

**UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO**  
**FACULDADE DE HUMANIDADES E DIREITO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**FLAVIO SCARRONE**

**A CONTRIBUIÇÃO DO CONCEITO DE SUJEITO**  
**EM FRANZ HINKELAMMERT PARA O ESTUDO**  
**DA RELIGIÃO**

**São Bernardo do Campo**

**2013**

**FLAVIO SCARRONE**

**A CONTRIBUIÇÃO DO CONCEITO DE SUJEITO EM  
FRANZ HINKELAMMERT PARA O ESTUDO DA  
RELIGIÃO**

Tese apresentada à Universidade Metodista de São Paulo, Faculdade de Humanidades e Direito, Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, para obtenção do grau de Doutor.

Área de Concentração: Religião, Sociedade e Cultura.

Orientador: Prof. Lauri Emilio Wirth

**São Bernardo do Campo**

**2013**

A tese de doutorado sob o título “**A CONTRIBUIÇÃO DO CONCEITO DE SUJEITO EM FRANZ HINKELAMMERT PARA O ESTUDO DA RELIGIÃO**”, elaborada por **Flavio Scarrone**, foi defendida e aprovada em 09 de abril de 2013, perante banca examinadora composta por **Lauri Emilio Wirth** (Presidente/UMESP), **Jung Mo Sung** (Titular/UMESP), **Claudio de Oliveira Ribeiro** (Titular/UMESP), **Ênio José da Costa Brito** (Titular/PUC-SP), **Breno Martins Campos** (Titular/PUC-Campinas).

---

**Prof. Dr. Lauri Emilio Wirth**  
**Orientador e Presidente da Banca Examinadora**

---

**Prof. Dr. Leonildo Silveira Campos**  
**Coordenador/Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião**

Programa: **Pós-Graduação em Ciências da Religião**

Área de Concentração: **Religião, Sociedade e Cultura**

Linha de Pesquisa: **Religião e dinâmicas sócio-culturais**

Aos meus amigos, Marco, Enrico e Antonietta,  
pois me revelaram a sabedoria de Deus que é loucura no mundo.

## **AGRADECIMENTOS**

Às comunidades de pobres que despertaram em mim o “ser sujeito”,

À minha esposa Marta, pela compreensão durante os estudos,

Ao Professor Jung Mo Sung, pela pré-orientação e pelo espírito crítico,

Ao Professor Lauri Emilio Wirth, pela orientação, profundidade e  
sensibilidade de seus comentários,

Ao CNPq, pelo apoio financeiro, sem o qual esse trabalho não poderia ser  
feito.

SCARRONE, Flavio. *A contribuição do conceito de sujeito em Franz Hinkelammert para o estudo da religião*. Tese. São Bernardo do Campo: Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, 2013.

## RESUMO

A presente pesquisa tem como objetivo principal demonstrar a contribuição do conceito de sujeito em Franz Hinkelammert para o estudo da religião. Pretende-se mostrar o valor epistemológico crítico desse conceito, compreensível à luz do método dialético transcendental descoberto por Marx e desenvolvido por Hinkelammert, possibilitando sua aplicabilidade no estudo das ciências da religião. Procura-se responder à pergunta posta por Boaventura de Sousa Santos sobre a possibilidade de valorizar o potencial emancipador das subjetividades rebeldes, visando a superação da concepção abstrata de sujeito das ciências empíricas, cuja metodologia científica se fundamenta na objetividade neutral de cunho weberiano. Para tanto, analisa-se a relação entre essa concepção e os sacrifícios humanos daí decorrentes. A invisibilidade ou resignada aceitação desses sacrifícios apontam para a necessidade epistemológica da adoção do conceito de sujeito como critério científico de análise e discernimento, levando à descoberta e crítica das dinâmicas relacionais inconscientes que regem as sociedades entregues à inércia de suas estruturas. Trata-se dum conceito que implica numa teologia subjetiva – na qual, Deus se faz presente como cúmplice da resistência das vítimas contra os dominadores –, bem como dum critério não religioso que desemboca numa ética autônoma, voltada para uma práxis religiosa humanizadora.

**Palavras-chave:** sujeito, racionalidade, utopia, religião, dialética transcendental.

SCARRONE, Flavio. *The contribution of the concept of subject in Franz Hinkelammert for the study of religion*. Thesis. São Bernardo do Campo: Postgraduate Programme in Religion Sciences of the Methodist University of São Paulo, 2013.

## ABSTRACT

The present research aims to demonstrate the contribution of the concept of subject in Franz Hinkelammert for the study of religion. It is intended to show the epistemologist critical value of this concept, comprehensible to the light of the transcendental dialectical method discovered by Marx and developed by Hinkelammert, allowing its applicability to the study of sciences of religion. Seeks to answer the question posed by Boaventura de Sousa Santos about the possibility of enhancing the emancipatory potential of rebels subjectivities, aiming at overcoming the abstract conception of the subject of empirical sciences, whose scientific methodology is based on the scientific neutral objectivity of the Weberian character. For this purpose, we analyze the relationship between this conception and the consequent human sacrifices. The invisibility or the resigned acceptance of these sacrifices show the necessity of the epistemological need of adopting the concept of subject as a criterion of scientific analysis and insight, leading to the discovery and criticism of unconscious relational dynamics that govern societies given the inertia of their structures. It is a concept that implies a subjective theology - in which, God is present as an accomplice of the resistance of the victims against the rulers - and as a non-religious criterion that ends in an autonomous ethics, which is concerned with a humanizing religious praxis.

**Keywords:** subject, rationality, utopia, religion, transcendental dialectic.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	10
I - A secularização da lógica sacrificial e o nascimento da sociedade burguesa .....	24
1.1 A relação entre céu e terra .....	24
1.1.1 O novo tipo de sacrificialidade .....	28
1.1.2 A teologia de Anselmo e o nascimento da sociedade burguesa .....	30
1.2 A invisibilidade dos sacrifícios humanos .....	34
1.2.1 A “mão invisível” do mercado .....	36
1.2.2 A violação “invisível” dos direitos humanos .....	39
II - A dimensão religiosa do capitalismo e a compreensão do seu “espírito” .....	51
2.1 A “Religião econômica”: fetichismo ou politeísmo? .....	51
2.2 O céu politeísta, o fetiche e a metodologia científica weberiana .....	58
2.2.1 Da crítica do fetichismo ao método para discernir entre transcendentalidades .....	63
2.2.2 A ciência social rende culto aos “poderes impessoais” .....	68
2.2.3 Efeitos não intencionais e determinismo econômico .....	75
III - O “sujeito” do progresso humano e o sujeito da “racionalidade reprodutiva” ...	84
3.1 A compreensão ocidental do mundo e a divinização do ser humano abstrato moderno .....	85
3.1.1 Crítica do progresso científico como “sujeito” do progresso humano .....	85
3.2 O sujeito da racionalidade reprodutiva e o sujeito vivente .....	95
3.2.1 O reconhecimento mútuo entre sujeitos naturais e necessitados: critério concreto de validade universal .....	100
3.3 Jesus, figura paradigmática do sujeito rebelde e Abraão, origem da humanidade .....	109
3.3.1 A fé de Abraão e o Filho de Deus .....	114
3.3.2 A cristandade como negação do sujeito rebelde .....	116
3.3.3 A sacralização da corporeidade concreta e espontânea .....	123
IV - O conceito de sujeito e a dialética transcendental em Hinkelammert .....	134
4.1 O “chamado a ser sujeito” e sua dimensão processual .....	134
4.1.1 A distinção entre ser humano, ator social e sujeito .....	138
4.2 As dimensões constitutivas do ser humano como sujeito .....	139
4.2.1 “Sujeito cognoscente e sujeito atuante” .....	140

4.2.2 “Sujeito prático e sujeito vivo” .....	142
4.2.3 O “sujeito livre como o sujeito da práxis” .....	144
4.2.4 “O sujeito como objeto e o sujeito como sujeito” .....	146
4.3 Repensando a utopia .....	148
4.3.1 Absolutização ou sacralização da situação existente .....	154
4.4 O sujeito como transcendentalidade humanizada e critério universal concreto de discernimento das transcendentalidades .....	161
4.4.1 O sujeito é “o humano” que grita sua ausência. A dialética transcendental .....	164
4.4.2 A ética do sujeito e o discernimento dos deuses .....	168
V – Teologia subjetiva e “ética do sujeito” .....	175
5.1 Imaginação transcendental e relação sujeito-sujeito .....	175
5.2 A “teologia subjetiva” .....	180
5.2.1 A transcendentalidade no interior da vida corporal libertada: o sujeito em comunidade, segundo Paulo de Tarso .....	183
5.2.2 A concepção paulina de sujeito, a partir do Espírito de Deus .....	192
5.3 O despertar do sujeito e o estudo da religião .....	197
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	207
OBRAS DE FRANZ HINKELAMMERT CITADAS NA TESE .....	217
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	218
LIVROS E ARTIGOS DE FRANZ HINKELAMMERT DISPONÍVEIS NA INTERNET.....	226

## Introdução

No discurso pronunciado na Universidade de Munique e publicado um ano depois, em 1919, sob o título de “A ciência como vocação”, Max Weber<sup>1</sup> assim falava a respeito da sociedade moderna: “Vivemos como os antigos, quando o seu mundo ainda não havia sido desencantado de seus deuses e demônios, e apenas vivemos num sentido diferente” (1982, p. 175).

“Tal como o homem helênico por vezes fazia sacrifícios a Afrodite e outras vezes a Apolo e, acima de tudo, como todos faziam sacrifícios aos deuses da cidade”, continua Weber, “assim fazemos nós, ainda hoje”. O sentido diferente com que “hoje” vivem os seres humanos sua relação com os deuses se expressa na “atitude do homem... desencantada e despida de sua plasticidade mítica, mas interiormente autêntica” (1982, p. 175).

Diante desse contexto religioso, Weber nega à ciência qualquer chance de vencer o domínio do “destino... sobre esses deuses e suas lutas”. Para ele, “Podemos, apenas, compreender o que a divindade representa para uma ordem ou para outra, ou melhor, o que ela é numa e noutra ordem” (1982, p. 175).

Esses deuses antigos, que “ascendem de seus túmulos”, assumem uma nova forma, na civilização moderna. De fato, eles “desencantaram-se e tomaram, por isso, a forma de forças impessoais. Lutam para conseguir poder sobre nossa vida e retomam novamente sua luta eterna entre si” (WEBER, 1982, p. 176).

Essa “luta em que os deuses das varias ordens e valores se estão empenhando” revela um conflito inconciliável entre esferas de valor de mundo. “Segundo nosso ponto de vista último, um é o demônio e o outro é Deus, e o indivíduo tem que decidir qual é para ele o Deus e qual o demônio”. Não cabe à ciência tomar esta decisão, expressar juízos de valor está fora da metodologia científica de Weber (1982, p. 175).

Muito menos cabe à ciência julgar, comparativamente, o valor de uma cultura em relação à outra. Diz Weber: “Não sei como poderemos desejar decidir ‘cientificamente’ o valor da cultura francesa e alemã; pois aqui, também, deuses diferentes lutam entre si, agora e em todos os tempos futuros” (1982, p. 175).

---

<sup>1</sup> Max Weber (1864-1920) nasceu na cidade de Erfurt, na Turingia (Alemanha). Sua obra é considerável e diversificada, incluindo: estudos sobre a metodologia da ciência, obras propriamente históricas, trabalhos de sociologia da religião, como a celebre obra **A ética protestante e o espírito do capitalismo** e o famoso tratado de sociologia geral intitulado **Economia e sociedade** que foi publicado postumamente.

A afirmação de Weber, segundo a qual, “Uma ciência empírica não tem como ensinar a ninguém sobre o que *deve*, somente sobre o que *pode* e – eventualmente – sobre o que *quer*”, fundamenta o conhecimento empírico das ciências sociais até hoje. Conforme esta concepção, portanto, é necessário distinguir os juízos de fato, dos juízos de valor, sendo que estes envolvem avaliações sobre o que deve ser, e aqueles se limitam a emitir sentenças sobre o que é (2006, p. 17).

A declaração de Weber sobre a avaliação da validade dos valores que dão sentido à vida é peremptória: “é matéria de *crença*, e *talvez* ao lado disso uma tarefa de observação e interpretação especulativas da vida e do mundo com referência ao seu significado, mas certamente *não* objeto de uma ciência empírica...” (2006, p. 19).

Os julgamentos de valor são expulsos da ciência, em nome de uma neutralidade valorativa que fundamenta a objetividade das ciências empíricas. A separação rigorosa de cunho weberiano entre constatações e julgamentos (que pressupõe a separação rigorosa entre fatos e valores) torna-se um imperativo categórico das ciências empíricas. Dito em outras palavras, a ciência não pode absolutamente solucionar o conflito de valores que se dá na luta eterna entre deuses e demônios descrita por Weber.

No entanto, nessa luta entre deuses são os pobres a cair derrotados, sobretudo os do hemisfério Sul do mundo. Boaventura de Sousa Santos<sup>2</sup> nos chama a atenção sobre algumas consequências dramáticas do projeto civilizador moderno. Diz ele: “A promessa de uma sociedade mais justa e livre, assente na criação da riqueza tornada possível pela conversão da ciência em força produtiva, conduziu à espoliação do Terceiro Mundo e a um abismo cada vez maior entre o Norte e o Sul” (2005, p. 56).

Decorre do “desenvolvimento desequilibrado e hipercientificizado” que caracteriza a modernidade, a tragédia da fome: “Neste século morreu mais gente de fome que em qualquer dos séculos anteriores”. Inclusive, salienta Santos: “mesmo nos países mais desenvolvidos continua a subir a porcentagem dos socialmente excluídos, aqueles que vivem abaixo do nível de pobreza (o chamado ‘Terceiro Mundo interior’)” (2005, p. 56).

---

<sup>2</sup> Nascido em Coimbra, a 15 de novembro de 1940. Doutorado em Sociologia do direito pela Universidade de Yale (1973). Professor Catedrático da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra e Professor Visitante da Universidade de Wisconsin-Madison, da London School of Economics, da Universidade de São Paulo e da Universidad de Los Andes.

A natureza não escapou desse processo de desenvolvimento desequilibrado, o qual “conduziu a uma exploração excessiva e despreocupada dos recursos naturais, à catástrofe ecológica” e à diminuição dramática do acesso à água potável para um quinto da população mundial (SANTOS, 2005, p. 56, 24).

A gravidade desses problemas provoca não apenas indignação, mas, nos obriga “a interrogarmo-nos criticamente sobre a natureza e a qualidade moral da nossa sociedade e a buscarmos alternativas teoricamente fundadas nas respostas que dermos a tais interrogações” (SANTOS, 2005, p. 24).

Santos aprendeu, no seu trabalho no Sul<sup>3</sup>, como não existe ciência pura, sendo “os pressupostos culturais das ciências... muito claros”. Para ele, portanto, cabe discutir, “como podemos, no que diz respeito à ciência, ser objetivos mas não neutros; como devemos distinguir entre objetividade e neutralidade” (2011, p. 23).

Essa objetividade decorre da “aplicação rigorosa e honesta dos métodos de investigação que nos permitem fazer análises que não se reduzem à reprodução antecipada das preferências ideológicas daqueles que as levam a cabo”. Também, assinala Santos, “decorre ainda da aplicação sistemática de métodos que permitam identificar os pressupostos, os preconceitos, os valores e os interesses que subjazem à investigação científica supostamente desprovida deles” (2005, p. 31).

No entanto, precisa levar em conta o fato paradoxal de que à “afirmação discursiva dos valores” correspondem “práticas sociais dominantes” que “tornam impossível a realização desses valores”. Segundo Santos, “vivemos numa sociedade dominada por aquilo que São Tomás de Aquino designa por *habitus principiorum*, o hábito de proclamar princípios para não ter de viver segundo eles” (2005, p. 32).

Com isso, mina-se a ação solidária que pretende realizar os valores afirmados unicamente no plano discursivo, negando no plano das práticas emancipatórias a importância das ações rebeldes. Ademais, a sociedade capitalista, através da ação de compra e venda de bens e serviços que caracteriza o mercado, “cria campos de escolha que facilmente se confundem com exercícios de autonomia e libertação de desejos” (SANTOS, 2005, p. 33).

---

<sup>3</sup> “Reinventar a Emancipação Social” é um projeto empreendido por Santos, juntamente a sessenta pesquisadores de seis países: África do Sul, Brasil, Colômbia, Índia, Moçambique e Portugal. A convivência com as diferentes culturas fez com que o autor percebesse com clareza a presença dos pressupostos culturais que perpassam a produção científica dos vários países (por exemplo, o hinduísmo convive com a sociologia indiana).

Os limites postos a esses exercícios – limites “da seleção das escolhas” e “da solvência para as tornar efetivas” –, são “construídos simbolicamente como oportunidades, sejam elas a fidelização às escolhas ou o consumo à crédito”. Dessa forma, “a ação conformista passa facilmente por ação rebelde. E, concomitantemente, a ação rebelde parece tão fácil que se transforma num modo de conformismo alternativo” (SANTOS, 2005, p. 33).

Daí que seja necessário “reconstruir a idéia e a prática da transformação social emancipatória”, criticamente atenta a distinguir a ação conformista da ação rebelde e, conseqüentemente, que se saiba formular uma teoria crítica capaz de promover subjetividades autenticamente rebeldes, inconformistas (SANTOS, 2005, p. 33).

A objetividade, portanto, tem que ser complementada por uma reinvenção da emancipação social, pois “vivemos em sociedades muito injustas, em relação às quais não podemos ser neutros” (SANTOS, 2011, p. 23).

Não se trata simplesmente de produzir uma nova racionalidade para transformar a realidade; de fato, para Santos, a racionalidade ocidental está baseada nessa ideia. Sua total desvinculação da “compreensão do real” faz com que essa racionalidade hegemônica esteja “nos levando a situações de desastre”. A “razão indolente”<sup>4</sup> ocidental está desperdiçando e destruindo saberes baseados na experiência humana, cujos conhecimentos constituem a riqueza do presente a ser resgatada (2011, p. 28).

