade burguesa.

Trata-se, em primeiro lugar, da emancipação de escravos, de mulheres e da classe operária. A profundidade do conflito pode ser simbolizada por três grandes assassinatos: o assassinato de Olympe de Gouges, que exigiu a cidadania das mulheres e foi mandada para a guilhotina; Babeuf, que representa o direito de associação dos operários, também termina na guilhotina; e Toussaint Louverture, o libertador dos escravos do Haiti, foi assassinado pelas autoridades, que o deixaram morrer em função das condições extremas sob as quais foi mantido na prisão quando Napoleão estava no poder.

Essas exigências de emancipação foram produto da revolução francesa, mas esta se volta contra elas ao definir-se como revolução burguesa.

Ocorrem mais tarde muito mais emancipações, como as das colônias, das culturas e da própria natureza explorada e destruída. Todas essas emancipações enfrentam o sistema burguês, que se formou com as vítimas de seu próprio desenvolvimento.

Trata-se de um novo humanismo que é o humanismo do sujeito vivo diante da redução do humanismo burguês ao humanismo de proprietários numa

sociedade de mercado, que já tinha a tendência a reconhecer um único direito como direito humano: o direito de propriedade.

As lutas de emancipação foram muito bem-sucedidas ao introduzir nas constituições os direitos humanos, que a redução do Estado de direito ao direito de propriedade tende a excluir.

O que acontece na atualidade, e com a estratégia da globalização, é uma tentativa, que já provocara muitos desastres, de voltar a anular esses direitos humanos do sujeito humano vivo. Isso ocorre em nome da totalização dos mercados e da propriedade privada, cuja consequência é a anulação, passo a passo, dos direitos humanos resultantes dessas lutas de emancipação dos últimos dois séculos. Essa é a crise do humanismo hoje.

Para abordar esse problema, quero começar pela análise desse humanismo que surge depois da revolução francesa, na primeira metade do século XIX, diante da redução das relações humanas a relações comerciais. Como já ocorrera com a formulação do humanismo burguês durante o século XVIII, a formulação do humanismo do sujeito considera a crítica da religião, no sentido de uma atitude crítica diante dela, como uma dimensão imprescindível. A formulação do humanismo e a crítica da religião sempre caminham unidas.

A formulação do humanismo da práxis e a crítica da religião por parte de Marx

Desejo partir da crítica da religião, como a formula o jovem Marx, para analisar mais tarde o que acontece com essa crítica da religião no Marx poste-

rior e o modo pelo qual se relaciona com a crítica da religião que aparece na teologia da libertação. Quero começar com algumas citações, que podem mostrar o que é a posição inicial de Marx:

1. No prólogo à sua tese de doutoramento, de 1841, Marx diz que a "filosofia" – uma palavra que já deve ser entendida no sentido que hoje damos à expressão "pensamento crítico" – formula "...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) como a divindade suprema".¹

Nesse contexto, a "autoconsciência humana" é denominada a "divindade suprema" com relação aos "deuses do céu e da terra".

Em alemão, consciência é "ser consciente". Marx insiste nisso várias vezes. Ele diz, por exemplo: "A consciência nunca pode ser outra coisa senão o ser consciente, e o ser dos seres humanos é seu processo de vida real".²

Quanto à autoconsciência, ela deve ser entendida como a consciência de si mesmo do ser humano a partir de seu processo de vida real.

2. Em sua crítica da filosofia do direito de Hegel de 1844, Marx escreve: "A crítica da religião desemboca na doutrina de que o ser humano é o ser supremo para o ser humano e, por conseguinte, no imperativo categórico de lançar por terra todas as re-

1. Karl MARX, Prólogo à sua tese de doutoramento Marx- Engels-Werke, Ergänzungsband, primeira parte, p. 262, março de 1841.

2. Em Karl MARX e Friedrich ENGELS, *La ideología alemana*, Montevidéo, Pueblos Unidos, 1958, p. 25, citado por Erich FROMM, *Marx y su concepto del hombre*, p. 31-32.

lações nas quais o ser humano seja um ser humilhado, subjugado, abandonado e desprezível".³

Observa-se que, em lugar da autoconsciência humana como divindade suprema, surge outra expressão: O ser humano como o "ser supremo" para o ser humano. Marx mostra, além disso, que, caso algo diferente do ser humano seja declarado "ser supremo", o resultado é que o ser humano é tratado como "um ser humilhado, subjugado, abandonado e desprezível".

Da combinação das duas citações redundo o pensamento crítico com suas sentenças. Podemos falar do paradigma da crítica da religião elaborado por Marx:

1. O pensamento crítico formula "sua própria sentença contra todos os deuses do céu e da terra", que não reconhecem que "o ser humano é o ser supremo para o ser humano".

2. O pensamento crítico formula "sua própria sentença contra todos os deuses do céu e da terra" em cujo nome "o ser humano seja um ser humilhado, subjugado, abandonado e desprezível", ou seja tratado como tal.

Esse é um critério de discernimento referente à religião, não um ataque à própria religião. Trata-se de algo válido, embora Marx presuma que, com essa posição diante da religião, esta se torne supérflua e morra. No caso de ela não se tornar supérflua, essa crítica da religião mantém toda a sua validade. Mantém sua importância como critério de discernimento.

3. Karl MARX, La introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Crítica de la religión, em Erich FROMM (org.), *Marx y su concepto del hombre*, FCE, México, 1964, p. 230. O texto é de 1844.

Marx diz algo que, para nossas ideias sobre Marx, soa completamente estranho: Deus se fez ser humano. Não o diz num sentido religioso, mas num sentido antropológico. Ele também diz o que faz um ser humano quando chega a ser o ser supremo – caso se deseje, um Deus – para o ser humano. Marx volta a concluir algo que não corresponde à nossa imaginação habitual. O ser humano agora lança por terra todas as relações nas quais “o ser humano seja um ser humilhado, subjulgado, abandonado e desprezível”.

Esse é o paradigma da crítica marxista da religião e, ao mesmo tempo, o paradigma do humanismo. Parece-me ser também o paradigma do próprio pensamento crítico.

Essa é a crítica da religião do jovem Marx. O fato de, com ela, a religião não ter, em absoluto, morrido é um fato completamente secundário.

A crítica da religião do Marx posterior

Esta nossa análise se concentrou quase com exclusividade nos escritos do jovem Marx. O Marx posterior continua sua crítica da religião, mas muda as palavras com que se expressa. Transforma a crítica da religião em sua crítica do fetichismo. Não há, entretanto, uma ruptura, tampouco uma simples mudança de palavras, mas uma mudança de ênfase. No Prólogo à sua tese de doutoramento, Marx fala da sentença contra os deuses celestes e terrestres; em sua crítica da filosofia hegeliana do direito, do fim da crítica da religião. Deixa agora de falar dos deuses celestes e passa a falar predominantemente dos deuses terrestres. Denomina-os fetiches. Essa

crítica dos deuses terrestres para Marx, porém, não terminou de maneira nenhuma, mas é enfatizada sob o nome de crítica do fetichismo, concentrando-se nos fetiches do mercado, do dinheiro e do capital. Essa é uma das razões por que ele muda a sua linguagem. Mas me parece que também há outra. A crítica expressa da religião corre sempre o perigo de orientar sua crítica a uma determinada religião, a uma única religião. A pretensão de Marx, contudo, é universal. Não pode limitar-se à crítica do cristianismo, com a qual começou. Por essa razão, o filósofo pode continuar sua crítica da religião no interior de sua crítica da economia política. Volta-se, agora, contra os deuses terrestres, cuja presença pode ser experimentada e pode ser, nesse momento, parte da ciência da economia. Os deuses celestes não são experimentados por serem invisíveis no sentido mais amplo. No entanto, os deuses celestes se tornam experimentáveis nos deuses terrestres sempre e quando se vive o fato da transformação do ser humano num ser "humilhado, subjugado, abandonado e desprezível". São as marcas dos falsos deuses terrestres. O modo pelo qual fazem isso e o tipo de leis que seguem só a crítica da economia pode demonstrar. Essa é sua tarefa.

Mais tarde, Marx amplia esse imperativo categórico:

Portanto, a produção capitalista só sabe desenvolver a técnica e a combinação do processo social de produção escavando, ao mesmo tempo, as duas fontes originais de toda riqueza: **a terra e o homem.**⁴

4. MARX, *El Capital*, p. 423-424 (não o homem, mas o trabalhador).

Não se trata, agora, tão somente do ser humano, mas também de seu corpo ampliado, que, segundo Marx, é a terra. Não há vida humana sem vida da natureza.

Essa crítica da religião continua a ser uma crítica dos deuses terrestres enquanto deuses falsos. Não obstante, não deixa de pressupor um critério de acordo com o qual se trata de deuses falsos. É o mesmo critério que Marx apresentara em sua crítica da filosofia do direito de Hegel: o ser humano é o ser supremo para o ser humano. Sem esse critério, toda a crítica do fetichismo não tem o mínimo sentido. Mas ela recebe, agora, outra dimensão e, por conseguinte, Marx desenvolve o tema com outras palavras. Isso é feito pelo filósofo em sua tese sobre Feuerbach, na ideologia alemã e no manifesto comunista. Trata-se de um critério que é desenvolvido, nesse momento, a partir da subjetividade do mundo objetivo.

A subjetividade do mundo objetivo

Marx desenvolve seu conceito da subjetividade do mundo objetivo em sua primeira tese sobre Feuerbach:

O defeito fundamental de todo o materialismo anterior – incluindo o de Feuerbach – é o fato de só conceber as coisas, a realidade, a sensoriedade sob a forma de objeto ou de contemplação, *mas não como atividade sensorial humana, não como prática, não de um modo subjetivo.*

Na mesma tese, ele diz também sobre Feuerbach:

Portanto, não compreende a importância da atuação "revolucionária", "prático-crítica".

Trata-se, é evidente, da atuação de cada um, que tem de ser atuação prático-crítica.

Marx vê essa subjetividade como objetivamente dada. Tomar o objeto simplesmente como objeto dado, é redução da objetividade e não corresponde à objetividade, que é subjetiva. O fato de que o objeto é subjetivo constitui para Marx uma verdade objetiva. Não se trata da relação sujeito-objeto de Descartes, de Kant ou de Hegel. É a práxis. O objeto tem sempre a dimensão da práxis, sendo, como tal, subjetivo.

Quando critica a revolução russa, Rosa Luxemburgo parte dessa subjetividade e a partir dela desenvolve seu conceito de democracia. Ela vê essa subjetividade correr o risco de ser reprimida em nome de uma objetividade falsa. Nessa supressão da subjetividade, há um perigo para o próprio socialismo.

Na décima Tese, Marx tira a seguinte conclusão: "O ponto de vista do antigo materialismo é a sociedade 'civil'; o do novo materialismo, *a sociedade humana ou a humanidade socializada*".

Quando fala aqui de sociedade humana, Marx não se refere à espécie humana e à sociedade humana enquanto diferente das sociedades de animais. Ele a contrapõe à sociedade civil (sociedade civil tem, nesse contexto, o sentido de sociedade burguesa) e abriga um projeto. Se o filósofo se referisse à sociedade humana como sociedade da espécie humana, também abrigaria a própria sociedade burguesa, e a contraposição não teria nenhum sentido. No contexto das teses, sociedade humana

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

se refere a uma sociedade tornada humana ou que tem o projeto de humanizar-se. A sociedade que se humaniza ou que se humanizou aqui, para Marx, é igualmente uma humanidade socializada. Por isso, ele pode dizer: "a sociedade humana ou a humanidade socializada". Mas também essa expressão tem seu sentido específico, porque, em sentido abstrato, a própria sociedade burguesa é sociedade socializada. Ambas as expressões têm para Marx, é óbvio, o mesmo sentido.

Trata-se da sociedade humanizada, na qual o ser humano se humaniza ou se humanizou.

Não tenho dúvida de que Marx diz, nesse contexto, exatamente o mesmo que dissera antes na derivação de seu imperativo categórico em sua crítica da filosofia de Hegel, isto é, que a sociedade humanizada tem como ser supremo o próprio ser humano. Trata-se do ser humano que lança "por terra todas as relações nas quais o ser humano seja um ser humilhado, subjogado, abandonado e desprezível". Marx continua a afirmar o que afirmara antes.

Mas o afirma com outras palavras. Creio que uma das razões é que Marx busca agora um critério para a atuação prática-crítica. Que o ser humano é o ser supremo para o ser humano não é um critério para a atuação. Não obstante, orienta. Agora, contudo, Marx precisa do critério. Nas teses sobre Feuerbach, ele ainda não formula esse critério, mas no manifesto comunista o torna presente.

Na substituição da antiga sociedade burguesa com suas classes e seus antagonismos de classe, surgirá uma associação em que o livre desenvolvimento de cada um será a condição do livre desenvolvimento de todos.

Esse é, agora, o critério para orientar-se no caminho pelo qual o ser humano chega a ser o ser supremo para o ser humano. Esse critério é um critério de racionalidade da atuação humana. Com isso, a atuação sensorial humana chega a ser práxis ao tornar-se subjetiva (correspondentemente com a primeira tese sobre Feuerbach).

Esse critério é: o desenvolvimento de cada um é a condição do desenvolvimento de todos. Isso pode sofrer variações: a vida de cada um é a condição da vida de todos. Do mesmo modo: a autorrealização de cada um é a condição da autorrealização de todos. Marx fala do livre desenvolvimento de cada um. No entanto, a palavra livre não é aqui um predicado adicional, mas o desenvolvimento de cada um como condição do desenvolvimento de todos é a definição da liberdade, como a concebe Marx. Trata-se de um desdobramento.

Marx contrapõe esse critério de racionalidade ao da sociedade burguesa. Ele é: eu sou assim que deroto e submeto você. Expresso na linguagem grega clássica: comprovo ser livre ao poder comprovar que tenho escravos.⁵

Com esse critério de Marx, completa-se o paradigma do pensamento crítico. Isso demonstra que

5. Assim diz a Ifigênia de Eurípides: “Um único homem é mais digno de ver a luz que infinitas mulheres. E se Diana pede minha vida, opor-me-ei, simples mortal, aos desejos de uma deusa? Não pode ser. Dou, pois, minha vida pela Grécia. Matai-me, pois; devastai Troia. Eis aqui o monumento que me recordará por longo tempo, esses meus filhos, essas minhas bodas, essa toda a minha glória. Mãe, os gregos dominarão os bárbaros, não os bárbaros os gregos, visto que escravos são uns, livres os outros.” IFIGENIA EN AULIDE, *Obras Dramáticas de Eurípides*, Librería de los Sucesores de Hernando, Madri, 1909, p. 276-277.

não há uma ruptura entre o jovem Marx e o Marx posterior, mas um desenvolvimento de suas posições.

Marx não rompe com Feuerbach ao escrever suas teses sobre Feuerbach. Já romperá com ele muito antes. Essa ruptura já se encontra presente no prólogo à sua tese de doutoramento. O filósofo fala aí da "sentença contra todos os deuses do céu e da terra". Feuerbach não conhece deuses terrestres. Trata-se dos deuses terrestres que mais tarde Marx localiza sobretudo como o mercado, o dinheiro e o capital. Não se pode fazê-los desaparecer declarando-os ilusões, como Feuerbach faz com os deuses celestes. Esses deuses terrestres são experimentados e submetem, em caso de necessidade, por meio da força. Aqui está a primeira ruptura de Marx com Feuerbach, da qual resultam todas as rupturas posteriores.

O próprio jovem Marx passou pelo Feuerbach (*Feuerbach* significa no idioma alemão: riacho de fogo) e não permaneceu dentro: ele teria se queimado.

Posteriormente, Marx volta a esse mesmo tema e o faz outra vez com palavras diferentes. Ele afirma, no final do capítulo 23 do primeiro tomo do *Capital*:

E, diante da velha rainha dos mares, alça-se, ameaçadora e cada dia mais temível, a jovem república gigantesca:

"Acerba fata Romanos agunt,

Scelusque fraternae necis."

Um duro destino atormenta os romanos, a maldição pelo crime do assassinato do irmão (Horácio).⁶

6. A tradução para o castelhano, que esta edição apresenta, não é de Marx. Diz: "Un duro destino atormenta a los romanos y el crimen de fratri-

O que subverte o império não é simplesmente a taxa de lucros decrescentes como problema objetivo. Por detrás disso, aparece agora o sujeito. O que subverte é o assassinato do irmão. Mas onde se dá esse assassinato do irmão? Sempre e quando o ser humano é tratado como "um ser humilhado, subjugado, abandonado e desprezível". Marx sempre volta a isso, embora não o cite de maneira expressa. O filósofo o faz porque, para ele, o mundo objetivo é subjetivo. É assassinato do irmão submeter-se aos deuses terrestres falsos. E é assassinato do irmão submeter-se aos deuses celestes sempre e quando são a transcendentalização desses deuses terrestres.

Esse assassinato do irmão subverte os impérios.

O texto citado, sem dúvida, é esotérico. Quando fala do assassinato do irmão, Horácio não se refere ao que Marx expressa. Horácio se refere às guerras civis romanas do século I a.C. e ao assassinato anterior de Remo por Rômulo. Na realidade, Marx se refere a algo muito diferente, isto é, ao mito de Caim e Abel da tradição judia. No texto correspondente da Bíblia, diz-se, de modo bastante expresso, quem é Caim, o assassino do irmão. De acordo com esse texto bíblico, Caim é o fundador de todas as civilizações. Segundo esse mito, todas as civilizações têm como fundamento o assassinato do irmão e não, como em Freud, o assassinato do pai.

Para Marx, esse texto, em sua interpretação, apresenta a síntese de todo o *Capital*. O Capítulo 23 termina com o texto citado. Quando se interpreta,

cidio." A tradução é ruim. Eu a corrigi. Karl MARX, *El Capital*, FCE, México, 1966, l. p. 606.

como é de fato possível, o último capítulo (Capítulo 24) sobre a acumulação originária como um anexo, o *Capital*, da forma pela qual Marx o editou, termina com esse texto de Horácio. Creio ser impossível considerar isso uma simples casualidade. Dessa maneira, sua síntese do *Capital* é subjetiva. Walter Benjamin dá prosseguimento a isso com sua interpretação ao *Angelus Novos* de Paul Klee.⁷

A crítica do fetichismo no marxismo posterior

Em Marx, essa crítica da religião na forma da crítica do fetichismo permeia todas as suas obras posteriores, sobretudo sua crítica da economia política de 1859, os *Gundrisse* e o *Capital*. Está sempre presente.

Não obstante, no marxismo posterior tende a desaparecer a crítica do fetichismo da crítica da economia política. Onde continua a ser feita, essa crítica é transformada numa parte da filosofia e deixa de ser parte da crítica da economia política. Isso vale para filósofos como Ernst Bloch ou Erich Fromm, para Adam Schaff e, em geral, para a escola de Frankfurt.

No entanto, a crítica da economia política foi em larga medida transformada em teoria estruturalista com um caráter de escolástica. O caso de maior destaque é o caso do marxismo de Althusser. Ele afirma que há uma ruptura entre o jovem Marx e o Marx posterior, disso resultando que os escritos do jovem Marx chegaram a ser classificados como "não marxistas". Mas, como consequência dessa tomada de

7. Pode-se entender, nesse mesmo sentido, a teologia política de Johann Baptist Metz.

posição, era necessário descobrir, também no Marx posterior, posições que não são marxistas. O que desapareceu foi precisamente a teoria do fetichismo. Não se assemelhava mais a uma teoria científica, mas antes a uma ideologia ou alegoria.⁸ O fato de que justamente na crítica do fetichismo se acha presente a própria raiz do pensamento de Marx se perdeu. Isso explica a famosa afirmação de Althusser: o marxismo não é um humanismo. Contudo, a crítica do fetichismo apresentada por Marx faz parte de uma continuação ininterrupta do humanismo do jovem Marx. Na linha de Althusser, porém, a própria crítica do fetichismo é considerada não marxista.

A crítica da religião na tradição marxista posterior chega a ter, com isso, uma aparência inteiramente diversa. Da crítica, sobretudo científica, de Marx se passou a uma afirmação metafísica. Marx tinha o seguinte critério: os deuses – celestes ou terrestres – são deuses falsos se, em seu nome e através deles, se legitima que o ser humano seja “um ser humilhado, subjugado, abandonado e desprezível”. Esse critério é empírico: pode-se demonstrar se é assim ou não. Podem-se demonstrar esses deuses como deuses falsos através da utilização desse critério. O filósofo segue um critério científico, embora muitos não estejam dispostos a aceitar isso.

A crítica marxista da religião tomou outro caminho. De repente, pergunta se os deuses – ou Deus – existem ou não. Não há critérios para essa pergunta, independentemente da resposta que se dê a ela.

8. Jacques BIDET, *Théorie de la Modernité. Suivi par Marx et le Marché*, Presses Universitaires de France, Paris, 1990. (Em castelhano: Jacques BIDET, *Teoría de la modernidad. Seguido por Marx y el mercado*, Ediciones El cielo por Asalto, Buenos Aires, 1993.) Max Weber aparece como continuação de Marx.

Trata-se de uma pergunta puramente metafísica que não se relaciona em absoluto com a crítica da economia política nem com a crítica da religião e do fetichismo feita por Marx. Não obstante, a pergunta referente aos deuses falsos está muito ligada à crítica da economia política, embora se denominem fetiches os deuses falsos terrestres. Se Bush ou Reagan fazem uma imagem de Deus segundo sua própria imagem, a resposta não pode ser que não existe nenhum Deus. Não há nenhuma relação com a resposta. A resposta só pode ser que seu Deus é um Deus falso. Continua a ser um Deus falso, ainda que não haja, no sentido da metafísica, nenhum Deus.

Perguntou-se a Buda se existe Deus. Buda respondeu: dizer que Deus existe é falso. Mas dizer que Deus não existe é igualmente falso. A pergunta não pode ser respondida nem com o sim nem com o não. Os budistas chamam esse tipo de pergunta "a pergunta mu". Em nossa redução completa da *ratio*, não podemos sequer aceitar perguntas desse tipo. A resposta de Buda, entretanto, é melhor que a resposta de Fausto à pergunta de Gretchen: você acredita em Deus?

O próprio ateísmo pode ter – no sentido de Marx – deuses terrestres falsos. Mas há uma diferença. Nesse caso, não se pode transcendentalizar os falsos deuses terrestres por algum Deus celeste. Eles não podem esconder-se por detrás desse Deus celeste.

Há uma referência interessante em Marx que pode esclarecer isso. O filósofo diz no capítulo 24 do tomo I de *O Capital* acerca da acumulação originária:

Convém estudar em detalhe esses assuntos a fim de ver em que é capaz de transformar-se o burguês e em que

transforma seus operários, aí onde o deixam moldar livremente o mundo à sua imagem e semelhança.⁹

Trata-se da imagem que o burguês faz de si mesmo e do ser humano em geral. A partir dela, o mundo se transforma no mundo que temos. Pode-se, entretanto, acrescentar: se esse burguês faz uma imagem de Deus, então Deus é como ele: um déspota legítimo para o qual o ser supremo para o ser humano não é o ser humano, mas o mercado, o dinheiro e o capital. Surge uma imagem de Deus na qual o próprio Deus é o ser supremo para o ser humano. É a transcendentalização da imagem que o burguês faz de si mesmo. Segundo essa imagem, o burguês forma o mundo. Sua imagem de Deus e sua imagem de si mesmo não se distinguem: Deus é um burguês em sua perfeição, e o burguês é um Deus imperfeito. Sua imagem de Deus é uma superação metafísica de sua imagem de si mesmo.

A crítica da religião não pergunta se esse Deus existe ou não. Ela constata que se trata da imagem de um Deus para quem o capital é o ser supremo para o ser humano, e não o próprio ser humano. O capital é o ser supremo para o ser humano e esse Deus é o ser supremo para o capital. Mas o Deus terrestre pode agora esconder-se por detrás do Deus celeste. Quando Bush afirma que falou com Deus Pai e que este lhe impôs travar a guerra do Iraque, trata-se desse Deus, tendo Bush transformado o Iraque de acordo com essa imagem. Reagan tinha um Deus muito semelhante.

9. *El Capital*, FCE, tomo I, nota 339, p. 639.

Os deuses terrestres falsos

Podemos determinar, com Marx, os falsos deuses terrestres no mercado, no dinheiro e no capital. Vamos analisá-los, em seguida, partindo do conceito da empresa capitalista.

A maioria dos idiomas estabelece a diferença básica entre a fábrica e a empresa. A fábrica é a única experiência empírica estrita que podemos ter de uma empresa. Trata-se de uma experiência sensual e visível. A fábrica é uma soma de edifícios, máquinas, matérias-primas e seres humanos. Fabricam-se nela produtos, que são visíveis ou que têm sabores, sons etc. As fábricas, porém, não são as empresas. A fábrica está no lado dos ativos do balanço, enquanto a empresa é todo o balanço. Como empresa, ela é invisível. Por isso, podemos indicar uma fábrica mostrando-a com o dedo. No entanto, não podemos experimentar – e, portanto, não podemos mostrar – uma empresa no sentido empírico. Como toda ordem institucionalizada, ela se acha fora do mundo empírico.

Também não podemos ver um mercado, embora saibamos muitas vezes exatamente onde encontrá-lo. O que vemos são produtos e seres humanos que deixam lá produtos ou que os levam. Tampouco podemos ver o Estado, ainda que possamos ver pessoas uniformizadas e que batem em manifestantes. Sabemos que isso é uma ação do Estado. Mas não temos nenhuma experiência empírica desse fato. Se não fosse assim, o capitão de Köpenick não teria sido possível. Não se pode ver se alguém representa o Estado, embora envergue um uniforme. Há sempre a possibilidade de ser um Capitão de Köpenick, isto

é, um fraudador. Nem sequer se pode experimentar dinheiro de modo empírico. De um sinal de dinheiro não se pode concluir que se trata de dinheiro. Pode já ter perdido a validade, pode ser falsificado. O mesmo vale para escolas, hospitais, quartéis, prisões etc. Não temos nenhuma experiência empírica da ordem institucionalizada, mas apenas dos elementos empíricos materiais em que repousa sua existência.

Por detrás de todas as condições materiais empiricamente experimentáveis dessas instituições existem sujeitos, que são as próprias instituições. Por detrás do edifício de uma escola está o sujeito escola como instituição, por detrás das fábricas, a empresa, por detrás do quartel, um exército, por detrás da casa amarela, um Estado. Trata-se de um mundo de fantasmas que quer nos dominar. Porque, se é certo que a abolição da ordem institucionaliza e da anarquia é impossível, também tem de ser certo que as condições de existência desse mundo fantasmal são formas inevitáveis da convivência humana. Por isso, podem ser derivadas analiticamente da inevitabilidade da existência do mundo institucional as normas correspondentes, que são mais ou menos obrigatórias, caso se exclua o suicídio coletivo.

Por isso, precisamos, nas ciências sociais, de um conceito da experiência que transponha o empiricamente experimentável. Os fantasmas institucionais não podem ser experimentados com os sentidos, tendo de ser assumidos como parte do mundo experimental, se desejamos que as ciências sociais tenham sentido. Esses fantasmas têm balanços, orçamentos e até personalidade jurídica. Pode-se ofendê-los, roubá-los, podem-se abrandar seus corações com lamentos. Eles chegam a mandar cartas. Quando Siemens

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

nos envia, na época do Natal, cartões com saudações natalinas, estes são assinados por alguma pessoa que assina "em nome de Siemens". Deduzimos, dessa maneira, que Siemens tem uma vontade. No entanto, a ordem de enviar o cartão não vem sequer da assembleia de acionistas, mas de Siemens, porque a própria assembleia de acionistas age "em nome de Siemens", que é algo invisível e fantasmal.

Como é evidente, esses fantasmas são, porém, produtos humanos, embora ninguém os tenha produzido. São compreensíveis – entendidos na tradição marxista – como produtos não intencionais ou indiretos da ação humana. Mas o ser humano não pode *não* produzi-los. Como tais, podem chegar a ser parte do mundo experimentado. Embora não os possamos experimentar pelos sentidos, nós os experimentamos, ainda que seja pelo bastão da polícia. O chamado racionalismo crítico assumiu essa explicação das instituições, mas nunca derivou dela nem o primeiro passo de uma teoria da ordem institucional, isto é, da ordem da propriedade e do Estado.

Desse modo, o mundo experimentado das ciências sociais se mostra duplo. Um mundo empírico das condições materiais da possibilidade de projetos humanos e um mundo quase empírico que resulta dos efeitos não intencionais da ação humana intencional e cuja existência deve ser concluída porque se trata de um mundo invisível. No campo econômico, corresponde a essa existência dupla do mundo empírico a diferença entre fábrica e empresa. O mundo empírico da experiência das ciências sociais está submetido a leis da necessidade e o mundo quase empírico, a leis da inevitabilidade. Num sentido estrito, esse mundo quase empírico é um mundo

sobrenatural. É metafísico, embora isso possa não significar que não possa ser experimentado. Surgem também, obviamente, pensamentos da abolição desse mundo sobrenatural, ainda que nunca deixe de mostrar-se impossível.

Essa derivação da existência desse mundo sobrenatural – que podemos chamar, com Hegel, o espírito objetivo – tem muitos caminhos. Uma empresa, por exemplo, não pode rir. Siemens não pode rir porque é um fantasma. Não obstante, um empresário pode rir, é visível de maneira empírica. É possível concluir, muitas vezes, que, através do riso, o empresário ri da própria empresa. Ela tem muita saúde e os lucros são altos. Portanto, ela ri, mas só o pode fazer por meio do riso do empresário que a representa neste mundo. É o que Marx chama a “máscara característica do capital”. Outros choram. Se um operário é demitido, não cabe à empresa a responsabilidade. Porque o que o empresário é com relação à empresa, a empresa é com relação ao mercado. O mercado decidiu que a empresa deve demitir o operário. Embora também seja um fantasma, o mercado toma essas decisões. O que ele pode fazer não pode ser mudado. Por isso, a empresa agora não chora; no entanto, os seres humanos choram, sem apresentar nenhuma máscara característica de nada.

Assim, há um mundo de experiência, que é metafísico e que estabelece as normas de nosso mundo empírico e o domina. É a lei como o cárcere do corpo. Deriva da lógica desses deuses terrestres. Porém, como a não institucionalização é impossível, não podemos aboli-la. Façamos o que fizermos, sempre volta. Por esse motivo, a pergunta pode ser apenas: até que ponto se pode acorrentar esse dragão?

Esse mundo, como mundo de experiência, que é ao mesmo tempo mundo metafísico, que é condição de calculabilidade da ação humana, é, na forma específica em que aparece hoje, muito moderno, tendo surgido com o capitalismo. Quem primeiro o reconhece é Maquiavel. Hobbes desenvolve o problema de modo teórico e o próprio Hobbes denomina esse mundo metafísico o Leviatã. De acordo com Hobbes, o corpo do Leviatã são as empresas-indivíduos, que fazem o balanço de contas, e o dinheiro no mercado é o sangue do Leviatã. Esse Leviatã é constituído pelo terror, e a liberdade burguesa é o resultado da interiorização desse terror.

Marx cita o Apocalipse sobre o dinheiro como deus terrestre:

Estes têm um conselho e darão sua potência e autoridade à besta. E ninguém poderia comprar ou vender a não ser que tivesse o sinal ou o nome da besta, ou o número de seu nome.¹⁰

...toda a terra seguiu maravilhada a Besta. E eles se prostraram diante do Dragão, porque tinham dado o poderio à besta, e se prostraram diante da besta dizendo: "Quem como a Besta? E quem pode lutar contra ela?"¹¹

Aqui está o "Quem como Deus?" que, a partir desse mundo metafísico, é lançado contra os movimentos populares: querem ser como Deus. Os que representam, como empresários, esse mundo metafísico diante do mundo real lançam esse grito da besta. Porque somente eles são como Deus. Não deve haver ao lado deles nenhum outro Deus.

10. *El Capital*, FCE. Extraída da p. 50. A citação de Marx combina duas frases do Apocalipse: Ap 13,17 e 17,13

11. Ap 13,3-4.

Essa Besta é surpreendentemente semelhante ao Leviatã de Hobbes, que, também no caso desse filósofo, é o vigário de Deus na terra e, como Hobbes se refere primariamente ao sistema inglês de seu tempo, é a besta que surge do mar. É, em Hobbes, o Deus mortal sob o Deus eterno. O sangue desse Deus terrestre é o dinheiro. Leon Bloy escreveu um livro intitulado *O sangue do pobre* e, no início, diz: "o sangue do pobre é o dinheiro". Trata-se de uma resposta a Hobbes. O dinheiro, o sangue do Leviatã, é o sangue do pobre. Essa mística de Hobbes continua presente ainda hoje.

O Apocalipse vê a seguinte resposta:

Dominou o dragão, a serpente antiga - que é o diabo e Satanás -, e o acorrentou por mil anos. Lançou-o ao abismo, que trancou e lacrou para que não seduzisse mais as nações.¹²

Essas alusões desempenham um papel importante nos movimentos socialistas do século XIX. Engels era muito cético com relação a isso e escreveu vários artigos sobre o Apocalipse. As alusões, entretanto, tinham respaldo no próprio Marx, tendo sido daí que os operários as extraíram.

Mas permanece o problema: Como se pode acontecer essa besta?

O critério de verdade sobre os deuses terrestres e sobre os celestes segue a pergunta sobre se tratam o ser humano como o ser supremo para o ser humano. Em que grau o fazem depende do grau em que tratam o ser humano como um ser humilhado, subjugado, abandonado e desprezível. Esse é o critério

12. Ap 20,2-3.

para determinar em que grau são deuses terrestres falsos. Quanto mais seguem a própria lógica e as forças compulsivas dos fatos, tanto mais falsos são. Mas sempre são perigosos. E sempre se apresentam ou são apresentados como deuses.¹³ Surge hoje uma verdadeira mística desse novo politeísmo.

A crítica da religião da teologia da libertação

Pode-se, então, fazer a pergunta: como se vê a crítica da religião na teologia da libertação? A própria teologia da libertação faz crítica da religião. É possível mostrar isso com uma expressão muito usada por Dom Romero, antes de ter sido assassinado enquanto celebrava a missa. Ela vem de Irineu de Lyon, do século II: *Gloria Dei vivens homo* (a glória de Deus é que o ser humano viva). Romero a expressa também como: *Gloria Dei vivens pauper* (a glória de Deus é que o pobre viva).