A esse respeito, precisamos considerar e incorporar na nossa reflexão, o fato de como a construção da distinção dicotômica sujeito/objeto, consagrada pela ciência moderna, resultou na expulsão do ser humano enquanto “sujeito empírico”, pela afirmação exclusiva do ser humano enquanto “sujeito epistêmico” (SANTOS, 2005, p. 82).

A propósito desta expulsão consagrada já “na epígrafe à *Crítica da Razão Pura* de Kant<sup>5</sup>: *de nobis sibi silemus*” (de nossa pessoa silenciamos), diz Santos: “no mais eloqüente

---

<sup>4</sup> A “Razão indolente” ou “razão preguiçosa” encontra-se expressa no Prefácio da Teodicéia escrita por Leibniz. A ela se inspira Santos na sua **Crítica da razão indolente**. “Leibniz refere a perplexidade que desde sempre tem causado o sofisma que os antigos chamavam a “razão indolente” ou razão preguiçosa”. Portanto, comenta Santos: “se o futuro é necessário e o que tiver que acontecer acontece independentemente do que fizermos, é preferível não fazer nada, não cuidar de nada e gozar apenas o prazer do momento. Esta razão é indolente porque desiste de pensar perante a necessidade e o fatalismo...” (2005, p. 42). Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), cientista, matemático e filósofo alemão. Ao discutir sobre a questão do conhecimento universal e necessário da realidade, estabeleceu uma distinção entre verdades de razão e verdade de fato. As idéias matemáticas seriam exemplo de verdades de razão e seriam inatas. As que dependem da experiência seriam as verdades de fato e, portanto, são empíricas.

<sup>5</sup> Emmanuel Kant (1724-1804), filósofo alemão. **Crítica da razão pura** é uma das obras famosas desse filósofo. Nela, Kant chama “pura” a razão, sendo que procede independentemente da experiência pura, ou seja, prescindindo dos elementos empíricos. Trata-se, portanto, de conhecimentos *a priori*; a “Crítica” (da razão pura)

tratado sobre subjetividade produzido pela modernidade ocidental nada se dirá sobre nós próprios enquanto seres humanos vivos, empíricos e concretos”. Isso explica porque, para a modernidade ocidental, um “conhecimento objetivo e rigoroso não pode tolerar a interferência de particularidades humanas e de percepções axiológicas” (2005, p. 82).

Da separação absoluta entre sujeito e objeto efetuada pela modernidade decorre a “desumanização do objeto”. Ela “foi crucial para consolidar uma concepção do conhecimento instrumental e regulatória, cuja forma de saber era a conquista do caos pela ordem” (SANTOS, 2005, p. 83).

A desumanização do objeto justificou tanto a dominação cultural, quanto a dominação econômica do Sul, sobretudo, através da estratégia adotada pelo Norte, de expansão global do sistema capitalista, cujo caráter constitutivo colonialista reduziu o outro ser humano a objeto de exploração e conquista. Nesse sentido, o “Sul significa a forma de sofrimento humano causado pela modernidade capitalista” (SANTOS, 2005, p. 83).

Capitalismo e colonialismo – este disfarçado de missão civilizadora –, caracterizam a modernidade ocidental nas sociedades extra-europeias, colocando-as “na ‘sala de espera’ da história que, a seu tempo, lhes trará os benefícios da civilização”. Nesse processo histórico de supremacia socioeconômica e cultural da “lógica do desenvolvimento da modernidade ocidental e da lógica do desenvolvimento do capitalismo”, o sentido do conhecimento científico e da emancipação social vai unicamente na direção do “progresso e ordem” do projeto civilizador ocidental (SANTOS, 2008, p. 31, 32).

Não nos interessa aprofundar aqui a relação entre o capitalismo e o colonialismo. Interessa-nos investigar, enquanto formulação do nosso problema, a relação entre a experiência de sofrimento humano dos pobres oprimidos do Sul e a validade científica dum projeto de transformação social emancipatória, verificável não à luz de uma objetividade neutral, mas sim no marco epistemológico duma objetividade justificadamente não-neutral.

No entanto, não podemos esquecer o fato de que qualquer dominação procura ocultar esse sofrimento humano ou naturalizá-lo. Santos descreve essa atitude do poder nestes termos: “a dominação hegemônica reside, primordialmente, na ocultação do sofrimento humano ou, sempre que isso não é possível, na sua naturalização como fatalidade ou

---

expressa o estudo científico (epistemológico) das condições que tornam possíveis esses conhecimentos. A tradução do latim para o português da epígrafe citada encontra-se na pag. 31 da **Crítica da razão pura** de Kant (1999).

necessidade ou na sua trivialização como espetáculo mediático”. Através dessas formas de dominação o opressor “oculta e naturaliza a opressão” (SANTOS, 2005, p. 379).

Quando Santos fala da “naturalização como fatalidade ou necessidade” do sofrimento humano, volta à nossa mente a luta entre os deuses e os sacrifícios a eles devotados dos quais nos falava Weber. Certamente, esses deuses “desencantaram-se” na civilização moderna, mas assumindo a forma de “forças impessoais”, continuam lutando eternamente “para conseguir poder sobre nossa vida...” (WEBER, 1982, p. 176).

O nosso problema emerge então mais claramente. É Santos que o apresenta sob forma de desafio: “trata-se de construir uma posição ética e política sem fundá-la em nenhum princípio absoluto, seja ele a natureza humana ou o progresso, já que foi em nome dele que historicamente muitas aspirações emancipatórias se traduziram em violências e atrocidades, sobretudo no Sul” (2008, p. 43).

Ao mesmo tempo, trata-se, também, de não cair no relativismo “enquanto ausência de critérios de hierarquias de validade entre diferentes formas de conhecimento”, pois “é uma posição insustentável porque torna impossível qualquer relação entre conhecimento e sentido de transformação social”. Com efeito, “Se tudo vale e vale igualmente como conhecimento, todos os projetos de transformação social são igualmente válidos ou, o que é o mesmo, são igualmente inválidos” (SANTOS, 2008, p. 43).

Assim podemos delinear o nosso problema. Precisamos formular um critério científico que, sem recorrer a uma fundamentação em princípios absolutos (dogmatismo desencarnado e abstrato) e sem cair no relativismo ou na neutralidade epistemológicos, possa ser aplicado ao estudo da religião, para julgar os deuses desencantados que atuam enquanto forças impessoais, pelas quais se realizam sacrifícios humanos.

No entanto, a sociedade ocidental moderna é apresentada como a sociedade melhor existente, sendo fundamentada nas ciências empíricas, ou seja, na aplicação da metodologia científica weberiana, a da racionalidade formal. Sua objetividade, considerada imune a juízos de valor, garantiria a descoberta da “verdade científica” sobre os fatos analisados, fornecendo a base segura para traçar o caminho em direção à sociedade perfeita. Na ênfase dada aos fins tecnicamente realizados e aos que poderão ser realizados, os custos sociais – os sacrifícios humanos – não apenas são necessários, mas se tornam “invisíveis”, subsumidos ao longo do caminho progressivo empreendido em direção à realização do paraíso terrestre.

Por trás do desenvolvimento tecnológico extraordinário alcançado pelo mundo ocidental, atua a força dominante do mito do progresso. “Surge com a modernidade e lhe dá sua alma: sua alma mítica. O progresso é infinito, não há sonhos humanos, cuja realização não prometa. É o conjunto das ciências empíricas, laboratório, tecnologia e mercado”. O mito de Prometeu é um dos mitos fundantes da modernidade, a partir do qual se produz uma “nova imaginação do mundo, analisada pela primeira vez na teoria do fetichismo de Marx” (HINKELAMMERT, 2008, p. 57).

Na teoria do fetichismo, Marx analisa o processo através do qual as mercadorias se transformam em fetiches, ou seja, em deuses falsos que oprimem o ser humano – sendo ele considerado como mercadoria –. Tais deuses se tornam objeto de devoção não somente para a sociedade de consumo atual, mas para a ciência econômica que é a ciência privilegiada para a organização e transformação social da sociedade. No âmbito dessa ciência, cria-se um espaço mítico necessário para a razão instrumental orientar a ação racional do ser humano, abstraindo totalmente da vida humana.

O nosso problema adquire mais densidade no tocante ao estudo da religião. Com efeito, se o mito prometéico do progresso infinito é inseparável das ciências empíricas, exigindo sacrifícios humanos, surge a questão importante do discernimento desses deuses. Como julgá-los? Qual critério, ou qual última instância a ciência deveria reconhecer para não se entregar meramente ao cálculo abstrato meios-fins, decorrente da razão mítica?

Na realidade idealizada pelas ciências empíricas, o progresso tecnológico se transforma no “verdadeiro” sujeito da história, capaz de realizar todos os desejos humanos, transcendendo os limites da condição humana – condição determinada pela necessidade e pela finitude –. A factibilidade da sociedade paradisíaca é uma utopia, pois prescinde, na sua construção científica, da vida e da morte do ser humano. Contudo, a construção teórica de conceitos de perfeição – como o da concorrência perfeita ou do planejamento perfeito – é um procedimento científico necessário para orientar a práxis humana, para construir o possível a partir das impossibilidades humanas.

No entanto, a factibilidade dos projetos científicos revela-se uma ilusão transcendental, pois implica a “fé” numa aproximação assintótica à sociedade utópica, a qual é, por definição, historicamente não factível. A ilusão transcendental gera, inevitavelmente, sacrifícios humanos.

A inevitabilidade desses sacrifícios, portanto, estaria relacionada à exclusão da reflexão científica da realidade de vida e morte do ser humano. Como recuperar essa realidade de vida e morte, ou seja, a condição humana necessitada, natural e corporal para refletir sobre a realidade, transformada em pura empiria pelas ciências da religião? Essa pergunta fornece as coordenadas para a nossa pesquisa, desenha o quadro categorial no interior do qual situarmos o conceito de sujeito em Hinkelammert<sup>6</sup>.

A lógica sacrificial, que perpassa a modernidade ocidental, é evidenciada e analisada por Franz Hinkelammert, o qual busca, no pensamento teológico ortodoxo, suas raízes. Ele busca, também, no cristianismo dos primeiros dois séculos, as raízes do pensamento crítico moderno, identificáveis na crítica da lei e do sistema opressor que negam a vida do ser humano necessitado, natural e corporal.

O conceito de sujeito em Hinkelammert, aplicado como critério de análise da realidade, do “teatro-mundo” descrito pelo evangelista João e por Paulo, permite reconhecer a emergência do sujeito cristão rebelde, bem como a afirmação de sua soberania, frente à lei e ao sistema. No cumprimento irrestrito da lei, está o pecado, a negação do sujeito vivente e a raiz do pensamento sacrificial. A cristandade, reestabelecendo a soberania da lei sobre o ser humano, reprime o sujeito das origens do cristianismo, preparando o nascimento da modernidade burguesa, com seu dinamismo destruidor. Dessa forma, a sociedade moderna pode apresentar-se como uma sociedade antisacrificial, sacrificando seres humanos para que não haja mais sacrifícios.

Hinkelammert não nega a presença do céu politeísta weberiano, mas recusa submeter-se a esse “rosto severo do destino” que deixa o ser humano a mercê do infinito movimento dos acontecimentos. A interpretação original de Prometeu, em Marx, retomada e desenvolvida

---

<sup>6</sup> Economista, teórico social e teólogo, Franz Joseph Hinkelammert nasceu na Alemanha, em 1931. Viveu por mais de quarenta anos na América Latina, dez dos quais no Chile (de 1963 até o golpe militar em 1973). Para ele, o golpe militar representou um acontecimento-chave, do qual analisou a ideologia e a teologia. Sem dúvida nenhuma, o referencial fundamental da produção científica de Franz Hinkelammert é o pensamento de Karl Marx. A leitura original das ideias de Marx, sobretudo em relação à teoria do fetichismo e ao desenvolvimento do método dialético, coloca o “marxismo” de Hinkelammert fora dos esquematismos da ortodoxia marxista, ou do marxismo estruturalista. Ao longo de uma trajetória de cinquenta anos, Hinkelammert produziu uma extraordinária obra escrita, que inicia em 1961 com a publicação de sua tese de doutorado em Economia, na Universidade Livre de Berlim, sobre o crescimento econômico soviético. Nos anos vividos no Chile, Hinkelammert se aprofundou no estudo do pensamento de Kant, Marx, Weber, Sartre e Popper, entre outros. De volta à Alemanha por um período de 3 anos, foi professor da Universidade Livre de Berlim. Em 1976, retornou à América Latina, exercendo a função de diretor do curso de Pós-graduação em Política Econômica da Universidade Autônoma de Honduras e em seguida, foi professor e investigador do Conselho Superior Universitário da América Central. Depois, estabeleceu-se em São José da Costa Rica, onde criou, com Hugo Assmann, o *Departamento Ecuménico de Investigaciones* (DEI), no qual continua trabalhando como professor de economia e pesquisador.

por Hinkelammert no contexto da atual globalização capitalista, deve ser compreendida no sentido humanizador dessa figura mítica, sentido que faz sua aparição já no Renascimento, marcando a ruptura com o sujeito deificado pela cristandade: o império. Do Renascimento até a modernidade, Prometeu será visto como o ser humano que se rebela contra os deuses, “Prometeu deixa de ser um deus e é transformado em homem” (2008, p. 15).

O Prometeu de Marx pronuncia uma sentença “contra todos os deuses do céu e da terra, que não reconhecem a autoconsciência humana (literalmente se traduz: o ser humano consciente de si mesmo) como divindade suprema. Ao lado dela não há outro Deus”. Essa deificação do ser humano implica num método de análise que permite analisar esses deuses e discerni-los.

Contudo, esse ser humano prometéico, portanto deificado, que se encontra nas imagens prometéicas do renascimento e da modernidade reflete, de forma secularizada, a transformação profunda advinda do nascimento do cristianismo: a humanização de Deus. Essa humanização cria as premissas para a divinização do ser humano, convertendo-se em categoria de pensamento:

Deus se fez um ser humano, o ser humano se faz Deus. De fato, aquilo que irrompe é toda uma tradição judaica anterior que é condensada no cristianismo de uma maneira específica e que canaliza agora toda a cultura grego-romana numa direção nova. É como uma revolução copernicana muito antes de Copérnico. O mundo dos deuses desce na terra e os seres humanos assumem a vida dos deuses. Deus chega a ser a outra cara da humanidade. [...] Há acesso a Deus e Deus é transformado no destino humano. [...] O ser humano se transforma no centro do universo, da história e de Deus. Com isso, desperta a consciência da dimensão humana do sujeito frente a todas as limitações externas que mandam sobre o ser humano. Nas próprias origens do cristianismo está este sujeito (HINKELAMMERT, 2008, p. 21-22).

Em Marx, o ser humano divinizado não representa o *homo faber*, ou seja, o ser humano dominador que, através da tecnologia, liberta-se das necessidades contingenciais e naturais, para poder reconstruir o paraíso terrestre que havia perdido. O ser humano de Marx representa o sujeito oprimido que pretende libertar-se das correntes que o próprio desenvolvimento das forças produtivas gerou, mantendo-o refém do processo tecnológico incontrolado (HINKELAMMERT, 2008, p. 18).

O sujeito reprimido pelo sistema capitalista, em Marx, descobre, na resistência à opressão, a dignidade de sua natureza humana, toma “consciência da dimensão humana do

sujeito frente a todas as limitações externas que mandam sobre o ser humano”. Portanto, torna-se um sujeito rebelde, não podendo aceitar que essa dimensão humana venha a ser sufocada por sistema nenhum, qualquer seja a lei que o absolutiza.

Esse sujeito rebelde, vítima da lei e do sistema, torna-se lugar epistemológico, a partir do qual se torna visível o processo vitimário: a redução do ser humano a peça do sistema da sociedade ocidental, descartável, sacrificável. Trata-se do lugar em que Marx vê situado o trabalhador oprimido pelo sistema capitalista, lugar a partir do qual Hinkelammert desenvolve o seu conceito de sujeito, recorrendo ao método de análise descoberto por Marx.

O conceito de sujeito em Hinkelammert, de fato, resulta do método da dialética transcendental de Marx, dialética definida por Hinkelammert “da presença duma ausência”, método com a qual Marx formulou o conceito utópico de reino da liberdade e elaborou sua teoria do fetichismo. A partir do que as relações mercantis “não são”, Marx descobre o que elas “são”. Ou seja, o que “não é” determina o que “é”. A realidade de vida e morte do ser humano necessitado, natural, corporal negada revela o que a realidade é, além de sua aparência fenomênica.

De acordo com esse método, Hinkelammert propõe o conceito transcendental de sujeito. Trata-se de um conceito utópico, transcendental, em que transcendental significa “o impossível que faz ver o possível” (2010, p. 125). Enquanto impossibilidade, utopia, o sujeito é plenitude inalcançável, portanto, irrealizável historicamente, no entanto, enquanto conceito transcendental constitui o lugar epistemológico a partir do qual não apenas é possível analisar a realidade que nega o ser humano. Permite, também, criticar (discernir) os falsos deuses que negam a dignidade do ser humano – sua transcendentalidade no interior da vida humana –, bem como orientar a práxis em sentido humanizador – “derrubar todas as relações em que o ser humano é um ser humilhado, subjugado, abandonado e desprezível”.

O ser humano atua como sujeito quando responde positivamente à solicitação que decorre dessa dimensão transcendental. Tal transcendentalidade lhe revela a ausência duma plenitude de vida, plenitude que lhe fornece o quadro de referência para orientar sua ação, na tentativa constante de preencher o desejo de completude que aquela ausência pressupõe. Todavia, o “reino da necessidade” não é superável, o ser humano é chamado a ser sujeito ao longo dum processo interminável, no interior do qual se torna sujeito *a posteriori*, sem jamais alcançar a plenitude de vida almejada.

Essa dimensão processual explica a necessária diferenciação, feita por Hinkelammert,

entre ser humano, sujeito e ator social. De fato, enquanto ator social, o ser humano é parte do sistema, pois cumpre um papel reconhecido institucionalmente, assim como o indivíduo-calculador que cumpre, no interior das relações mercantis, a sua função de comprador/vendedor. Enquanto sujeito, o ser humano “está enfrentando ao sistema, o transcende” (2002, p. 349).

O conceito de sujeito em Hinkelammert constitui um critério científico, universal e concreto aplicável ao estudo da religião. Trata-se dum critério não religioso, em que as dimensões antropológica, transcendental-utópica, ética e política são inseparáveis. Com esse critério é recuperada a realidade de vida e morte do sujeito vivente, realidade que expressa um juízo de fato e não de valor, sendo a vida humana condição de possibilidade da ação meio-fim (a ação caracterizada pela racionalidade científica instrumental). A vida humana, tendo um valor infinito, não pode ser calculada em termos de racionalidade meio-fim.

A estreita vinculação entre o momento analítico e crítico – de julgamento dos deuses falsos da terra e do céu – funda uma ética do sujeito que implica, inevitável e necessariamente, no abandono da posição reducionista e moralmente insustentável da neutralidade valorativa, sobre a qual se funda a objetividade científica de cunho weberiano.

Com a recuperação da realidade de vida e morte do ser humano, efetuada pelo critério de sujeito em Hinkelammert, torna-se visível a transcendentalidade oculta dos fetiches, favorecendo a busca da transcendentalidade humanizadora no interior da história, ou seja, da transcendentalidade comprometida com a libertação do ser humano.

Nessa perspectiva transcendental, a teologia da libertação caracteriza-se enquanto teologia “subjetiva”, compreendendo a relação com Deus a partir de sua cumplicidade com os pobres, com as vítimas do sistema, quando do seu grito e de sua luta contra os deuses falsos desse sistema, ou quando do seu reconhecimento mútuo entre sujeitos necessitados. Trata-se do Deus da vida que Abraão descobre ao recusar sacrificar o filho Isaac, ao descumprir a lei religiosa sacrificial então vigente. O Deus da vida liberta dos fetiches, dos ídolos.

Na opção pela vida do outro ser humano, o ser humano opta, também, pela sua vida e atua como sujeito. Desta condição intersubjetiva do ser sujeito, podem-se reconhecer as implicações, no plano ético-político, a serem assumidas por um estudo científico “objetivo e não neutral” das ciências da religião.

Dividimos o nosso trabalho em duas partes. Na primeira parte (primeiro e segundo capítulos), procuramos entender e definir a natureza impessoal das forças sobrenaturais que caracteriza o politeísmo moderno weberiano, já que tais forças impessoais exigem –como

faziam os deuses antigos –, sacrifícios humanos. A inevitabilidade dos sacrifícios humanos remete ao campo religioso, pois é nesse campo que se dá sentido à vida ou ao sacrifício humano.

O primeiro capítulo destina-se à análise hinkelammertiana da lógica sacrificial da teologia cristã ortodoxa, sobre a qual a modernidade ocidental legitima e oculta os mecanismos sacrificiais. Para tanto, aprofunda-se a teologia da dívida de Anselmo, sua noção de culpa, sua concepção de Deus e da justiça em termos de cumprimento duma nova lei divina, concepção que favorecerá o caminho do cristianismo ao poder e o nascimento do indivíduo burguês.

A secularização dessa dimensão contratual da lógica sacrificial é particularmente desenvolvida na ciência econômica, sendo transformada em caminho salvífico por meio da ação “providencial” do mercado (Adam Smith). A relação contratual mercantil torna-se, também, referência fundamental para legitimar, no âmbito da teoria política de John Locke, o direito de acumulação ilimitada da terra por parte da burguesia colonialista. O direito de propriedade, assim como o concebe Locke, torna-se sujeito dos direitos humanos, sua violação justificará o extermínio e a escravidão dos povos indígenas.

No segundo capítulo, é a dimensão religiosa intrínseca ao capitalismo a ser analisada. Esta dimensão aponta para a presença dum “espírito” e, portanto, de algo irracional, apesar da luta conduzida pela ciência moderna contra as organizações sociais que recorrem a uma revelação divina para se legitimar. Aplicando a teoria do fetichismo de Marx e seu método, Hinkelammert procura identificar a natureza impessoal do céu politeísta weberiano, descobrindo a presença duma transcendentalidade fetichizada, expressão da projeção religiosa duma realidade deixada à arbitrariedade das forças compulsivas dos fatos.

Nesse capítulo, pretende-se compreender como se processa a transformação das forças impessoais em objeto de devoção por parte das ciências empíricas, bem como caracterizar a natureza fetichista do politeísmo da sociologia weberiana. A análise de Hinkelammert nos leva a descobrir a existência dum determinado tipo de “religião de destino”, subjacente à religião econômica capitalista, reflexo duma atitude fatalista diante dos efeitos destrutivos não intencionais das forças compulsivas da história. Trata-se, portanto, duma religião na qual, sacralizando-se as relações econômicas, omite-se o problema da responsabilidade e da vontade por uma mudança.

A segunda parte da nossa pesquisa é dedicada à compreensão e composição da noção de sujeito em Hinkelammert, bem como à sua aplicabilidade como critério científico universal e concreto de discernimento dos falsos deuses modernos que desumanizam o ser humano.

No terceiro capítulo, discute-se a compreensão ocidental do mundo e a divinização do ser humano abstrato moderno. Isso implica numa crítica do racionalismo moderno de Descartes e de sua noção de sujeito como substância pensante, noção fundamentada na metafísica. Implica, também, numa crítica do progresso científico como “sujeito” do progresso humano, pois se alimenta da ilusão de um progresso tecnológico e social infinitos, idealizando a realidade nos termos funcionais da racionalidade instrumental (meio-fim). Apresenta-se a proposta duma nova racionalidade – à qual subordinar a racionalidade meio-fim –, definida por Hinkelammert como “racionalidade reprodutiva”, visando a preservação e reprodução da vida humana, bem como a necessária inserção do ser humano no circuito natural. No interior deste circuito, o ser humano se comporta como sujeito.

Nesse capítulo, discute-se, também, a dimensão do reconhecimento mútuo entre os sujeitos naturais e necessitados, reconhecimento sem o qual a ação do ser humano não pode lograr a afirmação de sua vida. A negação desse reconhecimento torna legítima a rebeldia do sujeito vivente contra a lei e os sistemas absolutizados. Na perspectiva da reivindicação da soberania do sujeito vivente frente à lei, apresenta-se a descrição de Hinkelammert da figura paradigmática de Jesus como sujeito rebelde e a de Abrão como origem da humanidade.

No quarto capítulo, é a dimensão processual e utópico-transcendental do conceito de sujeito em Hinkelammert a constituir o objeto do nosso estudo, implicando numa reflexão epistemológica que envolve tanto a noção de utopia, como a natureza transcendental dos conceitos limites, conceitos utópicos adotados pelas ciências empíricas para formular suas teorias. O conceito de utopia é concebido como instrumento dialético imprescindível para a análise crítica da realidade, sua função reguladora – enquanto transcendentalidade humanizada –, torna-se, também, referência ética irrenunciável.

Dialogando com o pensamento de Hinkelammert, discute-se: a questão da factibilidade histórica das metas utópicas; a função legitimadora da ordem estabelecida pela religião – contestando a tese de Peter Berger que atribui à religião o papel de hipóstase do nomos social –; a questão da transcendentalização duma estrutura ou sistema empiricamente elevados a nível de realidade perfeita.

Na perspectiva epistemológica empreendida neste capítulo, apresentam-se as dimensões constitutivas do ser humano como “sujeito”, bem como a distinção entre ser humano, sujeito e ator social, necessária para uma leitura adequada da contraditória realidade humana e institucional. O sujeito transcendental, em Hinkelammert, se constitui *a posteriori*,

no interior dum processo histórico no qual, a intersubjetividade é condição imprescindível. Apresenta-se, também, o método da “dialética transcendental da presença numa ausência” – ou seja, numa presença negativa que revela o que não é, mas que está presente –, do qual resulta o conceito de sujeito como transcendentalidade no interior da vida real e como ponto de vista que nos permite compreender a realidade além do factual e existente.

No quinto capítulo, analisa-se a relação entre a transcendentalidade de situações em que se dá o reconhecimento mútuo entre sujeitos e a institucionalização dessas relações. A análise hinkelammertiana da “transcendentalidade ao interior da vida real” aponta para o potencial emancipador da relação sujeito-sujeito – relação em que há vivência subjetiva entre sujeitos, sem objetivação do outro – quer em direção à “universalidade” de todos os seres humanos, quer em direção ao desenvolvimento numa “teologia subjetiva”.

Em conexão com essa “teologia subjetiva”, expõe-se a concepção paulina de sujeito, assim como emerge da análise que Hinkelammert faz do pensamento paulino, enfocando a concepção de corporeidade em Paulo e a relação entre a sabedoria de Deus e a sabedoria do mundo, vista em termos de “jogo das loucuras”.

No tópico que encerra este último capítulo, discute-se sobre o desenvolvimento da “ética do sujeito” como ética autônoma e sobre as implicações que isso acarreta para o estudo da religião. Para tanto, apresenta-se um exemplo de aplicação do conceito de sujeito como critério universal e concreto de compreensão, análise e julgamento da realidade, bem como algumas considerações críticas sobre a correta aplicação desse critério.

Quanto à organização da bibliografia, optamos para destacar a lista de obras de Franz Hinkelammert que foram citadas nessa pesquisa, de forma a facilitar a conferência por parte do leitor. As outras obras encontram-se nas Referências Bibliográficas.

De obras de recente publicação, de autoria do próprio Hinkelammert *Lo indispensable es inútil: hacia una espiritualidad de la liberación* (2012) e de Estela Fernández Nadal, intitulada *Teología profana y pensamiento crítico: conversaciones con Franz Hinkelammert* (2012), por motivos relacionados ao calendário do plano desse trabalho, não foi possível analisar a contribuição para o tema pesquisado. Sua leitura é disponível na Internet.

A tradução do espanhol para o português das citações extraídas das obras de Hinkelammert, publicadas em espanhol, é nossa, bem como a tradução para o português de algumas obras publicadas em italiano, indicadas nas Referências Bibliográficas.

## Capítulo I

### A secularização da lógica sacrificial e o nascimento da sociedade burguesa

“Do ponto de vista da sociedade, sempre há sacrifício humano. Não somente sociedades arcaicas sacrificaram vidas humanas, as sociedades atuais também o fazem”. Com estas palavras, Hinkelammert afirma a inevitabilidade do sacrifício humano e acrescenta: “O sacrifício humano é intrínseco à sociedade humana na medida em que a afirmação dos direitos humanos passa pela inversão deles” (1989, p. 363).

O que acontece, no plano da religião, é que “se dá sentido à vida e ao sacrifício, independentemente do fato de haver sacrifícios religiosos ou não, ou em que forma”. No plano da sociedade, “há seres humanos que são sacrificados no altar dos direitos humanos” (HINKELAMMERT, 1989, p. 363-364).

O desenvolvimento dessas afirmações implica na questão da natureza, impessoal segundo Weber, das forças que lutam entre elas, exigindo, na modernidade – como foi na Idade Média –, sacrifícios humanos. Compreender de que forma o fenômeno sacrificial é inevitável, pode nos ajudar a verificar a veracidade da afirmação de Weber quanto à natureza das forças que exigem tais sacrifícios. Quem é o Deus, ou quais são as forças que exigem sacrifícios dos seres humanos? À pergunta subjaz a inconformidade com a aceitação passiva desta inevitabilidade, subjaz o questionamento da lógica da dominação pela qual só os pobres devem ser sacrificados.

No primeiro capítulo, destaca-se a análise hinkelammertiana da lógica sacrificial da teologia cristã ortodoxa, sobre a qual a modernidade ocidental legitima e oculta os mecanismos sacrificiais. Do processo de secularização dessa lógica, de apropriação dessa teologia ortodoxa por parte do pensamento moderno, resulta a inversão da mensagem não sacrificial do cristianismo das origens, desembocando na invisibilidade dos sacrifícios humanos e, portanto, na ocultação da realidade de vida e morte dos seres humanos sacrificados.

#### 1.1 A relação entre céu e terra

A ideologia burguesa, segundo Hinkelammert, consiste na secularização da teologia ortodoxa da Idade Média, implicando na substituição do ser humano cristão com o indivíduo-proprietário das relações mercantis capitalistas. Aparece uma teologia sacralizadora das instituições vigentes – do império cristianizado e do mercado da sociedade burguesa –, cujo

sacrificialismo é legitimado em virtude da capacidade do mecanismo institucional de garantir a realização da sociedade perfeita.

A funcionalização dessa sociedade, na modernidade, se reveste de justificativa científica, incorporada em projetos políticos, cuja teorização repropõe, de forma secularizada, o paraíso almejado pelo mundo judaico-cristão. Esse novo “céu” precisa, porém, abstrair da condição humana necessitada, natural e corporal. Inteiramente entregue às instituições, paradigma da sociedade perfeita, o ser humano concreto é extrojetoado e com ele, a possibilidade de controlar e regular o funcionamento institucional.

O processo através do qual se realiza essa abstração revela como a pergunta norteadora da nossa pesquisa, encontre aqui uma complementação necessária, devido ao entrelaçamento entre afirmação da vida e sacrifício humano. De fato, “a afirmação da vida dentro de uma sociedade, que afirma a vida, implica no sacrifício e, portanto, na administração da morte. Ao garantir a vida é também inevitável administrar a morte em função da vida” (HINKELAMMERT, 1989, p. 363).

Sendo uma imaginação humana feita a partir da terra, o céu identifica frequentemente um “projeto humano inconsciente”. Desta relação entre céu e terra, compreende-se como, para Hinkelammert, a “luta pelo poder na terra é sempre uma luta pelos céus. Por este motivo, as lutas sociais implicam lutas religiosas. [...] dentro destas lutas religiosas aparece sempre o conflito pela imaginação do céu e pelo tipo de antecipação dele”. (HINKELAMMERT, 1989, p. 368, 369).

“O comunismo na tradição socialista, assim como a competição perfeita na tradição liberal, desempenham um papel análogo ao céu na tradição religiosa”. A sociedade perfeita proposta pelo comunismo e pelo liberalismo é o resultado de “imaginações científicas de projetos transcendentais”, cujo problema continua sendo o tipo de antecipação deles (HINKELAMMERT, 1989, p. 369).

Portanto, mesmo que o céu seja imaginado em termos secularizados, os conflitos acerca da “imaginação acertada da sociedade perfeita e da maneira de chegar a ela” tomam as formas religiosas. Na modernidade, há projetos econômico-políticos que “são antecipações de algum céu fora do alcance humano”. No entanto, esse céu não é um “simples reflexo” das realidades econômico-políticas, “mas antes sua reflexão e raiz de suas projeções” (HINKELAMMERT, 1989, p. 369, 379).

Na passagem da sociedade feudal à sociedade burguesa, mudam as relações de produção: das relações feudais para as relações capitalistas. “O céu deixa de ser uma corte feudal<sup>7</sup> e se transforma num céu de almas, gozando todas de igual felicidade. As novas relações capitalistas de produção se constituem, portanto, a partir e em função de um céu de almas iguais” (HINKELAMMERT, 1989, p. 371).

A sociedade burguesa antecipa o céu de almas iguais que está na sua raiz. Ao aristocrata medieval sucede o indivíduo burguês, ou seja, o proprietário privado. Seu acesso ao céu depende da observância dos valores fundamentais da sociedade burguesa, a saber, o respeito à propriedade privada e aos contratos decorrentes das relações mercantis. Ele, também, obriga-se à tarefa de defender a sociedade burguesa do ataque criminoso dos seus inimigos.

Precisa-se observar, porém, que essa sociedade não se limita a expressar seu projeto em termos de céu de almas iguais, “mas também em termos de sociedade perfeita, um conceito elaborado segundo as funções sociais que aparecem nos mercados entre proprietários. [...] o modelo de competição perfeita (de equilíbrio geral) é a forma vigente [ainda] hoje” de elaboração da sociedade burguesa (HINKELAMMERT, 1989, p. 373).

Portanto, a sociedade moderna se seculariza somente aparentemente. Com o desenvolvimento do projeto econômico-político capitalista, referir-se explicitamente ao céu das almas se torna desnecessário, pois a transcendência se expressa sob a forma de um modelo elaborado cientificamente. Isso leva à substituição do céu burguês da fase inicial do desenvolvimento do sistema capitalista, uma substituição facilitada pelo fato do céu de almas iguais – de “espíritos puros” que possuem uma “igualdade abstrata” – ser “imaginável apenas através da negação do concreto e corporal” (HINKELAMMERT, 1989, p. 373).

Com efeito, o ser humano não consegue imaginar a pureza desses espíritos, nem separar a sua vida do seu corpo. A vida humana privada de qualquer concreção – “sem necessidade de comer, vestir, beber, dançar, etc.” – não pode ser imaginada. Qual felicidade

---

<sup>7</sup> No céu medieval, as almas dos seres humanos são hierarquizadas feudalmente, portanto, o céu é estruturado como a corte feudal, “a partir do Deus-rei, os estamentos de clérigos, aristocratas, e inclusive a gente simples que rodeia a corte. [...] Mas não há alguma garantia de que o homem de alta hierarquia na terra alcance alta hierarquia no céu. Tampouco o homem de baixa hierarquia na terra passa necessariamente para um lugar de baixa hierarquia nos céus. [...] Há uma relação de antecipação com o céu feudal medieval na qual a aceitação do estado em que o homem se encontra na terra determina o lugar na hierarquia celeste do céu”. Daí que a aceitação do estado de servo legitime “não apenas as estruturas de poder, mas também uma exigência ética para aqueles que vivem nestas estruturas”. O cumprimento dos deveres para com a hierarquia está acima de tudo, o servo injustiçado não pode se rebelar, pois poderia incorrer numa culpa grave que o levaria ao inferno. Espera o julgamento *post mortem* para ver sua obediência premiada e a injustiça do aristocrata castigada (HINKELAMMERT, 1989, p. 370, 371).

imaginária se daria num céu de “pureza insignificante”? Igualdade e felicidade abstratas, inclusive, esvaziam o céu de sua dupla função, a saber, a “de propiciar aos de cima uma imagem de perfeição de sua própria vida” e a de possibilitar “aos de baixo um substitutivo eficaz para os sofrimentos da exploração da qual são objeto” (HINKELAMMERT, 1989, p. 374).