Se exprimíssemos isso na linguagem de Marx, poderíamos dizer: a glória de Deus é que o ser humano seja o ser supremo para o ser humano. A crítica da religião feita por Marx não emite sua sentença contra um Deus assim, porque, em seu sentido expresso, não se trata de um Deus falso. Marx não desenvolve esse ponto, mas sua formulação da crítica da religião chega a confirmar um Deus com essas características. Isso é válido, embora Marx não o desenvolva. O resultado está na própria coisa. Se a crítica da reli-

13. O filme Jurassic Park se dedicou a esses falsos deuses terrestres e à sua rebelião contra os seres humanos. Também nesse filme, o problema é como acorrentá-los. Stiglitz fala das “armas financeiras de destruição maciça” que têm de ser abolidas ou, ao menos, controladas.

gião condena deuses falsos, sempre podem permanecer deuses que não o são.

Na autobiografia de Gandhi, de 1927, encontramos uma reflexão muito parecida:

Se Deus pode ter filhos (e filhas), somos todos filhos de Deus. Se Jesus é como Deus, ou o próprio Deus, todos os seres humanos são como Deus e poderiam ser o próprio Deus.¹⁴

Ele extrai disso uma conclusão muito semelhante à da teologia da libertação. Essa conclusão é diferente da que tira a ortodoxia cristã em quase todas as suas formas. Segundo ela, Jesus é como filho de Deus, ele próprio Deus, que assumiu a forma humana, mas como filho único e exclusivo de Deus. É filho de Deus feito homem entre outros seres humanos que não são Deus feito homem. Com isso, torna-se impossível a conclusão de que o ser humano seja – mediado por Jesus –, o ser supremo para o ser humano, que está presente no próprio cristianismo. Na ortodoxia, Deus continua sendo o ser supremo para o ser humano e determina o que o ser humano tem de ser. Também para essa ortodoxia o cristianismo não pode ser um humanismo.

Dessa maneira, a crítica da religião elaborada por Marx teve um papel importante para a teologia da libertação. Isso se deve também ao fato de que essa crítica da religião marxista cabe no interior da tra-

14. "If God have sons, all of us were his sons. If Jesus was like God, or God himself, then, all men were like God and could be God Himself."

Mohandas Karamchand Gandhi: An Autobiography or The Story of my experiments with truth (1927), Ahmedabad, 1994, p. 113.

dição judeo-cristã da crítica da religião. A ortodoxia também entende isso e, por essa razão, condena essa crítica presente em sua própria tradição. Ambas as ortodoxias, tanto a marxista como a cristã, a condenam, venha ela da tradição de Marx ou da judeo-cristã.

O específico da crítica marxista da religião

Permanece então a pergunta referente ao que é o novo da crítica da religião feita por Marx. Com efeito, no interior de uma continuidade com tradições anteriores, ela leva a algo muito novo. Isso consiste no fato de que Marx integra essa crítica da religião a seu pensamento da práxis. Essa crítica passa a ser, dessa maneira, um chamado à transformação da sociedade no sentido de seu imperativo categórico. Marx abre, com isso, uma dimensão completamente nova da sociedade humana e da ação humana. Em todos os representantes anteriores dessa crítica da religião, essa dimensão está quase ausente. Aparece agora o sentido para a afirmação de que outro mundo é possível e para que isso seja objeto da práxis neste mundo. Isso significa que a crítica da religião feita por Marx também é outra, ainda que em continuidade. O filósofo já não parte da religião, mas se baseia numa antropologia pensada a partir de um mundo secular. Isso se expressa em Marx através do fato de ele poder fazer sua crítica da religião na forma da crítica do fetichismo – isto é, na forma de uma crítica dos deuses terrestres – como uma dimensão da crítica da economia política. Ela se torna, nesse sentido, parte da ciência. Em Marx aparece sem dúvida

uma fé. Mas se trata de uma fé antropológica e, em consequência, secular e não religiosa.

Desse modo, o humanismo de Marx surge como um humanismo da práxis e não como uma celebração e um elogio do humano como tal, que tende a encobrir finalmente, mais uma vez, os deuses falsos terrestres e que pode assumir a função que também têm os falsos deuses celestes.¹⁵

Trata-se, hoje, de continuar a desenvolver essa dimensão ou de recuperá-la onde foi perdida. A crítica da religião como crítica do fetichismo teria de ser também desenvolvida como crítica dos mitos do capitalismo atual, devendo chegar a ser igualmente uma dimensão da crítica da economia política atual. A grande mudança, iniciada por Marx, ainda está a caminho.

A questão diz respeito a uma nova descoberta da secularização do mundo. A chamada secularização não foi um desencantamento do mundo, como afirma Max Weber. Desencantou alguns deuses para reencantar o mundo pelos deuses falsos do fetichismo do mercado, do dinheiro e do capital. Vivemos um mundo encantado, sendo preciso desencantá-lo. Pôr o ser humano como ser supremo para o ser humano implica esse necessário desencantamento do mundo. Isso implica uma mudança radical na relação com o mercado, o dinheiro e o capital. Nosso mundo não é um mundo secularizado. A secularização do mundo é uma tarefa do futuro. Apenas o encantamento do ser humano concreto torna possível um futuro desencantamento do mundo. Quem desencanta o ser

15. Um dos primeiros livros publicados pelo Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) é o livro coletivo Pablo RICHARD, (ed.), *La lucha de los dioses*, DEI, San José, Costa Rica, 1980.

humano só o pode fazer reencantando o mundo. Isso significa que é preciso povoar o mundo por deuses terrestres falsos para poder desprezar o ser humano. Mas a resposta implica sempre e necessariamente uma crítica da economia política.

Trata-se de retirar o valor desses valores sagrados em nome dos quais o ser humano é desprezado, assim como de tornar o mercado, o Estado e muito mais instituições disponíveis a uma ação que faça efetivamente do ser humano o ser supremo para o ser humano. A questão diz respeito à liberdade humana diante dos deuses terrestres que encarceram o ser humano e que usurpam a liberdade, tendo-a transformado numa prisão.

Capítulo 5

ASSIM NO CÉU COMO NA TERRA

Sem dúvida, em nossa cultura tem início a história do céu, ao qual os seres humanos esperam poder chegar com o cristianismo. O céu dos gregos é dos deuses e, em parte, destinado aos heróis, que são transformados em semideuses.

Com o cristianismo, o céu é um lugar destinado a todos. Ele é agora Reino dos céus ou Reino de Deus. Na mensagem de Jesus, o Reino dos céus não é simplesmente o céu, estando ao mesmo tempo "entre vós", mas é preciso sujeitá-lo. O céu é, desde o começo do cristianismo, um céu que se antecipa na terra. Na mensagem de Jesus, assemelha-se a um banquete ao qual todos estão convidados, dos mais baixos aos mais altos. O céu é uma grande festa, que é celebrada sempre de novo. Ora, quem crê nesse céu como uma grande festa deseja, na terra, ao menos uma pequena festa para a qual todos também sejam convidados: assim no céu como na terra. A celebração eucarística era para isso um símbolo: não se recebia a hóstia, em que nem se reconhece o alimento – pão que não alimenta –, mas se comiam e bebiam pão e vinho e muitas outras coisas.

Isso é muito expressivo no Evangelho de João, no qual a primeira ação em público é um grande banquete de bodas em que Jesus transforma uma gran-

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

de quantidade de água em vinho (segundo o texto, trata-se de até 600 litros, e isso num pequeno povoado) para que a festa possa continuar. Também aqui se trata de uma antecipação do céu. Nesta época, as pessoas têm ainda a sutileza de não crer, alegam que é preciso perguntar a um físico se isso de fato foi possível e se é compatível com algumas leis da natureza. Foi assim porque é o verdadeiro.

A essa festa de bodas sucede imediatamente, no Evangelho de João, a segunda ação de Jesus em público. Desta vez se trata da expulsão violenta dos traficantes de animais para o sacrifício e dos cambistas, que ao mesmo tempo são os banqueiros e usurários, do templo de Jerusalém: "Não façais da casa de meu Pai um lugar de negócios" (Jo 2,16).

Trata-se de uma polarização. A festa e o negócio, o vinho completamente gratuito (não dado por um homem rico, nem comprado) e o negócio com sua redução da vida ao dinheiro, o humano e o submetimento à lei do valor, Deus e Mamon, pobreza e riqueza, liberdade e lei (neste caso, lei do valor) como o cárcere do corpo.

Também se menciona no Evangelho de Lucas a primeira ação de Jesus em público. Nesse caso, Jesus diz:

O espírito do Senhor está sobre mim, porque me ungiu para anunciar aos pobres a Boa-Nova; enviou-me para proclamar a libertação dos prisioneiros e a restituição da vista aos cegos; para dar a liberdade aos oprimidos e proclamar um ano de graça do Senhor.¹

1. Lc 4,18-19.

Ele se inscreve com isso na tradição de Isaías. Este dizia:

O espírito do Senhor Iahweh está sobre mim, porque Iahweh me ungiu. Para anunciar a boa nova aos pobres ele me enviou, para curar os corações enfermos; para proclamar aos prisioneiros a libertação e aos reclusos, a liberdade; para proclamar um ano de graça de Iahweh.²

Em Isaías, isso é a outra face de uma grande festa que ele descreve em todo o capítulo 60.

É preciso ler em conjunto estas três histórias: a da festa das bodas, a do lugar de negócios e a do ano de graça. Para que uma festa seja, de fato, uma festa, sem excluir ninguém, é preciso chamar o ano da graça de Iahweh: a Boa-Nova para os pobres, a libertação dos prisioneiros, a restituição da vista aos cegos. O chamado ano de graça, contudo, entra em conflito com aqueles que fizeram do templo o lugar de negócios, lugar da banca. Esse é o único conflito em que Jesus age com violência.

Esses três elementos formam um conjunto, uma tríade, nenhum é possível sem os outros dois. O que se chama não é o Messias, mas o caminho messiânico.

Trata-se de uma argumentação da razão mítica, da qual resulta um quadro categorial para ver a realidade. Trata-se da vista, que leva os cegos a verem. Nesse sentido, é um chamado à metanoia, no próprio sentido explicado acerca de Paulo nos capítulos anteriores.

2. Is 61,1-2.

Como é evidente, um céu assim caracterizado é também um consolo. Nem toda a antecipação do Reino de Deus pode apagar o fato de que o sofrimento na terra não desaparece. O gemido da criatura prossegue. Por isso, esse consolo continua a ter sentido.

No segundo século, precisamente entre os cristãos de Lyon, se pintava esse banquete em cores muito brilhantes. Uvas, mais doces e maiores que na terra, frutas, vinho e muito mais. Repetiam-se na fantasia os banquetes dos deuses gregos, mas, naquele momento, como o futuro dos seres humanos numa nova terra que é preciso antecipar aqui. Por isso, não surpreende que esses séculos sejam muito rebeldes.³ Deus se fez humano: um caminho se torna visível. Faça como Deus, faça-se humano.⁴ Se Deus se fez humano, os seres humanos também têm de humanizar-se. Isso se transforma num critério de verdade, inclusive em critério de verdade para o que Deus é.

O céu imperializado

Nos séculos III e IV, o cristianismo iniciou sua aliança com o império. Com um céu – que é um banquete – ao qual todos estão convidados e para o qual se chama um ano de graça de Iahweh, é possível convencer a população, mas dificilmente o imperador e sua corte. Como consequência, Agostinho aboliu esse céu. Sobre os cristãos dos séculos anteriores – em especial, Lyon – diz agora:

3. Ver Robert von PÖHLMANN, *Geschichte der sozialen Frage*, Livro 2, 6º capítulo: *Das Christentum*, Munique, 1925.

4. Nos anos 1980 do século passado havia movimentos de protesto contra os bancos no centro de Zurique, na Suíça. Os estudantes carregavam estas palavras de ordem: Faça como Deus, faça-se humano.

Como dizem, porém, que os que então ressuscitarem devem entreter-se em excessivos banquetes carnis em que haverá tanta abundância de manjares e de bebidas que não só não mantêm moderação alguma, como também excedem os limites da própria incredulidade, por nenhum motivo pode alguém crer nisso a não ser as pessoas carnis. As que são espirituais, as que acreditam em ficções desse tipo são chamadas em grego Qui-liastas, palavra que, interpretada ao pé da letra, significa Milenários. E, como seria assunto difuso e prolixo deter-nos em refutá-los, tomando cada coisa *per se*, seria mais conducente declararmos já como se deve entender essa passagem da Escritura.⁵

O céu desses cristãos é "carnal". Diz-se mais tarde que é materialista. Agostinho diz acerca do novo céu, agora concebido por ele: "Sem dúvida que, onde quiser o espírito, aí logo estará o corpo."⁶

Assim sendo, para que as almas sejam bem-aventuradas, não é necessário fugir de tudo o que é corpo, mas receber e tomar aquele corpo incorruptível.⁷ É possível que, quando vier o que é perfeito, e quando o corpo corruptível deixar de agravar e comprimir a alma, passando na verdade, uma vez que ela é incorruptível, a não incomodar, aqueles santos deverão ter necessidade de olhos corpóreos para ver o que precisarem...?⁸

O corpo real transforma-se no cárcere da lei. Como corpo abstrato, é o escravo absolutamente perfeito da alma e de sua vontade, que é lei para o corpo.

5. Agostinho, *La ciudad de Dios*, Porrúa, México, 1970, XX,7.502/503.

6. Agostinho: XXII, 30.601.

7. Agostinho: XXII, 26.596.

8. Agostinho: XXII, 29.599.

Enquanto no neoplatonismo, no gnosticismo e no maniqueísmo dessa época o corpo é o lugar da maldade e, por conseguinte, a redenção e a salvação exigem o abandono do corpo, aparece agora uma imaginação da corporeidade que submete e instrumentaliza o corpo, sem limites, em função do espírito, da vontade e da lei. A vida corporal não tem direitos próprios e o corpo perfeito não tem necessidades, sendo seu destino exclusivo estar em função da vontade da lei. Ele é o servo perfeito do espírito como vontade.

Agostinho volta a dizê-lo da seguinte maneira:

Opina Porfírio (replicam) que, para que seja bem-aventurada, a alma deve fugir de tudo o que é corpo. Logo, não aproveita o que insinuamos, que o corpo tinha de ser incorruptível se a alma só pode ser bem-aventurada fugindo de tudo o que é corpo. Sobre esse ponto já disputamos o quanto pareceu necessário no livro XIII; não obstante, direi aqui só uma coisa. Assim, para que as almas sejam bem-aventuradas, não é necessário fugir de tudo o que é corpo, mas receber e tomar aquele corpo incorruptível.⁹

Esse cristianismo não é anticorporal, desejando, com efeito, ver o ser humano corporal como escravo perfeito da vontade e da lei. O ser humano, como realidade corpórea, é flexibilizado; a vontade, como lei, pode ser considerada absoluta. O céu é imaginado como flexibilização absoluta do ser humano diante de uma vontade, que torna presente a lei absoluta que é o próprio espírito. A lei não é o problema; o problema é a corporeidade do corpo, que deve ser

9. Agostinho: XXII, 26.596.

eliminada para que o corpo seja perfeito. Na melhor das hipóteses, podem-se fazer algumas exceções, dada a fraqueza do velho Adão.

Quanto à expressão utilizada há pouco – “assim no céu como na terra” –, ocorre o que, desde os séculos III e IV, ocorre efetivamente. Desenvolve-se um ascetismo em nome da corporeidade abstrata que, não obstante, se dirige contra o corpo na medida em que se considera que da vida corporal emanam certos direitos. Sensualidade e necessidades deixam de ser ponto de partida da vida e passam a ser obstáculos no caminho para essa corporeidade “espiritual” de um corpo incorruptível e sem sensualidade nem necessidades, que representa a verdadeira vida.

Trata-se do contrário do pensamento de Paulo, para quem a lei é o cárcere do corpo e diante da qual é preciso libertá-lo. Agora é ao contrário: o corpo é o cárcere da lei. Não se trata de uma volta a Platão, para o qual o corpo é o cárcere da alma. Agora é cárcere da lei, portanto, da vontade. Contém, nesse momento, um dinamismo de transformação do corpo de fato existente e o corpo abstrato, que não deve ser nada mais que uma sombra da lei.

Agostinho foi maniqueísta antes de converter-se ao cristianismo. Ele transforma agora o maniqueísmo para adaptá-lo ao cristianismo. A imagem da corporeidade real segue exatamente a mesma que se encontra no maniqueísmo (como também na gnose e no neoplatonismo). O outro polo, contudo, é transformado e levado ao interior da vida humana como uma corporeidade idealizada e abstrata. O dualismo também segue a mesma coisa. Transformou-se, com isso, numa fonte de agressão ativa contra a vida corporal. Passou a ser um dualismo de corpo abstrato e corpo

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

concreto em que o corpo concreto representa a maldade tal como no dualismo anterior do maniqueísmo e que continua a ser, até hoje, a visão dominante da sociedade humana. Isso transforma de modo radical o cristianismo anterior. James Bond reflete essa corporeidade absolutamente abstrata da modernidade.

Há uma simbolização dessa passagem ao novo céu de Agostinho. Trata-se de duas famosas tentações do diabo, isto é, da tentação de Jesus e da tentação de Santo Antônio no século III. Jesus é tentado por Satanás, que lhe promete o domínio sobre toda a terra. Jesus resiste à tentação. A tentação de Santo Antônio é diferente. O diabo lhe aparece na figura de uma mulher desnuda. Ele também resiste. É a tentação pela sensualidade corporal. Desde então, durante toda a Idade Média, a mulher é vista como a entrada para o inferno e, com ela, são condenadas a sensualidade e as necessidades corporais como fonte de direitos.

Esse ascetismo levou às grandes histerias de massa como apareceram com os movimentos dos flagelantes, em primeiro lugar, e, mais tarde, com a histeria da perseguição das bruxas (e bruxos, em menor grau).

Essa antissensualidade da corporeidade agostiniana é sem dúvida uma das principais fontes do desenvolvimento da modernidade e do próprio capitalismo, continuando vigente até hoje. É a revolução cultural que prepara e constitui toda a modernidade.

O céu de Agostinho ainda é o céu dos executivos em cargos de chefia de nossas corporações quando exigem a flexibilização do ser humano como seres corporais, para que a estratégia de globalização como lei absoluta – esse espírito fantasmal do capitalismo

- possa se impor sem a mínima necessidade de flexibilizar essa estratégia como lei fundamental. Isso também vale quando esse céu é representado, muitas vezes, em termos seculares.

O fato de Santo Antônio ter resistido à tentação de que foi vítima levou à capacidade da conquista de todo o mundo e a nunca resistir à tentação de Jesus. Não resistir à tentação de Jesus chegou a ser linha do novo céu de Agostinho.

Esse céu no para além, entretanto, precisa do inferno, que o complementa. Todos os que rejeitam essa guerra contra a sensualidade e as necessidades têm de ir para esse inferno. No sentido contrário, em que o céu é antecipado na terra, diante dessas pessoas se antecipa o inferno na terra. Isso ocorreu talvez em suas piores formas na perseguição às bruxas.

Essa forma de antecipar o céu e o inferno é algo como a grande revolução cultural, da qual surge a modernidade como capitalismo. Dessa maneira, pode-se entender Walter Benjamin, quando este considera o capitalismo uma transformação do cristianismo. É preciso porém especificar a afirmação. Surge pela transformação desse cristianismo ortodoxo e agostiniano. Isso pode explicar por que as perseguições às bruxas têm seu auge nos séculos em que se forma o capitalismo, isto é, nos séculos XVI e XVII. A própria antecipação do céu agostiniano muda o mundo. Cria um mundo adequado ao surgimento do capitalismo.

É provável que essa revolução cultural não fique nada atrás em relação às revoluções culturais atuais, como, por exemplo, da China: "Não pergunte por quem os sinos dobram; dobram por você".

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

Agostinho disse muito expressamente qual sua posição diante das lutas de classes – a partir de cima –, posição que decorre dessas fantasias. Ele desenvolve essa posição num diálogo sobre a escravidão:

Pergunta: Por isso, diga-me se o escravo que mata o amo por medo de ser gravemente torturado não pode ser contado no número daqueles que, embora matem, não merecem o nome de assassinos.

Resposta: Como seria, se você pensar, se o escravo quisesse perder o medo do amo com a intenção da satisfação de sua concupiscência, antes que você chegue a afirmar algo, como poderia esse crime ficar sem castigo? Porque viver sem medo não é apenas o desejo dos bons, mas também dos maus. A diferença consiste tão somente em que os bons o buscam distanciando-se do amor às coisas que estão em risco de ser perdidas, enquanto os maus se dedicam justamente à segurança desses desfrutes, combatendo com todos os meios o obstáculo que os poderia impedir. Daí sua vida viciosa e manchada por maldades que melhor se pode chamar morte que vida.¹⁰

Agostinho fala de concupiscência. Em contextos semelhantes, Cícero fala, em suas *Catilinárias*,¹¹ de libido, e Nietzsche, de ressentimento e inveja. Não há diferenças essenciais.

A mensagem do caminho messiânico era levar a Boa-Nova aos pobres, a libertação aos prisioneiros e a restituição da vista aos cegos, libertar os oprimidos.

10. Tradução feita pelo autor de *Aurelius Augustinus, Die Ordnung*, Schöningh, Paderborn, 1947.

11. *Catilinárias*: série de quatro discursos de Cícero contra Catilina, político romano (? , 109 a.C. – Pistoia, 62 a.C.). De família patricia, mas pobre, Catilina teria iniciado desde cedo uma vida de crimes e vícios. (N.T.)

Agostinho, em compensação, escolhe o caminho antimesiânico: a identificação absoluta do corpo diante da vontade da autoridade. Aparece a boa nova da opressão.

O céu feudal

O céu de Agostinho não oferece consolo algum. Contudo, aparece um céu que oferece consolo e que pode complementar o céu agostiniano: o céu da sociedade feudal. Ele correspondia, em grande parte, a essa sociedade com suas hierarquias, seus estados e classes. Um mau rei, no entanto, podia terminar no inferno e um mendigo piedoso podia chegar às hierarquias mais altas nesse céu. Como mostra Dante, até Papas terminaram no inferno. Mas esse céu evitou cuidadosamente que sua antecipação levasse à rebelião na terra. Por toda a eternidade, cantava-se lá a glória de Deus.

Com efeito, esse céu é um lugar em que nada se faz senão cantar a glória de Deus, oferecendo certo consolo, embora menos efetivo do que muitas vezes se pensa. Recordo quando, em minha infância, uma vizinha pedia a nós, as crianças, para ajudá-la na colheita de ameixas. Mas queria que cantássemos durante essa atividade. Não demorou para que percebêssemos que isso tinha o objetivo de nos levar a comer menos ameixas. Quem canta não come. Se há antecipação do céu e desejo de cantar, não há queixa sobre a comida.

Ao lado dessas imaginações do céu surgem, não obstante, outras linhas de pensamento, que, de fato, enfatizam uma corporeidade que dá direitos a

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

satisfazer necessidades corporais. Apareceram com a escola do monge dominicano Tomás de Aquino e seu desenvolvimento do direito natural aristotélico-tomista. Não foi criado, entretanto, um novo céu diferente. Apesar disso, onde os monges dominicanos pregaram durante os séculos XIV e XV aumentaram de modo significativo as rebeliões camponesas. E, durante a conquista da América pelos espanhóis, são os dominicanos – como o é Bartolomé de las Casas – que muitas vezes se posicionam ao lado da população indígena durante o grande genocídio da população do continente. Os franciscanos desempenham com bastante frequência um papel semelhante.

O núcleo celeste do terrestre

Nas guerras camponesas alemãs da primeira metade do século XVI, observa-se uma mudança do céu que se antecipa. Essa antecipação do céu é agora objeto de uma práxis. Os camponeses cantaram: "Quando Adão cavava e Eva tecia, onde estava o aristocrata?" Nesse momento, assume importância a mudança de toda a realidade social, que tinha de passar por transformações. Pode-se dizer também: já não se antecipa o núcleo terrestre do celeste, mas o núcleo celeste do terrestre. E esse núcleo celeste do terrestre é, na imaginação dos camponeses, o paraíso, e, para isso, tem de ser mudada a terra. A tragédia da história alemã é, até hoje, o fato de que esses camponeses foram derrotados.

Mas o céu como banquete não desapareceu. Vê-se isso de modo muito claro nas imaginações dos grandes movimentos das comunidades de base e da teologia da libertação, a partir dos anos 1960, na

América Latina. Para eles, o céu voltou a ser um banquete, sobretudo nas celebrações eucarísticas, nos cantos entoados e em toda a arte que se desenvolveu. Nesse sentido, a grande obra foi a missa camponesa de Carlos Mejía Godoy. Os cantos dessa missa são ainda hoje cantados em muitos lugares da América Central. Exceto nas igrejas. Esse banquete era outra vez uma grande festa, para a qual todos eram convidados e que volta a realizar-se continuamente. Isso é rebelião quando se complementa com a máxima: assim no céu como na terra.

O céu sempre é antecipado, mas o céu antecipado é muito diferente em situações de conflito, no que se refere às partes em confronto. Woysek (de Büchner)¹² diz o seguinte sobre si mesmo e os seus: no céu, sem dúvida, temos de mover as nuvens. Quando se antecipa um céu desse tipo, entra-se em desespero. A terra é agora o céu na terra e, caso se antecipe o céu em sua forma celeste, ele se mostra sempre o que já é. O céu passa a ser o desdobramento da terra. Os condenados da terra são, ao mesmo tempo, os condenados no céu. Isso é seu inferno. A antecipação de um céu assim caracterizado provoca o desespero dos condenados da terra e nada tem de consolo. Pode ser consolo apenas se o céu não é simplesmente um desdobramento da terra.

12. Woyzeck é o nome de uma peça de teatro do autor alemão Georg Büchner. Devido à morte do autor, em 1837 (aos 23 anos de idade), a peça permaneceu inacabada. É considerada a obra-prima de Büchner, contendo elementos que apareceriam na dramaturgia mundial apenas durante as vanguardas do século XX. Suas personagens *Capitão* e *Doutor* são influências diretas da *commedia dell'arte*, já que suas características se assemelham a suas correspondentes na secular *commedia* italiana. A peça rendeu uma ópera do compositor austríaco Alban Berg, escrita entre 1914 e 1922, denominada *Wozzeck*. (N.T.)

Isso é hoje a dominação. Diz com Popper: quem quer o céu na terra produz o inferno na terra. Isso nos levou à atual estratégia de globalização que nos conduz de olhos abertos ao inferno. Mas a dominação continua a apresentar esse inferno que está produzindo como um céu que ela antecipa.

Porém, sem a antecipação de um céu que não seja um simples desdobramento da guerra, hoje não se move nada na terra. O movimento resultante, contudo, é o de uma bicicleta de ginástica. A pessoa se move em alta velocidade, mas a bicicleta não se move.

Isso é a modernidade. Ela segue, por todos os lados, um núcleo celeste do terrestre e o pensa a partir de uma realidade secular. Os senhores a pensam a partir do poder e, por conseguinte, a partir de um progresso projetado ao infinito, que não conhece os limites do possível e que dá aos senhores sua sensação de onipotência. No outro lado, a humanização do ser humano projetada também ao infinito, tal como ocorre nas imaginações da anarquia e do comunismo. Tampouco essas projeções conhecem os limites do possível. O próprio comunismo de Marx é um grande banquete para o qual todos são convidados. Ele o é, embora seja imaginado em termos seculares.

Marx descreve esse banquete:

O comunismo é a abolição positiva da propriedade privada, da autoalienação humana e, portanto, a apropriação real da natureza humana através do homem e para o homem. É, pois, a volta do próprio homem como ser social, isto é, realmente humano, uma volta completa e consciente que assimila toda a riqueza do desenvolvimento anterior. O comunismo, como naturalismo ple-

namente desenvolvido, é um humanismo e, como humanismo plenamente desenvolvido, é um naturalismo. É a resolução definitiva do antagonismo entre o homem e a natureza e entre o homem e o homem. É a verdadeira solução do conflito entre a existência e a essência, entre a objetivação e a autoafirmação, entre a liberdade e a necessidade, entre o indivíduo e a espécie. É a solução do dilema da história e sabe que é essa solução.¹³

Ele vê também o outro lado dessa festa que era o ano de graça e que é agora:

A crítica da religião desemboca na doutrina de que o homem é o ser supremo (não: a essência suprema) para o homem e, por conseguinte, no imperativo categórico de lançar por terra todas as relações em que o homem seja um ser humilhado, subjugado, abandonado e desprezível.¹⁴

É uma festa que não pode ser antecipada sem a libertação dos oprimidos, e que está em conflito com o mundo dos negócios. Uma celebração do humanismo sem esse lado da libertação dos oprimidos não vai além de uma estética. É o que acontece, por exemplo, com a nona sinfonia de Beethoven, seu hino à alegria. Ela se esvazia e acaba por servir, sobretudo, para as celebrações representativas dos poderosos do Estado e da economia. Para que a festa antecipada possa ser de fato uma festa sem excluídos, tem de haver essa libertação. Somente isso torna possível desenvolver um humanismo da práxis. Assim se mostra a tríade que analisamos no começo deste capítulo.

13. Karl MARX, *Manuscritos-económicos-filosóficos*, em Erich FROMM, *Marx y su concepto de hombre*, FCE, México, 1964, p. 135-136.

14. Marx, p. 230.

Não pode haver dúvidas, não obstante, de que Marx se inscreve aqui na tradição do já falado caminho messiânico de Isaías, Jesus e Paulo, desenvolvendo-a, contudo.

Trata-se, por certo, do núcleo celeste do terrestre. Mas é desenvolvido a partir de uma antropologia de um mundo secular. Nesse sentido, formula-se aqui a transcendência no interior da imanência. Não tem nenhuma expressão religiosa e, do mesmo modo, nenhuma ambição desse tipo, podendo ser, por isso, autenticamente universal. É, ao mesmo tempo, a expressão do que deve ser válido para toda religião e todo ateu caso desejem constituir um humanismo. Trata-se do critério de verdade de todo humanismo, seja este religioso ou ateu, sem entrar em conflito com nenhum. Indica como transcendência, entretanto, aquilo que é preciso antecipar em cada momento. Transcende, por esse motivo, qualquer práxis possível.

Contudo, essas imaginações do céu e da transcendência no interior da imanência proporcionam o quadro categorial no interior do qual podemos interpretar nossa realidade.

A rebelião dos limites

Ambas as projeções – a do progresso infinito e a da humanização do ser humano nesse progresso infinito – se chocam hoje com a rebelião dos limites, que levou à crise da própria modernidade. É a rebelião dos limites do próprio ser humano e dos limites de toda a natureza.

Aparece a tarefa de antecipar o céu – e precisamente como núcleo celeste do terrestre e, portanto,

como transcendência na imanência – a partir do interior desses limites. É a grande transformação que hoje entra em confronto conosco. Aquilo que é projetado nas grandes projeções só pode ser antecipado a partir do interior desses limites. Nenhuma abordagem linear pode levar à sua realização.

Isso levou, na América Latina, a uma discussão ampla sobre o conceito do desenvolvimento. No lugar das imaginações de um progresso projetado de maneira linear no tempo, é formulada como meta da economia aquilo que se chama "Bem Viver". Significa: o bem viver para todos, ao qual todas as instituições são obrigadas a subordinar-se. É a festa da Boa-Nova. O núcleo das concepções, porém, continua vigente: a libertação dos oprimidos continua a ser a condição básica sem a qual não é possível nenhum Bem Viver. Essa discussão acontece, sobretudo, na Bolívia e no Equador, baseando-se muito nas tradições culturais dos Andes. A mãe terra – na Bolívia denominada a Pacha Mama – é a transcendência no interior da imanência.

Isso pressupõe a consciência de que libertação não é redenção. O consolo referente a esse fato continua a ser uma preocupação de cada uma dessas imaginações e de sua antecipação. O consolo não é nenhum obstáculo à libertação. Até pode impulsionar a ela. Mas a redenção sempre a transcende.

Capítulo 6

ANTIUTOPISMOS, ANTISSEMITISMO, ANTIJUDAÍSMO: A REBELIÃO CONTRA O SER HUMANO COMO SUJEITO

O mito da conspiração judaica mundial e da culpa judaica é a resposta mítica ao chamado socialista à revolução mundial, que surgiu por volta do fim do século XIX. Logo que apareceu esse mito da revolução mundial, surgiu contra ele o mito da conspiração judaica mundial. Surgiu de forma espontânea, mas não tardou a ser manipulado intencionalmente, como o comprova a falsificação do livro *Os Protocolos dos Sábios de Sião*¹ por parte da polícia secreta russa – a Ocrana – antes da Primeira Guerra Mundial. Transformou-se provavelmente no livro mais sangrento da história mundial.

O mito da revolução mundial tinha um núcleo racional. Tratava-se do programa da passagem do capitalismo ao socialismo, que logo assumiu uma dimensão mítica. Em contrapartida, o mito da conspiração judaica mundial não tinha nenhum núcleo racional. É, em sua essência, irracional, arbitrariamente inventado e pensado em função de um aniquilamento. Não é um mito de transformação, mas um mito de aniquilamento.

¹ No Brasil, são inúmeras as publicações dos *Protocolos dos Sábios de Sião*. A tradução que deu origem a todas elas é a da edição comentada do célebre historiador e membro da Academia Brasileira de Letras Gustavo Dodt Barroso (1888-1959). (N.T.).

A formulação desse mito de aniquilamento tem sua raiz no pensamento de Nietzsche. Não se trata da pergunta referente a se Nietzsche era antisemita ou não. Trata-se do fato de que o pensamento de Nietzsche é um pensamento antiutópico, que vê a raiz das utopias modernas – em especial, as do anarquismo e do comunismo – no judaísmo e em sua tradição, seja esta a dos profetas ou a do apóstolo Paulo, em quem Nietzsche concentra cada vez mais seu ataque ao judaísmo, vendo no apóstolo o representante do pensamento judeu.

Depois da revolução de outubro na Rússia, que desembocou na fundação da União Soviética, esse pensamento encontrou sua expressão concreta. Na linguagem dos países ocidentais, incluindo os EUA e, como é evidente, precisamente na Alemanha, costumava-se falar do "bolchevismo judeu". Essa linguagem predominou em muitos lugares até a Segunda Guerra Mundial. O próprio Hitler faz desse pensamento o centro de suas fantasias.