A desigualdade econômico-social que afeta a vida da maioria dos seres humanos torna evidente a contradição da sociedade burguesa e do seu céu. A igualdade abstrata das almas do céu, bem como a igualdade “reduzida a direitos burgueses formais” da terra negam a igualdade da vida concreta, aquela que possibilita o direito à satisfação das necessidades vitais (HINKELAMMERT, 1989, p. 374).

A partir dessa contradição, no século XIX, “surge uma nova reflexão sobre o céu e, por conseguinte, sobre a terra”. Trata-se da reflexão marxista, a qual expressa em forma secular a imaginação transcendental descrita por Marx em termos de reino da liberdade. No século XX, mantendo o “novo enfoque da sociedade a partir das necessidades dos homens concretos”, a teologia da libertação faz uma “elaboração religioso-teológica desta reivindicação da vida concreta” (HINKELAMMERT, 1989, p. 374, 375).

A esperança que está na sua raiz é ligada com a tradição do Apocalipse de São João, ou seja, com a promessa antiga de uma nova terra, “uma terra que seja *esta terra sem a morte*. Uma terra em seu sentido real, onde se come, bebe, vive”. A revolução nos céus, desencadeada pelo pensamento de Marx com a afirmação do universalismo do ser humano concreto, força o pensamento burguês a reinterpretar o céu, recorrendo, também, à imaginação da vida humana (HINKELAMMERT, 1989, p. 375).

Trata-se da imaginação do paraíso terrestre, antecipado pela harmonia paradisíaca dos mercados. Através deles, todos os desejos humanos se tornam potencialmente realizáveis, o paraíso terrestre se aproxima mais rapidamente nesta terra, na medida em que os mercados trabalham sem impedimentos.

No Apocalipse de São João, aparece a perspectiva humanizadora do cristianismo das origens, pois leva em consideração a vida real e necessitada dos seres humanos. Por isso, na imaginação de uma nova terra, descrita nesse livro, há somente árvores de vida, de cujos frutos desfruta a comunidade humana não mais submetida a nenhuma lei; as vítimas do império vivem, agora, a condição de ressuscitados em Cristo, em plenitude. Essa plenitude de vida é alcançável para além do cumprimento de qualquer lei.

No entanto, a terra nova é uma terra utópica, uma terra sem morte e sem sofrimento, sem instituição e sem lei. Os sacrifícios humanos desaparecem. Aparece aqui um conceito transcendental<sup>8</sup>: a da sociedade não sacrificial.

Com a Epístola aos Hebreus, um novo tipo de sacrificialidade é reintroduzido no cristianismo, operando uma inversão da mensagem não sacrificial do Apocalipse: a vida humana volta a ser sacrificada, para reparar o crime cometido por quem, ao não acreditar no sacrifício único de Cristo, continua crucificando-o.

No interior dessa lógica, não há vítimas, mas sim inimigos da “sociedade sem sacrifícios” que se pretende construir. Esse mecanismo interpretativo será secularizado e mantido operante na sociedade ocidental, segundo Hinkelammert. A transformação da vítima em inimigo a ser sacrificado tende, dessa forma, a esvaziar o sentido da pergunta norteadora da nossa pesquisa. Daí a importância de detectar o esquema sacrificial resultante dessa lógica, no interior das teorias anti-sacrificiais, incorporadas a projetos científicos de construção social.

### **1.1.1 O novo tipo de sacrificialidade**

A imaginação cristã de uma nova terra, como apresentada no Apocalipse de São João, descreve um paraíso terrestre sem árvore proibida. Na nova terra, portanto, é ausente qualquer lei que exija seu cumprimento, sob a ameaça de maldições ou castigos: “Nunca mais haverá maldições” (Ap 22, 3)<sup>9</sup>. Poder-se-á viver numa terra sem morte, pois as árvores do rio são unicamente “árvores da vida” (Ap 22, 1-2) e seus frutos poderão ser comidos – “Desfrutará da árvore da Vida” (Ap 22, 14).

Não tendo leis, nem proibições legais, desaparecem os sacrifícios humanos. Na nova terra desaparece a necessidade de ter sacrifícios humanos. Com efeito, a lei, por sua natureza intrínseca, exige esses sacrifícios, cuja superação só pode ser alcançada além da vigência da lei. Na mensagem cristã dos evangelhos, esta superação é expressa claramente nas palavras de Jesus: “O sábado foi feito para o homem, e não o homem para o sábado” (Mc 2, 27).

No entanto, esta posição original do cristianismo, segundo a qual o sacrifício se dissolve pela relativização da lei, foi transformada, reintroduzindo uma lei de valor absoluto. Na própria Epístola aos Hebreus, se encontra esta transformação, a partir da reflexão sobre

---

<sup>8</sup> Trata-se de um conceito limite, ou seja, de um conceito utópico não factível historicamente. A definição e utilização desse conceito serão amplamente discutidas na segunda parte da nossa pesquisa.

<sup>9</sup> A bíblia da qual extraímos as citações é a Bíblia de Jerusalém (2002).

quem, depois do sacrifício redentor de Jesus, continua sacrificando (cf. HINKELAMMERT, 1995, p. 19-20).

Segundo o autor da Epístola, torna-se necessária uma lei que proíba os sacrifícios e, conseqüentemente, que castigue através do sacrifício. Para chegar a uma vida humana sem sacrifício é preciso crucificar os crucificadores, aqueles que não acreditam no sacrifício redentor de Jesus e que voltam a fazer sacrifícios pré-cristãos.

O sacrifício de Cristo é único, seu valor redentor infinito. Quem não acredita torna-se inimigo e deve ser sacrificado para que não se volte mais a sacrificar. A posição expressa na Epístola aos Hebreus não deixa dúvidas sobre esta inversão, pois as leis – agora, as de Cristo – retornam, num cenário de agressividade sacrificial. Vejamos:

De fato, é impossível que, para aqueles que foram iluminados – que saborearam o dom celeste, receberam o Espírito Santo, experimentaram a beleza da palavra de Deus e as forças do mundo que há de vir – e, não obstante, decaíram, (é impossível) que renovem a conversão a segunda vez, porque da sua parte crucificam novamente o Filho de Deus e o expõem às injúrias (Hb 6, 4-6).

Ele [Jesus Cristo], ao contrário, depois de ter oferecido um sacrifício único pelos pecados, *sentou-se para sempre à direita de Deus*. E então espera que *seus inimigos venham a lhe servir de escabelo para os pés*. De fato, com esta única oferenda, levou à perfeição, e para sempre, os que ele santifica (Hb 10, 12-15).

Continuar a sacrificar depois do sacrifício de Cristo, depois do qual não poderia mais haver sacrifícios, equivale a cometer um crime gravíssimo, imperdoável, pois implica numa nova crucificação de Cristo. Daí que o castigo deva corresponder à gravidade do pecado e que o julgamento contemple a retribuição adequada, satisfazendo o desejo de vingança que só a Deus pertence:

Pois, se pecarmos voluntariamente e com pleno conhecimento da verdade, já não há sacrifícios pelos pecados. Aguardamos apenas um julgamento tremendo e o *ardor de um fogo que consumirá os rebeldes*. Quem transgredir a lei de Moisés *é condenado à morte, sem piedade, com base em duas ou três testemunhas*. Podeis, então, imaginar que castigo mais severo ainda merecerá aquele que calcou aos pés o Filho de Deus, e profanou *o sangue da aliança* no qual foi santificado, e ultrajou o Espírito da graça? Nós conhecemos, com efeito, quem é que diz: *A mim pertence a vingança, eu é que retribuirei!* E ainda: *O senhor julgará o seu povo*. Quão terrível é cair nas mãos do Deus vivo! (Hb 10, 26-31).

Portanto, com a lei se restabelece o mecanismo inflexível e imutável que exige o castigo como justiça pelo crime cometido. O cumprimento da lei é tido como justiça; a lei, que a posição originária do cristianismo havia relativizado diante do mandamento do amor ao próximo, sendo agora lei de Cristo, não pode ser relativizada, pois é uma lei absoluta.

Apesar da Epístola aos Hebreus ter sido escrita antes do cristianismo se tornar religião imperial, “é provável que o império se cristianize justamente pelo fato de que pode assumir essas ideias [as destacadas na própria Epístola] e convertê-las numa ideologia imperial”. Assim, salienta Hinkelammert, “o cristianismo permite uma legitimação completamente nova do poder imperial” (1995, p. 21).

Trata-se da “luta por um mundo em que não haja sacrifícios”, combatida pelo império cristianizado contra quem, desprezando o sangue de Cristo, continua sacrificando. Por esta razão, afirma Hinkelammert, há um retorno dos sacrifícios humanos na Idade Média, “precisamente para que não haja mais sacrifícios humanos”. Nessa perspectiva transcendente, é ativado um círculo sacrificial, cuja legitimação repousa na defesa irredutível da “fertilidade do sacrifício infinitamente valioso de Cristo”. Este sacrifício “não deve ter sido em vão” (1995, p. 21, 22).

Diante dessa lei de Deus, não pode haver questionamento algum, a justiça decorre unicamente do cumprimento dela. No século XI, através da teologia de Santo Anselmo, essa justiça divina passa a ser vivida em termos contratuais, tendo como objeto a dívida impagável do sangue derramado por Cristo. Aparece “um Deus que por justiça não pode perdoar as dívidas, porque isso seria uma violação da lei, que é justa” (HINKELAMMERT, 1995, p. 81).

Ocorre uma mudança na perspectiva transcendente anterior, decifrável nas palavras de Anselmo: “injusto é o homem que não dá a outro homem o que lhe deve, com muito mais razão o que dá a Deus o que lhe deve. Injusto é o homem que não dá a Deus o que lhe deve” (apud HINKELAMMERT, 1995, p. 81).

### **1.1.2 A teologia de Anselmo e o nascimento da sociedade burguesa**

A teologia da dívida de santo Anselmo expressa a relação dos seres humanos com Deus em termos de justiça contratual. O pobre, incapaz de pagar sua dívida com Deus é culpado e, portanto, não predileto. Trata-se de uma visão de Deus e da justiça que se reduz ao cumprimento da lei divina, como imitação do caminho sacrificial de Jesus. Violar essa lei, pondo-se acima dela é o máximo dos pecados, pois, para Anselmo, trata-se do pecado de

soberba, que se comete ao querer ser como Deus – “como Eva quis ser semelhante a Deus antes que Deus quisesse isso” – (apud HINKELAMMERT, 1995, p. 90).

A mudança profunda trazida pela teologia de Anselmo, segundo Hinkelammert, abre um espaço ideológico que será “preenchido pela ideologia burguesa projetada no céu. O que Anselmo faz no céu, Adam Smith o faz na terra com sua teologia da mão invisível” (1995, p. 96). As consequências dessa teologia assumem um significado relevante para a nossa pesquisa, pois a partir dessa teologia, o cristianismo passa a constituir a ideologia de império e dos dominadores, legitimando a morte de povos inteiros, culpados por serem pobres, ou seja, de serem incapazes de sustentar suas vidas.

Com efeito, a teologia anselmiana implica na transcendentalização do poder, em torno duma lei absoluta, por derivar da justiça divina; um poder que transforma o mundo em cenário de fé e que impõe a observância dessa lei. Implica, também, na condenação dos pobres e dos que questionam a fé na justiça contratual divina. Esse ser humano, previamente condenado, não pode nem sequer apelar a um Deus que transcende o poder, pois o poder está a serviço dum Deus impiedoso, cobrador de dívidas.

Para a teologia de Anselmo, há “um abuso intolerável na ordem da criação”, a partir do qual Anselmo desenvolve seu pensamento. Trata-se do abuso que se comete quando a criatura não dá “a honra devida ao Criador” e não paga “o que lhe deve”. Diante deste abuso, Deus “nada pode fazer de mais justo do que conservar a honra de sua dignidade” (apud HINKELAMMERT, 1995, p. 82).

O contexto em que fala Anselmo é do império cristão em fase de constituição, sua linguagem é a do poder que exige o cumprimento da lei e, conseqüentemente, a execução da condenação quando do seu descumprimento. No entanto, o que a criatura deve ao Criador é uma dívida impagável, pois “não é o resultado de um empréstimo, mas de um roubo ou de uma guerra de homem contra Deus, que exige restituição e reparação” (HINKELAMMERT, 1995, p. 83).

Segundo a moral medieval, o que não se pode pagar não se deve, entretanto, Anselmo introduz uma noção de culpa que lhe permite inverte a relação da moral medieval. O fato de não poder pagar é considerado como culpa, portanto, é o pobre o culpado, a quem a lei de Deus não pode perdoar, a não ser que haja o justo pagamento. Mas, na elaboração dessa teologia em que predomina um Deus da justiça, Anselmo não pode desconsiderar o Deus de amor, o Deus que perdoa.

Sua argumentação, obviamente, reconhece a eficácia do Deus misericordioso, todavia, esta misericórdia se dá dentro do quadro de aplicação da lei, da ordem. Diz Anselmo: “o que significa que Deus perdoa porque não pode senão perdoar? Ora é irrisório atribuir a Deus tal misericórdia”. A misericórdia de Deus não pode ser contrária à sua justiça, portanto, segundo Anselmo, a misericórdia não supera o limite imposto pela justiça divina, justiça que “não permite mais que o perdão da pena devida ao pecado”. Portanto, é por justiça que Deus não pode perdoar a dívida (apud HINKELMMERT, 1995, p. 84).

Por meio da morte de Cristo, sendo ele homem e Deus, é paga a dívida que era impagável para os seres humanos. Todavia, o próprio Anselmo se pergunta: “como pode sua morte vencer e apagar os pecados daqueles que o mataram?”. Quem matou a Jesus não “poderia querer matar a Deus, pelo menos sabendo, e por isso os que lhe tiraram a vida por ignorância não caíram neste pecado infinito” e, conseqüentemente, “podem alcançar o perdão do seu pecado” (apud HINKELAMMERT, 1995, p. 86).

Na “dupla natureza” de Cristo, Anselmo soluciona a impossibilidade humana de pagar pelo pecado, pois Jesus é homem sem pecado, mas também Deus Redentor. Deus recebe o justo pagamento que os seres humanos lhe devem através da morte de Jesus. Assim, a vida de Jesus adquire sentido em função do pagamento de uma dívida extingüível com a sua morte: “não pôde não morrer porque tinha de morrer realmente, e tinha de morrer realmente porque o quis espontânea e imutalmente, segue-se que não pôde não morrer pela simples razão de que quis morrer com uma vontade imutável” (ANSELMO apud HINKELAMMERT, 1995, p. 87).

Com a morte voluntária de Jesus, é paga a dívida impagável e aberto o caminho para o perdão, entretanto, trata-se de um pagamento “que constitui um tesouro no céu. Esse pagamento não elimina automaticamente a dívida que os homens têm com Deus. Eles têm de pagar recorrendo a esse tesouro”. Dessa forma, a morte de Cristo não anula a dívida, mas a torna pagável (HINKELAMMERT, 1995, p. 87).

O argumento teológico de Anselmo continua movendo-se no marco da relação contratual, pois a disponibilidade do tesouro no céu é concedida sob a obrigação de um esforço pessoal. Ele consiste em fazer méritos, ou seja, consiste na *imitatio Christi*, de forma que ao seguir a Cristo como imitadores, se ganha a graça do perdão da dívida. Nas palavras de Hinkelammert, “Deus recebe o pagamento e perdoa a culpa. Cristo abre este crédito para

aqueles que o imitam, ou seja, aos justos que pagam o que devem. É preciso seguir a Cristo: *imitatio Christi*” (1995, p. 88-89).

No entanto, quem não segue a Cristo e não escuta a palavra de Deus é novamente culpado, pois se encontra na condição de não poder pagar a dívida que deve a Deus. “Diante dessa visão de Deus e da justiça, o pecado já não pode ser senão violação da lei. Toda violação da lei é pecado; a justiça não pode jamais exigir a suspensão da lei. Não pode haver nenhum pecado que se cometa cumprindo a lei” (HINKELAMMERT, 1995, p. 89).

A própria moral se reduz a uma dimensão meramente privada; nos estreitos limites da legalidade contratual, a moral se fecha na “relação entre o indivíduo e Deus, entre o indivíduo e a lei. O cumprimento e a defesa da lei são a perfeição humana. Observar a lei é o caminho de Jesus” (HINKELAMMERT, 1995, p. 89).

Afirmada e justificada a soberania da lei, o ser humano jamais pode erguer-se acima dela. Anselmo considera esta atitude como soberbia, pecado de orgulho, o mesmo pecado que leva à queda do anjo mau, o qual viola a lei por querer ser como Deus.

Mesmo no “caso em que a lei mata e torna impossível a vida do sujeito” a lei não pode ser violada. Anselmo anula qualquer discernimento da lei a partir da vida concreta do ser humano e considera “indistintamente qualquer violação da lei como crime. Nem em nome da vida se pode violar a lei. A lei é um senhor sobre a vida e a morte. O homem é para o sábado, e não o sábado para o homem” (HINKELAMMERT, 1995, p. 90-91).

A violação da lei é crime gravíssimo para Anselmo, pois o violador “Não só quis ser igual a Deus por presumir ter vontade própria, mas também quis ser maior, querendo o que Deus não queria que quisesse e pondo, assim, sua própria vontade acima da vontade de Deus”. A lei tem soberania absoluta porque emana de Deus, é o próprio Deus (apud HINKELAMMERT, 1995, p. 91).

Essa relação contratual é uma “relação direta e primária com Deus, da qual deriva a relação com os outros”. Para Hinkelammert, “Nasce aqui o indivíduo burguês, se bem que numa forma muito distante da realidade imediata”. A importância do pensamento teológico de Anselmo não reside exclusivamente na concepção de uma nova lei divina que favorecerá o caminho do cristianismo ao poder, mas, também, por ter dado à luz a sociedade burguesa (1995, p. 94).

Com efeito, segundo Hinkelammert, o indivíduo burguês:

É um indivíduo que se dirige via Deus aos outros. O sujeito cristão, porém, dirige-se via os outros para Deus. É um sujeito em comunidade. No entanto, de Anselmo em diante a comunidade está rompida e é substituída pelo indivíduo. Isso abre o caminho do cristianismo ao poder e sela uma linha que começou com a era constantiniana. Trata-se do verdadeiro nascimento da sociedade burguesa, que é uma sociedade sem referência comunitária. [...] ... a revolução burguesa começa com essa teologia [a de Anselmo], que abre o espaço ideológico que posteriormente é preenchido pela ideologia burguesa projetada no céu. O que Anselmo faz no céu, Adam Smith o faz na terra com sua teologia da mão invisível. O que se tinha projetado no céu, daí se volta a projetar na terra. A ideologia burguesa traz a teologia de Anselmo à terra, e conquista esta apoiada em seu poder (sic) (1995, p. 94, 96).

Podemos destacar duas consequências da teologia de Anselmo. A primeira é relacionada à culpabilidade da pobreza, a segunda à divinização do poder deste mundo. Pagar o que se deve é justo, seria uma injustiça não pagar o que se deve, portanto, o pobre que não paga sua dívida é culpado pela sua incapacidade de pagar. Ao pobre só resta pagar com o sangue sua dívida, identificando-se com Jesus na cruz. O pobre, só se oferecendo como “sacrifício humano legítimo”, receberá a redenção na outra vida, por intermédio do sacrifício humano legítimo de Cristo. Nesta “mística da dor” consiste seu consolo (HINKELAMMERT, 1995, p. 99, 100).

Na tradição anterior, o pobre ainda podia esperar num Deus que estava próximo dele, confiava na proteção de Deus contra os abusos dos poderosos, mesmo que fosse ilusória; com a teologia anselmiana, “o próprio Deus veio a ser um representante do rico e do dominador”, agora o pobre está “inteiramente só, não tem nenhum Deus a seu lado. Antes, Deus está agora contra ele. E, ao fechar-se o céu para o pobre, também se fecha a terra. O pobre deixa de ter direitos, assim na terra como no céu” (HINKELAMMERT, 1995, p. 100).

Transformando Deus no representante do dominador, a teologia de Anselmo se torna “a primeira teologia cristã coerentemente elaborada que diviniza o poder deste mundo em vez de transcendê-lo”. Não transcende este mundo, como o faz a transcendência cristã, inspirando-se nas palavras de Jesus: “Eu não sou deste mundo”; a teologia de Anselmo transcendentaliza o poder, é “uma teologia *deste* mundo” (HINKELAMMERT, 1995, p. 101).

## **1.2 A invisibilidade dos sacrifícios humanos**

Enfocaremos a nossa atenção na maneira como, na teoria econômica de Adam Smith e na teoria política de John Locke, se processa e funcionaliza, na sociedade burguesa, o círculo sacrificial baseado na teologia ortodoxa da Idade Média, resultando na invisibilidade dos sacrifícios humanos. A transformação da vítima em inimigo a ser sacrificado se

operacionaliza agora pela transformação do amor ao próximo no interesse geral produzido pela “mão invisível” do mercado (Smith) e pela substituição da ofensa à humanidade pela negação da propriedade privada (Locke).

Vimos como as ideias da Epístola aos Hebreus permitiram uma legitimação totalmente nova do poder imperial, ativando um círculo sacrificial centrado no sacrifício humano, feito em nome do cristianismo, por um mundo em que não haja sacrifícios. O sacrifício dos que repudiam o sacrifício infinitamente valioso de Cristo é imprescindível para o funcionamento eficaz daquele círculo: Cristo não pode ter sido sacrificado em vão por Deus.

Vimos, também, como na teologia de Anselmo, aparece a nova lei de Cristo, em cujo cumprimento manifesta-se a própria justiça divina. Os sacrifícios humanos são uma consequência inevitável da lógica agressiva dessa lei, a qual considera um crime o não pagar o que se deve a Deus. Quem se colocar fora ou acima da lei divina comete um crime diabólico, pois não quer humildemente imitar o caminho da cruz de Jesus, mas quer tornar-se igual a ele.

A teologia de Anselmo diviniza o poder e propicia o nascimento da sociedade burguesa, uma sociedade altamente sacrificial, cuja obrigação moral em construir um mundo em que não haja mais sacrifício humano – afã anti-sacrificial –, oculta o seu sacrificialismo, tornando invisível sua lógica perversa. O cristianismo explicitado na Epístola aos Hebreus e na teologia de Anselmo alimenta a luta dos cristãos que, libertados do sacrifício, sacrificam os outros culpados por sacrificar. Estes sacrificadores são inimigos de Cristo, cujo sacrifício não pode ter sido em vão. Sacrifício para os sacrificadores!

Através da análise de Hinkelammert, descobriu-se o funcionamento de um mecanismo ou círculo sacrificial, baseado na teologia ortodoxa da Idade Média, cuja aplicação implacável pelo império cristianizado, faz com que a Idade Média apareça como uma sociedade sem sacrifício humano. Ou seja, os sacrifícios humanos praticados pelas forças do império cristianizado se tornam invisíveis.

A ideologia burguesa se apropria da teologia ortodoxa da Idade Média e a reelabora, incorporando-a na sua teoria econômica: trata-se, segundo Hinkelammert da “teologia da mão invisível” de Adam Smith. No entanto, cabe nos perguntarmos: quais foram os desenvolvimentos teóricos incorporados nessa teologia? E, de que maneira foi secularizada a lógica sacrificial da sociedade capitalista ocidental?

De fato, há de ser descoberto como esta sociedade prosseguiu, até hoje, seu caminho de conquista da terra e do céu, sem encontrar uma ampla e organizada oposição popular da sociedade ocidental no seu conjunto, quer em nome duma ética da fraternidade, quer em nome da defesa dos direitos humanos, nascidos na própria modernidade.

Para Hinkelammert houve uma inversão tanto do amor ao próximo, transformado em lei do interesse geral, quanto dos direitos humanos, violados em nome da anti-violação destes direitos. Procuraremos investigar como se deram estas inversões, as quais, reproduzindo de forma secularizada o esquema sacrificial, fazem com que a sociedade moderna ocidental apareça como uma sociedade sem sacrifícios humanos.

### 1.2.1 A “mão invisível” do mercado

Uma teologia explícita praticada por Adam Smith<sup>10</sup> faz sua aparição no pensamento econômico do nascente liberalismo do século XVIII. Com o termo a “mão invisível”, presente na famosa obra **A riqueza das nações**, Smith entende expressar claramente a ação “invisível” providencial do mercado, em relação à ordem econômica.

No âmbito das relações competitivas de mercado, o indivíduo, ao perseguir seu interesse econômico (lucro), promove o interesse geral de forma não-intencional, sem necessidade de escolher conscientemente metas sociais. A “mão invisível” do mercado leva, milagrosamente, ao bem comum, desde que o indivíduo pratique a racionalidade econômica inerente ao funcionamento concorrencial do sistema de mercado capitalista<sup>11</sup>.

Portanto, já que cada indivíduo procura, na medida do possível, empregar seu capital em fomentar a atividade nacional e dirigir de tal maneira essa atividade que seu produto tenha o máximo valor possível, cada indivíduo necessariamente se esforça por aumentar o máximo possível a renda anual da sociedade. Geralmente, na realidade, ele não tenciona promover o interesse público nem sabe até que ponto o está promovendo. Ao preferir fomentar a

<sup>10</sup> Adam Smith (1723-1790) nasceu na Escócia. Representante da burguesia em ascensão, ele é considerado o “pai” do liberalismo e, sucessivamente, a principal figura da economia política clássica. Sua obra mais conhecida é **A riqueza das nações**: investigação sobre sua natureza e suas causas, publicada em 1776, quando a Inglaterra vivia intensamente a revolução industrial.

<sup>11</sup> Cabe aqui lembrar a advertência de Assmann, relacionada ao termo “mercado” na sua concepção moderna. “Todo o moderno pensamento econômico, quando se refere ao mercado, está falando de... mercados amplos e sua inevitável interligação. E quando os economistas, que elevaram a economia a disciplina científica autônoma, se referem ao mercado, estão aludindo, quase sempre, ao mercado como princípio articulador de todo um paradigma econômico. Neste último sentido, absolutamente predominante no pensamento econômico burguês, toda economia ‘verdadeira’ é entendida como economia de mercado, contraposta a outras formas de condução de economia... [...]. Teorias econômicas não coerentes com o paradigma do interesse próprio e do mercado são vistas como infração da lógica do pensamento e dos processos econômicos. [...]. O conceito de interdependência (dos diferentes mercados nacionais)... não significa a interligação, perfeitamente óbvia, de mercados com uma base nacional de sólida autonomia relativa e fundamental independência. Pelo contrário, trata-se, no seu uso mais corrente, de um conceito adscrito à lógica de uma totalização dos princípios de mercado, como princípios diretivos em escala internacional” (1989, p. 212, 213).

atividade do país e não de outros países ele tem em vista apenas sua própria segurança; e orientando sua atividade de tal maneira que sua produção possa ser de valor maior, visa apenas a seu próprio ganho e, neste, como em muitos outros casos, é levado como por mão invisível a promover um objetivo que não fazia parte de suas intenções. Aliás, nem sempre é pior para a sociedade que esse objetivo não faça parte das intenções do indivíduo. Ao perseguir seus próprios interesses, o indivíduo muitas vezes promove o interesse da sociedade muito mais eficazmente do que quando tenciona realmente promovê-lo. Nunca ouvi dizer que tenham realizado grandes coisas para o país aqueles que simulam exercer o comércio visando ao bem público. Efetivamente, é um artifício não muito comum entre os comerciantes, e não são necessárias muitas palavras para dissuadi-los disso (SMITH, 1996, p. 438).

O recurso à linguagem teológica aqui é explícita e se insere no quadro duma teoria econômica pensada para solucionar um dos problemas mais decisivos da sociedade daquela época. Trata-se do problema institucional da regulação social diante dos efeitos não-intencionais da ação humana, bem como da questão ética daí decorrente.

Guiado por uma “mão invisível”, o mercado se constitui como um mecanismo autorregulador da ordem social, dispensando qualquer intervenção externa do Estado. Na perspectiva dessa representação econômica da sociedade, a harmonia social sonhada e pregada pela moral cristã, parece possível, não apesar de, mas exatamente promovendo e perseguindo o interesse próprio. A Providência divina, intervindo de forma invisível no interior das relações econômicas, transformaria esse interesse em bem comum, em amor ao próximo.

O conceito de mão invisível permite a Smith elaborar uma construção teórica “genial”, pois este conceito se situa “providencialmente” como solução de problemas de natureza socioeconômica e ética. Na busca pelo lucro, o indivíduo pode concentrar sua ação intencional, ciente e crente de que sua ação dirigida a este fim específico será transformada a benefício próprio e da sociedade. A intervenção milagrosa da mão invisível converteria os efeitos não-intencionais da ação econômica num resultado positivo: equilíbrio econômico e bem-estar da sociedade.

A teoria econômica liberal acabou triunfando no final do século XVIII e no princípio do século XIX, como ideologia do capitalismo industrial, a partir da Inglaterra. Aqui, começou a famosa revolução industrial, que, posteriormente, se difundiu na Europa ocidental e na América do Norte.

Aos altos índices de produtividade alcançados durante a revolução industrial, contudo, corresponderam pesados custos sociais. O sistema fabril submeteu multidões de trabalhadores

a uma disciplina de produção desumanizadora, suas condições de sobrevivência dependiam agora do mercado capitalista, ao qual vendiam sua força de trabalho. Também, o ritmo do trabalho não dependia mais da experiência acumulada e das relações de reciprocidade dos artesãos, como ocorria no modo de vida tradicional; na sociedade industrial, a tirânica imposição do processo produtivo era determinada pela máquina.

Não faz parte dos nossos objetivos descrever a história do capitalismo industrial ou do pensamento econômico<sup>12</sup>. Cabe lembrar, porém, que o conceito de mão invisível, bem como a ênfase na tendência natural do ser humano em perseguir seu interesse egoísta, situam-se num contexto histórico, em que as regras do mercado estavam alicerçadas na defesa da propriedade privada e no cumprimento dos contratos.

Pressupostas essas regras, Smith desenvolveu a tese de sua famosa obra: a luta econômica proporcionaria a riqueza e o poder às nações, sem ter que recorrer a meios violentos, bastando o entrechoque dos interesses privados que a mão invisível ordena harmoniosamente. Nessa fase de desenvolvimento das forças produtivas, a classe burguesa parecia ser a classe que, progressivamente, podia trazer o bem-estar para o conjunto da sociedade; para tanto, o poder político, do qual esta classe dispunha, favoreceu o estabelecimento de leis voltadas para a inviolabilidade da propriedade privada e dos contratos.

A imagem da mão invisível evoca uma relação de fé no mercado, remete à confiança numa instituição humana que acaba sendo sacralizada. Estamos, portanto, diante de um processo idolátrico, tornado evidente pela teologização explícita do mercado realizada por Smith.

O tema da idolatria “é assumido sob o enfoque que prevalece... na teologia latino-americana<sup>13</sup>. Ídolos são os deuses da opressão”. Assmann e Hinkelammert acreditam “ser este o enfoque mais corretamente bíblico da idolatria. [...] Quando os profetas denunciam a idolatria o fazem num contexto de denúncias da injustiça”. Para os profetas, a injustiça denunciada corresponde a “violações idolátricas da Aliança [que] se corporificam em

---

<sup>12</sup> Para uma sintética reconstrução de ambos, ler **História de pensamento econômico** (HUNT; SHERMAN, 2005). Para uma compreensão econômica do capitalismo, ler **A evolução do capitalismo** (DOBB, 1987).

<sup>13</sup> Esta perspectiva da teologia latino-americana encontra-se exemplarmente delineada na obra **A luta dos deuses**: os ídolos da opressão e a busca do Deus libertador, obra que é o resultado do trabalho coletivo de biblistas, teólogos e cientistas sociais. Entre eles estão, além de Franz J. Hinkelammert e Hugo Assmann, os biblistas Pablo Richard, Severino Croatto, e Jorge V. Pixley e os teólogos Jon Sobrino e Frei Betto. Nesta obra, como é dito na introdução, o problema central a ser tratado é a idolatria como “culto aos falsos deuses do sistema de opressão. [...] Todo sistema de opressão caracteriza-se precisamente por criar deuses e gerar ídolos sacralizadores da opressão e da antívida” (RICHARD et al., 1982, p. 7)

atentados contra o próximo e a convivência solidária e fraternal. Trata-se, portanto, de coisas inseparáveis” (1989, p. 250).

Contudo, a ideologia burguesa seculariza o sacrifício humano, fazendo algumas substituições que permitem reproduzir o esquema anti-sacrificial de sacrificialidade da Idade Média. De fato, se no lugar do amor ao próximo aparece agora o interesse geral, no lugar do homem cristão a serviço de Cristo, faz sua aparição o indivíduo proprietário, sobretudo, na forma com que John Locke (1632-1704)<sup>14</sup>, o formula no quadro do seu pensamento político, universalizando o sacrifício humano em nome dos direitos humanos.

### 1.2.2 A violação “invisível” dos direitos humanos

Retomamos a asseveração de Hinkelammert sobre o sacrifício humano ser intrínseco à sociedade humana, na medida em que a afirmação dos direitos humanos passa pela inversão desses direitos e procuramos compreender seu significado, à luz da reflexão que ele faz sobre o pensamento de Locke.

Locke formula sua concepção da democracia e dos direitos humanos no **Segundo Tratado sobre o Governo Civil** (2006), publicado na Inglaterra em 1690. A teoria política ali exposta oferece os argumentos que vão justificar e legitimar tanto a expansão do império inglês, bem como o comércio lucrativo dos escravos. O pensador inglês precisava favorecer o projeto de conquista burguês, sem negar os direitos humanos reivindicados ao longo da primeira revolução popular (1648-1649) e reconhecidos como legítimos pela burguesia, após tomar definitivamente o poder no lugar da monarquia, com a Revolução Gloriosa (1688).

Os direitos declarados fundamentais foram o *Hábeas Corpus* (1679) e a *Bill of Rights* (1689)<sup>15</sup>. A importância deles foi relevante não apenas para a superação do regime monárquico na Inglaterra e nos países anglo-saxões, mas, sobretudo, para a legitimação e expansão da política imperial burguesa, até a atual política de dominação imperial norte-americana. Efetivamente, com o reconhecimento legal daqueles direitos, se declarava de fato

---

<sup>14</sup> John Locke, pensador inglês que escreveu suas obras principais durante o período de exílio político. A revolução burguesa havia derrotado a monarquia em dois momentos sucessivos, que Hinkelammert distingue, chamando-os de primeira e segunda revolução, sendo a primeira, em 1648-49, deflagrada principalmente pela iniciativa popular, e a segunda, a vitoriosa *Glorious Revolution* (1688), transformada essencialmente em revolução burguesa (2002, p. 48). No **Segundo Tratado sobre o Governo Civil** (publicado em 1690), Locke descreve o “estado de natureza” e sua “lei de natureza”, a saber, a razão que ensina a todos os indivíduos o respeito da igualdade contratual, da liberdade e da propriedade. Quem transgredir esta lei se torna inimigo da humanidade (2006, p. 81-138). Para uma introdução à obra e à vida de Locke, conferir p. 9- 47 da obra citada.