As raízes do antiutopismo do século XX no pensamento de Nietzsche

No século XX, o pensamento burguês muda de um modo radical. Aparecem, no século XIX, os grandes movimentos de emancipação dos operários, dos escravos e das mulheres. No final do século XIX, precisamente o movimento operário se transforma numa ameaça séria ao sistema.

Esse é o elemento histórico que leva à concentração da ideologia burguesa no antiutopismo. Esse antiutopismo vê o mundo ameaçado precisamente

pelo pensamento utópico, para o qual se considera o centro da fantasia do socialismo como um sistema econômico radicalmente diverso do sistema dominante. Trata-se daquilo que hoje se expressa como: outro mundo é possível.

Essa mudança do pensamento burguês, sem dúvida, tem suas raízes na filosofia de Nietzsche. Por isso, o pensamento antiutópico do século XX se baseia, em todas as suas formas, na filosofia de Nietzsche.

Posso apresentar aqui apenas algumas citações de Nietzsche que indicam a posição fundamental desse filósofo. Contra as fantasias de outro mundo possível, Nietzsche denuncia todos os outros mundos – sejam de uma Nova Terra ou de um céu no para além – como vingança diante deste mundo, como sua calúnia e para maculá-lo:

Suprimamos o mundo verdadeiro.²

É necessário perguntar-se: por que a ideia de outro mundo foi sempre empregada em detrimento, ou, em outras palavras, como crítica evidente deste mundo?³

Nesta história lamentável, o homem busca um princípio em que possa se apoiar para desprezar o homem: inventam um mundo para caluniá-lo e sair dele; de fato, estende sempre a mão para o nada e desse nada tira um Deus, a "verdade" e, em todo caso, um juiz e um condenado desse ser...⁴

Falar de **outro** mundo distinto deste carece de sentido, presumindo que não nos domine um instinto de calú-

2. Friedrich NIETZSCHE, *La Voluntad de poderío*, n. 456, p. 267

3. *Op. cit.*, n. 578, p. 332.

4. *Op. cit.*, n. 456, p. 267

nia, de apequenamento e de suspicácia contra a vida. Neste último caso, vingamo-nos da vida com a fantasmagoria de uma vida diferente, de uma vida melhor.⁵

Essa é a formulação central do antiutopismo. Mas Nietzsche diz também onde vê a origem dessa calamidade da utopia:

São Paulo, o ódio do pária contra Roma e contra o mundo feito carne, feito gênio; São Paulo, o judeu errante por excelência. O que ele adivinhou foi a maneira de produzir um incêndio universal com a ajuda do exíguo movimento sectário dos cristãos, separado do judaísmo; como, mediante o símbolo **Deus na cruz**, se podia reunir numa potência enorme todo o desprezível e secretamente rebelde, toda a herança das manobras anarquistas no império. "A salvação vem dos judeus".⁶

Para Nietzsche, São Paulo sintetiza a origem dessa calamidade. Para o filósofo, o apóstolo é, ao mesmo tempo, judeu e cristão: o judeu errante por excelência.

Essa é a estrutura básica do pensamento antiutópico que permeia as crises de legitimidade centrais do século XX em diferentes variantes e que hoje volta a ameaçar.

Quero mostrar isso por meio das três crises de legitimidade do capitalismo do século XX. Trata-se da crise dos anos 1920, com seu desenlace no Nazismo, da crise que segue a Segunda Guerra Mundial, com sua polarização do mundo entre dois sistemas, e

5. Friedrich NIETZSCHE, *El Crepúsculo de los ídolos*, em Friedrich Nietzsche, *Obras inmortales*, Visión Libros, Barcelona, 1985, Tomo III, p. 1189.

6. Nietzsche Friedrich, *El Anticristo*, *Obras inmortales*, op. cit., Tomo I, p. 103.

da crise dos anos 1970, que desemboca na estratégia da globalização.

Do antiutopismo antijudeu ao antissemitismo do século XX

Poliakov apresenta um texto em que, partindo de Nietzsche, é expresso um antiutopismo antijudeu extremo que, mais tarde, volta a aparecer em muitas variações. O texto foi publicado em 1920 e tem como autor Oscar Levy, o tradutor das obras de Nietzsche para o inglês. Deriva de Nietzsche uma autoacusação do judaísmo que chega a ser absurda:

Assumimos a atitude de salvadores do mundo e nos orgulhamos de ter dado ao mundo seu 'salvador' – hoje continuamos sendo tão somente os sedutores do mundo, seus incendiários, seus verdugos... Prometemos levar-vos a um novo paraíso e só tivemos êxito em levar-vos a um novo inferno.⁷

Hitler assume uma interpretação de Nietzsche correspondente. Essa interpretação chegou a Hitler através do movimento Ludendorff, cujas publicações Hitler acompanhava desde a Primeira Guerra Mundial. Não obstante, em Hitler ela se transforma num antissemitismo extremamente agressivo.

Friedrich Heer cita Hitler a partir de Dietrich Eckart: *Tischgespräche* (Conversas de Sobremesa) de 1922/23. Esse livro saiu primeiro com o título *Der*

7. Oscar LEVY, introdução ao livro de George PITT-RIVERS, *The World Signification of the Russian Revolution*, Londres, 1920, segundo Léon Poliakov, *Geschichte des Antisemitismus. Am Vorabend des Holocaust*, vol. VIII, Athenäum, Frankfurt a/M, 1988, p. 83.

Bolschewismus von Moses bis Lenin – Zwiegespräche zwischen Adolf Hitler und mir (O bolchevismo entre Moisés e Lênin – Conversas entre Hitler e eu).⁸ Hitler diz:

(O judeu) crê ter de submeter a si toda a humanidade, **para assegurar-lhe o paraíso na terra... Enquanto imagina que está elevando a humanidade, ele a tortura até o desespero, a paranoia, a perdição.** Se ninguém o para, ele a destrói... embora perceba de modo obscuro que se destruirá a si mesmo também... **Se queres: é a tragédia de Lúcifer.**⁹

Em seu livro *Minha Luta*, Hitler afirma:

O judeu percorre seu caminho fatal até o dia em que outra força se alça diante dele e, em descomunal combate, devolve a Lúcifer aquele que procurara assaltar o céu.¹⁰

Hitler desenvolve, nessa época, uma agressividade especial por meio da união que estabelece entre seu antissemitismo e o mito de Lúcifer, como foi desenvolvido durante a Idade Média europeia. Segundo esse mito, Lúcifer foi o maior dos anjos criados por Deus que quis pôr-se no lugar de Deus, sendo por isso expulso para o inferno.¹¹ Desse

8. Hohenreichen-Verlag, Munique, 1924. 1922/23: (s. Friedrich HEER, Gottes erste Liebe. Die Juden im Spannungsfeld der Geschichte. Ullstein Sachbuch, Frankfurt/Berlim, 1986, p. 371).

9. Hitler segundo Dietrich Eckart, *Tischgespräche von 1922/23*, editado pela primeira vez sob o título *Der Bolschewismus von Moses bis Lenin – Zwiegespräche zwischen Adolf Hitler und mir*, Hohenreichen-Verlag, Munique, 1924. 1922/23. Ver Friedrich HEER, *Gottes erste Liebe. Die Juden im Spannungsfeld der Geschichte*, Ullstein Sachbuch, Frankfurt/Berlim, 1986, p. 377.

10. *Mein Kampf*, p. 751.

11. Esse mito de Lúcifer foi desenvolvido pela primeira vez no século XIII por Bernardo de Claraval. Antes, Lúcifer não era nenhum diabo. Nos primeiros séculos, Lúcifer foi um nome de Jesus. A catedral de Cagliari, na Sardenha, se chama São Lúcifer. O nome São Lúcifer se refere a um dos pa-

modo, Hitler conseguiu uma extrema diabolização dos judeus.

Essa formulação antiutópica do antissemitismo permitiu que Hitler pusesse o anticomunismo no centro de seu antissemitismo.

Em suas *Conversas de Sobremesa*, durante a Segunda Guerra Mundial, Hitler diz:

O judeu veio a nós. Trouxe a ideia bestial de que a vida tem sua continuidade no para além: pode-se extirpar a vida no para alguém, uma vez que ela continua a florescer no para além... Com o lema da religião, levou a intolerância aos lugares em que antes só havia tolerância e religião verdadeira... O próprio judeu, que nesta época levou o cristianismo de contrabando ao mundo antigo e matou essa coisa maravilhosa, voltou a encontrar hoje um ponto fraco: a consciência moral afetada de nossa sociedade (Mitwelt)... Só pode haver paz por meio de uma ordem natural. A ordem pressupõe que as nações se entrelacem de tal maneira que os mais capazes tenham a liderança. Dessa forma, o perdedor recebe mais do que conseguiria por um esforço próprio. O judaísmo destrói este mundo. A torpeza, a maldade e a tolice ajudam a obter a vitória... *Por isso, não devemos dizer que o bolchevismo tenha sido superado. Mas quanto mais rápido expulsarmos os judeus, tanto mais rápido estaremos fora de perigo. O judeu é o catalisador com o qual a lenha se acende.*¹²

Assim, unem-se para Hitler num único mito composto o antiutopismo, o anticomunismo e o an-

dres da igreja que se chamava Lúcifer de Cagliari. Dessa maneira, um nome original de Jesus foi transformado num nome do diabo. Esse nome não é simplesmente uma palavra a mais: nomen est omen.

12. Henry PICKER, *Hitlers Tischgespräche* (Conversas de Sobremesa de Hitler), Berlim, Ullstein, 1989, p. 106s.

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

tissemitismo. Não obstante, o centro desse mito é o antissemitismo: "o judeu é o catalisador com o qual a lenha se acende". Por isso, para Hitler, o aniquilamento dos judeus é o golpe decisivo contra o bolchevismo e o comunismo. Uma vez aniquilados os judeus, o bolchevismo e o comunismo perdem sua força própria.

Para Hitler, o antissemitismo não é a meta em si. Em suas alucinações míticas, seu antissemitismo é o meio que busca como fim acabar com o perigo do comunismo. Por esse motivo, não se trata apenas da perseguição de uma minoria, mas de uma maioria potencial e perigosa. Isso não acontece só com Hitler. Vale, em geral, para o antissemitismo do século XX.

Isso mostra de modo muito claro que esse antissemitismo é, com efeito, algo novo e não pode ser identificado simplesmente com as ondas históricas de antissemitismo anterior.

A passagem do anticomunismo antiutópico depois da Segunda Guerra Mundial

Esse antissemitismo terminou com a Segunda Guerra Mundial. As informações sobre o holocausto fizeram estremecer todo o mundo ocidental. Tornava-se absolutamente impossível assegurar a conexão entre antiutopismo e anticomunismo por meio do antissemitismo. O mundo ocidental, porém, continuava um mundo antiutópico e anticomunista. Permanecia anticomunista em nome do antiutopismo. Mas era agora impossível usar a referência ao judaísmo.

Por esse motivo, estabeleceu-se uma nova maneira de vincular a antiutopia com o anticomunismo.

A nova formulação escolhida é uma reformulação da relação anterior. Karl Popper era o filósofo que estabeleceu a conexão em sua nova forma:

A hybris que nos move a tentar realizar o céu na terra nos seduz a transformar a terra num inferno, como somente o podem realizar alguns homens com outros.¹³

Popper conserva a vinculação com o mito de Lúcifer. A *hybris* do assaltante do céu, que quer o céu na terra, mas cria o inferno, é a *hybris* luciférica que volta a tornar possível a diabolização de todos os movimentos socialistas.

Ao mesmo tempo, trata-se de uma simples reformulação do texto antes citado de Oscar Levy, do qual foi eliminada apenas a referência aos judeus. Aparece, contudo, uma ausência que se acha muito presente. Inclusive grita.

Nessa reformulação, temos o mito do mundo livre tal como se formou depois da Segunda Guerra Mundial. Consiste em unir diretamente o antiutopismo com o anticomunismo. É ainda a forma de diabolização do adversário no início do período do governo de Reagan, que apresenta o adversário como o "reino do mal". Entretanto, já na época de Reagan, esse reino do mal se torna independente do mito de Lúcifer. Nos anos 1990, deixa de ser usado quase que por completo, praticamente sendo esquecido na formulação de Popper. Os adversários são transformados cada vez mais no que Bush II chama "the evil's face" (a face do diabo), o que não deve ser confundido com Lúcifer. O diabo é outro.

13. Karl POPPER, *Das Elend des Historizismus* (A miséria do historicismo), Tübingen, 1974, Vorwort, p. VIII.

Mas a linha de argumentação iniciada pelo supracitado Oscar Levy não desaparece por inteiro. Um autor atual, que continua a usá-la, é George Steiner. Este diz:

Nos diferentes matizes do socialismo messiânico e no marxismo, mostra-se com clareza o pensamento utopista com o qual o judaísmo chantageou nossa civilização. O marxismo é, no fundo, um judaísmo que perdeu a paciência. O messias demorou tempo demais para vir, ou, de modo mais exato, para não vir. O reino da justiça tem de ser fundado pelo próprio homem, nesta terra, agora mesmo. O amor tem de ser trocado por amor, justiça por justiça – prega Marx em seus manuscritos de 1844. Ele assume obviamente as expressões dos Salmos e dos livros dos profetas. No programa igualitário do comunismo, na economia da finalidade, como é esboçada na doutrina marxista-leninista, há muito pouco que já não tenha sido exigido de modo implacável por Amós quando anuncia a maldição para os ricos e o desprezo de Deus pela posse. Nos lugares em que havia a vitória do marxismo, e precisamente em suas formas mais brutais, pôs em prática a vingança do deserto diante da cidade que é anunciada em voz alta no livro Amós e em outras expressões proféticas-apocalípticas sobre o castigo social. (Quase não é necessário acrescentar que a crise presente e o colapso previsível da imanência messiânico-marxista terá um efeito profundo sobre o destino e o futuro do judaísmo.)¹⁴

No entanto, não diz inteiramente a mesma coisa, mas introduz a promessa de um novo judaísmo que deixará para trás a tradição profética.

Em sua análise, porém, as posições mencionadas se mostram quase idênticas. Todas veem na utopia a

14. KGeorge STEINER, *Der Garten des Archimedes*, Hanser, Munique, 1996, p. 298-299..

desventura da modernidade ocidental. Três das posições mencionadas sustentam uma relação explícita dessas utopias com o judaísmo. Oscar Levy faz, em nome do judaísmo, uma confissão de culpa. Steiner afirma que seu resultado "terá um efeito profundo sobre o destino e o futuro do judaísmo", e Hitler, partindo de uma análise desse tipo, chama ao aniquilamento dos judeus. Em contrapartida, ao definir o núcleo da ideologia do mundo livre depois da Segunda Guerra Mundial, Popper não menciona a tradição judia em sua denúncia do utópico. Dessa maneira, era possível fazer do "bolchevismo judeu" anterior à Segunda Guerra Mundial o "bolchevismo antissemita" posterior a essa guerra, muito embora o bolchevismo tenha sido mais ou menos o mesmo.

Eu gostaria de acrescentar agora uma citação de Freud referente à fundação e à história do cristianismo:

É notável a maneira pela qual a nova religião enfrentou a velha ambivalência contida na relação paterno-filial. Apesar de certo que seu conteúdo essencial fosse a reconciliação com Deus Pai, a expiação do crime que nele se cometera, não é menos certo que a outra face da relação afetiva se manifestou no fato de que o Filho, aquele que assumira a expiação, se transformou, por sua vez, em Deus junto ao Pai e, na realidade, em lugar do pai. Surgido como uma religião do Pai, o cristianismo se tornou uma religião do Filho. Não posso eludir, pois, o aziago destino de ter de eliminar o Pai.¹⁵

15. Sigmund FREUD, Moisés y la religión monoteísta. *Obras Completas*, Editorial Biblioteca Nueva, Madri, Tomo III, p. 3323. O título exato seria: El hombre Moisés y la religión monoteísta. Em alemão: Der Mann Moses und die monotheistische Religion

Só uma parte do povo judeu aceitou a nova doutrina. Aqueles que a rejeitaram continuam a chamar-se, ainda hoje, judeus, e, por essa decisão, se separaram do resto da humanidade de modo ainda mais agudo que antes. Tiveram de sofrer da nova comunidade religiosa – que, além dos judeus, incorporou os egípcios, os gregos, os sírios, os romanos e, por fim, os próprios alemães – a censura de ter assassinado a Deus. Em sua versão completa, essa censura se expressaria assim: “Não querem admitir que mataram a Deus, enquanto nós o admitimos e fomos redimidos dessa culpa.”¹⁶

Devemos perceber então quanta verdade se oculta por detrás dessa censura. Por que foi impossível aos judeus participar do progresso implícito nessa confissão do assassinato de Deus? Apesar de todas as distorções, é um problema que poderia de fato constituir o tema de um estudo especial. Com isso, de certa maneira, os judeus tomaram sobre os ombros uma culpa trágica que foram obrigados a expiar com a maior severidade.¹⁷

A posição de Freud é completamente trágica. O texto vem de uma publicação de 1939 (Moisés e o Monoteísmo). Freud está, desde 1938, praticamente asilado em Londres. Trata-se do último livro escrito por ele, encontrando-se a citação na última página desse livro. Embora tenha conseguido salvar-se da perseguição, Freud é incapaz de criticar seus próprios perseguidores. Teria de criticar sua própria psicologia completa. Mas não está disposto, é possível que tampouco fosse capaz. O complexo de Édipo, na

16. *Op. cit.*, p. 3324..

17. *Op. cit.*, p. 3324.

interpretação de Freud, assume uma dimensão tremenda.

Freud dá uma – embora sobretudo mítica – legitimação do antissemitismo que ele próprio está sofrendo. Não obstante, seu argumento é correto sempre e quando o olhamos tomando como critério o próprio pensamento de Freud. Nisso, Freud é admiravelmente coerente. Não esconde nada e afirma o que de fato segue. Acompanha nisso a ética científica que manteve por toda a sua surpreendente vida. Entretanto, quanto mais vemos isso, tanto mais permanece a grande pergunta: por que um resultado assim não o leva a duvidar de suas próprias teorias?

Ainda um acréscimo, contudo. Um resultado assim não teria de ter levado a uma discussão séria os próprios freudianos? Não encontrei, em parte alguma, sequer uma menção ao problema. Como eu já disse, o texto aparece num lugar muito especial, isto é, na última página de seu último livro. Por isso, é preciso concluir que o próprio Freud o considera um resultado fundamental, algo como um testamento. Freud condena-se a si mesmo na lógica expressa de seu próprio pensamento. Dá razão a seus perseguidores. Para mim, isso é completamente incompreensível.¹⁸

Embora haja uma inimizade mortal com o Nazismo, os polos que se estabelecem revelam uma compreensão comum da história. Isso demonstra, porém, que o mundo livre ocidental muito dificilmente pode criticar o antissemitismo do século XX. Teria de cri-

18. O próprio Pinochet falou dos “subversivos” como “assassinos de seu pai”.

ticar o irracionalismo de seu próprio antiutopismo. Mas este já, há muito, se transformou no fundamento ideológico do pensamento do mundo ocidental. Para esse pensamento, o bom é o mau e o mau é o bom. Essa é a mensagem do antiutopismo.

A renúncia a um confronto racional com o antissemitismo do século XX

Ainda que não se dê quase nenhuma explicação sobre esse antissemitismo, é preciso falar dele. Uma das formas de tornar invisíveis suas causas é a declaração dos textos fundamentais do cristianismo como causas substancializadas.

Quem faz isso de forma extrema é o próprio George Steiner. Sobre o Evangelho de João (Jesus e Judas na última ceia), diz:

Judas passa à noite interminável da culpa coletiva. Sua saída abre a porta à *shoah* – essa não é mais que a verdade desnuda. A “solução final”, que propõe e que toma como sua finalidade, é o nacional-socialismo, é a conclusão perfeitamente lógica, axiomática da identificação dos judeus com e através de Judas... A obscuridade, a noite na noite, à qual Judas é mandado, para que “aja rápido”, já é a noite dos crematórios.¹⁹

O antissemitismo mostra ser agora uma substância fora e acima da história, uma substância metafísica, que entra no mundo com o cristianismo – sobretudo o Evangelho de João – e que não tem nenhuma história própria. Essa substância sempre é a mesma.

19. Op. cit., p. 349

No fundo, nem o nazismo é responsável; em última instância, a responsabilidade cabe a essa substância que vem do cristianismo (com alguns antecedentes romanos). Uma criação assim caracterizada de uma substância acima da história, no entanto, demonstra sempre que se quer evitar a análise do processo histórico. Esconde-se alguma coisa e se faz essa coisa, porque se tem algo a esconder.

Para muitos cristãos, isso tem uma dupla vantagem. Não apenas que agora não é preciso analisar o antissemitismo do século XX, mas que tampouco é necessário analisar o antijudaísmo cristão e seu surgimento nos séculos III e IV. Essa análise, não obstante, ajudaria a entender o antissemitismo do século XX, ainda que seja pela elucidação de diferenças importantes. Essas diferenças são, além disso, enfatizadas por Zygmunt Barman em seu livro *Modernidade e Holocausto* (1989). Os cristãos podem, agora, confessar suas culpas e continuar em completa conformidade com o sistema atual, tanto diante da ortodoxia cristã, como também diante da ideologia do mundo livre. A culpa recai nos textos cristãos fundantes: uma má consciência acaba por ser uma almofada macia para o descanso. René Girard diz que se fez dessas escrituras o bode expiatório.²⁰ Continua-se com a lei-

20. "Essa interpretação restritiva é a única escapatória que resta a um pensamento adquirido em princípio pelo 'cristianismo', mas decidido a desembaraçar-se uma vez mais da violência à custa de uma nova violência que não pode ser desta vez, inevitavelmente, mais que o novo bode expiatório dos judeus... Com os olhos fixos no texto, eles estão fazendo de novo o que o texto denuncia. O único meio de ir mais longe ainda na cegueira consiste em repudiar, como hoje se faz, não já o processo revelado pelo texto, e que se perpetua paradoxalmente sob sua sombra, mas o próprio texto, afirmando ser esse texto o responsável pelas violências cometidas em seu nome, acusando-o de ter sido ele a reprimir a velha violência tão somente à custa de deslocá-la para novas vítimas. Há em nossos dias uma tendência

tura antissemita, mas o antissemitismo passa a condenar as escrituras. Com isso, permanece inocente por inteiro o que esse antissemitismo do século XX foi efetivamente. Aparece transformado num tabu. A declaração da culpa cobre e esconde os responsáveis pelo fato. E os cristãos se distanciam de suas próprias fontes em vez de lê-las sem as lentes da leitura antijudaica anterior. No entanto, sem essas lentes antijudaicas, o cristianismo é uma religião muito perigosa para o sistema de dominação, embora, pelo mesmo motivo, seja também uma religião em perigo. Porque seria uma religião perseguida. Isso pôde ser visto no caso da teologia da libertação na América Latina. Teve início contra essa teologia da libertação uma efetiva perseguição de cristãos. O grande símbolo é o assassinato de dom Romero durante a celebração da missa, da eucaristia. Para o cristianismo, não há maior blasfêmia que isso. Quando, no século XIII, se assassinou dom Thomas Becket na catedral de Canterbury, isso provocou um escândalo que dura até hoje e que está inclusive presente na literatura moderna (Conrad Ferdinand Meyer, T. S. Eliot, Jean Anouilh). Foram necessários apenas três anos para que ele fosse declarado santo (mais rápido que o próprio Francisco de Assis). No caso de Romero, em compensação, aconteceu muito pouco.

geral entre os cristãos a repudiar esse texto ou, ao menos, a não levá-lo em conta, dissimulando-o como se tratasse de algo vergonhoso. Sempre resta uma última astúcia, sempre resta uma última vítima, que é o próprio texto, a que se encadeia a leitura enganosa que sempre se ofereceu dele e que é arrastado diante do tribunal da opinião pública. Por uma piada suprema, é em nome da caridade que a opinião condena o texto evangélico..." René, GIRARD, *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica. Diálogos con J.M. Oughouruan e G. Lefort*, Sígueme, Salamanca, 1982, p. 204-205.

O antiutopismo como senso comum

Esse antiutopismo se transformou hoje numa espécie de senso comum, ao menos na opinião pública. No entanto, desde os anos 1980 se falava do adversário de uma maneira diferente. Reagan começou a referir-se a eles como "câncer". Ele o fez de modo muito frequente no caso da Nicarágua sandinista, mas essa linguagem já é usada no golpe militar de Jacarta (1965).

Quando, na guerra do Afeganistão, os talibãs se retiraram para as montanhas e se esconderam em cavernas, o presidente Bush dizia que os ia "fumar". Em vez de câncer, eram agora parasitas. Isso tem uma semelhança fatal com o que ocorreu no nazismo. Desde os anos 30, este deixou de falar dos judeus como utopistas e lucíferes, como o fizera Hitler nos anos 20, e passou a falar de parasitas a aniquilar.

O antiutopismo, quando se transforma em senso comum, parece desembocar nisso. Falamos muito da violência, na qual pode desembocar a própria utopia. Não falamos, porém, da violência que parte da antiutopia. Ela é considerada justa.

Nesse contexto, é importante o livro de Max Frisch, *Wilhelm Tell für die Schule*, 1971 (Guilherme Tell para a escola). Esse livro apresenta um enorme interesse porque seu tema de fundo não é Guilherme Tell. Segundo Frisch, Guilherme Tell foi um bandido comum, com as características habituais, que foi transformado de maneira mítica, no decorrer de poucas décadas, num herói libertador da Suíça. Frisch julga que exatamente a mesma coisa ocorrera em sua época (por volta de 1970) com o nazismo. A interpretação do nazismo no momento em que Frisch escreve

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

tem, segundo ele, tão pouco a ver com o nazismo tal como de fato existiu quanto a história do herói libertador Guilherme Tell tem a ver com o Guilherme Tell que com efeito existiu. Para Frisch, essa história de Guilherme Tell é a prova de que uma reavaliação desse tipo é possível em poucas décadas, embora ainda haja muitas testemunhas oculares do que aconteceu. Não obstante, a reavaliação no caso do nazismo é ao contrário. Fez-se dos nazistas simples bandidos antissemitas que utilizaram uma substância antissemita criada pelo cristianismo. Isso tornava invisível o fato de que o nazismo realizou uma revolução cultural – na verdade, anticultural – que definiu toda a história ocidental de uma maneira nova e que, em sua forma antiutópica, domina em grande parte a cultura ocidental até hoje. Os cegos veem e os que veem são cegos.

Margaret Thatcher fez a síntese desse senso comum: TINA – *there is no alternative* (não há alternativa). Com isso, escreveu acima da entrada da nova etapa do capitalismo o que, de acordo com Dante, está escrito no alto da porta do inferno: "abandonai toda esperança vós que aqui entrais". É também a inscrição que, ao menos virtualmente, existe em todos os campos de concentração e de tortura do mundo.

A esperança é substituída pela esperança da antiutopia: a esperança de que ninguém mantenha nenhuma esperança. É a esperança de enclausurar o futuro. Isso expressa o fato de que a própria antiutopia é uma utopia dirigida contra si mesma. É utopia antiutópica. Como tal, é tão impossível quanto todas as utopias sempre o foram. No entanto, essa utopia antiutópica é, quando se torna violenta, a utopia mais violenta que conhecemos. Não tem nenhum limite.

Recordo-me de ter visto, num museu em Barcelona, um quadro que mostrava o inferno. Os condenados estavam desesperados. Havia diabos que os maltratavam, que riam. Vestiam o traje militar do tempo medieval, mas o riso que ostentavam no rosto era de pedra... Sentiam-se no céu. Assim são todos os infernos na terra. Sempre há alguns que se sentem no céu. Exibem, contudo, no rosto esse riso de pedra. E sempre afirmam que outro mundo não é possível. Não há alternativa.

Lembremos o que era a esperança de Nietzsche quanto ao futuro judeu. Já em *Aurora* (1881), o filósofo queria, como tantos antissemitas anteriores, converter os judeus e esperava que isso fosse possível:

Então, quando os judeus puderem mostrar essas joias e essas taças douradas [de ouro], que serão obra sua, aos povos europeus de experiência mais curta e menos profunda, incapazes de produzir coisas semelhantes; quando Israel tiver transformado sua vingança eterna em bênção eterna da Europa, terá retornado o sétimo dia, esse dia sétimo em que o antigo Deus dos judeus poderá regozijar-se consigo mesmo, com sua criação e com seu povo eleito, e nós poderemos regozijar-nos com ele.²¹

Esse Deus dos judeus, com o qual Nietzsche sonha, é simplesmente um Deus guerreiro. Para que tenha "transformado sua vingança eterna em bênção eterna" – na linguagem de Nietzsche, a vingança é apenas o ressentimento dos "prejudicados", seu sonho de outro mundo –, esse Deus já não deve ser o Deus dos pobres e dos fracos, o Deus dos "prejudicados", como Nietzsche os chama. Se faz isso, o Deus

21. Friedrich NIETZSCHE, *Aurora*, n. 205

dos judeus volta a ser o Deus guerreiro dos judeus. Isso seria celebrado por Nietzsche: e nós poderemos regozijar-nos com ele. Nem todos. Todos, exceto os prejudicados.

Esse antiutopismo está hoje em crise. A crise econômica mundial apresenta à população a pergunta referente às transformações possíveis e necessárias do capitalismo. O TINA de Margaret Thatcher perdeu muito de sua força de convicção. O antiutopismo parece envelhecido. Mas a nova oposição ao sistema também é outra. Ela mesma fez sua crítica da razão utópica ou está fazendo-a. Volta, com isso, a possibilidade de uma nova abertura do futuro, embora esteja sempre ameaçada por um possível retorno do extremismo antiutópico em formas novas ou mesmo em suas antigas formas.

A mistificação da estratégia da globalização pelo fundamentalismo apocalíptico

Quando Margaret Thatcher fala do TINA, isso não move precisamente as massas. Ele entusiasma os executivos de nossas burocracias privadas dos grandes bancos e das corporações, mas a muitos outros não.

Nos EUA, apareceu paralelamente uma corrente de massa que desenvolveu um grande mito da estratégia da globalização e que chegou a ter uma enorme influência. Ela já se desenvolvera antes, sobretudo, desde a época da Primeira Guerra Mundial. Não obstante, transforma-se agora, de maneira mais ou menos espontânea, numa maciça corrente política, que acabou por se mostrar presente em muitos lugares do

mundo, em especial na América Latina. Isso ocorreu nos anos 1970 – portanto, precisamente no tempo em que foi desenvolvida a estratégia da globalização. Para as eleições de Reagan e, depois, de Bush II. Essa corrente foi um dos fatores decisivos. O próprio Reagan se apresentou como um "renascido", exprimindo desse modo sua pertinência a essa corrente. Bush fez algo semelhante.

No centro dessa corrente estava de novo o antiutopismo, que agora é expresso explicitamente e sob forma religiosa como uma utopia antiutópica. A antiutopia torna-se abertamente utópica.

Esse fundamentalismo apocalíptico deixa de lutar contra os utopistas, como o fez o chamado mundo livre depois da Segunda Guerra Mundial. A referência ao "quem quer o céu na terra cria o inferno", de Popper, desaparece em larga medida e chega a tomar outra forma. O fundamentalismo apocalíptico luta contra o anticristo e interpreta o Apocalipse de João como uma luta contra o anticristo hoje.

Todos aqueles que continuam a ter na cabeça outro mundo possível são, agora, considerados partidários do anticristo. São, na verdade, os mesmos que eram tidos por utopistas ou até judeus. Mas aparecem à luz de um drama cosmológico do fim do mundo, que é considerado a vontade de Deus. Através do cataclismo do mundo, com a segunda vinda de Cristo, será criado um mundo novo no qual os escolhidos de Deus, isto é, os renascidos, encontrarão seu novo paraíso.

Esse cataclismo é a vontade de Deus e é necessário aceitá-la. Quanto mais progride a destruição, tanto maior a esperança: quanto pior, melhor. Cada

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

catástrofe se transforma no sinal da esperança. A esperança maior, por conseguinte, é a batalha do Armagedom, a batalha final, ao término da qual Cristo volta e cria a ordem no novo paraíso.

No entanto, os partidários do anticristo querem conservar o mundo. Por isso, rebelam-se contra a vontade de Deus. Esse é o motivo por que se trata daqueles que insistem que outro mundo é possível. Vistos a partir desse fundamentalismo, são aqueles que hoje se reúnem no Fórum Social Mundial para tentar assegurar a vida neste mundo.

As formulações dessas posições são até aventuradoras, carecendo de todo nível intelectual.

A primeira formulação mais influente e mais publicada desse quadro do fundamentalismo apocalíptico aparece num livro, que foi nos anos 1970 o *best-seller* de toda a década, tendo sido publicado com uma tiragem de 15 milhões de exemplares. O autor é Hal Lindsey, pregador fundamentalista nos EUA, e o livro se intitula *The Late Great Planet Earth*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan, 1970.²²

A obsessão pela catástrofe final é transformada numa espiritualidade:

Quando a batalha de Armagedom chegar à sua temível culminação e a impressão for já a de que toda existência terrena será destruída [o autor a entende como guerra atômica], nesse mesmo momento aparecerá o Senhor Jesus Cristo e evitará a aniquilação total.

22. Friedrich NIETZSCHE, *Aurora*, n. 205.

À medida que a história se apressa rumo a esse momento, o leitor deve permitir que eu lhe faça algumas perguntas. Sente medo ou esperança de libertação? A resposta que você der a essa pergunta determinará sua condição espiritual.²³

Essa guerra atômica tem como consequência a esperança na "restauração do paraíso".²⁴

Nessa espiritualidade, a esperança resulta da realização da catástrofe, não da atividade para impedi-la. Trata-se de uma mística do suicídio coletivo de toda a humanidade. Diz-se que a cadeia de comando do botão vermelho do presidente dos EUA até as bases do disparo das bombas atômicas é composta por esses fundamentalistas apocalípticos. Dessa maneira, pode-se ter a segurança de que a ordem seja de fato cumprida.