<sup>15</sup> Habeas-Corpus, deriva do latim jurídico e significa: “que tenhas teu corpo”. Enquanto instituição o Habeas-Corpus garante a liberdade individual dos cidadãos, prevenindo-os de detenções arbitrárias. Bill of Rights ou Carta dos Direitos foi aprovada pelo Parlamento inglês em 1689; nela, se reconhecem como direitos fundamentais a liberdade e a propriedade privada.

“a igualdade humana frente à lei, em cujo centro se encontrava a garantia do parlamento como representante do povo e da propriedade privada” (HINKELAMMERT, 2002, p. 48).

Não cabe aqui narrar detalhadamente todas as circunstâncias históricas e as conexões múltiplas que se entrelaçaram nesse denso período da história, em torno da revolução burguesa inglesa e do projeto colonizador da burguesia liberal. Todavia, resumidamente, alguns fatos, destacados por Hinkelammert, nos ajudam a situar o pensamento de Locke e a compreender a argumentação desse pensador inglês, cujo desenvolvimento constitui um verdadeiro “golpe de força”, no interior da declarada igualdade humana frente à lei.

Com efeito, essa declaração de igualdade podia comprometer o projeto burguês de conquista dos territórios fora da Europa, visto que a Inglaterra, enquanto poder imperial se encontrava em plena expansão. Ademais, a “Inglaterra buscava o monopólio do comércio mais lucrativo dos séculos XVII e XVIII, que era o comércio de escravos... O próprio Locke havia investido sua fortuna neste comércio” (HINKELAMMERT, 2002, p. 48).

Depois de conseguir o “monopólio do comércio dos escravos entre África e América espanhola” – através da “paz de Utrecht, em 1713” –, a Inglaterra prossegue sua conquista da América do Norte. Consegue, também, na metade do século XVIII, estabelecer seu domínio na Índia, após derrotar os franceses. “Levando em conta esta situação imperial, a urgência de uma nova teoria política era evidente” (HINKELAMMERT, 2002, p. 48).

A expansão territorial, antes da revolução burguesa, “se justificava pelo direito divino dos reis, e anteriormente, como no caso de Espanha e Portugal, pela concessão papal das terras a serem conquistadas”. Tendo sido “suprimido este direito divino dos reis”, a Inglaterra encontrava-se diante do problema de como legitimar sua expansão imperial. Mais do que isso: a igualdade humana estabelecida conflitava abertamente com a política de escravidão em curso (HINKELAMMERT, 2002, p. 48, 49).

Locke desenvolve seu argumento legitimador da escravidão, a partir do conceito de estado natural. Trata-se de um estado de igualdade e de liberdade em que, porém, a lei da natureza impede que a liberdade jamais possa ser interpretada e vivida como permissividade. A busca da paz e da conservação de todo o gênero humano, que caracteriza essa lei, implica numa ética do estado natural, cujo fundamento reside no “respeito da integridade física do ser humano e no respeito de suas propriedades” (HINKELAMMERT, 2002, p. 50).

O que é importante destacar é a formulação do direito que Locke faz derivar dessa lei da natureza. De fato, quando da sua transgressão, o culpado chega a ser considerado um

monstro pelo crime cometido: comparado a uma “criatura nociva” do todo o gênero humano, deve ser aniquilado. A violação da lei revela a desobediência “à reta razão” – que Deus deu a todo o gênero humano –, portanto, o culpado, ao romper com os princípios da natureza humana, acaba causando um “dano injusto” a outro ser humano.

Vejamos como o próprio Locke (2006) formula o “direito de punir” a “pessoa nociva” que viola a lei da natureza, bem como descreve o direito adquirido pela pessoa lesada de “buscar a reparação por parte do autor da infração”:

Ao transgredir a lei da natureza, o ofensor declara estar vivendo sob outra lei diferente daquela da razão e equidade comuns, que é a medida que Deus determinou para as ações dos homens, para sua segurança mútua; e assim, tornando-se perigoso para a humanidade, ele enfraqueceu e rompeu o elo que os protege do dano e da violência (p. 85-86).

Além do crime que consiste em violar a lei e se eximir da obediência à reta razão, pelo qual um homem degenera e declara que rompeu com os princípios da natureza humana, tornando-se uma criatura nociva, há em geral um dano injusto causado a uma ou outra pessoa, [...] neste caso, além do direito de punir, que ela compartilha com os outros homens, a pessoa lesada possui um direito próprio de buscar a reparação por parte do autor da infração. E qualquer outra pessoa que ache isso justo, pode também juntar-se à vítima e ajudá-la a recuperar do ofensor o quanto ela considere suficiente para reparar o dano sofrido. [...] Aquele que sofreu o dano tem o direito próprio de exigir a reparação, e somente ele pode a ela renunciar. Pertence à vítima o poder de se apropriar dos bens ou dos serviços do ofensor, pelo direito de autopreservação, assim como todo homem tem o poder de punir o crime e evitar que ele seja novamente cometido, pelo direito que tem de proteger toda a humanidade... (p. 86-87).

Locke descreve o ofensor como alguém que deixou de ser um ser humano desde que desobedeceu à reta razão. Com sua violação da lei da natureza, o transgressor recusa seu pertencimento ao gênero humano, legitimando a violência reparadora da vítima sobre ele. A violência pode abater-se sobre o culpado de forma brutal, pois “declarou guerra a todo o gênero humano e por isso pode ser destruído como um leão ou um tigre, uma daquelas bestas selvagens em cuja companhia o homem não pode conviver ou ter segurança” (LOCKE, 2006, p. 87).

Contudo, Locke prevê um tipo “legal” de reparação, a qual dá o direito à vítima de apropriar-se dos bens ou dos serviços do transgressor. Nesta apropriação reparatória é possível reconhecer já “a dimensão da escravidão legítima como resultado da vigência dos direitos humanos”, pois os serviços exigidos escravizam legitimamente o culpado. Quem se

opõe ao gênero humano, recusa o estado natural e, portanto, perde “todo direito humano” (HINKELAMMERT, 2002, p. 52).

“A construção do estado natural”, segundo Hinkelammert, “tem uma importância chave”, pois “permite transformar toda resistência à burguesia em uma guerra de agressão, frente à qual, a burguesia levanta o lema da paz e da defesa legítima”:

A burguesia faz a guerra da paz contra a agressão que surge por todos os lados. Não há conflito, para esta burguesia, no qual a parte adversária não seja malvada, nociva, comparável à besta selvagem que se levanta contra o gênero humano e a razão e, portanto, contra Deus. Toda guerra da burguesia é agora uma guerra santa, uma cruzada (HINKELAMMERT, 2002, p. 53).

Só pode ser uma guerra santa a empreendida pela burguesia, pois ela se põe do lado da reta razão, ou seja, do lado de Deus – que colocou esta razão no coração humano –, encarnando todo o gênero humano. Por isso, segundo Hinkelammert, ao estado de guerra é inerente um “direito de guerra” que a burguesia “tem *a priori*” (2002, p. 54).

Disso decorre o direito à revolução burguesa, ou seja, o direito da burguesia de intervir no mundo e conquistá-lo para que o estado da natureza prevaleça. O próprio estado civil, quando cessa de ser regido pelo estado natural, devido à corrupção dos juízes e, conseqüentemente, à manifesta alteração das leis, se torna objeto da legítima intervenção da burguesia. A revolução burguesa intervém legitimamente em defesa do gênero humano e impondo a execução da lei da natureza faz uma guerra justa e santa.

Dessa forma, os inimigos da burguesia são os inimigos da propriedade privada, do gênero humano e da lei da razão, são inimigos dos direitos humanos. A burguesia, através de sua revolução que é antecipação do juízo final, aniquila os inimigos como “conseqüência da imposição dos direitos humanos”. Na lógica desta imposição podemos reconhecer a inversão dos direitos humanos e sua reprodução a serviço do poder: “Locke formula o protótipo clássico da inversão dos direitos humanos, que continua sendo até hoje o marco categorial sob o qual o império liberal vê sua imposição do poder ao mundo todo” (HINKELAMMERT, 2002, p. 56).

Em nome dos direitos humanos são anulados “os direitos humanos de todos aqueles que exercem resistência frente à sociedade burguesa e à sua lógica”. No interior das categorias de interpretação dos direitos humanos elaboradas por Locke, a burguesia liberal construiu e legitimou seu império. No entanto, o esquema interpretativo de Locke segue uma lógica argumentativa que é tautológica:

A pergunta que visa estabelecer quem é o agressor num conflito e quem não o é, não é o resultado de um juízo acerca da realidade, senão de um juízo dedutivo. Quem advoga para si a razão é aquele que tem a razão: assim pode ser resumida esta tautologia. É, ao mesmo tempo, um esquema apocalíptico. A guerra daquele que *a priori* tem a razão, é uma guerra de antecipação do juízo final... Ao mesmo tempo é um pensamento que dissolve os direitos humanos em nome precisamente dos direitos humanos. Estes são direitos unicamente da burguesia e daqueles aos quais a burguesia os concede. Contudo, Locke constrói este argumento a partir dos direitos humanos (HINKELAMMERT, 2002, p. 57).

Por intermédio desse esquema, Locke legitima a expansão colonial da burguesia europeia de sua época: o trabalho forçado em forma de escravidão e a expropriação dos povos indígenas da América do Norte. A “perfeita condição de escravidão” é “o estado de guerra continuado entre um conquistador legítimo e seu prisioneiro”, fundamentado num poder despótico e, portanto, arbitrário, que pode, legitimamente, submeter o vencido ao trabalho forçado, à tortura ou à morte (LOCKE, 2006, p. 96).

Para legitimar a expropriação das terras dos povos indígenas, Locke precisa articular sua argumentação de forma que o conquistador europeu possa acumular a terra além do limite estabelecido pelo trabalho de cultivo que proporciona os frutos para o sustento da vida. Até este limite, Locke pode argumentar a conquista da terra trabalhada pelos indígenas a partir da lógica da guerra justa. Mas, como legitimar a conquista da terra restante da América do Norte, se Deus “deu o mundo aos homens em comum”, se “Todas as frutas que ela naturalmente produz, assim como os animais selvagens que alimenta, pertencem à humanidade em comum”?

Locke, então, parte da seguinte suposição que atribui à sensatez de Deus: “não se poderia supor que Ele [Deus] pretendesse que ela [a terra] permanecesse sempre comum e inculta. Ele a deu para o uso industrioso e racional (e o trabalho deveria ser o título), não para satisfazer o capricho ou a ambição daquele que se mete em querelas e disputas” (2006, p. 101).

É esse uso industrioso e racional que beneficia o gênero humano, não apenas em termos de trabalho – “Um acre de terra que produz aqui vinte alqueires de trigo, e outro na América que, com a mesma plantação, daria o mesmo, possuem sem dúvida o mesmo valor intrínseco” –, mas em termos de valor medido pelo dinheiro lucrado: “Entretanto, em um ano, a humanidade tira talvez de um deles cinco libras de lucro, e do outro menos de um centavo,

se todo o produto que um índio retirou dele fosse avaliado e vendido aqui; posso realmente dizer que não chegaria a um milésimo” (LOCKE, 2006, p. 107-108).

O uso do dinheiro funda um novo acordo que legitima a divisão desproporcional e desigual da terra e do qual, segundo Hinkelammert (2002, p. 64), Locke deriva “o direito da acumulação ilimitada da terra”. Nas palavras de Locke:

...por um acordo positivo, estabeleceram [os homens] um direito de propriedade entre eles em partes e parcelas distintas de terras – embora ainda existam vastas extensões de terra cujos habitantes não se juntaram ao resto da humanidade para concordar com o uso da moeda comum; elas permanecem baldias, e são mais do que as pessoas que ali habitam utilizam ou podem utilizar, e assim ainda continuam sendo terra comum; mas isso ocorre raramente naquela parte da humanidade que consentiu no uso do dinheiro (2006, p. 109).

...é evidente que o consentimento dos homens concordou com uma posse desproporcional e desigual da terra; através de um consentimento tácito e voluntário, eles descobriram e concordaram em uma maneira pela qual um homem pode honestamente possuir mais terra do que ele próprio pode utilizar seu produto, recebendo ouro e prata em troca do excesso, que podem ser guardados sem causar dano a ninguém; estes metais não se deterioram nem perecem nas mãos de seu proprietário (2006, p. 111).

Portanto, com base neste novo acordo, uma vez ocupada a terra que, segundo o estado natural seria em comum, o conquistador pode “honestamente possuir mais terra” graças ao uso do dinheiro. De fato, “os índios não podem recusar este acordo. Aceitando dinheiro, aceitam tacitamente este acordo e estão agora a ele submetidos. Se não se submeter, estarão outra vez levantados contra o gênero humano e serão tratados como feras selvagens”. Como justamente observa Hinkelammert, os índios “estão encurralados, sem saída” (2002, p. 65).

Locke conseguiu legitimar a revolução burguesa, elaborando uma teoria política que, partindo das orientações básicas que levaram camponeses e pequenos produtores à revolução de 1648-49 – orientações inspiradas no princípio de igualdade entre todos os seres humanos –, alcançou o resultado esperado de forma paradoxal: por inversão daquelas orientações.

A igualdade reivindicada referia-se ao “ser humano concreto e necessitado, que aspirava a uma sociedade na qual todos podiam viver dignamente e satisfazer suas necessidades por igual, baseando-se no direito da propriedade privada”. Essa igualdade, salienta Hinkelammert, não deve ser tratada como expressão de um “igualitarismo radical, mas sim como uma tendência igualitária pensada a partir de grupos excluídos das liberdades políticas e econômicas” (2002, p. 65-66).

Na atmosfera de expansão colonial que a burguesia européia estava vivendo, depois da vitoriosa “revolução gloriosa”, a teoria política de Locke não apenas ofereceu a legitimação ao projeto civilizatório colonialista burguês, mas proporcionou sua estabilidade. De que maneira Locke inverte aquelas revolucionárias orientações fundamentadas no princípio de igualdade?

...mediante uma mudança do sujeito dos direitos humanos. Substitui o sujeito corporal vivente, que é um sujeito de necessidades, por um sujeito abstrato, que é o proprietário. O proprietário é visto agora como o suporte da propriedade. Com isso, o direito humano como dignificação da pessoa humana como sujeito concreto de necessidades é substituído pela dignificação da propriedade. Porém, não se trata de qualquer propriedade, senão da propriedade como sistema de concorrência e eficiência (HINKELAMMERT, 2002, p. 66).

A propriedade concebida por Locke, portanto, não é vista a partir de pessoas concretas, esta propriedade é considerada por ele ilegítima. “Locke inverte a relação para constituir pessoas, cuja maneira de viver está constituída pela lógica da propriedade, que é lógica da acumulação. [...] substitui os próprios direitos humanos por direitos de um sistema social, para o qual os seres humanos não são mais que apêndices” (HINKELAMMERT, 2002, p. 66).

Os direitos que podem ser reivindicados se inscrevem no quadro categorial apresentado por Locke, ou seja, são reconhecidos enquanto direitos somente aqueles “emanados da própria lógica do sistema social, que agora é o sistema social burguês”. Ademais, os direitos fundamentais dos quais ele partiu para descrever o estado natural, a saber, o direito à integridade corporal e o direito à propriedade privada, são transformados num único direito fundamental: a propriedade (HINKELAMMERT, 2002, p. 66).

Nesse processo de mudança que ocorre ao longo do desenvolvimento do pensamento político do pensador inglês, seu conceito de propriedade se torna determinante, condicionando o quadro categorial interpretativo da teoria política. A própria integridade corporal do ser humano “é transformada num direito de propriedade, que neste caso é o direito de propriedade sobre o próprio corpo”. A propriedade, em Locke, se torna “o sujeito dos direitos humanos” (HINKELAMMERT, 2002, p. 67).

Por isso, Hinkelammert sintetiza essa inversão dos direitos humanos numa fórmula que Locke não usou, mas que permite reconhecer a lógica com a qual “a modernidade em

todos seus sistemas” pôde legitimar a violação dos direitos humanos, “justamente em nome deles”: “nenhuma propriedade para os inimigos da propriedade”<sup>16</sup>. A própria estratégia da globalização recorre a esta fórmula, pois “é universal e pode adaptar-se a todas as circunstâncias em transformação que aparecem na história da modernidade” (2002, p. 67).

Destaca-se, do esquema montado por Locke, a relação que se estabelece entre a lei da razão – com a qual Deus dotou o gênero humano como medida dos atos dos seres humanos – e a sua transgressão, considerada, conseqüentemente, como transgressão dos próprios direitos humanos, bem como justificativa para empreender uma guerra santa. Contra a violação destes direitos e em nome deles, Locke legitima a escravidão, a colonização e o extermínio dos povos indígenas, sendo violadores daquela lei natural que, em Locke, se identifica com a lei de acumulação ilimitada do sistema de propriedade privada.

Contudo, essa lógica de inversão dos direitos humanos precisa ser dinamizada para garantir a aplicação da lei de acumulação ilimitada. É no âmbito do utopismo que pode ser encontrada a força motriz de ativação daquela inversão, mais exatamente, no utopismo burguês: trata-se da utopia do progresso técnico<sup>17</sup>. “Esse progresso”, afirma Hinkelammert, “substitui o serviço ao ser humano concreto. Por outro lado, as promessas deste progresso parecem tão infinitas, que em comparação, o desrespeito dos direitos humanos parece muito pouco significativo” (2002, p. 68).