Esse niilismo me recorda algo semelhante ao que se viveu por volta do fim da Segunda Guerra Mundial. Na Alemanha, desenvolveu-se um niilismo muito parecido que se baseava no Canto dos Nibelungos e numa cena do livro de Feliz Dahm, *As lutas por Roma* (Kampf um Rom), segundo o qual, na antiguidade, os godos germânicos cometem suicídio coletivo, atirando-se todos juntos, com as mulheres e os filhos, no vulcão Vesúvio, quando rodeados pelas tropas dos romanos. Esse niilismo, porém, não apontava a um para além do suicídio. Em contrapartida, o fundamentalismo apocalíptico promete, como o para além, a restauração do paraíso. Mas o niilismo é o mesmo. É o niilismo do antiutopismo.

23. Em espanhol, Hal LINDSEY, *La Agonía del Gran Planeta Tierra*, Editorial Vida, Miami, 1988.

24. Hal LINDSEY, *La Agonía del Gran Planeta Tierra*, Editorial Vida, Miami, 1988, p. 222.

Esse fundamentalismo de Lindsey transmite ainda, com grande ingenuidade, as consequências extremamente alucinatórias do antijudaísmo cristão tradicional:

Temos de fazer aqui uma cuidadosa distinção entre a "restauração física" do Estado de Israel na terra palestina, o que devia ocorrer um pouco antes da vinda do Messias, e a restauração espiritual de todos os judeus que tenham acreditado no Messias, que acontecerá imediatamente depois de seu regresso à terra.

A restauração física é cumprida por meio de esforços humanos de judeus não conversos. Com efeito, os grandes eventos catastróficos que devem atingir a nação, durante a "tribulação", têm como principal propósito comovê-la para que creia no verdadeiro Messias.²⁵

Jesus Cristo previu um evento que iniciará um período de catástrofe sem paralelo para a nação hebreia, que ocorreria um pouco antes de sua segunda vinda... deve se passar na metade desse período (de tribulação) de sete anos, durante o qual Deus provará o povo judeu antes de estabelecer de modo definitivo o tão anelado Reino de Deus.²⁶

Ao comparar esse período com os regimes de Hitler, Mao e Stalin, estes parecerão inocentes diante da crueldade daquele. O anticristo receberá absoluta autoridade para agir com o poder de Satanás.²⁷

Ele é denominado a segunda besta e será judeu... Será uma imitação de João Batista com caráter diabólico.²⁸

25. *Op. cit.*, p. 233.

26. Lindsey, p. 55.

27. *Idem*, p. 66.

28. *Idem*, p. 141-142.

Assim que começar o Armagedom..., terá início o grande período de conversão dos judeus. Aceitarão o seu Messias... A terça parte dos judeus vivos nesse período se converterá a Cristo e será preservada milagrosamente...²⁹

Os fundamentalistas apocalípticos não podem, de acordo com Lindsey, deixar de influir nesse destino dos judeus, mas se declaram seus amigos. Não obstante, quem tem amigos assim não agiria melhor fazendo o mais simples, que seria buscar a paz com seus inimigos? Os fundamentalistas apocalípticos ocultam outras intenções.

Essas fantasias alucinatórias, contudo, fizeram história. Baseado nessas fantasias, Reagan preparou seu próprio mito. Segundo ele, os EUA eram "a cidade que brilha nas colinas", uma alusão ao reino milenar da apocalíptica de João. Tratava-se do segundo reino milenar antiutópico do século XX. Ele se viu em confronto com um reino do mal que tinha sua sede em Moscou, mas que, ao mesmo tempo, estava presente na alma de todo aquele que resistia à estratégia da globalização. São os partidários do anticristo. Com isso, a estratégia da globalização e o fundamentalismo apocalíptico se tornavam perfeitamente complementares.

Esse mito se manteve até hoje e esteve presente também durante o governo de Bush II.

Durante os anos 1990 do século XX, entretanto, esse mito passou por algumas mudanças necessárias, visto que a situação política mostrava modificações.

29. Idem, p. 144.

Isso pode ser mostrado de novo por um dos maiores êxitos de livros da época. Trata-se da série de livros "left behind" (deixados para trás), na linha desse fundamentalismo. Em 2002, tinham sido publicados cerca de 10 títulos dessa série com uma tiragem conjunta de aproximadamente 50 milhões de exemplares vendidos.³⁰ Hoje, já chegam a 16 títulos, com uma venda total de 65 milhões de exemplares. O título da série se refere à crença fundamentalista de que os últimos 7 anos da história mundial – os anos da grande tribulação – começam com dois grandes acontecimentos. Por um lado, com o rapto, por parte de Deus, de seus eleitos, que são levados à Sião celeste, de onde podem desfrutar com grande tranquilidade, a partir de uma segurança absoluta, dos sofrimentos da humanidade não eleita e pecaminosa nesses últimos anos de horrores nunca vistos. Por isso, o título que diz respeito a essas pessoas: *left behind*, que se refere àqueles que, no rapto, ficaram para trás. Por outro lado, esse é o momento do aparecimento do anticristo.

Esse anticristo já não é o senhor do reino do mal com seu centro em Moscou. Agora é o secretário geral da ONU. Ele tampouco continua a ser judeu, tendo passado a ser um europeu da Romênia.³¹ Tem um grande plano para a salvação da humanidade, que revela precisamente sua maldade. Promete uma paz mundial numa nova comunidade humana mundial e a transformação da terra num novo jardim do

30. Segundo a *Neue Zürcher Zeitung* do dia 30 de setembro de 2002. De acordo com esse jornal, o filho de Billy Gram, que é também o herdeiro do império econômico do pai, é um dos editores.

31. Extraio essas referências do filme que tem também o título *Left behind*.

Éden, no qual todos podem viver com abundância de alimentos. Mas também não falta o judeu. Trata-se de um cientista judeu que descobriu a fórmula que torna possível essa transformação. Seu nome é Rosenzweig, que não me parece precisamente casual.³² Esse anticristo é considerado uma personificação de Satanás.

Quando Bush II vê sem cessar em seus inimigos "the evil's face", isto é, o rosto do diabo, deve-se entender isso no quadro desse mito dos últimos dias.

Trata-se de um dos grandes mitos da estratégia da globalização. A antiutopia é incluída numa cosmovisão que abrange todo o universo. Transforma-se no mito de utopia antiutópico do poder dominante na atualidade.

Esse mito tem influência precisamente por seu primitivismo. Cientistas sérios sequer o levarão em conta. Por isso, apesar de sua notável presença, ele é quase invisível. Apresenta, porém, um poder extraordinário e como tal é usado.³³ Não se deve crer que se trate apenas de textos religiosos. Sob forma religiosa se desenvolvem mitos do poder. São mitos do poder que correspondem completamente à estratégia presente de globalização e que lhe dão suporte. As escrituras da Bíblia não são mais que pedreiras das

32. Suspeito que se trata de uma alusão a Franz ROSENZWEIG, *A estrela da redenção (Der Stern der Erlösung)*. Estamos diante de uma alusão antiluciférica.

33. Caso se busque um paralelo com essas construções de mitos do poder, ocorre-me, sobretudo, o livro *Os protocolos dos sábios de Sião*. Tinha o mesmo primitivismo, não foi levado em conta por nenhum cientista sério e era, com a notável presença que teve no mundo ocidental, bastante invisível. Teve, não obstante, o mesmo êxito de venda e fundou uma corrente de massa na qual podiam inserir-se movimentos políticos.

quais se extraem os elementos necessários à construção do mito.

Reflexão final

Analizamos os três ápices do antiutopismo durante o século XX; trata-se dos anos 1920 e 1930, que desembocam no Nazismo e na Segunda Guerra Mundial, dos anos 1940, que desembocam na guerra fria, e dos anos 1970, nos quais se decide a estratégia da globalização.

Os antiutopismos que surgem têm entre si diferenças significativas. Contudo, têm ao mesmo tempo um denominador comum: trata-se da consideração das grandes utopias de libertação como a grande calamidade do Ocidente. Todos são antiutópicos. Essa utopia como calamidade é vista como violência, como totalitarismo, como ameaça. Parece ser a maldição da sociedade moderna. É algo a ser eliminado. Por esse motivo, quando se impõe o antiutopismo, declara-se o fim da história. Não há nada mais a fazer, todo futuro é mais do mesmo. Em todas as suas formas, os antiutopismos declaram isso. O último foi a estratégia da globalização, cujo fim da história está hoje visivelmente chegando a seu término. Segundo Dostoiévski, cada um é um Grande Inquisidor que manda o Messias para o inferno.

A partir dessa visão da utopia e da convicção de que outro mundo é possível, aparece outro denominador comum desses antiutopismos. Todos eles veem a origem desse pensamento utópico nas raízes judias da própria modernidade. As próprias raízes judias da sociedade moderna são vistas como uma calamidade,

como uma maldição do Ocidente. Isso tem uma amplitude muito grande. Quando, nos anos 1980, quer explicar as origens do totalitarismo moderno, Hans Blumenberg as encontra no monoteísmo da cultura ocidental. Mais uma vez a culpa recai nas raízes judias. Embora haja sem dúvida um monoteísmo na cultura grega, este é completamente marginal. O monoteísmo da cultura ocidental vem diretamente de suas raízes judias, ainda que sejam portadas pelo cristianismo dos primeiros séculos. Blumenberg, entretanto, o vê como a origem dos totalitarismos e, com uma falta de consciência histórica assombrosa, deseja voltar ao politeísmo grego. Como já vimos, os fundamentalistas apocalípticos mostram um anticristo com o projeto da paz mundial e de um mundo no qual todos podem viver em abundância. O profeta Isaías concebe assim o reino messiânico. Afirma-se agora que se trata de um projeto do anticristo, que é, ao mesmo tempo, Satã. Por isso, é visto como maldição. Desemboca-se no seguinte: o bom é o mau e o mau é o bom.

O que sustenta qualquer antiutopismo é o fato de que o bom, que é o mau, vem dos judeus. E de que o mau, que é o bom, procede dos realistas em nome do sistema, na medida em que não deixam nenhum lugar para a esperança de outro mundo na terra.

A consequência é que a tese de que não há alternativa implica, tanto explícita como implicitamente, a marca do antijudaísmo. Há um choque com as raízes judias da sociedade ocidental.

Isso pode ajudar-nos a interpretar o antijudaísmo cristão tal como surgiu nos séculos III e IV. Ele surge de fato nesses séculos. O cristianismo dos primeiros séculos é um cristianismo de raízes judias, que tem

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

consciência dessas raízes. Assim, Jesus e Paulo são judeus conscientes, mas separados do judaísmo institucional, que fundam um novo movimento. Partem porém da tradição judia. Por isso, Nietzsche pode, no texto citado, falar de Paulo como "o judeu errante por excelência". O apóstolo o era efetivamente. É judeu e cristão numa única pessoa.

Essa tradição judia é assumida em vários aspectos. Deus, Iahweh, é Deus dos pobres. Promove outro mundo que, na tradição judia, se chama o reino messiânico. Está do lado dos pobres e marginalizados, liberta da dívida, protege as viúvas, os órfãos e os estrangeiros, condenando os proprietários quando não cumprem essas exigências. Questiona de modo radical as próprias autoridades, incluindo as autoridades do próprio templo.

Em nome desse Deus, o cristianismo converte uma grande parte da população do império. Ele desencadeia uma rebelião do sujeito, ser humano que é anterior à lei e ao sistema, em nome da vida humana.

Baseando-se nessa tradição, o cristianismo podia conquistar a população do império, mas não o próprio império. Por essa razão, desencadeou-se um conflito de séculos com o império. O próprio império entra em perigo. Nessa situação, é possível a cristianização do império em si e do imperador.

Mas essa cristianização do império era, de fato, uma imperialização do cristianismo. É o termidor do cristianismo, do qual resulta a ortodoxia do cristianismo que é determinante até hoje. É outro cristianismo. Deus deixa de ser o Deus dos pobres, deixa de promover um reino messiânico, que no cristianismo se chamava Reino de Deus, e se acha, agora, do lado

do sistema e da propriedade. Substitui-se o Reino de Deus na terra pelo céu *post mortem*.

A rebelião do sujeito, no entanto, ocorrera e estava em curso. Com isso, a ortodoxia cristã se volta contra essa rebelião do sujeito, que está na raiz do próprio cristianismo. Mas a raiz dessa rebelião do sujeito está na tradição judia. Portanto, volta-se contra o judaísmo. Os judeus são os culpados.

A rebelião do sujeito em todas as suas formas é, de agora em diante, condenada como "pecado judeu". Calvino diz sobre os camponeses que se rebelaram na Alemanha do século XVI que cometeram o "pecado dos judeus". É provável que não houvesse entre eles um único judeu.

A ortodoxia cristã expressa o império. Como tal, ela agora diaboliza a rebelião do sujeito, com a qual o cristianismo irrompeu no império. A ortodoxia passa a condenar sua própria raiz.

Friedrich Heer percebe isso:

O ódio assassino de cristãos, do século IV ao século XX, em sua dimensão mais profunda, se dirige contra o judeu Jesus, do qual desconfiam os cristãos, que odeiam e a quem atribuem a responsabilidade - ao lado do demônio e do judeu - pela carga pesada da história. O judeu Jesus está mortificado em milhares de imagens: o Kyrios, o "Truchtin" (expressão alemã para o rei)... O imperador celeste e rei dos céus, Cristo, reveste-se de características imperiais, papais, reais, de Júpiter. Isso acontece ainda em Michelangelo. A culpa é do judeu Jesus.³⁴

34. Friedrich HEER, *Gottes erste Liebe. Die Juden im Spannungsfeld der Geschichte*, Ullstein Sachbuch, Frankfurt/Berlim, 1986, p. 548.

Não obstante, o que subjaz a essa mudança é simbolizado dramaticamente pelo novo nome que se dá ao Jesus odiado. É o nome de Lúcifer. Lúcifer era um nome de Jesus nos primeiros séculos do cristianismo. Depois da reconstituição do império romano como império cristão a partir do século X, ele é transformado em nome do diabo. A partir do século XIII, isso se generaliza. É a reação do império diante das rebeliões de camponeses que começam e que constituem a rebelião do sujeito. No próprio século XIII, ocorre a rebelião dos camponeses de Steding, no norte da Alemanha. Eles se sublevam em nome desse Lúcifer do qual dizem ter sido injustamente desterrado para o inferno, mas que voltará. E, com efeito, não deixou de voltar, embora sempre fosse mandado pelas autoridades para o inferno.

Esse Lúcifer não é qualquer diabo. É o sujeito e sua rebelião; vista a partir da autoridade, se apresenta como absoluta. Toda rebelião do sujeito é vista agora como diabólica, e o diabo é sempre Lúcifer, que é ao mesmo tempo judeu, Jesus e força do mal.

Vimos como esse mito antiluciférico se acha presente também em todas as correntes do antiutopismo do século XX. Ele caminha pelos séculos dos séculos da sociedade ocidental.

No entanto, o antiutopismo do século XX é diferente do anterior. O anterior adiava a felicidade a um céu *post mortem*. Isso deixava, como diz Marx, flores que esconderam os grilhões. Deixava também espaços. Se *post mortem* há felicidade possível, por que não antes da morte? A rebelião do sujeito tem onde apegar-se, permanecem espaços para ela. Ao apoiar-se o antiutopismo do século XX na filosofia de Nietzsche, nega-se todo consolo aos marginalizados:

nem nesta vida, nem em nenhuma outra. Aparece um niilismo total. Por isso, também esse antijudaísmo é diferente.

Por um lado, aparece sob a forma do antissemitismo do Nazismo alemão. Refere-se à "solução final", que significa a aniquilação dos judeus. Produziu um dos momentos mais horrorosos da história humana. Ao apresentar-se como racista, não deixa lugar a nenhuma conversão dos judeus, ainda que ilusória. Não deixa nenhuma saída, ainda que imaginária.

Porém, por outro lado, surge a nova concepção da conversão dos judeus e do próprio judaísmo. Trata-se disso em Nietzsche, em Freud, embora de outra maneira, e, na linha de Nietzsche, em George Steiner. Trata-se agora de retirar do próprio judaísmo as raízes judias do Ocidente. Como insinua o próprio Steiner: um judaísmo sem os profetas e os salmos. Desse modo, também sem esperança messiânica e com um Deus que deixa de ser Deus dos pobres e é transformado em Deus dos senhores. Seria o terror do judaísmo. Seria a eliminação das raízes judias do Ocidente até no próprio judaísmo. Deixaria o Ocidente sem alma e num niilismo sem possibilidade de respostas. No entanto, produziu uma profunda divisão no próprio judaísmo.

Esta me parece ser a situação atual. Mas esse é igualmente o momento do surgimento de um novo pronunciamento messiânico. O grande pronunciamento messiânico do cristianismo foi formulado por Jesus:

O espírito do Senhor está sobre mim, porque me ungiu para anunciar aos pobres a Boa-Nova, me enviou para proclamar a libertação dos prisioneiros e a restituição

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

da vista aos cegos, para dar a liberdade aos oprimidos e proclamar um ano de graça do Senhor.³⁵

Esse texto é quase idêntico à proclamação messiânica do profeta Isaías em Is, cap. 61, primeiros versículos. A raiz judia é óbvia:

O espírito do Senhor Iahweh está sobre mim, porque Iahweh me ungiu. Para anunciar a boa nova aos pobres me enviou, para curar os corações enfermos; para proclamar aos prisioneiros a libertação e aos reclusos a liberdade; dia de graça de Iahweh, dia de vingança de nosso Deus; para consolar os que choram, para dar-lhes um diadema em lugar de cinza, o óleo de alegria em vez de traje de luto, louvor em vez de espírito abatido.³⁶

Não se trata da proclamação de um Messias, mas de uma proclamação de um caminho messiânico a percorrer.³⁷

O próprio Marx se inscreve nessa tradição de proclamações messiânicas:

35. Lc 4,18-19

Para o fundamentalismo apocalíptico, essa proclamação messiânica é, como vimos, o anticristo. É a forma extrema da declaração do próprio Jesus como o anticristo. É Lúcifer. Segundo Carl Schmitt, o próprio *catéjon* – a força que, segundo Paulo, atrasa a vinda do anticristo – é o império. Mais uma vez, a antiutopia que combate o anticristo. Visto a partir da antiutopia, todo o mundo está do avesso. O *catéjon* de São Paulo, em compensação, é precisamente a proclamação messiânica. É o que une a partir do interior do mundo. De acordo com os primeiros capítulos da primeira Carta aos Coríntios, é a sabedoria de Deus em confronto com a sabedoria do mundo. Trata-se do jogo das loucuras estabelecido por São Paulo: a sabedoria de Deus é loucura quando vista a partir da sabedoria do mundo. Mas a sabedoria do mundo é loucura à luz da sabedoria de Deus. A sabedoria de Deus é loucura divina.

36. Is 61,1-2.

37. Ver José COMBLIN, *La vida en búsqueda de la libertad*. CUADERNOS MOVIMIENTO TAMBIÉN SOMOS IGLESIA-CHILE. Email: somosiglesiachile@hotmail.com.

A crítica da religião desemboca na doutrina de que o ser humano é o ser supremo para o ser humano e, por conseguinte, no imperativo categórico de lançar por terra todas as relações em que o ser humano seja um ser humilhado, subjugado, abandonado e desprezível.³⁸

Essa proclamação de Marx, como é evidente, se inspira também nas proclamações anteriores. A proclamação messiânica *per se*, contudo, não é nem judia, nem cristã, nem marxista. É humana. Ela anuncia que o humano é e tem de ser guia do ser humano, independentemente da cultura na qual se vive, embora cada cultura tenha a sua maneira de especificá-la. Como marca, está em cada cultura: afirmada, traída, invertida, falsificada, calada ou mesmo como ausência que grita. Deve-se cavá-la, porque não é necessária nenhuma conversão de uma cultura para a outra. Ela se encontra em algum canto de cada cultura. Pode ser buscada porque já existe. Isso é o comum em todas as culturas.

Diante do niilismo militante do antiutopismo de hoje, não há outra resposta senão a volta a essas proclamações. Mas elas teriam de incluir, dessa vez, também a própria salvação de toda a natureza. Não podemos continuar sendo seres humanos se não nos humanizamos.

A modernidade não destrói apenas o ser humano e toda a natureza. Destrói-se a si mesma ao destruir sua alma. É provável que essa seja a maior ameaça que paire sobre nós. A sobrevivência humana não

38. Ver Erich FROMM, *Marx y su concepto del hombre*. Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos*, FCE, México, 1964, p. 230. A frase é do artigo de Marx "La introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Crítica de la religión".

é um problema técnico. A resposta só pode ser essa proclamação. Trata-se da recuperação da alma de nossa cultura. Somente a loucura divina pode salvar-nos.

É a declaração de um conflito legítimo. Um conflito, porém, que não pretende nenhuma batalha final a partir de nenhum dos lados, mas a promoção de uma sociedade capaz de canalizar esse conflito. É disso que se trata. A vitória unilateral de um dos lados do conflito sempre, e necessariamente, é uma vitória pírrica – do rei Pirro, que dizia depois de uma guerra ganha: outra vitória assim e estou perdido. Essa foi a vitória da estratégia da globalização.

Capítulo 7

A PROPÓSITO DE CLODOVIS BOFF

Em agosto de 2007, Clodovis Boff publicou uma crítica à teologia da libertação que é, ao mesmo tempo, uma ruptura com ela. Seu título é: "Teologia da Libertação e volta ao fundamento". Ele, de fato, se despediu dessa teologia, embora diga que deseja que ela volte a seu fundamento. Não é o primeiro dos teólogos da libertação que se despedem dela. A posição de Clodovis, não obstante, é especial. Não apenas porque ele figura entre os primeiros que trabalharam com a teologia da libertação e contribuíram para a sua elaboração. Há algo mais que conta. Clodovis é o primeiro a justificar, com uma longa reflexão, sua mudança de posição. Por isso, esse seu artigo teve muita repercussão. Eu mesmo contribuí com o trabalho que vem a seguir para essa discussão e creio que a problemática exposta por Clodovis mantém muito de sua atualidade. Por esse motivo, passo a apresentar minhas reflexões sobre o problema:

O que motiva Clodovis Boff a assumir essa atitude diante da teologia da libertação? Por que considera a teologia da libertação um perigo para a fé? Para mim, não se trata, nas considerações que seguem, de saber se considero falso ou correto o que diz Clodovis; trata-se, antes, para mim, de tornar presente o

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

ponto de vista a partir do qual podem ser ou parecer certas as afirmações de Clodovis Boff. Trata-se do quadro categorial no interior do qual ele argumenta e julga. Com isso, surge, em seguida, a pergunta referente àquilo que tanto preocupa Clodovis e à razão por que lhe parece tão necessário enfrentar a teologia da libertação. Como o próprio Clodovis tematiza o lugar epistemológico da teologia da libertação, é preciso perguntar a ele mesmo qual é seu lugar epistemológico.

Na busca de respostas para essas perguntas, pode ajudar a análise da seguinte citação do texto de Clodovis Boff:

Com efeito, a metodologia de Aparecida é uma metodologia originária e principal, enquanto a outra só pode ser derivada e subalterna. Por isso, também a primeira é mais ampla. Se Bento XVI foi acertado em termos teológicos quando, ao abrir a V CELAM, declarou: "a opção pelos pobres está implícita na fé cristológica", fica claro que o princípio-Cristo inclui sempre o pobre, sem que o princípio-pobre inclua necessariamente Cristo. Em outras palavras: para ser cristão, é absolutamente preciso comprometer-se com o pobre, mas, para comprometer-se com o pobre, não é necessário, em absoluto, ser sempre cristão.

Além disso, a metodologia de Aparecida é mais lógica: *de Cristo se vai necessariamente ao pobre, mas do pobre não se vai necessariamente a Cristo*. Por tudo isso, a metodologia de Aparecida pode incluir a da TL, assim como fundamentá-la, mas o inverso não é possível."

Fiz essa longa citação para poder mostrar um conjunto mais amplo. Não obstante, a frase central da citação, da qual se trata, é, em minha opinião: de

Cristo se vai necessariamente ao pobre, mas do pobre não se vai necessariamente a Cristo.

Creio que isso é o que mais preocupa Clodovis. A opção pelos pobres não pode dar ao cristianismo sua identidade, chegando-se também a ela de pontos de vista não cristãos. Karl Rahner falou, a propósito de fatos semelhantes, de um "cristianismo anônimo". Uma tese desse tipo, porém, não pode contentar Clodovis. Eu mesmo não estaria de acordo com essa solução.

Suspeito que Clodovis pensa, sobretudo, em Marx, em especial no jovem Marx até a *Ideologia Alemã*, autor que estudou e discutiu de modo muito intenso. O próprio Marx desemboca na opção pelos pobres.

Não obstante, pode-se dizer o mesmo também no que se refere a Gandhi ou a Rosa Luxemburgo e, como é óbvio, às teologias da libertação que surgem ou surgiram no interior de outras religiões mundiais.

Mas, se Clodovis quer como centro do cristianismo algo que apenas o cristianismo tem – uma espécie de propriedade privada do cristianismo –, a opção pelos pobres não pode sê-lo. No entanto, que é então seu centro? Clodovis responde que Cristo é o centro do cristianismo. Ele fundamenta essa tese na segunda parte de seu texto, em que fala do documento da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, que se realizou em Aparecida, Brasil, em 2007. Não obstante, para poder pôr Cristo no centro do cristianismo de fato existente, o teólogo tem de esvaziar por completo os conteúdos correspondentes. É preciso concentrar-se em Cristo, entregar-se a ele, partir dele em tudo. Clodovis,

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

porém, nunca esclarece quem é esse Cristo. Trata-se com efeito de um circuito tautológico. E, quando faz referência à mensagem de Jesus, trata-se sempre da mensagem com sua opção pelos pobres. Mas isso sempre é "humano" e não é "especificamente cristão". Quando deseja identificar a instituição Igreja, tem necessidade de outra coisa: uma determinação que defina uma relação amigo-inimigo. A mensagem de Jesus, contudo, não a tem. Isso é fatal para uma Igreja que quer afirmar seu poder. É preciso substituir a fé *de* Jesus pela fé *em* Jesus.

Quando se estendeu, pela primeira vez, no Império Romano, a mensagem cristã era especificamente cristã. Isso entendido no contexto de que eram os cristãos quase os únicos que articularam a opção pelos pobres e a viveram. Não obstante, a opção pelos pobres era apenas, na verdade, uma opção dos cristãos. Ele mostrou uma nova dimensão do humano. Porém, quando é reconhecida como uma dimensão de todo homem, a opção pelos pobres deixa de ser especificamente cristã. Clodovis percebe isso de modo cabal. Mas justamente por isso, como cristão, se sente perdido.

Com efeito, não se pode negar que a concepção ortodoxa do que é a Igreja entra, com a opção pelos pobres, numa crise profunda. A sentença *extra iudicium nullam salutem* explode, com isso, em todas as suas formas. Essa sentença, contudo, está na base da compreensão ortodoxa da Igreja.

Por esse motivo, não surpreende que a primeira censura da Sagrada Congregação para a Fé, do Vaticano, a um texto da teologia da libertação se volte contra as teses de Leonardo Boff sobre a Igreja (Leonardo Boff, *Igreja: carisma e poder*, 1981). Leonardo

Boff destaca nesse livro o que Paulo já destacara na primeira Carta aos Coríntios: "Porque o Messias não me enviou para batizar, mas para pregar a Boa-Nova. E não com palavras sábias, para não esvaziar de conteúdo a cruz do Messias."¹

A Igreja já é relativizada como instituição nesse texto de Paulo. Sua legitimidade está no serviço que presta à Boa-Nova. Por isso, ela perde sua legitimidade quando não faz isso. A Igreja não tem legitimidade *qua* instituição.

Nessa mesma carta, Paulo constata que os plebeus e os desprezíveis são os escolhidos de Deus (1Cor 27-28). Os escolhidos de Deus não são os cristãos, tampouco os judeus. São os plebeus e os desprezíveis de todo o mundo.

A Igreja também não é escolhida. Uma convicção desse tipo subverte todas, mas realmente todas as instituições. Todas têm de avaliar-se por meio desse critério.

Mencionando, nesse contexto, a cruz do Messias, Paulo tem em mente que os próprios escolhidos de Deus – como o próprio Messias – são os crucificados com ele. Essa tradição é assumida pelo próprio Jon Sobrino em sua teologia e, por isso, também ele foi, há pouco tempo, censurado pelo Vaticano. Como Paulo, Sobrino faz sua teologia a partir da análise de que o próprio Jesus, o Messias, foi crucificado pelas autoridades, isto é, pelo poder.

Essa Boa-Nova divide, não admite nenhum consenso barato, não aceita o que Bonhoeffer chama a

1. 1Cor 1,17.

"graça barata". Para que haja um consenso, tem de ser esse conflito produzido pela própria Boa-Nova, assim como ser reconhecido como conflito que pode ser solucionado com a condição de que todos deem os passos necessários a essa solução.

Quando a legitimidade das igrejas *qua* instituição é subvertida a partir de dentro por sua própria Boa-Nova, as igrejas se sentem ameaçadas. Essa sensação de ameaça se torna presente, hoje, num novo fundamentalismo, que é tendencialmente notável em todas as igrejas e que se impõe em muitos casos. Esse fundamentalismo dogmatiza e intensifica exigências éticas sempre e quando não implicam ameaças ao poder e nenhuma mudança no sistema. Como sempre, isso ocorre, sobretudo, com a ética sexual.

Embora em suas explicações Clodovis Boff não chegue a isso, essa tendência é completamente compatível com sua lógica de argumentar.

Podem-se interpretar no mesmo sentido outras publicações, como, por exemplo, *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental* (Sal Terrae, Santander, 1999). Aparece uma espécie de chauvinismo cristão que se apresenta como "proprietário" da tradição ocidental. Essa mesma espécie de coisa se encontra também no Vaticano quando este se esforça para introduzir o cristianismo como fundamento do Ocidente na constituição europeia.

A opção pelos pobres, em contrapartida, só pode ser usada para essas tendências fundamentalistas com muita dificuldade. Na verdade, essa opção se opõe a essas últimas de maneira fundamental.

O conhecimento pela razão, pela revelação e pela autoridade

É antigo o problema da relação entre conhecimento pela razão e pela revelação. Permeia toda a Idade Média europeia, aparecendo também no texto de Clodovis Boff. Se o conteúdo da revelação pode ser conhecido também pela razão, por que então a revelação? Se o conteúdo da revelação é a opção pelos pobres, mas se pode chegar a ela igualmente pela razão e sem revelação, por que então a revelação?

Para encontrar uma resposta a essa pergunta, é preciso perguntar primeiro: Como é possível chegar à opção pelos pobres pelo conhecimento da razão? O interesse aqui se centra em especial na forma atual dessa argumentação.

Em seu livro sobre Paulo, Alain Badiou considera ser esse apóstolo o fundador do universalismo. De fato, a pergunta referente à opção pelos pobres é, ao mesmo tempo, a pergunta referente ao universalismo ocidental. Para Badiou, a seguinte citação da Carta aos Gálatas desempenha um papel-chave, e com razão:

Já não há judeu nem grego; nem escravo nem livre; nem homem nem mulher, já que todos sois um no Messias Jesus.²

Essa ideia tem prosseguimento – sem que Badiou o mencione – na primeira Carta aos Coríntios, contexto em que diz que os plebeus e os desprezíveis são os escolhidos.³

2. Gl 3,28.

3. 1Cor 1,17.

Todos são iguais no Messias e essa igualdade se exprime precisamente no fato de que os escolhidos de Deus são os plebeus e os desprezíveis. Isso vale também ao contrário: sem essa eleição, não há essa igualdade entre todos. A igualdade, que Paulo tem na mente, implica uma divisão. Exige preferir alguns (para argumentar na linguagem de Orwell: não aqueles que são mais iguais, mas aqueles que o são menos).

É mais fácil explicá-lo se falamos da igualdade diante da lei e diante do mercado. Também diante da lei e do mercado, é possível dizer: "Já não há judeu nem grego; nem escravo nem livre; nem homem nem mulher..." No entanto, isso não é a igualdade no Messias, mas a igualdade diante da lei e do mercado.

Esse problema específico foi, no século XIX, um ponto de partida para o pensamento crítico. A análise de Marx desempenha nisso um papel central. Marx parte da análise dessa igualdade abstrata, como está na base da legalidade formal e do mercado. Ele chegou ao resultado de que o domínio da igualdade abstrata fundamenta um sistema da opressão e da exploração. A liberdade da lei e do mercado tem como avesso a opressão e a exploração.

Por isso, a lei aparece numa figura dupla, como lei formal e como aquilo que se encontra no avesso dessa lei e que é o mercado totalizado. Paulo, sem dúvida, desenvolve esse desdobramento da lei em sua Carta aos Romanos, mas o jovem Marx volta a descobri-la num contexto novo e a transforma no fundamento do pensamento crítico. Isso pode ser demonstrado por um texto muito ilustrativo que, embora bastante longo, desejo citar:

A órbita da circulação ou da troca de mercadorias, no âmbito de cujas fronteiras se desenvolvem a compra e a venda da força de trabalho, era, na realidade, o verdadeiro paraíso dos direitos do homem. No interior desses limites, só reinam a liberdade, a igualdade, a propriedade e Bentham. A liberdade porque o comprador e o vendedor de uma mercadoria, por exemplo, da força de trabalho, não obedecem a nenhuma outra lei senão a de sua livre vontade. Contratam como homens livres e iguais diante da lei. O contrato é o resultado final em que suas vontades assumem uma expressão jurídica comum. A igualdade porque compradores e vendedores só contratam como possuidores de mercadorias, trocando equivalente por equivalente. A propriedade porque cada um dispõe, e somente pode dispor, do que é seu. E Bentham porque todos os que intervêm nesses atos são movidos apenas pelo interesse. A única força que os une e os põe em relação é a força de seu egoísmo, de seu proveito pessoal, de seu interesse particular. Precisamente por esse motivo – porque cada um cuida tão somente de si e nenhum vela pelos outros –, contribuem todos eles, graças a uma harmonia preestabelecida das coisas ou sob os auspícios de uma providência onissapiente, para realizar a obra de seu proveito mútuo, de sua conveniência coletiva, de seu interesse pessoal.

Com o abandono dessa órbita da circulação simples ou troca de mercadorias, onde o livre-cambista comum vai buscar as ideias, os conceitos e os critérios para julgar a sociedade do capital e do trabalho assalariado, parece haver uma espécie de mudança parcial na fisionomia dos personagens de nosso drama. O antigo possuidor de dinheiro abre a marcha transformado em capitalista, vindo atrás o possuidor da força de trabalho, transformado em operário seu; aquele, pisando forte e sorrindo desdenhoso, inteiramente atarefado; este último, tímido e receoso, de má vontade, como quem vai vender a

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

própria pele e conhece o destino que o aguarda: que ela seja curtida."⁴

De fato, Marx dá prosseguimento aqui ao teatro-mundo, desenvolvido por Paulo, nas figuras de suas *dramatis personae*. No primeiro parágrafo da citação, Marx toca nas promessas da legalidade formal – vista a partir do mercado. No segundo parágrafo, mostra a lei, que contradiz essa própria lei, isto é, a lei do valor. Trata-se do tipo de lei que Paulo chama "a lei do pecado" ou "da carne" e que funciona no interior da lei formal e a contradiz. Leva à opressão e à exploração pela própria lei, embora a lei sustente o contrário. Evidentemente, Paulo não menciona ainda essa dimensão econômica e política de modo explícito, mas ela está presente em suas análises de maneira implícita. Em Marx, em contrapartida, essa dimensão da lei aparece como algo que perpassou e caracterizou toda a sociedade capitalista moderna. Por isso, Marx pode, nesse momento, levar essa análise ao conceito de práxis. Para Paulo, essa passagem não era nem pensável porque se achava fora dos limites da consciência possível de seu tempo.

Marx, de sua parte, analisa a sociedade da igualdade formal e abstrata e a sociedade capitalista fundamentada nessa igualdade como sociedade de classes. Hoje, a discussão aborda esse problema, sobretudo, da perspectiva da exclusão-inclusão. De meu ponto de vista, essa nova fase da discussão começou nos anos 1960 no Chile com a discussão sobre a marginalização, tendo desembocado, depois, na problemática

4. Carl MARX, *El Capital*, México D.F., FCE, p. 128s.

exclusão-inclusão. Ao mesmo tempo, desenvolveu-se a teologia da libertação, que se referiu a esse problema com a expressão-chave "a opção pelos pobres".

Enquanto na Europa se discutiu essa dupla figura da lei da igualdade formal só no âmbito de limites muito estreitos – por exemplo, por parte da psicanálise de Lacan e depois por Žizek –, essa crítica se desenvolveu na América Latina, sobretudo, a partir da lei do valor (do mercado). A lei do valor sempre se expressa através da opressão e da exploração (por isso também exclusão). Essa exclusão, portanto, nasce do interior da legalidade formal e da igualdade nela baseada. Por esse motivo, não se pode denunciar a exclusão nem como violação da lei nem diante dos tribunais da lei. Ela se concretiza no cumprimento da lei e, por conseguinte, levando-se em conta o sentido dessa lei, sequer se pode denominá-la injustiça. É injustiça de um ponto de vista muito diferente. Nisso consiste a tese central de Marx – tese que esse autor tem em comum com Paulo – e que pode fundamentar uma práxis. Por isso, não é possível enfrentar a exclusão simplesmente como um problema da moral. É preciso mudar a própria sociedade. O fato de que a injustiça seja cometida cumprindo-se a lei é precisamente o problema do cumprimento da lei. É a maldição que pesa sobre a lei.

Essa posição crítica é desenvolvida a partir da crítica da igualdade formal. Sem a igualdade formal e sua crítica, não existiria sequer uma posição crítica. Por isso, ela pressupõe a vigência da autoridade (da lei e das instituições). No entanto, a crítica dessa autoridade não tarda a levar àquilo que a teologia da libertação denomina a opção pelos pobres. Essa opção entra em confronto, como práxis, com a exclusão

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

advinda do interior da lei. Resulta, em consequência, da crítica da exclusão em nome da igualdade.

A esse resultado corresponde uma imagem de Deus diferente: Deus não pode ser o Deus de todos se não possui em si a opção pelos pobres. Na verdade, não se trata de uma opção, a não ser uma opção sem opção. Trata-se de uma especificação da própria essência de Deus. Para ser o Deus de todos, Deus tem de estar do lado dos pobres. Um Deus que não é essa opção pelos pobres é um Deus dos ricos.

Essa "determinação essencial", contudo, não vale apenas para Deus. Ela é válida também para toda autoridade. Só é autoridade de todos se faz a opção pelos pobres como práxis e não como saudação à bandeira. A autoridade pode legitimar-se exclusivamente por essa opção pelos pobres. O novo presidente do Paraguai declarou, por isso, que é o presidente de todos os paraguaios e, por esse motivo, especificamente dos pobres.

Isso demonstra que a opção pelos pobres deriva do conhecimento da razão na medida em que se pressupõe a igualdade de todos os seres humanos. Essa igualdade passa hoje, embora seja como igualdade abstrata, por todo o mundo ao submetê-lo ao mercado. Quando se universaliza o mercado, universaliza-se necessariamente a igualdade abstrata. Justamente por isso, porém, impõe-se, ao mesmo tempo, a universalização da crítica dirigida a essa igualdade abstrata; por essa razão, esta se faz presente quando o mercado é analisado do ponto de vista da exclusão-inclusão e da luta de classes.

Com isso, podemos voltar ao problema de Clodovis Boff. A opção pelos pobres é consequência do

próprio pensamento crítico, sendo por conseguinte um aspecto da própria razão humana. Isso continua válido também se a revelação cristã contém essa opção. Não há nenhuma contradição.

No entanto, dessa tese em si decorre o problema de Clodovis e não apenas para Clodovis. Trata-se, antes, de um problema da Igreja como instituição e autoridade. Porque a Igreja existe – bem ou mal – também quando não assume essa opção pelos pobres. A autoridade da Igreja pode ser criticada, mas, enquanto instituição, embora variável, existe independentemente dessa opção e, nesse sentido, acima dela.

Clodovis parte do ponto de vista de uma Igreja como instituição e autoridade. Costuma-se justificar essa posição pela afirmação de que o próprio Deus, Jesus e Paulo fundaram essa instituição e de que ela tem sua legitimidade derivada desse ato divino. Por isso, a opção pelos pobres só pode ser algo posterior, algo derivado, um momento secundário, mas nunca ser fundante. Mesmo que marginalize ou até traia essa opção, a Igreja continua a ser a Igreja legítima como instituição e autoridade. Todas as outras instituições poderiam ter sua legitimidade derivada de outras fontes, mas a Igreja não. É de fundação divina.

Não obstante, as instituições surgem da própria convivência humana. A fundação de uma instituição pressupõe a existência da instituição que se funda. A convivência humana só é possível através de uma constante do processo de institucionalização. A convivência humana produz a institucionalização como uma necessidade que se impõe de maneira não intencional ou indireta. As instituições não crescem como árvores, mas a convivência humana não pode *não* institucionalizar-se. Por isso, é impossível que

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

não apareçam. Isso vale igualmente para qualquer igreja e, por esse motivo, também para a Igreja cristã. Na medida em que cresce e promove uma vida de conjunto, o movimento de Jesus se institucionaliza. Não faz sentido falar de uma fundação a partir do zero. Ela não pode *não* ser fundada. O fato de que sua fundação venha de Deus só pode ser entendido de outra maneira: se Deus é o criador do mundo, tendo criado este e o ser humano de um modo tal que a institucionalização das relações humanas é inevitável, essa institucionalização não pode não fazer-se. Apenas nesse sentido se podem coerentemente derivar as instituições da vontade de Deus. Mas nunca se pode derivar a existência de alguma instituição específica diretamente da vontade de Deus, porque ela sempre se forma a partir de institucionalizações já ocorridas. A derivação das instituições nunca pode legitimar alguma instituição específica. Ao contrário: a derivação do processo de institucionalização da vontade de Deus põe à disposição a autoridade dela, disso resultando poder ser ela julgada e modificada do ponto de vista da opção pelos pobres. As instituições são sempre consequência da própria *conditio* humana e não se explicam por algum ato de fundação específico, seja este humano ou divino. Por isso, as instituições só podem ser mudadas, mas não criadas a partir do zero nem podem ser abolidas. São os mitos da fundação de instituições que falam de um – com frequência divino – ato de fundação. Os modernos mitos de fundação são, muitas vezes, derivados de uma revolução. Mas também revoluções apenas mudam instituições, e não as criam. Os mitos de fundação sacralizam as novas instituições, embora o façam de maneira secular. No entanto, as instituições são, de fato, um produto inevitável da *conditio* humana, mas

não têm nenhuma dignidade. As instituições com suas legalidades são negatividades indispensáveis, embora perigosas. Por isso, pode-se dizer: dois grandes problemas afligem a humanidade: a desordem e a ordem. Quanto mais atribuímos uma dignidade especial às instituições, tanto menos somos capazes de levar a sério a dignidade humana. O ser humano é que tem uma dignidade intrínseca, não a instituição.

As instituições sempre implicam a administração da morte. Nas instituições centrais – os Estados –, isso se realiza mediante o chamado “direito da espada”, que é a pena capital e o monopólio da violência. No caso do mercado, é a condenação a ser deixado à morte por parte do poder do mercado: *laissez faire, laissez mourir*. A própria exclusão é uma administração da morte por parte do mercado. É claro o que significa, nesse campo, a opção pelos pobres: o deixar morrer é assassinato. Essa função da administração da morte foi denominada Leviatã por Hobbes; ela assegura as instituições em sua administração da morte. Por outro lado, Hobbes sacraliza esse Leviatã. O filósofo o chamava o vigário de Deus na terra. Pode-se derivar com facilidade sua imagem de Deus. É preciso dizer acerca do deus de Hobbes: “horrrível é cair nas mãos do Deus vivo”.

A análise de Hobbes esclarece também o que são os mitos de fundação do Estado. Eles sacralizam o sistema total das instituições. Os mitos de fundação transformam as instituições em vigários de Deus na terra. O caso da Igreja é só um caso especial. Afirma-se, com isso, o contrário do que diz Paulo. Se os plebeus e os desprezíveis são os escolhidos de Deus, então é justamente neles que Deus está presente neste mundo, ainda que seja pela presença de sua au-

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

sência. A autoridade deixa de ser divina. Deus, na percepção de Paulo, está na força que se acha na fraqueza e não no poder. Por isso, o apóstolo pode insistir no fato de que os que crucificaram Jesus foram as autoridades e a lei.

A fundação divina, para Paulo, não se refere à instituição Igreja, mas ao próprio movimento de Jesus e suas fontes. Não se trata simplesmente de um começo no tempo; na verdade, continua a ser o começo em cada momento até hoje. Está no próprio conflito com a Igreja enquanto instituição, um conflito que Leonardo Boff mostra ser um conflito entre poder e carisma. Esse conflito é reconhecido pelo próprio Paulo, em sua primeira Carta aos Coríntios (1Cor 1-4), como o conflito entre a sabedoria de Deus e a sabedoria do mundo. Esse conflito que Paulo assumiu em Corinto permeia toda a história do cristianismo, tendo-se transformado, além disso, no conflito fundamental no interior da modernidade. Embora inclua também modalidades da luta de classes, transcende essa luta. Não inclui apenas a Igreja, mas a sociedade moderna em todas as suas formas. É hoje um conflito secular, mas sua origem continua vigente.

Diante do que foi dito, parece-me ser este o problema de Clodovis Boff: imagina-se um poder divino que opera através das autoridades e das instituições. Assim como em Hobbes o dinheiro é o sangue do Leviatã, assim também o espírito é aprisionado nos canais das instituições que sempre são Leviatãs.

Clodovis Boff quer fazer outra vez da razão o barro da teologia, como foi tentado na Idade Média europeia. No entanto, é provável que o que naquela época não teve êxito tampouco o tenha hoje.

Não obstante, trata-se, de fato, de um problema? Para a concepção da Igreja, tal como se impôs nos séculos III e IV, é com efeito um problema existencial. A identidade dessa Igreja está se perdendo. Por isso, a posição de Clodovis Boff chega a ser até extremamente agressiva. Ele fala inclusive da necessária "fumigação" da teologia da libertação, uma maneira de dizer "exorcismo". Adivinha-se quem, na opinião de Clodovis Boff, está por detrás da teologia da libertação que condena.

PARTE III
O PENSAMENTO CRÍTICO HOJE

Capítulo 8

SOBRE A RECONSTITUIÇÃO DO PENSAMENTO CRÍTICO

A reconstituição do pensamento crítico não significa fazê-lo por completo de novo ou inventar algo inteiramente diverso. A reconstituição só é possível em continuidade. Mas rompe com elementos desse pensamento crítico que foram considerados centrais ou essenciais e disso extrai suas consequências.

Uma reconstituição do pensamento crítico implica, portanto, uma crítica do pensamento crítico tal como entendido até agora. Contudo, não pode ser uma ruptura com esse pensamento crítico, mas a elaboração de elementos desse pensamento que foram negligenciados e marginalizados por outros. Por isso, essa reconstituição tem de ser uma crítica a partir de dentro, não uma crítica externa. Assim, também se trata necessariamente de uma autocrítica.

Essa crítica como ponto de partida de uma reconstituição do pensamento crítico tem, a meu ver, duas direções principais.

Em primeiro lugar, a reconstituição da economia política. Essa reconstituição, porém, tem de ter como ponto de partida a economia política burguesa de hoje, não a clássica, razão pela qual tem de partir das teorias econômicas neoclássicas e neolibe-

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

rais para elaborar sua crítica da economia política a partir daí. Com isso, não se substitui simplesmente a crítica da economia política de Marx. Mas ela é transformada em "clássica", não diretamente presente. É preciso torná-la presente no mesmo sentido válido para todos os autores clássicos. É necessário voltar a apropriar-se dela a partir da atualidade. Isso vale em especial para o centro da crítica da economia política, que é a teoria do valor trabalho. Não é uma teoria das quantidades de trabalho, mas uma teoria do tempo de trabalho. Enquanto tal, é uma teoria do tempo, que parte de um desdobramento do tempo que é expresso como desdobramento em trabalho concreto e trabalho abstrato. A economia política burguesa de hoje reduziu todo o tempo a tempo abstrato. Para ela, o tempo da vida é tempo perdido. Essa atual economia política burguesa obriga a partir da recuperação do tempo de vida concreto, que não pode ser reduzido ao tempo de trabalho. Torna-se então visível que o tempo de trabalho do trabalho abstrato como parte do trabalho concreto de vida tem de ser transformado. Em contrapartida, o tempo concreto do trabalho concreto perpassa todo o tempo de vida, o que faz surgir um conflito entre tempo de trabalho abstrato e tempo de vida. Não se trata de ser e tempo nem de tempo e ser, mas de tempo abstrato e tempo de vida como tempo concreto. Para isso, Marx desenvolve os elementos decisivos. É preciso, entretanto, desenvolvê-los a partir de nosso presente, porque seu sentido só se torna compreensível dessa perspectiva.

Isso nos leva à outra direção principal de nossa argumentação sobre uma reconstituição do pensamento crítico. Trata-se daquilo que tradicionalmente

foi denominado materialismo histórico. Ele formula o ponto de partida do pensamento crítico e, portanto, da própria crítica da economia política. Por isso, de-sejo concentrar-me aqui nas reflexões que apresento em seguida.

O materialismo histórico em sua formulação clássica

Na tradição marxista, concebe-se o materialismo histórico, sobretudo, a partir de um texto clássico de Marx que quase sempre aparece. Refiro-me ao prólogo do livro *Para a Crítica da Economia Política*, de 1859. Desenvolve-se aqui a teoria de base e superestrutura, na qual existe uma estrutura econômica, a chamada base, a que corresponde uma superestrutura, cuja dinâmica se acha condicionada¹ pela base. Essa base pode ser descrita com "a confiabilidade das ciências naturais", a ela correspondendo as "formas ideológicas" mediante as quais os seres humanos tomam consciência do conflito existente na base entre forças produtivas e relações de produção e através das quais estabelecem seus conflitos: formas jurídicas, políticas, religiosas, de arte e filosóficas. Essas formas ideológicas refletem em certo sentido a base. Trata-se de uma análise de objetivação dessa relação, que teve uma influência extraordinária em quase todas as análises posteriores referentes ao materialismo histórico. Ela se mostrava extremamente adequada ao pensamento sobretudo burocrático de

1. Em alemão, a palavra é *bedingen*, o que não significa determinar, mas condicionar. "Condição" em alemão é *Bedingung*, de que se deriva o verbo *bedingen*. Outra palavra é *entsprechen*, que significa corresponder. Marx não usa a palavra "determinar" para essas relações. Por esse motivo, Marx não tem uma teoria da causação da superestrutura pela base.

organizações políticas e partidos. Tem como fundo uma imaginação abstrata do tempo histórico.

Marx não desenvolveu mais essa análise em uma época posterior. Seu desenvolvimento da teoria do fetichismo, em especial, ultrapassou essa análise em seu prólogo. Apesar disso, nas análises sobre Marx e depois de Marx, as teses do prólogo foram abordadas como a formulação clássica do materialismo histórico.

I. A passagem de Marx a uma fenomenologia da vida real

Em *O Capital* (Tomo I), Marx muda esse ponto de vista do prólogo de maneira fundamental. Eu gostaria de apresentar justamente essa formulação nova, porque me parece necessária para reconstituir hoje o materialismo histórico.

É meu desejo partir de um texto extraído de *O Capital* em que essa relação entre base e superestrutura e entre as formas institucionais e ideológicas correspondentes é vista de um modo radicalmente diverso. Trata-se, com efeito, da passagem a uma fenomenologia da vida real:

As mercadorias não podem ir por si sós ao mercado nem trocar-se por si mesmas. Devemos, pois, voltar o olhar para seus guardiães, para os possuidores de mercadorias. As mercadorias são coisas, estando portanto inertes diante do homem. Se não se submetem a ele de bom grado, o homem pode empregar a força ou, em outras palavras, apoderar-se delas. Para que essas coisas se relacionem umas com as outras como mercadorias, é necessário que seus guardiães se relacionem entre si como pessoas cujas vontades residem naqueles objetos,

de tal modo que cada possuidor de uma mercadoria só pode apoderar-se da de outro por vontade deste e desprendendo-se da sua própria; isto é, por meio de um ato de vontade comum a ambos. É necessário, por conseguinte, que ambas as pessoas se reconheçam como proprietários privados. **Essa relação jurídica, que tem como forma de expressão o contrato, é, quer se ache ou não legalmente regulamentada, uma relação de vontade em que se reflete a relação econômica.** O conteúdo dessa relação jurídica ou de vontade é dado pela própria relação econômica. Aqui, as pessoas só existem umas para as outras como representantes de suas mercadorias, ou, o que é a mesma coisa, como possuidores de mercadorias.²

Creio que essa citação é de importância central para a compreensão posterior do materialismo histórico por parte de Marx. Marx não fala aqui de um condicionamento da superestrutura pela base. Nem fala de uma base com relação a uma superestrutura. Em vez disso, há agora relações entre coisas, que são mercadorias (ou podem sê-lo de maneira potencial) e constituem a relação econômica (que indica, ao mesmo tempo, relações de propriedade e de produção) que corresponde à relação jurídica. Essa correspondência é expressa por ele como reflexo (num espelho). Essa relação de reflexo tem, no entanto, uma direção surpreendente. A relação econômica – portanto, a realidade vivida – tem a relação jurídica como espelho e, portanto, se reflete na relação jurídica. A relação jurídica é o espelho no qual se vê e se reflete a relação econômica. O prólogo de 1859 não fala de espelhos ou reflexos. Refere-se porém a uma

2. Karl Marx, *El Capital*, FCE, México, 1966, I, p. 48.

direção do condicionamento: a base condiciona a superestrutura. Mas agora a relação é ao contrário, sendo descrita como reflexo; nela, o conceito de condicionamento perde seu sentido: a relação jurídica é o espelho no qual se reflete a relação econômica. Esta implica a realidade da vida e dá conteúdo material às relações jurídicas. Em outros termos: a relação jurídica dá o quadro categorial no interior do qual se vê e se interpreta o mundo. Esse quadro categorial apresenta, ao mesmo tempo, ao lado da relação jurídica, a relação mercantil e as relações de produção. O que era antes a superestrutura é agora quadro categorial do real. Marx usa a expressão "reflexo no espelho", porque neste se vê o mundo invertido e alterado. O principal, a vida humana, é visto como o secundário, e o secundário, as instituições sobretudo do mercado, como o principal. O ser humano é transformado num ser desprezível e explorado. Chega a sê-lo pela própria forma categorial de ver. Os que veem se tornam cegos.

Essa inversão da relação, contudo, já é observada no próprio ano de 1859. Marx não escreve só o prólogo sobre a crítica da economia política, mas também uma introdução, que não publicou e que veio a ser conhecida recentemente, muitos anos depois. Já se encontram nessa introdução muitas tendências a essa outra forma de conceber o materialismo histórico. Isso ocorre em especial na discussão da relação entre produção e consumo.

Em sua análise em *O Capital*, essa teoria do reflexo é o resultado de sua análise da forma mercadoria na análise anterior da teoria do valor. Marx não efetua, no entanto, uma simples abolição da teoria do condicionamento da superestrutura pela base, mas

trilha um caminho diferente: toma agora como ponto de partida a realidade da vida. Por isso, desenvolve a relação a partir do sujeito humano concreto. Por esse motivo, trata-se do resultado de sua teoria do fetichismo.

Quando, na análise marxista, aparece mais tarde a palavra reflexo, esta não mantém o significado que Marx lhe dá. "Reflexo" é interpretado no sentido de um condicionamento ou até de uma determinação da superestrutura pela base, o que ocorre em especial em Lenin. A teoria do reflexo de Marx praticamente desaparece da tradição marxista. Mas é essa a teoria que dá prosseguimento ao humanismo de Marx.

O texto acima citado costuma ser lido como se fosse uma simples repetição do prólogo de 1859. Isso pode ser mostrado por uma citação do marxista francês Bidet, cujo livro sobre a teoria da modernidade foi muito discutido na América Latina e que se refere ao próprio texto:

Esse paradigma do "reflexo" suscita, como é evidente, alguns problemas. Remete a duas representações conexas que eu gostaria de analisar sucessivamente. A de *efeito*, segundo a qual o jurídico parece predeterminado pelo econômico. E a de *aparência*, que encontramos na imagem da máscara e, de modo mais geral, na metáfora da superfície.³

O efeito teórico desse procedimento é evidente. Põe em primeiro plano a relação denominada aqui "econômica", definida pelas formas categoriais da mercadoria. Permi-

3. Jacques BIDET: *Théorie de la Modernité. Suivi de: Marx et le Marché*, Presses Universitaires de France, Paris, 1990. Em castelhano: Jacques BIDET, *Teoría de la modernidad. Seguido de Marx y el mercado*, Edições El cielo por Asalto, Buenos Aires, 1993. As citações vêm da edição em castelhano.

te apresentar as relações entre pessoas e, de todo modo, as relações jurídicas, como elementos subsequentes, como "reflexos" das relações econômicas entre coisas.⁴

Mas Marx, no texto citado, não determina o jurídico pelo econômico. Marx diz expressamente que se vê a relação econômica no espelho do direito, do jurídico. Isso é o contrário do que afirma Bidet. Tampouco a superfície ou a máscara, quando Marx se refere a estas, significam, como crê Bidet, "pura" superfície. Bidet não percebe que Marx parte do sujeito vivo que, é evidente, pode ver apenas essa superfície dos fenômenos. O fato de que o mundo é subjetivo, no entanto, é, também para Marx, um fato objetivo e não uma simples fantasia. A leitura de Bidet sequer leva o texto de Marx a sério, impondo-lhe à força as categorias do prólogo de 1859, que Marx justamente supera. Isso, contudo, não é só um problema de Bidet, mas vale em geral para a leitura desse texto na tradição marxista.

Essa presença objetivada das relações jurídicas no objeto-mercadoria é denominada fetichismo por Marx. Ele o analisa em suas etapas como fetichismo da mercadoria, do dinheiro e do capital. Mas a chave é sua teoria do espelho, que é o contrário daquilo que o marxismo ortodoxo imaginara a partir de sua teoria do reflexo, que continua a ser uma teoria da superestrutura.

Marx, entretanto, diz exatamente o contrário do que lhe é atribuído nessa teoria do reflexo. Não afirma, em absoluto, que as relações jurídicas são o simples reflexo das relações econômicas. Chega a

4. BIDEET, p. 143.

sustentar o contrário, ou seja, que as relações econômicas são o reflexo (a imagem especular) das relações jurídicas, no sentido de que só se mostram visíveis enquanto imagem especular refletida/conformada pelas relações jurídicas. Ele o diz, porém, com a palavra "wiederspiegeln", o que significa refletir-se no espelho, ou, "espelhar". Portanto, a tese de Marx é que vemos as relações econômicas num espelho e não de maneira direta. Nós as vemos no espelho constituído pela relação jurídica, que, por sua parte, se acha constituída pelos homens na medida em que estes levam sua vontade a residir nos objetos. Isso ocorre quando se tornam proprietários ao se reconhecerem mutuamente como tais e consideram o objeto de propriedade sua. Marx diz no texto citado: "Essa relação jurídica... [sob a forma de um espelho] é, [...] uma relação de vontade em que se reflete a relação econômica." (Grifo nosso.)

Sem dúvida, a relação jurídica é vista como o espelho em que a relação econômica se reflete. Já antes, no primeiro capítulo de *O Capital*, Marx desenvolveu a tese de que a relação econômica, refletida no espelho da relação jurídica, é vista - como sempre ocorre com a imagem num espelho - de maneira invertida, afirmação de que decorre sua teoria do fetichismo mercantil. Nesse sentido, a relação econômica é o reflexo da relação jurídica. Ela o é como forma do contrato de compra-venda. Só o conteúdo do contrato vem da própria relação econômica, isto é, o valor de uso também envolto na forma mercantil. O conteúdo se refere às mercadorias específicas, que se compram e se vendem. Não pode resultar da forma do contrato, ou seja, da forma jurídica. Eis o próprio texto citado: "O conteúdo dessa relação jurídica ou de vontade é dado pela própria relação econômica".

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

Além disso, Marx disse, no mesmo texto citado, como entende o surgimento das relações econômicas enquanto reflexo das relações jurídicas:

Para que essas coisas se relacionem umas com as outras como mercadorias, é necessário que seus guardiães se relacionem entre si como pessoas cujas vontades residem naqueles objetos, de tal modo que cada possuidor de uma mercadoria só pode apoderar-se da de outro por vontade deste e desprendendo-se da sua própria; isto é, por meio de um ato de vontade comum a ambos. É necessário, por conseguinte, que ambas as pessoas se reconheçam como proprietários privados.

Essa parte é básica para entender a relação econômica como o reflexo da relação jurídica. Deve haver uma penetração do mundo dos objetos pela relação jurídica. Isso acontece na medida em que os possuidores dos objetos levam sua vontade a neles residir. Constituem, com isso, sua esfera privada, com o resultado de que "cada possuidor de uma mercadoria só pode apoderar-se da de outro por vontade deste e desprendendo-se da sua própria; isto é, por meio de um ato de vontade comum a ambos." Esse ato de vontade é o contrato. Os objetos são agora mercadorias e seus possuidores se reconhecem mutuamente como proprietários.

Quando o mundo dos objetos é propriedade privada, porque cada objeto tem um proprietário cuja vontade reside em si, estando a relação jurídica, por conseguinte, presente de modo objetivo no objeto. Levar a vontade a residir nos objetos é um ato subjetivo. Trata-se, contudo, de uma subjetividade que constitui fatos objetivos. A própria subjetividade mostra ser algo objetivo. Em sua existência objeti-

va de mercadoria, o objeto reflete agora essa relação jurídica. Logo, os proprietários não podem relacionar-se enquanto proprietários senão relacionando os objetos sobre os quais têm propriedade. Essa relação entre os objetos-mercadorias também chega a ter objetividade. Ela evidencia objetivamente como os objetos são trocados, isto é, que equivalências de intercâmbio têm. A mercadoria é constituída objetivamente, quando a vontade dos possuidores reside nela e quando ocorre um reconhecimento entre os homens em que estes se reconhecem como proprietários.

É óbvio, agora, que o conteúdo das relações jurídicas não pode advir das próprias relações jurídicas. Quando se trata de objetos em que reside a vontade do proprietário, esses objetos dão os conteúdos. No entanto, na medida em que agora são mercadorias, os objetos o são pelo menos de forma potencial.

Um objeto em que não reside vontade de nenhum proprietário é um objeto abandonado, dado. Não é mercadoria, mas objeto jogado fora, por exemplo, o lixo. Nesse estado, qualquer pessoa pode apropriar-se dele. Não obstante, se alguém se apropria desse objeto, leva sua vontade a nele residir, e se volta a apresentar como uma mercadoria, que é propriedade daquele que se apropriou do objeto. Nesse sentido, a diferença entre um objeto abandonado, de que qualquer um pode apropriar-se, e um objeto mercadoria, é, em última instância, jurídica. Os objetos, no entanto, refletem essa relação jurídica de uma maneira tal que nós, com nossos sentidos, podemos distinguir entre objetos abandonados e objetos que são propriedade de alguém. Além disso, não estabelecer a distinção é perigoso, porque a polícia vigia qualquer

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

violação à propriedade privada. Por isso, o objeto abandonado o é objetiva e visivelmente, embora nenhum caráter corporal do objeto permita discerni-lo. O objeto reflete para nós sua condição jurídica.

Não obstante, essa objetividade com a qual as coisas-mercadorias se refletem no espelho da relação jurídica se restitui aos olhos do homem que as vê. Ao vê-las, vemo-las refletidas como mercadorias a partir das quais constituímos nossa visão do mundo. Nunca vemos diretamente o objeto, mas apenas um objeto refletido no espelho da relação jurídica.

O comportamento puramente atomístico dos homens em seu processo social de produção e, portanto, a forma material (*sachlich* – forma-coisa) de que se revestem suas próprias relações de produção, subtraídas a seu controle e a seus atos individuais conscientes, se revelam, antes de tudo, no fato de que os produtos de seu trabalho assumem, de modo geral, a forma de mercadorias.⁵

Volta assim o reflexo. O reflexo é refletido:

O caráter misterioso da forma mercadoria se baseia, por conseguinte, pura e simplesmente, no fato de que projeta [*zurückspiegelt*; neste caso, a forma mercantil é o espelho] diante dos homens o caráter social do trabalho destes como se fosse um caráter material dos próprios produtos de seu trabalho, um dom natural social desses objetos e como se, portanto, a relação social que medeia entre os produtores e o trabalho coletivo da sociedade fosse uma relação social estabelecida entre os próprios objetos, à margem dos produtores.⁶

5. Karl MARX, *El Capital*, FCE, México, 1966, I, p. 55.

6. *Op. cit.* I, p. 37.

O objeto deixa de ser perceptível como um produto do trabalho coletivo. O social passa às mercadorias, que agora é intercambialidade. As pessoas, entretanto, ao reconhecer-se como proprietários, estabelecem relações entre si que são dominadas pela relação-coisa (sachlich-material).

As "relações de produção" – cuja forma é a própria relação jurídica – estão nas coisas na medida em que estas são mercadorias. A mercadoria, contudo, não as revela como tais, mas em forma subtraída a seus atos individuais conscientes.

O mundo se acha, agora, ao contrário:

O que aqui assume, aos olhos dos homens, a forma fantasmagórica de uma relação entre objetos materiais não é mais que uma relação social concreta estabelecida entre os próprios homens.⁷

Subjaz a toda essa análise o tipo de reconhecimento humano implicado nas relações jurídicas da sociedade mercantil. As pessoas se reconhecem mutuamente como proprietários e, como tais, estabelecem entre si relações contratuais. O contrato é a forma mais visível desse reconhecimento. Entretanto, esse reconhecimento das pessoas como proprietários – que é a própria relação jurídica – se acha como reflexo já nas mercadorias, que refletem, ao tornar-se mercadorias, essa relação jurídica, que é o espelho. Uma vez constituído o mundo como mundo de mercadorias, o reflexo desse mundo na mente reflete a pessoa como proprietário. Ela o é, agora, porque a realidade do mundo mercantil o confirma.

7. *Op. cit.*, I, p. 38.

Mas o mundo mercantil o confirma porque já refletiu de modo objetivo esse reconhecimento mútuo entre as pessoas como proprietários. A pessoa torna-se indivíduo. E o mundo das mercadorias o confirma ao refletir de maneira objetiva o reconhecimento entre as pessoas como proprietários. O ser humano se torna indivíduo por essa razão. O indivíduo internaliza e reproduz o que as coisas refletem no espelho das relações jurídicas.

O reflexo do reflexo

Trata-se do que esse espelho reflete das relações jurídicas. Vemos nelas a forma de mercadoria como o que é. No espelho das relações jurídicas aparecem, então, as formas imaginárias da produção de mercadorias, que Marx chama o verdadeiro Éden dos direitos humanos. São o reflexo do reflexo, a forma fantasmagórica da produção mercantil:

A órbita da circulação ou da troca de mercadorias, no interior de cujas fronteiras se desenvolvem a compra e a venda da força de trabalho, era, na realidade, o verdadeiro paraíso dos direitos do homem. No âmbito desses limites, só reinam a liberdade, a *igualdade*, a *propriedade* e *Bentham*. A liberdade porque o comprador e o vendedor de uma mercadoria, por exemplo, da força de trabalho, não obedecem a outra lei que não a de sua livre vontade. Contratam como homens livres e iguais diante da lei. *O contrato é o resultado final em que suas vontades assumem uma expressão jurídica comum*. A igualdade porque compradores e vendedores só contratam como possuidores de mercadorias, trocando equivalente por equivalente. A propriedade, porque cada um dispõe, e somente pode dispor, do que é seu. E Bentham porque

todos os que intervêm nesses atos são movidos apenas por seu interesse. A única força que os une e os põe em relação é a força de seu egoísmo, de seu proveito pessoal, de seu interesse privado. Precisamente por esse motivo – porque cada um cuida tão somente de si e ninguém vela pelos outros –, contribuem todos eles, graças a uma *harmonia preestabelecida* das coisas ou sob os auspícios de uma *providência* onissapiente, para realizar a obra de seu proveito mútuo, de sua conveniência coletiva, de seu *interesse geral*.⁸

O que Marx ainda não menciona é a construção formalizada dessas relações mercantis no chamado modelo da concorrência perfeita. Esta aparece recentemente, por volta do final do século XIX. Por isso, Marx não podia conhecê-la ainda.

Isso é o que se vê num espelho e esse espelho são as relações jurídicas. O imaginário é dimensão do que efetivamente é. Por isso, não é superestrutura. É o reflexo do reflexo, sua dimensão imaginária.