De fato, sob o impulso utópico, visto como uma marcha de acumulação ilimitada, a realização das promessas do progresso técnico pode vir a ser adiada pela reivindicação dos direitos humanos de alguns seres humanos concretos (os culpados, segundo o esquema de Locke). Os direitos assim reivindicados são tratados como distorções à marcha do progresso e, portanto, à realização dos direitos humanos do gênero humano.

A transformação da utopia em força motriz da inversão dos direitos humanos não constitui o único problema a ser aprofundado para a compreensão da lógica sacrificial

---

<sup>16</sup> Com efeito, Hinkelammert lembra como esta fórmula “pode sintetizar todas as inversões dos direitos humanos... É a fórmula que legitima o terrorismo do sistema burguês. Aparece já na revolução francesa em termos de: nenhuma liberdade para os inimigos da liberdade, assim como a expressa Sant-Just.” Também Karl Popper adota esta fórmula, afirmando: “nenhuma tolerância para os inimigos da tolerância”. Hinkelammert não deixa de evidenciar como justamente Popper tenha sido elevado a “filósofo de corte das ditaduras totalitárias de Segurança Nacional, sobretudo no Uruguai e no Chile”. Esta fórmula serviu também ao regime stalinista para executar as “purgas” anunciadas pelos “discursos do fiscal Wyschinski” (2002, p. 67).

<sup>17</sup> Na obra, **Ensaio acerca do entendimento humano** (1999), Locke assim descreve seu apreço para o progresso técnico e econômico: “Não se pense, portanto, que desprezo ou quero dissuadir do estudo da *natureza*. Quem inventou primeiro a impressão descobriu o uso do compasso, ou tornou públicos a virtude e o uso correto do *Kin Kina*, fez mais para a propagação do conhecimento, para o fornecimento e aumento das mercadorias úteis, e salvou do túmulo, do que os que construíram colégios, casas de correção e hospitais (p. 282, 1999).

ocidental. Sua análise será empreendida mais adiante, em termos de “crítica à razão utópica”, segundo a perspectiva original de Franz Hinkelammert. Basta-nos, por enquanto, sinalizar o aspecto dinamizador dessa inversão.

Há outra transformação que deve ser focalizada no interior da história da inversão dos direitos humanos, pois, segundo Hinkelammert, é por intermédio dela que “sempre” se obtém a inversão dos direitos humanos. Trata-se da transformação dos direitos humanos em fins: “Efetivamente, os direitos humanos não são fins. A inversão dos direitos humanos se faz sempre, transformando-os no resultado de uma ação meio-fim, na qual se buscam os meios calculáveis para realizar o fim” (2002, p. 70).

Para que os direitos humanos possam se tornar um fim, é necessário objetivá-los.

Contudo, como fins objetivados se transformam em instituições. A instituição se pode impor e, conseqüentemente, se pode realizar por meios calculáveis adequados. A instituição se identifica agora com os direitos humanos e chega a ser democracia, mercado, concorrência, eficiência institucionalizada. Tomadas estas instituições como fins, se buscam os meios para impô-las. Todavia, ao impô-las, tem que violar os direitos humanos em nome dos quais precisamente se atua (HINKELAMMERT, 2002, p. 70).

Os direitos humanos, transformados em fins, acabam “devorando os direitos humanos” que derivam originariamente do ser humano concreto. O resultado deste processo de transformação é a inversão dos direitos humanos, inclusive, afirma Hinkelammert, “eles atuam agora como um imperativo categórico” voltado à violação dos próprios direitos humanos (2002, p. 70).

A lógica sacrificial descrita por Hinkelammert nos esclareceu quanto ao esquema de inversão elaborado para continuar sacrificando vidas humanas, ora em nome do anti-sacrificialismo, ora em nome dos direitos humanos. Na sociedade ocidental moderna, os sacrifícios humanos perdem seu traço marcadamente religioso, mas a relação entre a terra e o céu – agora secularizado –, continua.

A “mão invisível” do mercado, assim como a concebia Adam Smith, ainda evoca quase que diretamente a teologia, sobretudo em termos de providência divina. O próprio indivíduo burguês decorre da teologia anselmiana, fundamentada numa relação contratual que diviniza o poder *deste* mundo.

Os seres humanos “sacrificados no altar dos direitos humanos” são seres humanos culpados, “justamente” sacrificados por desrespeitar a lei da razão, ou seja, uma lei natural estabelecida por Deus. Em Locke, por intermédio de Deus, é o sistema de propriedade a ser dignificado, são os direitos deste sistema social os únicos a serem reconhecidos e defendidos contra seus inimigos. Somente como proprietário, portanto, o ser humano tem direitos humanos, ele é o sujeito abstrato e suporte deste sistema de concorrência e eficiência.

Por intermédio do Deus providencial do mercado ou do Deus da lei natural do sistema de propriedade, os seres humanos são sacrificados. As forças que atuam para que não haja sacrifícios humanos, sacrificando e para que não sejam violados os direitos humanos, violando-os não nos parecem de natureza impessoal. A burguesia liberal européia é a força dominante que, no contexto de expansão capitalista, procura impor seu projeto civilizatório ao mundo. Quer conquistar a terra e o céu.

Até este ponto da nossa pesquisa, portanto, a transcendência se expressou explicitamente vinculada a uma lei natural decorrente de Deus. No entanto, como assinalado anteriormente, para Hinkelammert, o céu é a reflexão sobre as realidades econômico-políticas, bem como a raiz das projeções destas realidades. Portanto, a transcendência continua se expressando, mas sob forma secularizada, isto é, assumindo a forma de projetos transcendentais, cujo modelo é o resultado de elaborações científicas.

Na metodologia científica elaborada por Weber, encontramos o conceito de ação meio-fim a quem Hinkelammert se referiu para demonstrar o processo de inversão dos direitos humanos. A concepção weberiana de ação racional constitui o marco categorial do proceder científico, pois garantiria ao trabalho de investigação das ciências empíricas aquela condição de objetividade e neutralidade que caracteriza o pensamento científico.

A realidade, portanto, se definiria unicamente na esfera desta ação racional instrumental, como referente de falsificação ou verificação de juízos meio-fim. A exclusão, o empobrecimento e, sobretudo, a inumana exploração das massas populares no sistema de mercado do capitalismo liberal do século XIX questionam o progresso econômico em andamento, bem como desafiam a função explicativa da ciência, cada vez mais subordinada ao desenvolvimento do capitalismo.

No século XIX, surgem os movimentos de emancipação social, reivindicando o direito a satisfazer as necessidades humanas básicas, vitais: o direito à comida, casa,

educação, saúde, cultura, gênero. São “todos direitos humanos emancipadores” que aparecem “frente aos efeitos da liberdade contratual” (2002, p. 88).

A objetivação dos direitos humanos é necessária para transformá-los em fins, no entanto, nem os direitos humanos são fins, nem o portador destes direitos é um fim. A vida do ser humano é a condição imprescindível para que os direitos do ator social sejam reivindicados e seus fins alcançados. Essas observações devem ser esclarecidas no próximo capítulo, elas apontam para a crítica do paradigma científico dominante, sobretudo, no que se refere à teoria da ação racional de cunho weberiano.

Segundo Santos, a sociedade moderna nunca conseguiu tornar realidade sua aspiração principal: realizar o equilíbrio social entre regulação e emancipação. Esse equilíbrio, conforme aquela aspiração, dar-se-ia pelo desenvolvimento harmonioso delas, bem como pelo dinamismo que caracterizaria a relação entre regulação e emancipação. Entre os fatores que contribuíram ao fracasso dessa aspiração, Santos destaca principalmente o capitalismo: ao passo que “a trajetória da modernidade se identificou com a trajetória do capitalismo, o pilar da regulação veio a fortalecer-se à custa do pilar da emancipação, num processo histórico não linear e contraditório, com oscilações recorrentes entre um e outro” (2003, p. 236).

Ademais, “a tensão entre regulação e emancipação foi traduzida epistemologicamente na dualidade entre duas formas de conhecimento, ambas ancoradas nas fundações do paradigma da modernidade: o conhecimento-emancipação e o conhecimento-regulação”. Como para Santos, no plano epistemológico, se deu a “primazia absoluta” do conhecimento-regulação, “a ordem passou a ser a forma hegemônica de saber e o caos passou a ser a forma hegemônica de ignorância” (SANTOS, 2005, p. 228).

Entre as ciências sociais, diz Santos, a econômica assumiu uma função de destaque, por reivindicar, mais do que as outras ciências, “o privilégio de regular cientificamente a sociedade” (2005, p. 228). Na perspectiva crítica da economia política do seu tempo, Karl Marx<sup>18</sup> (1818-1883) analisou o processo de acumulação capitalista, obtendo resultados

---

<sup>18</sup> O pensamento de Karl Marx é referência teórica central nas obras de Franz Hinkelammert. Entre as contribuições desse grande pensador clássico, destacam-se duas em particular. A primeira refere-se à virada epistemológica introduzida na concepção da história universal: Marx a interpretou como desenvolvimento das lutas de classes sobre a base real das condições materiais de vida (produção e reprodução da vida real) dos seres humanos (concepção materialista). A segunda contribuição a ser destacada refere-se à esclarecedora análise que Marx fez da relação entre capital e trabalho, a descoberta das leis da acumulação capitalista, bem como a descrição dos mecanismos de formação da mais-valia. Contribuiu também à análise da alienação econômica e religiosa, desmascarando a ideologia e o fetichismo que degradam o ser humano (crítica da ideologia e teoria do fetichismo). Para uma leitura mais precisa e aprofundada do seu pensamento, sobretudo relacionado à sua concepção antropológica, ver livro de Erich Fromm, **Conceito marxista do homem** (1983).

preciosos para a compreensão dos efeitos destrutivos que o sistema gera sobre as classes subalternas, em termos de condições reais e concretas de vida.

No próximo capítulo, passaremos a analisar o significado do culto dos deuses, ao qual se refere Weber em termos de poderes impessoais, à luz da teoria do fetichismo de Marx, destacando o núcleo religioso que caracteriza o capitalismo.

## Capítulo II

### A dimensão religiosa do capitalismo e a compreensão do seu “espírito”

#### 2.1 A “Religião econômica”: fetichismo ou politeísmo?

No cenário caracterizado pelo primado do mercado capitalista, a produção é ordenada em função do dinheiro, passando a ser sacrificada a produção em função da satisfação das necessidades humanas. No entanto, o capitalismo parece atender à satisfação de todos os desejos humanos da sociedade ocidental. A riqueza produzida e produzível em termos de bens e serviços parece infinita. Tanto Marx, quanto Weber percebem no capitalismo uma dimensão religiosa intrínseca, uma espécie de religião econômica que perpassa e monopoliza o horizonte utópico da sociedade moderna.

Para a finalidade da nossa pesquisa, a análise dessa dimensão religiosa é extremamente importante. A guerra dos deuses, que aqui se desencadeia, implica numa luta entre os seres humanos pelos valores dos quais são supostamente portadores esses deuses: por causa deles, continuam os sacrifícios humanos, como na antiguidade. Portanto, decifrar a identidade desses deuses significa descobrir a natureza pseudotranscendental das “forças impessoais”; significa, também, cientificamente, ir além do simples reconhecimento desses deuses, cuja luta eterna, segundo Weber, marca, inexoravelmente, o destino da humanidade.

A teoria do fetichismo de Marx, reinterpretada e aplicada a um estágio mais recente do capitalismo por Hinkelammert, nos oferece o instrumento científico que nos permite avançar na compreensão do “espírito” do capitalismo e na sua lógica de morte da vida humana e de destruição da natureza, à qual o ser humano está organicamente ligado.

As sociedades modernas sacrificam vidas humanas, assim como faziam as sociedades arcaicas. Weber já o tinha afirmado. No entanto, a análise de Hinkelammert nos mostrou que essa prática sacrificial passa despercebida por efeito de mecanismos de inversão, de forma que, como a sociedade da Idade Média, a sociedade moderna ocidental aparece como uma sociedade não sacrificial, ou, se olharmos pelos nascentes direitos humanos modernos, como uma sociedade não violadora de direitos humanos.

O mecanismo que tornou invisíveis os sacrifícios humanos na Idade Média é adotado pela ideologia burguesa do século XVIII, a qual seculariza o sacrifício universal de Cristo, a teologia ortodoxa da Idade Média. O amor ao próximo é transformado numa lei do interesse geral ou bem comum e a afirmação dos direitos humanos coincide com o reconhecimento dos direitos do proprietário privado.

Na sociedade burguesa, a violação dos direitos humanos do proprietário privado equivale à violação da humanidade, portanto, violar os direitos humanos dos violadores torna invisível o sacrifício humano. Dessa forma, a sociedade burguesa parece ser a sociedade do reconhecimento dos direitos humanos.

A sociedade moderna ocidental, em que se situam as análises históricas e sociológicas de Marx e de Weber, tem o capitalismo por fenômeno econômico e social mais relevante. Nesse contexto de desenvolvimento capitalista, surge o problema da destruição da riqueza que possibilita esse desenvolvimento: o ser humano e a natureza. O conseqüente sacrificalismo de vida humana há de ser detectado no interior dum processo de acumulação capitalista, caracterizado pela racionalidade instrumental dos atores econômicos.

A época burguesa é descrita por Marx em termos revolucionários, pois a “burguesia não pode existir sem revolucionar continuamente os instrumentos de produção e, por conseguinte, as relações de produção, portanto todo o conjunto das relações sociais”. Inclusive, a “necessidade de mercados cada vez mais extensos para seus produtos impele a burguesia para todo o globo terrestre” (2004b, p. 48, 49).

Ameaçadas de extinção, continua Marx, todas as nações são forçadas “a adotarem o modo de produção da burguesia; obriga-as a ingressarem no que ela chama de civilização, isto é, a se tornarem burguesas. Numa palavra, cria um mundo a sua imagem e semelhança”. (2004b, p. 49).

O indivíduo burguês é o indivíduo que atua nas relações mercantis, ou seja, o proprietário de mercadoria que se dispõe a trocá-la, segundo as leis da demanda e da oferta. A sociedade capitalista, portanto, é a sociedade em que apenas é possível o reconhecimento do outro ser humano enquanto proprietário e na qual, segundo Marx, inerente à lógica capitalista, há tendências autodestrutivas que mutilam o desenvolvimento da humanidade, há forças compulsivas “incontroláveis” que sacrificam vidas humanas.

A desumanização material e espiritual do/a trabalhador/a, decorrente da lógica capitalista, é assim descrita por Marx: “A existência do capital é a sua existência [do trabalhador], a sua *vida*, já que este, independentemente dele, determina o conteúdo da sua vida”. E no parágrafo sucessivo: “A produção não produz somente o homem como uma *mercadoria*, a *mercadoria humana*, o homem sob a forma de *mercadoria*; de acordo com tal situação, produz ainda a ele como um ser *espiritual e fisicamente desumanizado...*” (2004a, p. 124).

Sabe-se que, para Weber, o anseio de acumulação de riqueza não explica o fenômeno complexo do capitalismo ocidental. Pelo contrário, “O impulso para o ganho, a perseguição do lucro, do dinheiro, da maior quantidade possível de dinheiro, não tem em si mesmo, nada que ver com o capitalismo. Tal impulso existe e sempre existiu...” (2004, p. 26).

“A ganância ilimitada de ganho não se identifica, nem de longe, com o capitalismo, e menos ainda com seu ‘espírito’”, acrescenta Weber. E assim continua:

O capitalismo *pode* eventualmente se identificar com a restrição, ou pelo menos com uma moderação racional desse impulso irracional. O capitalismo, porém, identifica-se com a busca do lucro, do lucro sempre *renovado* por meio da empresa permanente, capitalista e racional. Pois assim deve ser: uma ordem completamente capitalista da sociedade, uma empresa individual que não tirasse vantagem das oportunidades de obter lucros estaria condenada à extinção<sup>19</sup> (2004, p. 26).

Weber, ao consultar a documentação econômica existente, constata como “... o capitalismo e as empresas capitalísticas, mesmo com uma considerável racionalização do cálculo, existiram em todos os países civilizados do planeta...”, porém, “... o Ocidente desenvolveu, além dessa, uma forma muito diferente de capitalismo, desconhecida até então: a organização capitalística racional do trabalho livre”. Ademais, salienta Weber:

A organização industrial racional, voltada para um mercado regular e não para as oportunidades especulativas de lucro, tanto políticas como irracionais, não é, contudo, a única peculiaridade do capitalismo ocidental. A moderna organização das empresas capitalísticas não teria sido possível sem dois outros fatores importantes em seu desenvolvimento: a separação dos negócios da moradia da família, fato que domina completamente a vida econômica e, estritamente ligada a isso, uma contabilidade racional (2004, p. 28, 29).

Contudo, essas empresas capitalistas têm que lutar entre elas pela venda de seus produtos, se elas quiserem sobreviver no mercado. Os próprios preços dos produtos expressam essa luta. Diz Weber:

Os preços em dinheiro são produtos de lutas e compromissos, portanto, de constelações de poder. O ‘dinheiro’ não é uma inofensiva ‘referência a

---

<sup>19</sup> A citação é tirada da Introdução do autor, editada em 1920 e correspondente à segunda versão de *A ética protestante e o espírito capitalista*. Com esta introdução, Weber esclarece, também, seu ponto de vista acerca da tese proposta e objeto de interpretações incorretas por parte de alguns críticos, após a saída da primeira edição.

utilidades indeterminadas' que possa ser alterada arbitrariamente sem que isso tenha por consequência a eliminação fundamental do caráter dos preços, marcada pela luta dos homens uns contra os outros; é, em primeiro lugar, meio de luta e preço de luta, e meio de cálculo apenas na forma de uma expressão quantitativa da estimativa das probabilidades na luta de interesses (1991, p. 68).