A presença de uma ausência

Isso implica uma inversão do mundo, produzida precisamente pelo próprio espelho:

...as relações sociais que se estabelecem entre seus trabalhos privados aparecem como o que são: isto é, não como relações diretamente sociais das pessoas em seus trabalhos, mas como relações materiais [*sachliche!*, ou seja, com caráter de coisas] entre pessoas e relações sociais entre coisas.⁹

8. Karl MARX, *El Capital*, FCE, México, p. 128-129.

9. *Op. cit.* I, p. 38.

Aparecem como o que são! A realidade aparece na empiria imediata como o que é. Estabeleceu-se um círculo. O que aparece como o que é é ele mesmo, um reflexo tornado objetivo na mercadoria. A consequência é que a relação jurídica coincide com a realidade, porque a realidade reflete de modo objetivo essa mesma relação jurídica. Interpretar essa realidade como realidade última resultará necessariamente na confirmação de seu suposto constituinte: o reconhecimento mútuo das pessoas como proprietários. Trata-se de um *quid pro quo*, um círculo vicioso. A realidade confirma as relações jurídicas precisamente porque as reflete de maneira objetiva e real.

No entanto, na medida em que se reconhecem como proprietários, as pessoas não se reconhecem como sujeitos, enquanto sujeitos de necessidades (como relações diretamente sociais das pessoas em seus trabalhos). Aparecendo as relações sociais como o que são, são "relações materiais (*sachliche!*, ou seja, com caráter de coisas) entre pessoas e relações sociais entre coisas."

Mas, quando as relações sociais aparecem como o que são, não aparece o que essas relações sociais *não* são, isto é, "relações diretamente sociais das pessoas em seus trabalhos". O que essa realidade *não* é é uma ausência presente, uma ausência que grita e que é vivenciada por cada um dos participantes do mercado.

O resultado é, nesse contexto, o ponto de vista do qual Marx julga: a ciência tem de escutar esse grito, que lhe vem da ausência presente do que está escondido, condicionando tudo. Em "relações diretamente sociais das pessoas em seus trabalhos", a pro-

dução de valores de uso seria visivelmente o que de fato é e deixaria de ser uma ausência presente:

...a assimilação das matérias naturais a serviço das necessidades humanas, a condição geral do intercâmbio de matérias entre a natureza e o homem, a condição natural eterna da vida humana.¹⁰

As pessoas se reconheceriam como sujeitos de necessidades. A sociedade mercantil prescinde dessa dimensão humana (sendo por isso, de acordo com Marx, anti-humana), justamente em nome do que é. Contudo, a teoria do fetichismo demonstra que essa referência ao que é é uma simples tautologia. Extrai-se da realidade o que antes se introduziu nela. Mas essa dimensão humana presente por ausência é objetiva e, portanto, seu reconhecimento é necessário. Não pode haver ciência que ultrapasse a ciência ideologizada sem esse reconhecimento.

Marx presume sempre que essa passagem a relações sociais diretas "como relações diretamente sociais das pessoas em seus trabalhos" seja algo possível. Suponho, ao contrário, que se trata de algo impossível e que isso mostra um limite da própria *conditio* humana. Isso, porém, não é decisivo. Se não é uma passagem possível, a consequência é um conflito permanente com contínuas e necessárias mediações em busca de uma humanização das relações humanas.

O decisivo é o ponto de vista a partir do qual Marx analisa. Ele possibilita juízos críticos sobre o que é e sua possível mudança. Foi esse ponto de vista que, em tempos recentes, tornou possível um pensa-

10. Op. cit. I, p. 136.

mento crítico. Mas não se trata de quaisquer valores, introduzidos de fora da realidade, mas da ausência presente de outro mundo, que é preciso tornar presente e que tem de permear o mundo dado.

Trata-se de uma dialética da presença de uma ausência que não é hegeliana. De fato, trata-se de uma dialética transcendental para a qual as relações sociais diretas – como relações diretamente sociais das pessoas em seus trabalhos – são a referência transcendental. Resulta disso uma ética, que não é ética de normas, mas que formula um ponto de vista a partir do qual qualquer ética de normas é criticável e passível de desenvolvimento.¹¹ Transcendental significa aqui o impossível, que possibilita ver o possível. Para Kant, o transcendental seria algo não empírico que é condição de possibilidade do empírico. É o ponto de vista do observador e, portanto, estático. Trata-se aqui do ponto de vista do ser humano atuante e da práxis. Portanto, o transcendental é o impossível. A transcendentalidade é subjetiva. Na física, essa transcendentalidade é o *perpetuum mobile*¹²

11. “O trabalhador não se limita a mudar a forma da matéria que lhe oferece a natureza; na verdade, ao mesmo tempo, realiza nela um fim, fim que ele sabe que rege como uma lei as modalidades de sua ação e ao qual tem de subordinar sua vontade. E essa subordinação não constitui um ato isolado. Enquanto permanecer trabalhando, além de esforçar os órgãos que trabalham, o operário deve contribuir para essa vontade consciente do fim que denominamos atenção, atenção que deverá ser tanto mais concentrada quanto menos atraente for o trabalho, por seu caráter ou por sua execução, para quem o realiza, isto é, tanto menos desfrutará dele o trabalhador enquanto um jogo de suas forças físicas e espirituais” (Marx, *El capital*, FCE I, p. 131).

O ausente é o trabalho como “um jogo de suas forças físicas e espirituais”, de que se pode desfrutar e cuja presença por ausência é tanto mais intensiva quanto mais é regido pela lei dos fins, que impõe uma “atenção que deverá ser tanto mais concentrada quanto menos atraente for o trabalho”.

12. *Movimento perpétuo*. (N.T.)

(na economia neoclássica, a "concorrência perfeita"), no pensamento crítico são "relações diretamente sociais das pessoas em seus trabalhos". O primeiro se expressa em conceitos transcendentais; o segundo são referências transcendentais que não podem ser conceptualizadas. Isso é necessário porque transcendem o próprio mundo dos conceitos, do argumento discursivo e da razão instrumental meio-fim.

Marx chega, dessa maneira, a um ponto de vista que já formulara em sua juventude. Ele falou de "o imperativo categórico de lançar por terra todas as relações em que o homem seja um ser humilhado, subjugado e desprezível...".¹³ Embora seguido pelo próprio Marx, esse ponto de vista passa a ser desenvolvido com outras palavras a partir do interior da crítica da produção de mercadorias. O jovem Marx falou no mesmo contexto do ser humano como "o ser supremo para o ser humano". Agora, a passagem a relações sociais diretas é a condição para que o ser humano possa realizar sua humanidade. O ser humano continua sendo "o ser supremo para o ser humano".

O que está presente por sua ausência é precisamente isto: "o ser humano como o ser supremo para o ser humano". Marx pode dar-lhe outros nomes como "relações diretamente sociais das pessoas em seus trabalhos" ou "reino da liberdade".

Essa referência transcendental, no entanto, pode também apresentar-se de uma maneira negativa.

13. Karl MARX, *Manuscritos económico-filosóficos*, FCE, México, 1964, p. 230.

A liberdade e a igualdade são, na medida em que estão definidas no quadro das relações jurídicas no próprio ato em que estas tornam presentes a liberdade e a igualdade, mecanismos de exploração e dominação. Esse é seu outro lado simplesmente porque não são "relações diretamente sociais das pessoas em seus trabalhos". Por isso, sua ausência está presente nas relações jurídicas e na realidade que se reflete. Elas também se acham presentes na exploração e na dominação, nas quais sua ausência grita ao céu. Esse é o grito do sujeito. O céu a que grita é precisamente essa ausência de "relações diretamente sociais das pessoas em seus trabalhos."

Portanto, depois do texto citado em que fala de "liberdade, igualdade e Bentham", Marx pode falar do drama resultante:

Ao abandonar essa órbita da circulação simples ou troca de mercadorias, em que o livre-cambista comum vai buscar as ideias, os conceitos e os critérios para avaliar a sociedade do capital e do trabalho assalariado, parece haver uma espécie de mudança parcial na fisionomia dos personagens de nosso drama. O antigo possuidor de dinheiro abre a marcha, transformado em capitalista, vindo atrás o possuidor da força de trabalho, transformado em operário seu; aquele, pisando forte e sorrindo desdenhoso, inteiramente atarefado; este, tímido e receoso, de má vontade, como quem vai vender a própria pele e sabe a sorte que o aguarda: que ela seja curtida.¹⁴

No entanto, como podem chegar a ser visíveis? Chegam a ser visíveis quando se forma o juízo a par-

14. Karl MARX, *El Capital*, FCE, México, p. 128-129.

tir da ausência presente. Se só se vê o que é, não se vê tampouco esse contrário.

Se essa presença da ausência se torna invisível, no sentido de uma visão voltada apenas para o que é, não se torna visível a maneira pela qual o contrário de "liberdade, igualdade e Bentham" está de fato presente. No espelho das relações jurídicas não aparece essa realidade invertida. Tudo parece ser natural.

Do ponto de vista daquilo que está presente por sua ausência, foi recentemente que se tornou visível.

"Liberdade, igualdade e Bentham" sempre estão presentes também por seu contrário. A presença da ausência, a partir da qual tudo isso se torna visível, resulta da negação da liberdade e da igualdade por seu contrário, isto é, pela exploração e dominação, que está presente em seu interior e é inseparável delas. Por isso, essa ausência é o fundamento.

"Liberdade, igualdade e Bentham" sempre estão presentes também por seu contrário e, nesse sentido, se acham ausentes. Contudo, essa ausência não se pode fazer completamente presente, na medida em que a ausência fundamental se faz presente. De outro modo, a consequência seria uma ilusão. Em outras palavras, trata-se de "lançar por terra todas as relações em que o homem seja um ser humilhado, subjugado, abandonado e desprezível". É esse o significado do imperativo categórico de Marx. Trata-se de uma ruptura com o humanismo burguês que crê poder humanizar as relações humanas por uma simples ampliação de "liberdade, igualdade e Bentham".

O humano e sua presença

A presença de uma ausência, o que não é, mas que está presente, constitui a chave. Essa ausência é o humano, que sempre, ainda que seja como ausência, está presente. Essa presença ocorre nas próprias estruturas de dominação. Pode-se tratar um ser humano desumanamente, mas não se pode tratá-lo como um animal. Desumanizar seres humanos é algo especificamente humano. Quando se trata um ser humano como um animal, não é possível escravizá-lo. Nesse caso, ele escaparia ou se defenderia.

Desumanizar, subjugar, abandonar e desprezar um ser humano pressupõe mecanismos de dominação que tornam presente o que não é, ou seja, seu reconhecimento como ser humano. De uma maneira não intencional, é preciso reconhecer que é um ser humano e não um escravo, para poder escravizá-lo.¹⁵ Sem o conhecimento de que o ser humano não é escravo, não pode funcionar a estrutura de dominação da escravidão. Eis a contradição interna que permeia todas as estruturas de dominação. Também não se pode odiar um animal tanto quanto se pode odiar um ser humano. Para isso, seria preciso supor que se tratasse de um ser humano.

Pode-se desumanizar o ser humano, mas não se pode tratá-lo como animal ou fazer dele um animal. Também no extremo mais desumanizante, ele continua a ser um ser humano desumanizado, e as for-

15. O mesmo acontece no patriarcado: como presença de uma ausência, as relações de dominação do patriarcado revelam a igualdade entre mulher e homem. É preciso saber dessa igualdade para poder oprimi-la ou negá-la. Por isso, a própria história do patriarcado é uma história de contradições internas.

mas de desumanizá-lo revelam que até aquele que o oprime sabe muito bem que é um ser humano, cuja humanidade está negando. Também um animal ou a natureza só podem ser desumanizados e não "desanimalizado" ou "desnaturalizada". As formas da desumanização mostram que o desumanizado é um ser humano desumanizado, e o próprio opressor sabe disso, e tem de sabê-lo, para poder oprimi-lo. Por esse motivo, a recuperação do humano é e tem de incluir a humanização da relação humana com a natureza. Não se pode derivar nada da natureza como tal, não pode haver direitos naturais ou da natureza *per se*. A exigência da humanização resulta das relações entre os seres humanos e destes com a natureza externa; trata-se da exigência de tornar presente aquilo que está presente por ausência nessas relações. A partir disso, é evidente, podem-se adjudicar também direitos à natureza. Encontramos análises desse tipo especialmente em Sartre.

Isso se refere ao ser humano como um todo. Marx leva isso em conta quando diz, por exemplo, que a fome que se satisfaz com garfo e faca é uma fome muito diferente da que se satisfaz devorando-se a comida.¹⁶ O ser humano não é um animal vocal ou um animal intelectual. Em todas as suas expressões corporais, na maneira de comer, de beber, de vestir-se, de ter casa, de ter relações sexuais, de caminhar,

16. "A fome é fome, mas a fome que se satisfaz com carne guisada, comida com garfo e faca é uma fome muito diferente da que devora carne crua com a ajuda de mãos, unhas e dentes. Não é apenas o objeto de consumo, mas também o modo de consumo, o que a produção produz não só objetiva, mas também subjetivamente. A produção cria, pois, o consumidor." Karl MARX, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858 (Gundrisse)*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1971, tomo I, p. 12.

de dançar, é um ser humano, não um animal. Por isso, pode ser desumanizado em todas as expressões de sua vida e é desumanizado desse modo. E sempre as formas dessa desumanização revelam que se trata de um ser humano e que aquele que o desumaniza sabe que é um ser humano, e não um animal. Sem saber disso, não poderia negar sua humanidade. E a humanidade negada sempre está presente em sua maneira de ausência que grita. O ser humano não tem a corporeidade em comum com o animal, para distinguir-se do animal por sua alma, por seu falar ou por seu intelecto. Distingue-se do animal precisamente por sua corporeidade. Essa corporeidade humana inclui, é óbvio, seu falar, seu pensar e sua alma.

O que *é* são os mecanismos de dominação. O que *não é* é aquilo negado pelos mecanismos de dominação, isto é, sua liberdade como reconhecimento positivo de "relações diretamente sociais das pessoas em seus trabalhos" e do fato de que "o ser humano é o ser supremo para o ser humano". Em sua forma negada, como presença de sua ausência, sempre estão porque sua negação revela o que está negado. O negado não está no exterior, mas no interior das relações de dominação. Estas são o que *é*, e delas se pode derivar o que *não é*, porque é negado. *Negatio positio est.*

A consequência é um humanismo que não surge em nome de alguma indicação de "essência" humana, mas a partir do interior das próprias relações humanas. Ele se acha dado objetivamente, não sendo uma ética que irrompe de fora nas relações humanas. A ética que surge não tem um Sinai externo, sendo dada com a própria realidade. Seu Sinai é o interior da realidade.

Creio que se trata aqui da última instância do que Marx denomina o materialismo histórico. Engels o reduz quando diz: "Segundo a concepção materialista da história, o momento determinante da história é, em última instância, a produção e reprodução da vida real. Nunca sustentamos mais que isso, nem Marx nem eu".¹⁷

Marx disse mais. Em Engels desaparece a presença da ausência de relações sociais diretas entre as pessoas, que fundamenta o papel da "produção e reprodução da vida real".

Só a partir da presença de uma ausência é possível entender por que Marx se concentra cada vez mais na análise das estruturas de dominação do capitalismo. Essas relações de dominação como o que *é* revelam o que *não é*, ou seja, que o ser humano não é reconhecido como ser humano, sendo na verdade desumanizado.

Não aparece nenhuma ruptura entre o humanismo do jovem Marx e do Marx de *O Capital*, como o acreditava Althusser. O próprio jovem Marx rompe com o humanismo burguês. A consequência é que, mais tarde, ele se concentra na análise das estruturas de dominação capitalista para tornar visível, dessa maneira, a presença da ausência do reconhecimento positivo da humanidade do ser humano. O jovem Marx já destaca o que também se acha presente em todo *O Capital*: "lançar por terra todas as relações em que o homem seja um ser humilhado, subjugado, abandonado e desprezível".

17. *Brief Engels an J. Bloch* (21-22 de setembro de 1890).

Não há nada aqui do humanismo burguês, seja de Feuerbach ou da economia política clássica burguesa. É o chamado de indicar e, por conseguinte, de mudar todas as relações – trata-se das relações de dominação – em que o ser humano é “um ser humilhado, subjugado, abandonado e desprezível”. Isso é precisamente o que Marx faz em *O Capital*. Quando se vê aí uma ruptura, isso significa apenas que não se entendeu nada e que se descobrem no Marx de *O Capital* somente restos de humanismo que devem ser superados. Marx é transformado num estruturalista sem perspectiva e sem visão. É agora um ortodoxo.

Considero que uma reconstituição teria de partir de uma compreensão desse tipo do materialismo histórico de Marx. Ela tem de ter como seu ponto de partida justamente a presença de uma ausência de relações humanas diretas, que se torna patente como uma desumanização do ser humano nas estruturas das relações de dominação capitalistas presentes. Essas estruturas são o espelho no qual essa ausência se revela. Partindo-se disso, pode-se efetuar a crítica da economia política burguesa atual, que tem de partir dessa economia política atual – isto é, da teoria econômica neoclássica e neoliberal – para demonstrar essa negação do humano, como aparece nesse pensamento econômico. Cada pensamento econômico mostra essa ausência, embora seja apenas para escondê-la. Trata-se daquilo que Marx realizou com a economia política clássica, cuja simples repetição desembocaria somente numa escolástica vazia.

A teoria do fetichismo de Marx sustenta que, para uma ciência na qual as relações de dominação – as instituições – *aparecem* simplesmente como o que são, a própria realidade chega a ser invisível. Ela não

tem mais que uma empiria. Dessa maneira, escapa a ela precisamente tudo o que é condição da vida. Trata-se da condição que só pode ser derivada a partir da presença de uma ausência, que na vida de todos e de cada um é vivida. Contudo, a teoria a exclui. Ela a exclui ao dizer apenas o que é. Isso lhe permite ser útil nas práticas da vida normal para entender a maneira de agir daqueles que se movem numa sociedade mercantil adaptando-se simplesmente a ela.

Dessa maneira, a teoria do fetichismo é uma teoria científica e não uma teoria na "ordem ideológica". Como teoria científica, pode explicar precisamente a produção social de ideologias específicas com relação à produção de mercadorias.

Assim, a consequência é que se vê a "relação econômica" sempre num espelho, que é a relação jurídica (e, com isso, a estrutura de propriedade e as relações de dominação em geral). Por isso, elas são vistas de maneira invertida. Essa realidade esconde a realidade da vida real, que grita, que condiciona tudo e que só pode ser compreendida a partir da presença de uma ausência. Desse modo, Marx demonstra como o resultado de sua crítica da economia que, se essa realidade da vida real não se torna positivamente presente, a fim de permear ao menos a realidade vista no espelho, o resultado é um processo autodestrutivo que ameaça a própria vida:

"Portanto, a produção capitalista só sabe desenvolver a técnica e a combinação do processo social de produção cavando, ao mesmo tempo, as duas fontes originais de toda riqueza: **a terra e o trabalhador.**"¹⁸ (Não o homem, mas o trabalhador!)

18. Karl MARX, *El Capital*, p. 424 (não o homem, mas o trabalhador!).

A parábola da caverna e a teoria do espelho

Essa teoria do espelho é visivelmente um desenvolvimento da parábola da caverna de Platão. Não é igual, porém. Na parábola da caverna, os seres humanos veem o mundo como a sombra ao sol das ideias. Eles não aparecem como se veem um ao outro. Em Marx, em contrapartida, a relação entre os seres humanos é tal que se transforma pela relação jurídica no espelho em que se veem mutuamente, assim como ao mundo exterior das coisas. O obstáculo para o conhecimento se tornou subjetivo embora essa subjetividade seja objetivamente válida e presumivelmente inevitável. Descobre-se que o mundo é subjetivo como um fato objetivo. A relação jurídica e, portanto, a forma mercantil fazem como espelho um mundo nesse espelho, mundo cuja realidade é falsa, devendo ser transcendida para que se perceba a própria realidade como realidade da vida real.

A passagem da parábola da caverna para essa visão subjetiva do mundo como reflexo num espelho, por detrás do qual se pode perceber a realidade da vida, já aparece, antes, em Paulo, quando este diz: "Agora vemos num espelho, em forma de enigma. Então veremos face a face. Agora conheço de um modo parcial, mas então conhecerei como sou conhecido".¹⁹

Esse conhecimento é um conhecimento entre um e outro, portanto mútuo; da mesma forma, para Paulo, o espelho, que torna enigmático o conhecimento, é a lei. Se para Platão o corpo é o cárcere da alma, para Paulo a lei é o cárcere do corpo.

19. 1Cor 13,12.

Marx desenvolve essa subjetivização no que se refere à lei do valor, que, para ele, é o cárcere do corpo.

Pode-se ampliar esse ponto de vista de Marx e me parece necessário fazê-lo. Não é apenas a relação jurídica, que dá forma às relações mercantis, que é um espelho em que se reflete a relação econômica. Parece tratar-se de muito mais. Todo o sistema institucional é um espelho desse tipo, no qual se reflete todo o mundo, e não podemos ver o mundo sem vê-lo como um mundo, que se reflete no espelho do sistema institucional, total ou parcialmente. O que não é visível é a presença da ausência de outro mundo que está como ausência, sendo, como tal, pensada, sonhada, desenvolvida como mito, e que também é feita presente, positivamente, como tratamento humano entre seres humanos. Mas sempre é válida a conclusão de que se não se consegue tornar presente, embora em rastros, este outro mundo no mundo que vemos no espelho, esse mundo é destruído. Dessa maneira, aparece uma transcendência no interior da imanência cujo reconhecimento é condição de possibilidade da vida no mundo visto como espelho. Marx não faz essa generalização, mas está na lógica de seu pensamento.²⁰

20. "... dada [dadá] é a expressão máxima do que George Steiner denominaria 'a palavra faltante', mediante a qual a poesia já não se sente na língua como em sua própria casa, mas como num cárcere. Hugo Ball, um dos fundadores do café Voltaire de Zürich, justificou seus 'versos sem palavras' ou 'poemas fonéticos' com uma contundência deste tipo: ele buscava 'renunciar em bloco à língua que o jornalismo tornara corrompida e impossível.'" Edgardo Dobry, *El País*, 29 de outubro de 2005.

Trata-se do contrário do que Heidegger diz quando fala da linguagem como a casa do ser. Para Heidegger, também o corpo tem de ser o cárcere do ser.

Max Weber, em contrapartida, fala do capitalismo como uma "jaula de aço". Mas, em nome de seu fatalismo, não extrai as consequências.

Como já o disseram os surrealistas: há outro mundo, mas está neste mundo.

Essa fenomenologia da vida real de Marx não deve ser confundida com as fenomenologias de Husserl ou Heidegger. Também estas partem das coisas que vemos, mas não das coisas com as quais vivemos. Vivendo, não podemos apenas ver as coisas no espelho das relações jurídicas; só as podemos viver nesse quadro. Não se pode ver uma cerca que está ao redor de um terreno sem ver que a vemos no espelho das relações jurídicas. Ela é a expressão corporal de uma vontade que mora naquela propriedade particular. Somente por isso tem sentido. Na medida em que são vistas, as coisas o são numa relação jurídica, que contém e refletem de modo corporal, não como exterritorialidade formal. O reflexo se expressa na forma dessa superfície corporal. Ele tem uma expressão corporal. (Ver Kafka: *A Colônia Penitenciária*, ou Foucault: *Vigiar e Castigar*). A própria obra das passagens de Walter Benjamin parte disso: neste caso, trata-se dos produtos do passado impregnados pelo presente do passado.²¹

Tampouco deve haver confusão com o mundo da vida de Habermas, que existe ao lado das estruturas e é absorvida por elas. Trata-se disto: a lei está inscrita no mundo corporal, mas não com letras. O mundo corporal está marcado e impregnado pela lei.

Trata-se, sem dúvida, de algo diferente da teoria de base e superestrutura do prólogo de 1859. Contudo, é o fundamento a partir do qual também esta teoria pode ser interpretada.

21. Ver José Manuel ROMERO, *Hacia una hermenéutica dialéctica*. W. Benjamin, Th. W. Adorno Jameson y F. Jameson, Síntesis, Madrid.

A teoria de base e superestrutura é uma abstração teórica como todas as teorias. Sua aplicação é o transporte de seus resultados ao mundo da vida real. Uma teoria nunca pode refletir essa realidade, embora seja útil com referência a ela. O mundo da vida real é um drama, como também Marx o vê, e não a sombra de teorias. Por isso, as próprias artes e os mitos são parte da fenomenologia da vida real. A teoria é externa a este mundo.

II. O impossível que move o possível

O impossível move o possível assim que é traduzido e tornado presente.

Pode-se fazer possível o impossível na medida em que se possua a consciência de que não se pode realizá-lo.

Impossibilidades abrem possibilidades. O impossível move o possível. É o famoso "motor imóvel" (um motor que move sem que ele mesmo esteja em movimento). Já não possui, porém, a forma aristotélica. Não se trata de algo fora do mundo, no qual o ser humano age, mas se encontra no interior do mundo.

O impossível é objeto da ação humana sendo um impossível com relação a essa ação.

Por isso, não é algo logicamente impossível (logicamente impossível é que o resultado de $2 + 2$ seja 5), mas no sentido da *conditio* humana (tal como o *perpetuum mobile* é impossível no sentido da *conditio* humana, sem ser impossível em termos lógicos). Não obstante, o *perpetuum mobile* como impossibilidade abriu a possibilidade do relógio do pêndulo. Sem compreender a impossibilidade do *perpetuum mobi-*

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

le, não se teria podido descobrir a possibilidade do relógio do pêndulo. O impossível abre os caminhos do possível.

O fato de que esse impossível seja, com efeito, impossível constitui a inquietude humana, transformando-se, com isso, naquilo que move o possível. Constitui a possibilidade de descobrir o que é possível. Dessa inquietude resulta a dimensão do possível como tradução e de tornar presente o impossível no possível. Essa tradução, no entanto, não é uma aproximação no tempo e menos ainda uma aproximação assintótica do impossível. Isso não faria mais que transportar o problema a um tempo abstrato e linear de aproximação, que, no final, se mostra completamente vazio. Trata-se de passos de tradução e do tornar presentes possibilidades, aos quais, no presente de amanhã, seguem outros passos, que hoje não podem ser previstos nem determinados.

A presença da ausência de "relações diretamente sociais das pessoas em seus trabalhos" é o que move todo o pensamento crítico e a práxis a ele correspondente. Marx usa diferentes expressões: o trabalho como jogo livre das forças corporais e espirituais; o robinson social; o reino da liberdade;²² a emancipa-

22. "Em grandes traços, podemos designar como outras tantas épocas de progresso, na formação econômica da sociedade, o modo de produção asiático, o antigo, o feudal e o moderno burguês. As relações burguesas de produção são a última forma antagônica do processo social de produção; antagônica não no sentido de um antagonismo individual, mas de um antagonismo que provém das condições sociais dos indivíduos. Mas as forças produtivas que se desenvolvem no interior da sociedade burguesa oferecem, ao mesmo tempo, as condições materiais para a solução desse antagonismo. Encerra-se com essa formação social, portanto, a pré-história da sociedade humana." Prólogo à contribuição à crítica da economia política (1859). K. MARX, F. ENGELS, *Obras Escogidas*, Editorial Progreso, Moscou, p. 183.

ção de cada um como condição da emancipação de todos; a natureza como amiga do ser humano. De forma, sobretudo, irônica, ele os descreve:

...ao passo que na sociedade comunista, em que nenhum indivíduo tem delimitado um círculo exclusivo de atividades, podendo desenvolver suas aptidões no ramo que melhor lhe pareça, a sociedade se encarrega de regular a produção geral, tornando cabalmente possível que eu possa dedicar-me hoje a isto e amanhã àquilo, que possa, pela manhã, caçar, à tarde, pescar, e à noite, apascentar o gado e, depois de comer, se me aprouver, dedicar-me a criticar, sem necessidade de ser exclusivamente caçador, pescador, pastor ou crítico, segundo os casos.²³

Embora Marx tenha certa consciência do problema de possibilidade e impossibilidade, este aparece apenas à margem. Isso ocorre, por exemplo, quando insiste que o reino da liberdade nunca poderá realizar-se substituindo o reino da necessidade e que, por conseguinte, sua realização será sempre limitada. Ele não transforma isso, porém, no fundamento de sua reflexão. Concebe, pois, o reino da liberdade como algo que pode surgir apenas ao lado do reino da necessidade.²⁴ Engels é muito menos cauteloso quando

23. Erich FROMM, *Marx y su concepto del hombre*. Karl MARX, *Manuscritos económico-filosóficos*, Brevarios, FCE, México, 1964. *De la Ideología Alemana*, p. 215

24. "Com efeito, o reino da liberdade só começa onde termina o trabalho imposto pela necessidade e pela coação dos fins externos; permanece, pois, em conformidade com a natureza da coisa, para além da órbita da verdadeira produção material... No entanto, com tudo isso, este sempre continuará sendo um reino da necessidade. Do outro lado de suas fronteiras, começa o desdobramento das forças humanas que se consideram como fim em si, o verdadeiro reino da liberdade, que, não obstante, só pode florescer tomando-se como base aquele reino da necessidade. A condição funda-

fala do socialismo como o salto para o reino da liberdade.

Desenvolveu-se, a partir disso, a ideia da abolição da produção mercantil e, portanto, do mercado e do Estado. Hoje, não pode haver dúvida de que, também nesse caso, se trata de impossibilidades, das quais só se pode derivar a transformação da produção mercantil e do Estado, bem como sua democratização, por uma intervenção sistemática nos mercados, mas nunca a realização direta dessa impossibilidade.

Falando em termos gerais, trata-se da imaginação do que é a ideia do comunismo em Marx e, em larga medida, na tradição marxista.

Parece-me que não pode haver dúvida, hoje, de que essa imaginação desenvolve uma impossibilidade. Não se trata, porém, de uma impossibilidade qualquer, mas de ausências presentes nas relações de dominação como aquilo que não é, mas que está presente por negação e que, por conseguinte, pode ser derivado delas. Isso explica o lugar central da crítica da economia política para o pensamento crítico. De outra maneira, transforma-se em "utópico" no sentido crítico em que Marx fala do socialismo utópico.

Esse comunismo como relação social direta não pode ser a meta. Uma impossibilidade nunca pode ser uma meta possível. Contudo, é o que indica um caminho, que tem sua meta em si mesmo. Não é a promessa de um futuro definitivo, mas o indicador

mental para isso é a redução da jornada de trabalho." Karl MARX, *El Capital*, Fondo de Cultura Económica, México, 1946, p. 759.

Não há, nessa argumentação, a presença de uma ausência, mas um reino que existe ao lado do outro.

no presente a partir do qual resultam os próximos passos possíveis. Nesse sentido, mostra um futuro, mas qualquer futuro é um novo presente em que a impossibilidade volta a indicar o caminho ou as necessárias correções do caminho. O futuro não mostra um caminho; só o presente mostra um caminho e, no futuro, o presente desse futuro. Trata-se de um caminho que tem sua meta em seu próprio interior e na impossibilidade seu indicador do caminho. "Faz-se caminho ao andar."²⁵ Quando Bernstein diz "A meta não é nada, o caminho é tudo", perde-se toda orientação. O caminho tem de ser descoberto a partir do presente, possuindo como orientação a impossibilidade, que está presente como ausência nas estruturas de dominação presentes. A meta é tudo; quanto ao caminho, tem de ser feito ao andar.

O presente e o tempo linear

Amanhã é o presente de amanhã. O presente de amanhã, porém, tem um futuro diferente do futuro de nosso presente. Cada presente tem seu próprio futuro e o presente futuro é algo que, na melhor das hipóteses, podemos condicionar. Cada geração faz seu presente. Vendo a partir de seu presente, ela tem seu próprio futuro e seu próprio passado. Como tem sua própria história, cada presente também tem seu próprio passado. Ao mudar com o presente o futuro, muda igualmente o passado. Não apenas cada gera-

25. Antonio Machado: "Caminhante, são tuas pegadas o caminho, e nada mais; caminhante, não há caminho, faz-se caminho ao andar. Ao andar, faz-se caminho e, olhando-se para trás, vê-se a trilha que nunca se voltará a pisar. Caminhante, não há caminho, mas esteiras no mar."

As esteiras no mar são o impossível que orienta.

ção escreve sua própria história como também tem seu próprio passado. Precisamente por isso tem seu próprio futuro. Nosso presente é o futuro de um passado, que foi o presente antes e que teve seu futuro. Nosso presente, ao mesmo tempo, é o passado de um presente que haverá no futuro tanto quanto o presente no futuro de nosso passado. Quando chegou a ser passado, nosso presente é algo distinto do que é este presente para nós. Não há fatos desnudos na história. A história é a passagem de um presente a outro presente por vir. Por isso, não há nenhum futuro definitivo, o futuro nunca é. O que pensamos como futuro é nossa reflexão sobre o desenvolvimento de nosso presente no presente que a ele sucede. Somente o que no presente dado é presente por ausência torna possível a orientação da passagem ao presente futuro. Faz-se caminho ao andar. O futuro de cada presente é a reflexão sobre essa passagem.²⁶

A imaginação do tempo da teoria crítica, hoje clássica, é a imaginação de um tempo linear, que é prolongado e projetado a um tempo infinito. O tempo concreto não tem fim, mas esse tempo projetado ao infinito é infinito. O tempo concreto é o tempo em que a nosso presente sucede o presente de amanhã e de depois de amanhã. É o presente de amanhã em que viverão nossos filhos e os filhos de seus filhos. Os presentes do passado e do futuro estão conectados nesse tempo concreto pelo fato de que, de um presen-

26. Parece-me que essa é a ideia do tempo que subjaz à obra das passagens de Walter Benjamin. Nesse sentido, interpreta os produtos de presentes passados. Objetivam esse presente passado em seu respectivo futuro e seu respectivo passado. Com isso, também suas esperanças fracassadas. Ver J. M. ROMERO: *Hacia una hermenéutica dialéctica*. W. Benjamin, Th W. Adorno e F. Jameson, Síntese, Madri.

te a outro presente que a ele segue, os seres humanos têm de viver e devem viver, a fim de que o presente tenha continuidade rumo ao presente do futuro. No tempo abstrato, aparecem puros futuros milagrosos ou desgraças. Trata-se também do tempo da imaginação soviética da passagem ao comunismo, que já se acha parcialmente em Marx – embora o filósofo seja muito cauteloso a esse respeito. Aparece também em Engels e está em quase todo o pensamento marxista seguinte, muitas vezes até hoje. Essa imaginação do tempo também prevalece na escola de Frankfurt, ao menos no que se chama hoje sua primeira época, ainda que Walter Benjamin rompa com ela. É também a imaginação do tempo que domina todo o pensamento da modernidade com seu mito do progresso. Portanto, trata-se igualmente da imaginação do tempo no que se denomina o progresso técnico e que hoje, de modo muito prosaico, expressamos pelas taxas de crescimento do produto social, que também contêm uma perspectiva – embora vazia – do futuro.

À luz desse tempo abstrato e infinito, não aparecem limites do possível. Nada é impossível diante de um progresso concebido como infinito no tempo infinito futuro. Todo o impossível se transforma num "ainda não" possível. Mediante o mito do progresso, transforma-se o impossível num – diante de um tempo futuro arbitrariamente longo do progresso – aparentemente "ainda não" possível. O tempo concreto contém em si impossibilidades óbvias; o tempo abstrato infinito do futuro, em contrapartida, é transformado em algo técnico e, por isso, quantificado. Dessa maneira, num manual soviético o comunismo se vê assim:

É preciso: prolongar a vida do homem em média até os 150 ou 200 anos, eliminar as doenças infecciosas, redu-

zir ao mínimo as não infecciosas. Superar a velhice e o cansaço, assim como aprender a devolver a vida àqueles que morrem de forma prematura ou por acidente... Produzir todas as matérias conhecidas da terra até as mais complicadas – as albuminas – e também produzir as matérias desconhecidas pela natureza, matérias mais duras que o diamante, mais resistentes ao calor que a terra, matérias com maior temperatura de fusão que o ósmio e o wolfram, mais flexíveis que a seda, mais elásticas que a borracha; criar novas raças de animais e cultivar novos tipos de plantas com um crescimento mais rápido para prover mais carne, leite, lã, cereais, frutas, fibras, madeira para as necessidades da economia do povo... aprender a dominar o tempo, regular de tal modo os ventos e o calor como agora se podem regular os rios, afugentar as nuvens e chamar à vontade tanto a chuva como o bom tempo, tanto a neve como o calor.²⁷

Se isso são as metas, o presente de hoje e de amanhã é secundário. Trata-se do mito do progresso da modernidade tal como hoje subjaz à estratégia da globalização. Acrescentam-se no presente outras metas infinitamente distantes, como, por exemplo, máquinas inteligentes e a transformação do ser humano numa máquina inteligente e outras mais.²⁸ A promessa do mito do progresso se transforma em magia.

Trata-se de uma imaginação do progresso no qual toda a modernidade, em todas as suas correntes – in-

27. *Grundlagen des Marxismus-Leninismus*, Lehrbuch, Berlim, 1960, p. 825-826. (Tradução nossa.)

28. F. J. TIPLER, *Die Physik der Unsterblichkeit* (A física da imortalidade), Munique, Piper, 1994.

Arthur C. Clarke, em especial seu *Profiles of the Future. An Enquiry into the Limits of the Possible*, Londres, 1962.

“According to Arthur C. Clarke, any sufficiently advanced technology is indistinguishable from magic.”

clusive o socialismo soviético –, orientada pelo mito do progresso, desemboca em meados do século XX.

Quando, na União Soviética, esse mito do progresso se transformou no mito que a tudo dominava, foi ele adaptado à imaginação do comunismo, que se beneficiava com isso. Perdeu os conteúdos humanos, que tinha em Marx, e se tornou uma imaginação de um futuro tecnificado de um planejamento perfeito que podia aparentemente renunciar às próprias relações mercantis. As razões da crítica que fizera às relações mercantis desapareceram. O comunismo foi transformado – isso se tornou visível na discussão sobre o comunismo à qual Khrushchev chamara nos anos 1960 – numa sociedade planejada do crescimento econômico infinito, cujo sentido é continuar com um crescimento ainda maior. De fato, desembocou no mesmo niilismo que subjaz hoje à estratégia de globalização. O comunismo se tornou uma meta que se afasta na medida em que se procura aproximar-se dela. Com isso, desvanecia-se como meta. Por esse motivo, podia-se depois também renunciar a ela e preferir o sem-sentido aberto ao sem-sentido solapado.

A contradição contida na imagem do comunismo, se o interpretamos como um “ainda não” de sua futura realização positiva, é já reconhecível em Engels:

A própria socialização dos homens, que até agora os confrontou como imposta pela natureza e pela história, chega agora a ser sua livre ação. Os poderes objetivos e estranhos que até agora dominaram a história passam ao controle dos próprios homens. Só a partir de então os próprios homens farão sua história com plena consciência; *só a partir de então as causas movidas por eles terão preponderantemente, e num grau sempre maior, os efeitos*

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

*desejados por eles. Trata-se do salto da humanidade do império da necessidade ao império da liberdade.*²⁹

O que Engels reivindica aqui é o salto para uma situação na qual se identificam o futuro de hoje com o presente de amanhã. A razão da impossibilidade, entretanto, é que, como consequência dos efeitos indiretos – muitas vezes não intencionais – de nossa ação, aparece a diferença. Engels desemboca na exigência de uma identificação de tempo concreto e tempo abstrato.

No entanto, não se pode dar um salto “preponderantemente, e num grau sempre maior”, quando se trata de um salto qualitativo. Ao reivindicar algo impossível, tem de interpretar passos finitos como uma aproximação de uma meta infinitamente longínqua. Mas isso é uma contradição na qual desembocou o socialismo soviético e pela qual se rompeu.

É provável que a tentativa soviética de realizar o humano por meio de sua tecnificação e no interior do mito do progresso tenha sido a tentativa mais séria na história de levar a uma solução, a partir do interior da modernidade, através de uma continuação linear, os problemas da modernidade. Ela levou a modernidade ao ponto a partir do qual se torna óbvia a necessidade de sua própria reconstituição. Eis o brilho e a miséria desse socialismo do qual a atual estratégia de globalização não passa de uma cópia barata. Mas uma cópia pior e, possivelmente, mais perigosa.

A partir desse ponto, pode-se reconhecer o mito do progresso como uma catástrofe. Não aonde leva o mito do progresso ou que possa levar a uma catástro-

29. Friedrich ENGELS, *Anti-Dühring*, Madri, 1968, p. 307.

fe, é a própria catástrofe. Isso seria uma pura inversão desse mito do progresso. Como o fazem hoje os movimentos apocalípticos, sobretudo, na forma do fundamentalismo cristão-apocalíptico, tal como hoje exerce seu domínio precisamente nos EUA. O tempo do próprio mito do progresso não muda, mas põe em seu final a catástrofe. Projeta a catástrofe no tempo linear por vir. Ao contrário, a catástrofe é nosso presente. O fato de que continue dominando o mito do progresso, eis a catástrofe, como já o disse Walter Benjamin. Trata-se da catástrofe que ocorre em nosso presente. Não nos ameaça simplesmente uma catástrofe no futuro. Ameaça-nos a catástrofe que hoje está em curso em nossa presença. Essa catástrofe que projetamos no futuro nos subverte a partir de dentro, hoje mesmo. Não vamos rumo à catástrofe, estamos em cheio nela. Ao projetar a catástrofe no futuro, estamos projetando a catástrofe que vivemos em nosso presente. O fundamentalismo apocalíptico fixa a catástrofe no futuro e, com isso, esvazia o presente. A catástrofe se transforma em esperança (Cristo vem!). Falando em termos seculares: passamos o ponto do não retorno e por isso podemos continuar, porque já não é possível mudar nada. A atual política do governo dos EUA está impregnada por esses dois elementos. Desaparece, com isso, a responsabilidade pelo presente de amanhã. O mito do progresso se altera e se transforma no mito do suicídio coletivo da humanidade. Chega a ser o mito da decadência da modernidade. O mito do progresso aparece como uma supernova, que está se tornando um buraco negro.³⁰

30. Walter Benjamin escreve sobre essas ideias do tempo: Os calendários não contam, pois, o tempo como os relógios. São monumentos de uma consciência da história da qual não parece haver na

A práxis da tradução e do tornar presente o que é impossível

Na crítica da tecnificação e do esvaziamento da imagem do comunismo, surgiu a filosofia da esperança de Ernst Bloch. Recuperou a utopia humana do comunismo e a mostrou em suas mais amplas ramificações. Com isso, não voltou à utopia que Marx criticara nos chamados socialistas utópicos, mas a concebeu no sentido de uma presença de uma ausência, embora, até onde sei, não use essa expressão. Mas não vinculou diretamente essa análise da ausência e de sua presença com uma análise das estruturas de dominação como aparece em Marx.

A filosofia de Bloch, não obstante, mostrou-se incapaz de fundar uma práxis. Segundo entendo, isso resulta do fato de que não deriva a utopia como algo que está presente por ausência e negação nas próprias estruturas de dominação quando se leva essa análise da ausência ao ponto de ver que pode ser lido nas estruturas de dominação como presença negada. Entretanto, a análise das estruturas de dominação é a base de toda práxis. A isso é preciso acrescentar, porém, outra razão. Embora recupere a utopia de Marx em suas dimensões humanas, Bloch continua a interpretá-la como um "ainda não" da ação humana

Franz Hinkelammert

Europa, há cem anos, a mais leve marca. Ainda na Revolução de julho, registrou-se um incidente em que essa consciência conseguiu seu direito. Quando chegou o anoitecer do primeiro dia de luta, ocorreu que, em vários lugares de Paris, de maneira independente e simultânea, disparou-se contra os relógios das torres. Uma testemunha ocular, que talvez deva sua adivinhação à rima, escreveu então:

*"Qui le croirait! on dit, qu'irrités contre l'heure
De nouveaux Josués, au pied de chaque tour,
Tiraient sur les cadrans pour arreter le jour."*

(Walter Benjamin, *Tesis de filosofía de la historia.*)

voltada para o futuro. Com isso, Bloch permanece comprometido com o paradigma do tempo da modernidade no interior do qual não existem para o futuro limites da possibilidade. Mas justamente esse paradigma do tempo impôs à modernidade o esvaziamento do futuro, levando também ao esvaziamento da imagem do comunismo no socialismo soviético. Além disso, é interessante o fato de que as próprias filosofias de Nietzsche e de Heidegger constataram esse esvaziamento, embora não soubessem responder a esse problema.

Como Bloch continua a mover-se no quadro desse paradigma do tempo, seu pensamento não pode desenvolver uma práxis. Embora revele algo, sua filosofia não pode dizer muito sobre os caminhos a percorrer.

No entanto, precisamente a redescoberta da utopia de Marx por parte de Bloch teria de levar à convicção de que não se trata apenas de uma utopia (o que não há em nenhum lugar), mas também de uma ucronia (o que não há em nenhum momento do tempo). Como tal, trata-se de uma impossibilidade para a ação humana que é um limite intransponível. Por isso, essa utopia não é a de um tempo concreto. Trata-se da utopia de uma fluidez infinita de espaço e tempo, a partir da qual não tarda a constituir-se e a fundamentar-se o tempo concreto em conflito com o tempo abstrato. Essa utopia-ucronia se encontra numa dimensão quase mítica, que então exige uma crítica da razão mítica.

Essa constituição do tempo concreto a partir da utopia impossível ocorre na medida em que o impossível é traduzido e tornado presente nesse tempo

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

concreto em conflito com o tempo abstrato. Trata-se do "caminho que se faz ao andar".

A pergunta sobre a impossibilidade daquilo que está presente por ausência é a pergunta referente à liberdade de decidir nossa forma de viver. Trata-se da dimensão do sentido de viver. Quando se quantifica e tecnifica, essa ausência é projetada como mito do progresso na infinitude do tempo abstrato e não permanecem limites do possível. O possível é então ilimitadamente infinito e determina, a partir do futuro abstrato, o que se deve fazer. Transforma-se em valor absoluto, que sacraliza todos os meios de modo absoluto: bom é aquilo que serve ao progresso ou bom é o que promove as taxas de crescimento. Em nome da meta absoluta: bom é o que serve ao progresso, perde-se a liberdade, o próprio ser humano se transforma num meio para a realização dessa meta e, por conseguinte, em capital humano – falou-se, no nazismo, de material humano³¹ – e em eu-S.A. O ser humano já não pode decidir ou escolher o que deveria ser o presente de hoje ou de amanhã. O tempo absoluto determina e o presente se esfuma. A meta se transforma num chicote que empurra para a frente. Tudo é determinado por relações meio-fim e só "tolos ou traidores" podem opor-se. Tudo parece ser força compulsiva dos fatos (Sachzwang). Com relação a esse contexto, Max Weber fala de uma "jaula de aço". A ideologia da atual estratégia de globalização expressa isso pela negação de qualquer intervenção

31. Lembro-me de que, no final da Segunda Guerra Mundial, as locomotivas da estação de ferro alemã ostentavam a seguinte inscrição: temos assegurada a vitória final porque temos o melhor material humano. Hoje, a vitória final é prometida àquele que tem o melhor capital humano. O cinismo é o mesmo.

no mercado. Trata-se da negação da liberdade à autodeterminação humana. Na medida em que se mantém intacto, o mito do progresso constitui as flores que decoram o chicote. Quando perde sua força de convicção, como ocorre hoje em larga medida, o chicote se desnuda. Continua a funcionar e chega a ser a pura vontade do poder. Encontramo-nos, hoje, nesse processo. Em nome de um futuro falso, é oprimido o presente e, com isso, os seres humanos, que vivem nesse presente. O mito utópico do progresso se transforma em mito catastrófico e, assim, o capitalismo utópico em capitalismo cínico.

Em contrapartida, o reconhecimento da impossibilidade do ausente, que se acha presente nas estruturas de dominação, libera para a liberdade como autodeterminação social. O impossível não pode ser transformado, em nome do "ainda não", num fim a ser alcançado; ao contrário, pela mudança de estruturas, tem de ser traduzido e tornado presente. Com isso, abre um espaço de possibilidades e não uma única possibilidade sem alternativas. Trata-se de possibilidades entre as quais é preciso escolher e que não são predeterminadas *a priori*. O impossível se transforma no "motor imóvel" (que move sem que ele mesmo esteja em movimento) para a ação humana, orientado para as possibilidades que leva a ver.³² Com isso, é possível a liberdade de autodeterminação para a formação do presente de hoje e de amanhã. Trata-se de uma liberdade conflitiva, mas não se trata de conflitos absolutos quando se consegue subordinar o tempo abstrato às decisões de autorrealização no tempo concreto.

32. O teólogo suíço Urs Eigenmann expressa algo parecido quando fala do reino de Deus como critério de compatibilidade.

A consequência é um projeto que pode sintetizar a totalidade dessas possibilidades: uma sociedade em que caibam todos os seres humanos, que dê espaço igualmente à natureza e que produza a riqueza de uma maneira tal que não sejam ameaçadas as fontes de toda riqueza: a terra e os seres humanos enquanto trabalhadores. Trata-se de um projeto democrático, porque não responde a uma estratégia única e sem alternativa, mas a um conjunto de estratégias por descobrir. O possível como "ainda não" fecha o futuro; em contrapartida, o impossível que se traduz em possibilidade o abre. Ele não pode abolir nem o mercado nem o Estado. Entretanto, para ser realista, tem de partir de uma intervenção sistemática nos mercados, que põe o Estado a serviço da vida real e concreta. Com isso, o ser humano não se reduz a ser indivíduo-proprietário, mas pode chegar a ser sujeito da vida real. Caso contrário, o humanismo continuará a ser o que hoje é nas celebrações públicas quando se escuta a nona sinfonia de Beethoven, conhecida como o hino à alegria: puro palavreado.

Desse modo, a autorrealização de cada um pode corresponder à autorrealização de todos. Como prâxis, esse caminho da reconstituição do pensamento crítico levaria inclusive a uma reconstituição da própria modernidade, e não a nenhuma pós-modernidade.

Capítulo 9

A REFLEXÃO TRANSCENDENTAL: O LIMITE E COMO TRANSCENDÊ-LO. PRELÚDIO A UMA ANTROPOLOGIA

A noção ou o conceito do trabalho abstrato é central para todo pensamento crítico. É desenvolvido por Marx de uma maneira que hoje nos torna difícil sua compreensão. Marx o desenvolve em sua crítica da economia política de seu tempo, em especial com relação à economia clássica burguesa. Tanto os desenvolvimentos do problema do qual se trata como da própria economia burguesa tornam necessário, até hoje, repensá-lo, voltar a localizá-lo.

Desejo começar com o que se pode denominar a antropologia de Marx. Posso começar com uma citação famosa:

Partimos aqui da hipótese do trabalho plasmado já numa forma sob a qual pertence exclusivamente ao homem. Uma aranha executa operações que se assemelham às manipulações do tecelão, e a construção dos favos das abelhas poderia envergonhar, por sua perfeição, mais de um mestre de obras. Há algo, contudo, em que o pior mestre de obras apresenta, de início, uma vantagem sobre a melhor abelha: o fato de que, antes de executar a construção, projeta-a no cérebro. Ao final do processo de trabalho, brota um resultado que, antes do começo do processo, existia já

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

na mente do operário; isto é, um resultado que tinha já existência ideal.¹

Podemos resumir a antropologia correspondente no que vem a seguir:

Marx vê o ser humano como um ser natural que vive num circuito natural da vida humana e cuja vida depende de ser parte desse circuito natural. Esse circuito implica a relação com os outros seres humanos e com a natureza circundante no contexto da vida humana de todos os seres humanos. Trata-se de uma relação objetivamente constituída. No que se refere aos outros seres humanos, essa relação é de divisão social do trabalho em seu sentido mais amplo. No que se refere à natureza externa, trata-se de um nexó estabelecido pelo fato de que toda satisfação de necessidades tem como condição de possibilidade o acesso a valores de uso enquanto produtos materiais (ou corporais). Marx fala aqui de um "metabolismo" do ser humano com relação à natureza exterior.

De acordo com isso, o ser humano é um ser que vive de transformar por seu trabalho – sob a forma de divisão social do trabalho – a natureza externa a ele em bens do tipo de valores de uso, que satisfazem necessidades e que são ingredientes insubstituíveis do processo de consumo, que é uma espécie de metabolismo entre o ser humano como ser natural e a natureza circundante.

Isso, porém, ainda não é uma definição suficiente. Há também animais que têm uma divisão do trabalho entre si e que transformam a natureza externa a eles em bens para satisfazê-los.

1. Karl Marx, *El capital*, FCE, p. 130-131.

Há, contudo, uma característica do ser humano que o diferencia do animal. Marx a expressa pela capacidade humana de antecipar idealmente "no cérebro" o produto para o qual se encaminha como seu fim. O produto, ao ser concebido, tem já "existência ideal" na mente do operário-produtor. Nesse sentido, o animal não tem fins, embora satisfaça suas necessidades. A necessidade para o animal não é fim nesse sentido (ela o é apenas de maneira rudimentar).

A especificação das necessidades como processo histórico

Creio que é preciso ampliar essa consideração. A própria biologia da evolução faz também essa passagem. O ser humano não é um ser natural com necessidades específicas, mas um ser natural necessitado. O animal, em contrapartida, nasce com necessidades específicas.

Segundo nosso enfoque, o ser humano não tem necessidades porque, sendo um ser natural, não é um ser especificado. As necessidades específicas são um resultado da própria história humana. O próprio ser humano é um ser necessitado, não um ser com necessidades. Como ser necessitado, tem de integrar-se ao circuito natural da vida e fazê-lo a partir de sua vida humana. Por isso, só pode produzir para as necessidades a partir de um processo histórico que especifica em necessidades a necessidade fundamental da integração ao circuito natural da vida. Por essa razão, a história humana é um processo de especificação das necessidades, que se faz acompanhar pelo processo de produção, porque tem de orientar-se pelas possibilidades de produzir (forças produtivas).

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

Se as necessidades são históricas e são produzidas juntamente com o processo de produção, a economia não pode orientar-se pelas necessidades. É necessário um critério para o próprio desenvolvimento das necessidades, que, de acordo com nossa tese, não pode ser senão a vida humana num circuito natural completo da vida.

Há uma historieta da revolução francesa. A rainha Maria Antonieta escutou, vindo da rua, o ruído das massas que estavam gritando. Perguntou ao mordomo o que estava acontecendo. Este respondeu: "Majestade, eles não têm pão". Ela lhe replicou: "Por que então não comem brioques?" Era cinismo, que pagou com a vida. Se isso tivesse ocorrido em Pequim, o mordomo teria respondido: "Eles não têm arroz". E, no México, teria dito: "Eles não têm milho". Em Berlim, sua resposta seria: "Eles não têm batatas" etc.

Por isso, não é possível elaborar uma teoria econômica a partir das necessidades, mas apenas a partir da necessidade de estar integrado ao circuito natural da vida. Por meio de quais necessidades específicas isso se faz depende de muitos fatores. Entretanto, o quadro de variabilidade do processo de especificação é fornecido pela referência à vida.

Essa referência também não pode ser específica. Por isso, não tem uma definição formal. Não é específica porque só como tal serve para explicar a especificação das necessidades humanas. Pode-se dizer que a referência à vida não é precisa. Mas, como não o é, tem utilidade.

Para que a economia fosse em função das necessidades, as necessidades teriam de ter um caráter *a priori*.

A análise crítica dessa relação entre consumo e produção é de Marx em sua Introdução (não publicada por ele), escrita a seu livro *Crítica à economia política*, de 1859.

O ser humano, como ser necessitado, está constantemente no processo de especificar necessidades. Por isso, tem história.

As necessidades, os valores de uso (bens de consumo) e o processo integral de consumo

Temos de referir-nos à discussão sobre os satisfatores das necessidades e o papel que entre eles desempenha o acesso aos valores de uso, entendendo por valores de uso os ingredientes materiais (ou corporais) dessa satisfação de necessidades (do ato de consumo). Trata-se de um ponto nuclear para todo pensamento crítico. Não obstante, o pensamento crítico se desvinculou da crítica da economia política. A crítica da economia política se transformou numa escolástica de interpretação do que Marx disse. As análises que se fazem diante do mundo econômico real de hoje são parciais: sistema mundo, estratégia de globalização. O mesmo ocorreu na economia ecológica: trata-se simplesmente de uma parte do pensamento econômico, embora crítica. Escrevemos o livro *Hacia una economía para la vida*² para retomar a crítica da economia política a partir do mundo de hoje, embora em continuidade com a tradição. Consideramos ser necessário um corpo teórico, e não

2. Franz J. HINKELAMMERT; Henry Mora JIMÉNEZ, *Hacia una economía para la vida. Preludio a una reconstrucción de la economía*, Editorial Tecnológica de Costa Rica, Cartago, Costa Rica, 2006.

apenas enfoques parciais. O próprio pensamento crítico, porém, se desvinculou do mundo econômico e, com isso, do mundo real e sensual em que vivemos. A teoria econômica vigente fez outro tanto ao transformar-se numa ciência técnica que ensina como acumular capital e ganhar dinheiro.

Para essa discussão, a chave são os valores de uso (materiais ou corporais). Para ver sua importância, uma lista dos satisfatores das necessidades é de muito pouca utilidade. Os valores de uso não passam de um dos elementos da lista e destacá-los de maneira especial parece ser um reducionismo.

Os valores de uso são fins de processos de trabalho, que se realizam diante de necessidades específicas. Não são, contudo, fins do consumo. Para o processo de consumo, são ingredientes. O processo de consumo se realiza para satisfazer a fome (no sentido mais amplo), que é a outra face do ser humano como ser necessitado. Nesse sentido, todo consumo satisfaz desejos e toda satisfação de desejos é parte do processo de consumo. O fato de se satisfazerem necessidades é resultado de uma reflexão posterior. Comemos primariamente porque temos fome, não para satisfazer uma necessidade. A fome indica necessidade quando refletimos, mas não é preciso saber disso para sentir a urgência de comer... Temos fome em todos os sentidos.

Essa satisfação do desejo não se reduz a digerir ou a usar valores de uso. É a vida humana, dimensão insubstituível do projeto de vida de cada um e de todos. Como esse processo de consumo é dimensão da própria vida humana, aparecem muitos satisfatores que podemos reunir numa lista.

No entanto, os valores de uso são especificamente diferentes dos outros satisfatores. São produtos do processo de trabalho, próprios ou alheios. Implicam uma relação humana, mas esta é indireta. Os outros satisfatores, em contrapartida, passam por relações humanas diretas. Os valores de uso são relações humanas indiretas, objetivadas. São objetivadas porque o processo de trabalho transforma elementos da natureza em valor de uso. Há relações humanas, mas estas são invisíveis. Os outros satisfatores, ao contrário, implicam relações humanas visíveis.

Para ter os valores de uso como ingredientes do processo de consumo, é necessário esse trabalho de transformação da natureza. Pode-se, porém, delegar esse trabalho a outros (divisão social do trabalho) e explorá-los. Isso não é visível no valor de uso. Do mesmo modo, pode-se produzir destruindo a natureza. Tampouco isso é visível no valor de uso. Nos valores de uso se acham objetivadas relações humanas e com a natureza, mas, como estão objetivadas, isso não é visível.

Uma refeição em que os participantes se tratam mal um ao outro é uma refeição fracassada. Ela o é embora os valores de uso como ingredientes sejam perfeitos. Mas, se eles se entendem, ainda que os valores de uso sejam produzidos através da exploração dos produtores e destruindo a natureza, isso não afeta a refeição [sua comida]. Não se trata de algo visível de forma direta. Esses fatos, não obstante, se tornam presentes: em todos os lugares, polícia, serviços secretos, mentiras de todos os meios de comunicação diante de relações humanas que se subvertem: a exploração e a decorrente rebelião. Esse conflito está presente, ainda que isso aconteça por negação e por ausência.

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

O que sem dúvida se mostra, embora seja diretamente invisível, é o fato de que nos valores de uso estão presentes as relações humanas com todos os seres humanos e as relações com a natureza. Os valores de uso nos vinculam com o mundo, com o circuito natural da vida humana em todas as suas dimensões. Por isso, Marx falava dessa relação como um metabolismo.³ Os valores de uso são seus ingredientes e o lixo é o que sai.

Sob o processo de consumo, portanto, há um submundo em que o consumo está envolvido através dos valores de uso. Esse submundo abrange todo o mundo, a humanidade e toda a natureza, inclusive o universo. É um submundo real, porque a conexão é real. Por meio da divisão social do trabalho, envolve toda a humanidade e, mediante a materialidade do valor de uso como produto de uma transformação da natureza pelo trabalho humano, toda a natureza se acha envolvida, aí se incluindo a localização da terra no universo. O valor de uso é a porta para a infinitude, não o pensamento. O pensamento o é na medida em que é capaz de pensar essa infinitude e dela tomar consciência ao poder até mesmo transcender esse todo dizendo: não é nada.

Essa crítica da economia política deve ser feita. Marx a começou, mas é preciso continuar a elaborá-la. Em certo sentido, desenvolve o aspecto fundante de todo pensamento crítico e ultrapassa em muito a própria teoria econômica. É a reivindicação da cor-

3. "O trabalho é, em primeiro lugar, um processo entre a natureza e o homem, processo em que este realiza, regula e controla, mediante sua própria ação, seu intercâmbio de matérias (metabolismo) com a natureza." *El Capital*, I, p. 130.

poreidade da vida humana e de toda a vida. Toda corporeidade, não obstante, tem alma, tem espírito. Mas o espírito é vida do corpo.

Entendo essa crítica da economia política como a base de todo pensamento crítico, seja filosófico, teológico, político, jurídico, econômico (entendendo-se a economia como setor), psicológico. O mundo, e não apenas Hegel, está de cabeça para baixo. É preciso reerguê-lo. O mundo está do avesso, sendo necessário pôr este mundo do avesso para que não seja um mundo do avesso. A crítica da economia política desemboca nisso.

O ser humano como produtor-trabalhador

Como é um ser necessitado, que não tem necessidades específicas e que especifica suas necessidades, o ser humano também é um ser que, como produtor, tem um corpo que não é instrumento específico. Ao falarmos das mãos humanas, podemos considerá-las instrumentos. Mas só como instrumento universal, não como ferramenta. Sendo de uma instrumentalidade universal (ou múltipla), o ser humano desenvolve ferramentas (meios de produção produzidos ou adaptados). O corpo do animal, por ter necessidades específicas, se desenvolve ele mesmo como ferramenta para satisfazê-las. Ele não maneja ferramentas, a não ser de maneira rudimentar; o próprio corpo é ferramenta.

O trabalho humano, em contrapartida, é capacidade em geral de trabalho. Por conseguinte, o homem especifica seu trabalho por meio de ferramentas por natureza adaptadas - produzidas pela ação humana.

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

Ao ser humano como ser necessitado corresponde o trabalho humano como capacidade geral, trabalho em geral. Marx o denomina "Arbeit überhaupt" (trabalho como tal). Esse trabalho não é trabalho abstrato. Transforma-se em trabalho abstrato quando é submetido às relações mercantis.

Correspondem-se, desse modo, o ser humano como ser necessitado e como trabalho em geral, que especifica as necessidades, e, em correlação, o trabalho como trabalho específico e concreto, que desenvolve, para produzir valores de uso, correspondentes meios de produção (ferramentas), a fim de integrá-los a seus processos de trabalho.

Transcendendo os limites

Não conhecemos *a priori* nossos limites. O ser humano é um ser infinito, perpassado pela finitude. Experimentamos nossa finitude, mas transcendemos todas as nossas finitudes em direção à infinitude (como corpo e como consciência). Temos uma consciência infinita num mundo infinito, mas nos experimentamos como seres finitos diante de um mundo sem fim. Nossa consciência não reconhece limites, mas conhecemos nosso constante choque com limites. Limites que vêm de um mundo que não tem limites e sabemos que, sendo limitados, somos parte de um mundo sem limites. Conhecemos nossos limites *a posteriori*, embora *a posteriori* cheguemos a nos dar conta de que se trata de limites *a priori*, isto é, objetivamente dados com anterioridade à nossa experiência. Esses limites são descobertos, não podendo nenhuma ciência empírica deduzi-los.

O limite de todos os limites, não obstante, é a morte. No início da história humana, aparece o problema de decidir se determinada espécie já é ser humano ou continua animal. Surgem humanóides etc. Mas há indicadores. Um indicador-chave é o enterro dos mortos. Se a espécie enterra seus mortos, estamos diante de um indicador infalível de que ocorreu a passagem do animal ao ser humano. Um papel semelhante é desempenhado pela descoberta de ferramentas. Não tem, contudo, a mesma força como argumento.

O que indica? Indica que a morte chega a ser algo que é conscientemente percebido. O ser humano é um ser vivo que tem consciência de ser mortal. O animal não tem essa consciência, a não ser de maneira rudimentar. Para o ser humano, a morte é um limite que é conscientemente vivido como limitação. Isso não vale apenas para a morte, mas para todo limite experimentado. A morte é vivida como limitação, inclusive como imposição. Mas viver o limite como limitação implica uma consciência – consciência no sentido de ser um ser consciente – que transcende os limites. Um ser finito não pode saber que é finito, não pode experimentar sua finitude. Embora seja um ser finito, o animal não pode tomar consciência disso. Só um ser infinito, permeado pela finitude, pode experimentar sua finitude e ter consciência dela. Vivem-se agora ausências, que estão presentes nos próprios limites. Com isso, aparece a ausência de outros mundos e, com isso, o desejo. O próprio desejo transcende limites.

O morrer e a mortalidade

Todos os seres humanos são mortais. A coisa mais segura que existe na vida é que vamos morrer. Todos os seres vivos são mortais? Isso depende. Se partimos de um ponto de vista subjetivo, a vida não humana morre, mas não é mortal. Esse ponto de vista subjetivo não é arbitrário. O ser humano é subjetivo, mas isso é um fato objetivo, isto é, um fato válido, embora não o levemos em conta. O ser humano está consciente do fato de que é mortal. Isso não é redutível a um ato intelectual. Como ser humano, vive a consciência de ser mortal. Essa consciência está em seu próprio ser. Na Idade Média, dizia-se: *In media vita in morte sumus*. A mortalidade é limitação diante da qual aparece o desejo consciente de viver e a vida como critério consciente e, portanto, racional.

O ser humano transcende o limite da morte ao tornar-se consciente de si mesmo e deixar o estado animal. Transcender a morte não é *per se* um ato religioso, mas antropológico, ainda que também seja assumido no quadro das religiões. Diante da morte, o ser humano não pode senão transcendê-la em sua consciência. Por transcendê-la, a morte aparece não apenas como limite, mas como limitação diante da qual é preciso assumir um comportamento. Não se pode assumir um comportamento diante da morte a não ser transcendendo-a na consciência (tendo consciência como ser consciente, não como ato meramente intelectual). Trata-se da descoberta da mortalidade.

Desde o início, o ser humano reflete sobre a morte. Precisa refletir sobre ela para poder refletir sobre a vida. Embora se trate de refletir sobre a vida, isso tem sempre de passar por refletir sobre a morte. Essa

reflexão sempre passa necessariamente pela forma mítica. A forma mítica é, sem dúvida, a forma adequada para transcender os limites. Por isso, é uma razão mítica.

A morte é o limite. No entanto, quando se descobre esse limite que é a morte, descobre-se que todo limite torna presente a morte. O transcender a morte implica por isso transcender todos os limites. O ser humano, ser infinito perpassado pela finitude, transcende agora todo limite em direção a infinitude. Ele descobre a infinitude, sua própria infinitude, ao enfrentar seus limites e só pode transcendê-los em sua consciência. Essa infinitude abre as possibilidades. O ser humano, para viver, tem de afirmar a vida. Contudo, não o pode fazer senão enfrentando a morte. Diante da infinitude que revela o impossível – o não disponível –, descobrem-se as possibilidades: medicina, técnicas etc. Transforma-se a vida. Aparece, com isso, a própria cultura. As possibilidades têm de ser concebidas com relação à infinitude, à luz da qual são descobertas. Isso é o que fazem as artes, a religião, o culto, os rituais etc.

As ciências empíricas não podem estabelecer a diferença entre seres vivos, que morrem, e o ser humano, que é mortal. Abstraem o sujeito e, portanto, tampouco o descobrem. Quando se abstraem as diferenças, tudo é igual. Quando abstraio a diferença entre um elefante e um rato, passa a não haver diferenças: são irrelevantes e, por conseguinte, equiparáveis, ambos são o mesmo. Não obstante, ao se julgar, a partir do ser humano, como sujeito, o ser mortal é algo muito diferente de um ser vivo que, ao final, morre. As ciências empíricas, ao abstrair o sujeito, objetivam o mundo, operando o cientista

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

como observador do mundo e até de si mesmo. O que descobre são leis que permitem criar tecnologias, que alimentam ações calculadas no sentido de uma lógica meio-fim e, portanto, de utilidade calculada. O sujeito negado não elimina o sujeito, mas o transforma em sujeito calculador seja de tecnologias, seja de suas utilidades. Sua mística é a do mito do progresso, da mão invisível do mercado. É o sujeito de Heidegger, um "ser-para-a-morte". Encerra-se sobre si mesmo, e sua capacidade de transcender o mundo se expressa no desespero diante do mito do progresso, que, ao mostrar-se vazio, desemboca no niilismo e no cinismo. Diante da morte, afirma o nada. Ao transcender a morte, não encontra a vida, mas o nada. É evidente que já não se encontra sentido para a vida. O sentido da vida é vivê-la. Mas, ao se perder essa capacidade de vivê-la, encontra-se o nada e se clama pelo sentido.

Ao transcender todos os limites na consciência - no ser consciente -, pensa-se a vida sem limites. Toda a humanidade a pensa, até os mais positivistas. Não se pode não pensá-la. Logo, pensa-se esta vida sem a morte. Pensa-se isso como mito. Mas não como ilusão, embora como impossível, não disponível. Por isso, na base do viver humano está a razão mítica, da qual deriva a razão do logos, a instrumental, meio-fim, analítica. Fá-lo em cada momento. Por esse motivo, não se vai no tempo do mito ao logos, mas o logos se fundamenta em cada momento nessa dimensão mítica do ser humano. Ainda que se possa negá-la, não é possível negá-la sem pensá-la de modo consciente. *Negatio positio est.*

Da infinitude pensada - sempre em termos míticos - se volta à finitude. No entanto, a finitude

contém agora uma infinidade de possibilidades por desenvolver. Mas nunca o ser humano alcança a própria infinitude: continua mortal e, como tal, finito. O que *não é* abre o que *é* e o torna compreensível. O que *não é*, contudo, não é o nada. É a plenitude. Enquanto tal, também não é nenhum espírito absoluto. Mas tem muitos nomes: reino de Deus, reino messiânico, anarquia, a imagem do comunismo de Marx, tao, nirvana e muitos mais. Sempre se acha: afirmada, negada, traída, invertida, substituída ou algo desse tipo. Trata-se de um labirinto.

Esse transcender os limites é o que constitui o humano diante do animal. Para o animal, todos os limites são limites cegos: a morte e todos os limites nos quais a morte se torna presente. Embora haja adaptação, esta é biológica e passa pela evolução das espécies. Diante do inverno, ursos polares, diante do deserto, camelos. O ser humano, em contrapartida, transcende esses limites concebendo outros mundos. Diante do inverno, não espera até que surja outra espécie com proteção natural para o frio. A imaginação de outros mundos abre possibilidades neste mundo. Por conseguinte, o homem se veste e inventa o fogo. E, diante dos conflitos que surgem com a própria capacidade de transcender os limites, desenvolve-se a ética. Um ser que transcende os limites não pode viver sem ética. Com isso, o próprio vestir não é apenas um ato utilitário. É afirmação como pessoa que, sem a máscara da roupa, não pode afirmar-se nem expressar-se como pessoa. Por quê? Tirar a roupa é ou um ato consciente intencional e passageiro ou uma depravação. Segundo o Gênesis, a cultura começa com o ato de vestir-se, de sentir vergonha diante da nudez. Com isso também começa a ética.

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

Aparece também, não obstante, outra dimensão da ética. Quando surge a consciência dos limites – seja da morte, seja do acesso ao mundo –, surge igualmente o outro ser humano como um limite. Eliminar o outro aparece agora como superação do limite de ter acesso ao mundo na medida em que o outro é seu dono (é esse o conteúdo do décimo mandamento. René Girard, assim como o próprio Lacan, o considera o mandamento mais importante).

Aparece com isso a administração da morte: o assassino será assassinado. Tem duas dimensões: a administração da morte em seus termos cotidianos, levada a efeito pela justiça, que aplica leis ou proibições. (Crime e castigo.) A outra é a do estado de exceção, quando a própria ordem é questionada, seja por uma crise das próprias relações humanas (a crise da indiferenciação), seja pela mudança revolucionária da ordem. Girard fala sobre a crise de indiferenciação em termos de uma crise mimética, provocada por uma mimese de apropriação ou de rivalidade. Ele a analisa de modo magistral em suas análises da sociedade arcaica. Desemboca no assassinato de um bode expiatório.⁴ Em termos modernos, diante da crise da mudança da ordem, trata-se do estado de exceção. Ao lado do assassinato do bode expiatório, surge a noite das facas longas.⁵

René Girard, tal como Freud, considera o assassinato fundante como a origem da cultura: em Girard,

4. Ver René GIRARD, *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello e João Cezar de Castro Rocha*, Trotta, Madri, 2006. Na primeira parte do livro, Girard resume com muita clareza sua teoria.

5. Não comentarei, aqui, a outra forma da administração da morte, que em plena modernidade é realizada por meio da lei do valor: “Laissez faire, laissez mourir.”

o assassinato do bode expiatório, em Freud, o assassinato do pai. Nossa análise, porém, é ao contrário: o assassinato fundante é consequência da cultura, não a origem. Assim como a morte permeia a vida, assim também o assassinato fundante permeia a cultura. Por isso, o ser humano pode ser um ser infinito perpassado pela finitude.

Os constructos utópicos e os quadros categoriais míticos

Esse transcender passa pela concepção de outros mundos que, para a ação instrumental, não se acham disponíveis. São impossíveis, mas são coerentes. Também nesse caso, há um limite cego. É o limite a partir do qual não se podem conceber outros mundos. Isso vale, *e.g.*, para um mundo por imaginar no qual, por exemplo, é válido dizer que o resultado de dois mais dois é cinco (embora seja coerentemente imaginável um mundo em que a mesma pessoa esteja presente no mesmo momento em vários lugares). Só por isso a concepção de outros mundos impossíveis abre possibilidades neste mundo. Transforma-se num mundo variável. No entanto, é variável somente sob a luz dos mundos impossíveis e não disponíveis. Sempre estão presentes e, sem sua presença, não haveria a multiplicidade de possibilidades no mundo dado. Como é evidente, surgem também as ilusões transcendentais que aparentam a possibilidade desses mundos impossíveis.

E isto é o ser humano: um animal capaz de fazer a reflexão transcendental. Vive nela, não poderia nem viver sem ela. É a forma no interior da qual podem aparecer os conteúdos e não há conteúdos senão

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

no interior dessa forma. Nossos quadros categoriais são míticos e os quadros categoriais do pensamento do logos aparecem em seu interior. Também em seu interior surgem as construções utópicas que agora constroem mundos impossíveis no sentido de não disponíveis.

São constructos que partem da razão meio-fim. Conhecemo-los na linha utópica que tem início com Thomas More, com outros grandes representantes como Campanella, Saint-Simon, Robert Owen até hoje. No entanto, a esses constructos pertencem também as construções de mundos perfeitos das próprias ciências empíricas. Na física clássica, trata-se de constructos como o pêndulo matemático, a queda livre, a planície infinita perfeitamente plana, a bola sem fricções que se move eternamente. Na física moderna, os casos mais chamativos são os experimentos mentais. Esses constructos de mundos impossíveis aparecem também nas ciências sociais, sobretudo na economia. Trata-se da construção da concorrência perfeita, do planejamento perfeito e da teoria da empresa perfeita tal como está sendo elaborada desde os anos 1980 do século XX (seu caráter impossível chama a atenção em seguida: *just in time*, desperdício zero).⁶ Não obstante, essas impossibilidades abrem uma gama de possibilidades.

6. Um dos teóricos da firma, Edward Hay, ao comentar os conceitos de “equilíbrio, sincronização e fluxo ininterrupto” e a meta de “desperdício zero”, escreve: “Deve-se levar em conta que o que se está apresentando aqui é uma **imagem do perfeito...** Embora pareça **utópico** falar da perfeição, é necessário compreender em que consiste ela para saber para onde deve dirigir-se uma empresa.” Edward HAY, *Justo a tiempo*, Norma, Colômbia, 1991, p. 31 (citado segundo Henry Mora JIMENEZ, *Modernización capitalista y trabajo improductivo: Más allá del “Justo a tiempo”*. (Una investigación sobre la naturaleza del trabajo improductivo en las unidades empresariales de

Os constructos utópicos pensam a partir da racionalidade instrumental. Pensam mecanismos de funcionamento perfeitos. Os grandes mitos pensam mundos perfeitos a partir do circuito natural da vida humana. Pensam uma vida fruída. Sua racionalidade é convivencial e, como tal, é reprodutiva no que se refere à vida humana. É o caminho que abre os espaços dos direitos humanos.⁷

Entre os constructos utópicos e os mitos convencionais há, contudo, uma relação. Trata-se de uma relação de um equilíbrio necessário, que assegure que o âmbito da razão instrumental – mercado, Estado, outras instituições e leis – não distorça o circuito natural da vida humana e a integração de todos os seres humanos a ele. Trata-se do fundamento de todos

una economía capitalista), San José, Costa Rica, Julho, 1994 (Tese de doutorado ULACIT), p. 150.

É preciso perceber perfeitamente que se trata de uma reflexão transcendental.

O que lhe falta é uma crítica da construção de mecanismos de funcionamento perfeito e suas consequências para a convivência humana.

7. Recordo uma antiga sabedoria chinesa: “O que é uma casa segura? Crê-se que a casa segura é a casa que tem boas fechaduras e trancas. Nunca é, porém, suficientemente segura. Para torná-la segura de modo definitivo, é preciso construir a casa sem portas nem janelas. Mas, nessa hipótese, deixa de ser casa. Então não há casa segura? Sim, há casa segura, embora não tenha nem fechaduras nem trancas”.

O primeiro caso é de racionalidade instrumental com sua busca de mecanismos de funcionamentos perfeitos que subvertem a própria meta de seu progresso. O segundo caso é da racionalidade convivencial. Esse segundo caso mostra, com efeito, uma racionalidade e não juízos de valor diante de fato. Essa racionalidade é a resposta à irracionalidade do racionalizado, que é desenvolvida pela razão instrumental.

Essa sabedoria chinesa é uma invenção minha, mas não arbitraria. Baseia-se no Tao Te King, de Lao Tsé, que diz: “Uma porta bem fechada não é a que tem muitas fechaduras, mas a que não pode ser aberta”. Ed. Diana, México, 1972, p. 116. Isso significa: uma porta bem fechada deixa de ser uma porta. Ao unir isso a várias reflexões de Tsung Tu, o resultado é a sabedoria chinesa mencionada.

os direitos humanos que, destituído de seu respeito à própria vida humana, está hoje em perigo. A razão instrumental, deixada a seu livre arbítrio, ameaça devorar a vida humana e, com isso, a si mesma.

Partimos da análise do circuito natural da vida humana, que é um círculo inserido num circuito de toda a vida, e este no mais amplo circuito de todo o movimento natural da matéria. A racionalidade convivencial é a racionalidade desses circuitos, desta derivando a ética da convivencialidade como sua condição de possibilidade. Sem a validade preponderante dessa ética, os circuitos naturais, em especial o circuito natural da vida humana, não pode ser respeitado. As éticas do mercado e, em geral, as éticas das instituições e da própria racionalidade instrumental destroem a própria vida sempre e quando não são canalizadas e reguladas a partir da ética convivencial.

Conclusão

Isso é a reflexão transcendental. Quando faz a reflexão transcendental, o animal se transforma em ser humano. Trata-se de um salto que possivelmente só possa ser comparado com o salto da matéria à vida. Com isso, desembocamos numa crítica a Marx acerca do que ele diz na citação que pusemos no início deste texto. É uma crítica que leva a uma ampliação decisiva de sua antropologia. Marx falava de "um resultado que, antes de o processo começar, existia já na mente do operário; isto é, um resultado que tinha já existência ideal". No que diz respeito à casa, isso parece certo. Mas não é certo quando Marx o generaliza. O Prólogo da *Contribuição da Crítica da Economia Política* (1859) diz o seguinte:

Por isso, a humanidade se propõe, sempre, unicamente os objetivos que pode alcançar, pois, bem consideradas as coisas, vemos sempre que esses objetivos só brotam quando já se dão, ou, ao menos, estão se gestando, as condições materiais para a sua realização.

Creio que é exatamente o contrário. A humanidade se propõe objetivos que *não* pode alcançar e, a partir destes, descobre aquilo que se pode alcançar, à luz dos objetivos que *não* pode alcançar. Ao se confundir o que *não* se pode atingir com objetivos atingíveis, a práxis volta a afastar-se dos objetivos dos quais se trata. Na história, muda a face desse impossível, mas não muda o fato de que seja impossível (para a ação instrumental). O impossível e não atingível abre o mundo das possibilidades desde que não seja transformado em meta e, com isso, numa simples ilusão transcendental.

A própria análise de Marx e a experiência histórica do último século impelem a essa mudança de interpretação.

Capítulo 10

UM QUADRO DE PESQUISA RESULTANTE

O sentido do programa de pesquisa que estamos apresentando não é desenvolver alternativas, mas a análise de nossa situação fundamental, na qual se torna óbvia a urgência de alternativas. Devemos fazer isso numa situação em que os grupos dominantes rejeitam de forma agressiva qualquer alternativa, enquanto se desenvolve uma crise que, de maneira cada vez mais óbvia, só pode ser enfrentada por uma transformação da sociedade.

Esse quadro de pesquisa parte de um problema que consideramos o problema fundamental da modernidade de hoje: trata-se da **irracionalidade do racionalizado**. Nossa racionalidade produz irracionalidades, inclusive monstros. Quanto mais racionalizamos e nos tornamos mais eficientes, tanto mais aparece a irracionalidade dessa mesma ação racional. Surgiu uma racionalidade que se impôs de modo universal, que não é racional e que hoje ameaça mais visivelmente a própria sobrevivência da humanidade.

Todo pensamento crítico não pode hoje ser senão a busca de uma resposta a essa irracionalidade do racionalizado. Por isso, desejo apresentar este projeto em quatro níveis:

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

1. O primeiro nível se refere a uma análise da crise atual. Não se trata, porém, de analisar simplesmente a crise financeira, mas essa crise como um sintoma de uma crise do próprio sistema. Trata-se de algo como a rebelião dos limites do crescimento. Os limites do crescimento, que em 1972 foram anunciados pelo Clube de Roma e que puderam ser postergados durante as décadas passadas, tornam-se hoje presentes a partir do interior do próprio sistema econômico. Por isso, não se trata agora de uma crise cíclica, mas de uma crise que já não permite voltar atrás, ao que havia antes.

Insistindo na reparação do capitalismo, é muito provável que suceda um período de decadência. A crise do ano 2008 se repetirá de modo constante. É uma crise que nasce dos produtos básicos e seus limites de crescimento. Trata-se, sobretudo, de uma crise da energia, especialmente do petróleo e do alimentos - em particular dos grãos. Ambas as crises estão estreitamente interconectadas. Quanto maior é a crise da energia, tanto maior é a crise dos alimentos. Isso é assim porque, cada vez mais, os automóveis devoram o grão em forma de agrocombustíveis. Portanto, baixa a produção de alimentos, embora a produção de grãos permaneça igual ou até aumente. Os automóveis devoram os seres humanos. No entanto, isso se vincula com a crise do meio ambiente.

Já não se trata de saber que há limites do crescimento, mas que os próprios limites do crescimento produzem agora a crise a partir do interior do sistema econômico. A economia do crescimento, de fato, chegou a ser impossível. Já não se anunciam esses limites, mas se experimentam. Esse é o significado do ano 2008, com o qual se modifica a história mundial.

Esse ponto de vista obriga a uma nova reflexão sobre o que denominou o **desenvolvimento**.

2. Um segundo nível é o dos mitos do poder.

A alma do capitalismo não é o dinheiro, mas o **mito do dinheiro**. Isso determinou todo o século XX e levou ao **mito do antiutopismo**. Analiso o antiutopismo como mito a partir de três situações históricas: a crise depois da Primeira Guerra Mundial; a crise depois da Segunda Guerra Mundial; a crise da passagem à estratégia de globalização com Margaret Thatcher e Ronald Reagan. O denominador comum dessas três crises é o antiutopismo sob diferentes formas. Quero analisar a crise atual a partir da análise dessas três crises nas quais se revela o fato de que, a partir dos poderes hegemônicos (por exemplo, estratégias de globalização), era preciso criar um novo mito antiutópico, que também recorrerá aos velhos mitos. É necessária a criação de um novo mito antiutópico, que não deixará de recorrer aos antigos mitos.

Incluí também uma análise do fundamentalismo cristão nos EUA, que, desde o período de Reagan, desempenha um papel-chave. Trata-se, em especial, do fundamentalismo apocalíptico que desempenhou um papel central nas vitórias eleitorais tanto de Reagan como de Bush Júnior.

Parece-me que se torna visível aqui o significado da Teologia da Libertação (TL) e dos movimentos populares, que se entendem em sua ação por ela. Com a TL, pela primeira vez, há muito tempo, se reage aos mitos do poder no próprio nível mítico. A TL e os movimentos populares nela inspirados desenvolveram grandes mitos de libertação, que a esquerda

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

perdera. O sistema perdeu seu monopólio sobre o mundo dos mitos. Isso se transformou numa crise mítica e ideológica sistemática do mundo mítico do capitalismo. Allende nunca teria chegado a ser presidente do Chile sem os movimentos inspirados pela TL; sem isso, os sandinistas não teriam vencido na Nicarágua; o FMLN, em El Salvador, nunca teria conseguido a importância que teve e que ainda tem. Os novos governos de esquerda têm, nessa mesma fonte, em larga medida, a raiz de seu surgimento. No caso de Evo Morales, não se trata tanto da Teologia da Libertação, mas antes da recuperação das tradições andinas com seus próprios mitos de libertação.

No governo dos EUA, percebia-se o problema. O informe Rockefeller, no começo dos anos 70, declarou a Teologia da Libertação um inimigo da segurança nacional dos EUA. Com efeito, ela o era. Os grandes assassinatos mais conhecidos são de pessoas como Che Guevara, Camilo Torres, Dom Romero, os Jesuítas da UCA de San Salvador. Tinham uma importância especial essas pessoas que se destacaram a partir da Teologia da Libertação. Com efeito, tratava-se também de uma perseguição de cristãos. Nesse ponto, contudo, é importante a presença de alguém como Che Guevara, pois ele mostra uma espiritualidade que, embora muito secular, é uma espiritualidade tão autêntica quanto a dos outros.

Trata-se, portanto, de discernir a legitimidade do sistema, que tem suas raízes míticas, assim como o fato de que a TL e os movimentos sociais inspirados por ela se fundavam em grandes mitos de libertação, o que a esquerda tinha perdido em grande parte.

Volta hoje a ocorrer essa crise de legitimidade, porque a crise econômica torna presente a necessi-

dade de uma reestruturação radical do sistema. Por isso, pode-se ver essa crise também a partir desse lado com a pergunta: Como se está tentando reabilitar a utopia antiutópica dos mitos do poder do sistema?

Há sinais para isso. Esses mitos do poder são simplesmente o outro lado de uma lei metafísica da história, que volta a impor-se ao mundo. Na estratégia de globalização, trata-se da lei do mercado como lei metafísica da história, como foi declarado no chamado consenso de Washington nos anos oitenta.

3. Um terceiro nível seria o de uma antropologia e da crítica da economia política. Este nível trata da **espiritualidade da libertação** e tem vários itens:

a. Na primeira parte, trata-se do conceito marxista do **valor de uso**, que, em grande parte, se esvaziara no pensamento marxista e que deve ser recuperado. O valor de uso é – como o expressa Marx – o portador de um metabolismo entre o ser humano e a natureza externa ao ser humano. É parte de um **circuito natural da vida humana**, que é parte de um circuito natural de toda a vida, sendo este, por sua vez, parte de um circuito natural de toda a matéria do universo. No entanto, **o ponto de partida é a vida humana**. Sem dispor de valores de uso, a vida humana é impossível. Creio que hoje toda **cosmologia necessária** deve estar em relação com esses circuitos naturais e não apenas com a natureza externa como tal, seja como Gaia ou outra coisa; do contrário, a consequência seria, sobretudo, uma ideia romântica no interior da qual persiste a necessidade de uma ação libertadora.

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

Esse é o ponto de partida de uma crítica da economia política hoje: a integração da vida humana com esses circuitos naturais da vida, integração sem a qual a própria vida é impossível.

b. Na segunda parte, trata-se do que denomino a **reflexão transcendental**. Trata-se de situar o lugar que os mitos ocupam em toda reflexão sobre o mundo e, por isso também, sobre a espiritualidade da libertação. Trata-se de algo como o espaço mítico de toda reflexão humana. Nesse contexto, estamos diante, em especial, dos grandes mitos de libertação diante dos mitos do sistema de dominação, que têm um caráter antiutópico. Na reflexão cristã, trata-se do mito do Reino de Deus. Por outro lado, trata-se dos grandes mitos de libertação que aparecem no século XX, sobretudo com o anarquismo e o comunismo. Interessa-me, sobretudo, o comunismo tal como o desenvolve Marx. É frequente que a própria imaginação do Reino de Deus contenha, na reflexão cristã, uma referência a esse mito do comunismo. Interessa-me precisamente esse mito do comunismo, porque é elaborado com maior racionalidade que o do Reino de Deus; além disso, representava a espiritualidade do movimento socialista até a revolução de outubro, mas mais tarde foi extremamente manipulado e distorcido.

Não obstante, hoje ele só pode ser recuperado se submetido a uma crítica fundamental. Considero, ao mesmo tempo, que dificilmente surgirá uma nova espiritualidade da libertação sem a recuperação desse mito. Essa crítica tem de mostrar que a imagem do comunismo, tal como Marx a apresenta, desenvolve um mito transcendental e não uma meta possível da ação instrumental meio-fim. Desenvolve algo que é

impossível no sentido de não disponível para a ação instrumental. Esse mito de libertação, porém, é absolutamente necessário para abrir espaços do possível. Só o pensamento de impossibilidades abre espaços de possibilidades. O fato de isso chamar-se reino de Deus, comunismo ou o que quer que seja é de importância secundária e depende das tradições culturais dos diversos grupos.

c. Nesse nível, um terceiro item se refere à **legalidade, às leis do mercado e à irracionalidade do racionalizado**. Em nossa sociedade moderna, a legalidade tem como seu centro a relação contratual entre as pessoas consideradas como indivíduos. A legalidade protege primariamente a propriedade e o cumprimento dos contratos. A partir desse princípio, constitui-se o que se considera a liberdade. Sou livre se e somente se sou obrigado por contratos que eu mesmo assinei. Esse é, ao mesmo tempo, o núcleo do Código Civil e de qualquer legalidade burguesa. Isso tem dimensões ideológicas importantes, sobretudo o conceito de liberdade.

Esse princípio põe necessariamente o mercado no centro da sociedade moderna hoje. Tudo se transforma em mercadoria, em particular os produtos e os chamados "fatores de produção": o trabalho humano e a terra. Dessa maneira, da legalidade burguesa resultam as leis do mercado.

São o resultado – seja direto, seja indireto – da legalidade vigente e, portanto, são leis formalmente instituídas. Parte importante de toda teoria econômica é a pesquisa dessas leis do mercado ou leis resultantes de uma economia regida pelos contratos de compra-venda. No âmbito desses contratos de

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

compra-venda, leva-se a cabo a racionalização dessa sociedade moderna, protegida pela legalidade instituída pelo Código Civil e por toda a legalidade burguesa. Por isso, toda teoria econômica é economia política.

Para essa legalidade, aquilo que não está proibido é lícito. O resultado é que a irracionalidade do racionalizado – a exclusão de populações inteiras, a exploração, a subversão das relações humanas pelo cálculo de utilidade e a destruição da natureza – é protegida pela própria legalidade vigente. Como essas irracionalidades do racionalizado são resultado das leis do mercado, o núcleo da legalidade está sempre do lado do processo destrutivo. Por isso, quando aparecem ações para limitar essas irracionalidades, essas aparecem, do ponto de vista da legalidade burguesa, como distorções, sendo elas denunciadas como limitações da liberdade. A própria liberdade, em sua concepção formalizada, se transforma num motor da irracionalidade do racionalizado. Assim, pode mostrar-se legal explorar o outro, destruir a natureza ou promover a exclusão de populações sempre e quando não houver leis específicas que o proíbam. Então, à luz da contratualidade, como núcleo da legalidade, as leis intervencionistas que pretendem enfrentar essas irracionalidades do racionalizado são vistas, da perspectiva da legalidade burguesa, como limitações da liberdade.

Por isso, a crítica da economia política tem hoje de estender-se a uma crítica da própria legalidade. Não é possível sem ela. Devemos recordar um dito usado com muita frequência na Idade Média, que vem da antiguidade (Cícero): "summum ius summa iniuria". Também muitas vezes expresso na Idade

Média como: "Summa lex, maxima iniustitia". Em tradução livre, teríamos: a legalidade absoluta é a injustiça absoluta. Isso não implica nenhuma abolição da legalidade, mas a necessidade de nela intervir quando destrói a própria convivência humana. Essa legalidade, em sua lógica, é incompatível com a vigência dos direitos humanos. Ela respeita um único direito: o direito da propriedade. Por isso, a defesa dos direitos humanos passa por conflitos de emancipação humana.

Um exemplo são os golpes militares na América Latina que constantemente se fazem em nome da lei. É essa legalidade como "summum ius" ou "summa lex" que se faz acompanhar pela noite das facas longas do estado de exceção. Assim se impõe a legalidade da injustiça mais absoluta. Por isso, a legalidade contratual, formalizada, burguesa nunca pode ser a última palavra.

4. Um quarto nível deve determinar o lugar do sujeito a partir do qual o projeto é desenvolvido. O sujeito não é o fator subjetivo de um mundo objetivo, que se desenvolve segundo suas próprias leis objetivas. Com isso, o ser humano é entregue às forças compulsivas dos fatos: não atua, mas é atuado pelo sistema. Inclusive a passagem ao socialismo foi tratada, muitas vezes, como uma lei, resultado de forças compulsivas dos fatos, para a qual se buscava um fator subjetivo correspondente. As forças compulsivas dos fatos, porém, nunca indicam uma saída. A própria estratégia de globalização buscava um fator subjetivo e o encontrou ao integrar o sujeito como "capital humano" na engrenagem de sua maquinaria.

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

Esse fator subjetivo surge da negação do ser humano como sujeito. Um sujeito reduzido ao fator subjetivo não se rebela e não pode se rebelar. Pode desesperar-se, mas não rebelar-se. Vemos esse desespero do sujeito nas **ações assassinato-suicídio** em nossas escolas, escritórios, ruas, aeroportos, famílias, nas histerias de massa e onde quer que seja. O que se apresenta é algo como um teatro arcaico em que se morre de fato, apesar de ser um crime. Trata-se, entretanto, de um teatro, que torna presente de forma teatral o que a estratégia de globalização é para todo o mundo: uma ação assassinato-suicídio.

O sujeito não pode ser esse fator subjetivo, mas, tampouco, a pura interioridade do indivíduo. O sujeito consiste em transcender o indivíduo como um ator que calcula suas utilidades para o outro. O ser humano como sujeito irrompe nos cálculos de utilidade que subjazem a todas as forças compulsivas dos fatos: **eu sou se você é; eu vivo se você vive**. Trata-se daquilo que Marx chama o desenvolvimento de todos como condição de possibilidade do desenvolvimento de cada um.

Trata-se da racionalidade do sujeito que contesta a irracionalidade do racionalizado e que lhe dá seu quadro racional. A irracionalidade do racionalizado é o resultado da redução do ser humano a um indivíduo calculador, reduzido à ação nos mercados e que é o fator subjetivo como capital humano. Não se trata, contudo, da promoção de um fator subjetivo para leis objetivas, mas de um sujeito que se rebela, que move e promove, e que depara com fatores objetivos com os quais tem de contar e que o limitam. Sua ação tem limites objetivos, que, em

última instância, se acham determinados pela *conditio* humana. Embora se confronte com esses limites, esse sujeito não está submetido a eles de modo mecânico. A partir desse sujeito, é preciso ampliar esses limites o máximo possível para submeter os próprios limites ao sujeito.

ÍNDICE

Prólogo	5
---------------	---

Parte I

O PENSAMENTO DE PAULO DE TARSO

Capítulo 1

O jogo das loucuras: Ifigênia,

Paulo e o pensamento crítico	21
---	-----------

O jogo de loucuras e sua história.....	23
--	----

Paulo e o jogo da loucura.....	30
--------------------------------	----

A sabedoria de Deus e a espiritualidade	39
---	----

Do jogo das loucuras ao teatro-mundo.....	42
---	----

O jogo de loucuras de nosso tempo.....	48
--	----

O teatro-mundo de Paulo e sua inversão por Nietzsche.....	53
--	----

O jogo de loucuras e o maniqueísmo	61
--	----

O labirinto da modernidade	68
----------------------------------	----

Capítulo 2

A maldição que pesa sobre a lei.

Um ensaio sobre a Carta aos Romanos	71
--	-----------

O argumento central da Carta aos Romanos.....	72
---	----

O núcleo da lei	75
-----------------------	----

A imaginação do anticristo na segunda Carta aos Tessalonicenses.....	80
---	----

O pecado.....	81
---------------	----

O ponto de partida da crítica da lei em Paulo	87
Paulo e João, o evangelista.....	89
A crítica da lei de Paulo como caminho para libertar o corpo.....	93
O povo escolhido e os escolhidos de Deus	100
A soberania do sujeito.....	108
A resistência e a perseguição.....	109
A plenitude da lei.....	112

Capítulo 3

Sobre os quadros categoriais da interpretação

do mundo em Paulo e Agostinho	121
O Deus criador e sua criação.....	121
A crítica paulina do gnosticismo	124
A crítica da razão utópica.....	128
Sobre o desdobramento da imagem de Deus em Paulo	129
A crítica do gnosticismo em Agostinho.....	130
A alma como substância	134
A passagem para a modernidade	136
O quadro categorial da modernidade	138

Parte II

A CRÍTICA DA RELIGIÃO

Capítulo 4

A crítica da economia política, a crítica da religião

e o humanismo da práxis	141
A formulação do humanismo da práxis e a crítica da religião por parte de Marx	143
A crítica da religião do Marx posterior.....	146
A subjetividade do mundo objetivo	148
A crítica do fetichismo no marxismo posterior.....	154
Os deuses terrestres falsos.....	158
A crítica da religião da teologia da libertação.....	164
O específico da crítica marxista da religião.....	166

Capítulo 5	
Assim no céu como na terra.....	169
O céu imperializado.....	172
O céu feudal.....	179
O núcleo celeste do terrestre	180
A rebelião dos limites	184

Capítulo 6	
Antiutopismos, antissemitismo, antijudaísmo: a rebelião contra o ser humano como sujeito	187
As raízes do antiutopismo do século XX no pensamento de Nietzsche	188
Do antiutopismo antijudeu ao antissemitismo do século XX.....	191
A passagem do anticomunismo antiutópico depois da Segunda Guerra Mundial.....	194
A renúncia a um confronto racional com o antissemitismo do século XX	200
O antiutopismo como senso comum	203
A mistificação da estratégia da globalização pelo fundamentalismo apocalíptico	206
Reflexão final.....	214

Capítulo 7	
A propósito de Clodovis Boff.....	223
O conhecimento pela razão, pela revelação e pela autoridade.....	229

Parte III

O PENSAMENTO CRÍTICO HOJE

Capítulo 8	
Sobre a reconstituição do pensamento crítico.....	243
O materialismo histórico em sua formulação clássica	245
I. A passagem de Marx a uma fenomenologia da vida real	246
O reflexo do reflexo	256

325

A maldição que pesa sobre a lei: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso

A presença de uma ausência	257
O humano e sua presença.....	264
A parábola da caverna e a teoria do espelho.....	270
II. O impossível que move o possível.....	273
O presente e o tempo linear	277
A práxis da tradução e do tornar presente o que é impossível	284
 Capítulo 9	
A reflexão transcendental: o limite e como transcendê-lo. Prelúdio a uma antropologia	289
A especificação das necessidades como processo histórico	291
As necessidades, os valores de uso (bens de consumo) e o processo integral de consumo	293
O ser humano como produtor-trabalhador	297
Transcendendo os limites	298
O morrer e a mortalidade	300
Os constructos utópicos e os quadros categoriais míticos.....	305
Conclusão	308
 Capítulo 10	
Um quadro de pesquisa resultante	311

FRANZ HINKELAMMERT nasceu na Alemanha, em 1931; chegou à América Latina em 1963, como doutor em Economia, e sua intensa participação no debate intelectual e político o levou a lidar também com filosofia e teologia. Após o golpe militar no Chile, passou dois anos como professor na Alemanha e depois retornou à América Latina, passando a residir até hoje na Costa Rica, onde ajudou a criar e foi diretor de pesquisa do DEI (Departamento Ecuménico de Investigaciones). Ali desenvolveu vasta produção sobre teologia e economia. Reconhecido por muitos como um dos principais pensadores críticos do nosso continente, é autor de inúmeros livros, traduzidos para diversos idiomas.

No âmago deste livro se encontra a análise da presença de Paulo em Marx e a crítica da lei feita por Paulo. A estrutura da crítica da lei de Paulo e a de Marx se mostram idênticas. A lei a que ambos se referem tem um núcleo comum: em Paulo, é a lei romana, em Marx, a lei do código civil.

Para Paulo, a busca da justiça pelo cumprimento da lei produz a injustiça; e a lei se transforma em seu contrário, torna-se lei do pecado. Esse mesmo fenômeno aparece na análise de Marx, que o denomina fetichismo. Quando se considera o cumprimento da lei e, por conseguinte, da lei do valor como ato de justiça, os crimes que se cometem no cumprimento da lei já não parecem ser crimes, mas sacrifícios necessários ao progresso.

Não obstante, e o livro vai mostrar isso, há uma grande diferença entre as posições de Paulo e de Marx, que aparece em suas concepções da solução.



Novos Caminhos
da Teologia

ISBN 978-85-349-3416-9



9 788534 934169