“A luta de concorrência” exige da empresa capitalista uma gestão econômica particularmente disciplinada, um “cálculo de capital *rigoroso*” não apenas para manter sob controle a quantidade de gastos necessários – como os relacionados à organização da venda ou os destinados para propaganda –. Há uma “relação de *dominação*” que vincula socialmente aquele cálculo rigoroso, ou seja, uma relação voltada para a “apropriação dos meios materiais de produção ou obtenção” (WEBER, 1991, p. 68).

Inclusive, ao definir “a demanda com poder *aquisitivo* de utilidade [a] que regula *materialmente*, por intermédio do cálculo do capital, a produção de bens pelas empresas aquisitivas”, Weber acaba reconhecendo o drama existencial dos que, não tendo poder aquisitivo, correm o “risco de carecer de toda provisão, tanto para si mesmo quanto para os dependentes (filhos, esposa e, eventualmente, pais), pelo sustento dos quais o indivíduo assume tipicamente a responsabilidade” (1991, p. 68, 69).

Portanto, não há dúvida de que a luta de interesses, ou luta de concorrência gera sacrifícios humanos, como, também, não há dúvida quanto à ausência de princípios religiosos explícitos que fundamentam esses sacrifícios. No processo de secularização, os sacrifícios passam a ser vistos como algo necessário para o progresso econômico, são efeitos de um processo de evolução “natural” e histórico que encontra sua legitimação e fundamentação na ciência moderna.

A competição capitalista se torna elemento central de organização social da sociedade moderna, torna-se uma ordem social a partir do sistema econômico. Nessa ordem, “as relações de produção e de propriedade”, diria Marx, são transformadas “em leis eternas da natureza e da razão” (2004b, p. 63).

Em Weber, encontramos uma descrição da ordem capitalista em que os seres humanos são inexoravelmente dominados pela progressiva burocratização e maquinização:

Essa ordem está hoje ligada às condições técnica e econômica da produção pelas máquinas, que determina com força irresistível a vida de todos os indivíduos nascidos sob este regime, e não apenas os envolvidos diretamente na aquisição econômica. E talvez assim a determine até que seja queimada a última tonelada de carvão fóssil (2004, p. 135).

Nessa ordem capitalista, o mercado aparece como a instituição mediadora que garante a progressiva identificação entre progresso material e progresso da humanidade. A economia é a ciência que fundamenta essa concepção e que, a partir de uma pretensa neutralidade valorativa que caracterizaria sua metodologia científica, constitui seu discurso universalizante e legitimador dos sacrifícios humanos. Estes são agora secularizados, em nome duma necessidade científica.

A economia torna-se o caminho privilegiado para solucionar os problemas sociais e para regular cientificamente a sociedade, visando a felicidade de todos/as. A racionalidade econômica das relações mercantis é elevada a função de dogma moderno inatacável: o real é reduzido à lógica de mercado, cuja propriedade auto-regulatória garante a realização da meta do caminho.

Para esse caminho, portanto, a melhoria das condições sociais do convívio coletivo não obedece a projetos intencionais de seres humanos que pretendem interferir no curso da história de forma autônoma e associada. Para os indivíduos que apostam no interesse próprio como valor supremo, se encarregará a ordem do mercado (ou lei do mercado) a garantir o bem comum.

O salto transcendental com que se passa da luta pelos interesses privados ao bem comum, revela a fé numa divindade providencial que nos coloca novamente no âmbito religioso e na reflexão sobre a idolatria de mercado apresentada brevemente no primeiro capítulo.

A hipótese de estarmos diante de uma religião econômica – hipótese que aproxima a análise de Marx à de Weber sobre o caráter religioso do capitalismo –, aponta não para o desaparecimento do sagrado, mas sim para a presença de outra forma de divino, de um “espírito” e, portanto, de algo irracional, apesar da luta conduzida pela ciência moderna contra as organizações sociais que recorrem a uma revelação divina para se legitimar. A centralidade da racionalidade científica na vida moderna não dispensa a “guerra dos deuses”, pelo contrário, parece, veladamente, justificá-la.

A ascese intramundana descrita por Weber representa uma força espiritual capaz de motivar, mesmo que de forma irracional, o espírito do capitalismo. A convergência ou afinidade que se estabelece com a acumulação e gestão racional do capital por parte do protestante (calvinista e puritano, sobretudo), torna viável a hipótese dum processo de secularização da fé protestante, na origem do capitalismo.

Com efeito, a afinidade espiritual entre protestantismo ascético e capitalismo percebe-se, segundo Weber, em termos de convergência extraordinária entre o valor irracional da acumulação de riqueza — decorrente da desconfiança do crente em relação ao consumo dos bens deste mundo — e a lógica capitalista de contínuo reinvestimento de parte do lucro acumulado por parte da empresa, com o objetivo de possibilitar o desenvolvimento das forças produtivas.

O processo de racionalização que se desenvolveu no Ocidente remete, portanto, segundo Weber, a uma religiosidade de redenção. Essa religiosidade, desembocando não mais na fuga do mundo — como havia acontecido com o monasticismo, que rejeitava a influência secularizante da riqueza —, mas num ascetismo intramundano, favoreceu uma concepção de domínio racional (cálculo dos meios em relação aos fins) do mundo, sustentada na fé na significação valorativa positiva que o acúmulo de riqueza passou a ter (Cf. 2004a, p. 165).

Um dos efeitos produzidos pela ascese intramundana — incorporada no agir econômico de auto-renúncia e contínuo reinvestimento dos lucros pelos capitalistas —, foi “o poder crescente” que “os bens exteriores deste mundo ganharam”, um poder “irresistível sobre os seres humanos como nunca antes na história” havia ocorrido (WEBER, 2004a, p. 165).

A irrupção desse “racionalismo grandioso”, baseado na concepção utilitarista — “em favor ‘daquilo que é necessário’” —, empurrou o cristianismo a “fazer concessões e julgamentos relativos, que todos nós conhecemos na sua história”, diz Weber. Por isso, “Hoje, as rotinas da vida cotidiana desafiam a religião” (1982, p. 175-176).

Essa descrição da vida cotidiana da religião, para Hinkelammert, coincide com “a de Marx da ‘religião da vida cotidiana’<sup>20</sup>, não só nas palavras, mas também no seu significado” (1983, p. 94). Para mostrar essa coincidência, Hinkelammert cita as palavras de Marx que seguem à formulação trinitária dessa religião da vida cotidiana:

Por isso é também perfeitamente lógico que a economia vulgar, que não é mais do que uma tradução didática, mais ou menos doutrinal, das lutas diárias que abrigam os agentes de produção, e que põe nelas uma certa ordem inteligível, veja nesta trindade, em que toda a concatenação interna parece desconjuntada, a base natural e subtraída a toda dúvida de sua jactanciosa superficialidade. Essa fórmula responde, além disso, ao interesse das classes dominantes, pois proclama e eleva a dogma a necessidade natural

---

<sup>20</sup> A expressão de Marx “religião da vida cotidiana” encontra-se na sua obra *O capital*, Livro III, capítulo 48, em que Marx descreve “A fórmula trinitária”. O agir social encontra-se enfeitado pelos deuses onipotentes da mercadoria, do dinheiro e do capital. (MARX, 2008, p. 1094).

e a eterna legitimidade de suas fontes de rendas (MARX, 2007, p. 1474-1475).

A transformação que Weber faria da “trindade num sem-número de deuses” resulta no surgimento da “vida cotidiana da religião”, na qual, ocorre a luta eterna entre os deuses. No entanto, é no âmbito da teoria do fetichismo que Marx analisa a dimensão religiosa do capitalismo, o mundo de valores que subjaz ao mundo mercantil. “Esses valores se interiorizam nos homens através de uma relação piedosa estabelecida com a imagem pseudotranscendental do fetiche” (HINKELAMMERT, 1983, p. 94, 86).

Para a finalidade da nossa pesquisa, a compreensão desse mundo de valores é de extrema importância, pois “a aceitação dessa relação piedosa se transforma, ao mesmo tempo, em interiorização dos valores implícitos da produção mercantil respectiva e dos juízos sobre a vida ou morte...”. Ou seja, a visão fetichista da vida humana apresenta os valores do mundo mercantil como “instância acima da vida real”, detentores da “decisão sobre a vida ou a morte”. Esses valores vivem “porque fazem os homens morrer” (HINKELAMMERT, 1983, p. 86).

No contexto da crítica da metodologia científica weberiana e da divisão que Weber faz da ética, em ética da responsabilidade e ética da convicção, Hinkelammert, valendo-se da teoria do fetichismo, chega ao seguinte resultado: “... Weber apela ao culto dos deuses, que é o culto e a livre ação daquilo que Weber chama os poderes impessoais e que Marx chama o fetiche” (1983, p. 95).

Através de sua teoria do fetichismo, Marx mostra como se dá o processo de transformação mágica das coisas em sujeitos animados, de transformação das mercadorias em deuses, nos braços do capitalismo. Na sua celebre obra, *O Capital*, Marx descreve o fetiche da mercadoria:

À primeira vista a mercadoria parece uma coisa trivial, evidente. Analisando-a, vê-se que ela é uma coisa muito complicada, cheia de sutileza metafísica e manhas teológicas. Como valor de uso, não há nada misterioso nela, quer eu a observe sob o ponto de vista de que satisfaz necessidades humanas pelas suas propriedades, ou que ela somente recebe essas propriedades como produto do trabalho humano. [...]  
O misterioso da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais de seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos de trabalho, como propriedades naturais sociais dessas coisas e, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos. Por meio desse quiproquó os produtos de

trabalho se tornam mercadorias, coisas físicas metafísicas ou sociais. [...] Porém, a forma mercadoria e a relação de valor dos produtos de trabalho, na qual ele se representa, não tem que ver absolutamente nada com sua natureza física e com as relações materiais que daí se originam. Não é mais nada que determinada relação social entre os próprios homens que para eles aqui assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Por isso, para encontrar uma analogia, temos que nos deslocar à região nebulosa da religião. Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas, que mantêm relações entre si e com os homens. Assim, no mundo das mercadorias, acontece com os produtos da mão humana. Isso eu chamo o fetichismo que adere aos produtos de trabalho, tão logo são produzidos como mercadorias, e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias (1996, p. 197, 198-199).

A análise de Hinkelammert da teoria do fetichismo em Marx permite penetrar no espírito religioso do capitalismo, bem como possibilita visibilizar e criticar o politeísmo de Weber, ancorado na sua metodologia científica.

## **2.2 O céu politeísta, o fetiche e a metodologia científica weberiana**

Através da teoria do fetichismo, Marx nos mostra o processo de invisibilização do real que se dá pela personalização da trindade fetichista – mercadoria, dinheiro e capital se tornam agentes ativos da realidade econômica – e, inversamente, pela coisificação das pessoas – elas são transformadas em coisas enquanto buscam os fetiches.

Não é por um acaso que Hinkelammert intitula o capítulo dedicado à análise da teoria do fetichismo, com estas palavras: “A visibilidade do invisível e a invisibilidade do visível”. Com efeito, essa análise tem como ponto de partida a divisão social do trabalho, na forma de coordenação “que tende a tornar invisível... [o] efeito da divisão do trabalho sobre a vida ou a morte do homem”, ou seja, na forma de relações mercantis. Todavia, é tornar visível a “invisibilidade” dos “resultados” dessas relações o objetivo central da teoria do fetichismo (1983, p. 25, 27, 28).

Tornar visível o invisível implica desvendar o mundo invertido, gerado pela “interação social” entre mercadorias. Significa penetrar nas imagens religiosas que animam essa interação e descobrir sua essência, negadora da vida humana. A resposta a essa interrogação sobre a essência das imagens religiosas, portadoras de morte, tem relevância para a nossa pesquisa, pois nos conduz à compreensão da imagem de Deus que subjaz às “forças impessoais” descritas por Weber.

As relações mercantis “parecem ser outra coisa daquilo que realmente são”, ou seja, não parecem ser “obra do homem que deve se responsabilizar por seus resultados”. De fato,

sendo “vividas e vistas como uma relação social entre coisas ou objetos”, ao assumir a forma mais elementar de mercadoria adquirem “a dimensão de serem elas mesmas sujeitos do processo econômico. Mas como sujeitos, aparecem em competição com a própria vida humana. Tomam em suas mãos a decisão sobre a vida ou morte e deixam o homem submetido a seus caprichos” (HINKELAMMERT, 1983, p. 27, 28).

Dessa forma, “se o homem não tomar consciência do fato de que esta aparente vida das mercadorias não é mais do que sua própria vida projetada nelas, chega a perder sua própria liberdade e, no fim, sua própria vida”. Por isso, é de fundamental importância perceber que, no processo de produção mercantil, as relações que as mercadorias consideradas no seu conjunto, supostamente estabelecem entre si, “escapam da intenção de todos e de cada um” (HINKELAMMERT, 1983, p. 28, 32).

É o fato dos produtos serem “produzidos por trabalhos privados, independentes uns dos outros” que possibilita o aparecimento do fetiche. Por causa do “caráter privado do trabalho, as mercadorias nunca se podem encaixar” de forma adequada no sistema de divisão social do trabalho. Isso explica “os vaivens do mercado” enquanto resultado “de uma não-correspondência entre produto total e distribuição necessária do trabalho coletivo da sociedade” (HINKELAMMERT, 1983, p. 33).

Portanto, o movimento das mercadorias – movimento relacionado ao dos valores de troca dessas mercadorias e não aos seus valores de uso – é só aparentemente caprichoso. De fato, o que realmente acontece “é a adaptação necessária a condições que o produtor de mercado não pode prever, pelo próprio fato de que seu trabalho é trabalho privado” (HINKELAMMERT, 1983, p. 33).

No entanto, conhecer a razão dos movimentos de mercado nestes termos de adequação não elimina o fetichismo. Isso se deve ao fato dos movimentos se realizarem por meio das relações mercantis, que resultam da produção mercantil. Para poder conviver com esta produção, o ser humano “tem de saber adaptar-se a ela, sem pretender adaptá-la a si mesmo”. Para aqueles que, mesmo se adaptando, não conseguem conviver, torna-se um “problema de vida ou morte fazer frente à própria produção mercantil” (HINKELAMMERT, 1983, p. 34).

A interação “social” das mercadorias constitui um fenômeno para o qual, como vimos na citação, Marx encontra uma analogia “nas regiões nebulosas do mundo da religião”. Tratar-se-ia do “mundo dos deuses que representam cada uma das mercadorias e que repetem na fantasia religiosa as relações sociais que no mundo mercantil as próprias mercadorias

efetuar”. Deparamo-nos com um mundo politeísta, o qual, entretanto, “à medida que se toma consciência de que ao conjunto das mercadorias e a seus movimentos está subjacente [o capital como] um princípio unificador”, torna-se um “mundo monoteísta” (HINKELAMMERT, 1983, p. 34).

Segundo Hinkelammert, a arbitrariedade que caracteriza os movimentos do mercado – comprovando sua incapacidade em garantir a vida dos seres humanos –, passando pelas regiões nebulosas do mundo da religião, “é transformada em vontade de um Deus arbitrário”, cuja imagem nega o ser humano. Vejamos como Hinkelammert explica esta transformação que constitui o cerne da teoria do fetichismo:

Nesses dois casos [de vinculação do mundo das mercadorias com a forma de politeísmo e com a de monoteísmo] trata-se de uma projeção para o além, a partir da qual se interpreta a efetiva arbitrariedade dos movimentos de mercado, que se converte num âmbito sacrossanto. Enquanto essas arbitrariedades atestam, na verdade, a falha do mercado em assegurar a vida humana, esta falha é transformada em vontade de um Deus arbitrário, que exige respeito a este mundo mercantil sacrossanto. As imagens religiosas têm, portanto, como essência a negação do homem e de sua possibilidade de viver. São portadoras de morte. Trata-se de uma imagem de Deus que é anti-homem (1983, p. 35).

Portanto, segundo Hinkelammert, a religião tem a ver com essa projeção do ser humano num além sacralizado, caracterizando uma consciência social humana, cuja percepção da realidade reflete a renúncia do ser humano em responsabilizar-se frente aos resultados do processo material de produção:

Religião não é algo como uma superestrutura. É uma forma de consciência social que corresponde a uma situação na qual o homem delegou a decisão sobre sua vida ou morte a um mecanismo mercantil, por cujos resultados – sendo este mecanismo obra sua – não se torna responsável. E projeta essa irresponsabilidade num Deus com arbitrariedade infinitamente legítima, que é o Deus da propriedade privada, dos exércitos e da ‘história’. Mas, a verdadeira essência desse Deus é a renúncia do homem a responsabilizar-se pelos resultados da obra de suas mãos (1983, p. 39).

Contudo, as sucessivas análises de Marx sobre o fetiche do dinheiro e do capital desembocam, implicitamente, na substituição da crítica da religião pela crítica do fetichismo. O dinheiro surge da necessidade, inerente ao intercâmbio de mercadorias, de ter um equivalente geral, através do qual os possuidores de mercadorias, não por vontade própria,

mas pelo “impulso do intercâmbio mercantil”, encontram descrito o caminho para decidir sobre as relações mercantis. “O que parece aqui um ato social é a confirmação *a posteriori* de uma renúncia à ação. E o dinheiro é símbolo máximo dessa renúncia do homem a responsabilizar-se pelo resultado de suas ações” (1983, p. 42).

Essa renúncia, segundo Marx, evoca a perda de liberdade do ser humano nos termos anti-humanistas com que a tradição apocalíptica descreve a besta – “E que só possa comprar ou vender quem tiver o sinal, a saber, o nome da besta ou o número de seu nome” – (2003a, p. 111). Ademais, com o aparecimento do dinheiro, as relações mercantis tornam-se o âmbito a partir do qual interpretar o destino humano.

O dinheiro “permite a transformação das perspectivas humanas”, possibilitando a seu possuidor o acesso a todas as mercadorias, bem como a conversão de “tudo em mercadorias”. O poder de compra do dinheiro “parece infinito”, apesar de seu caráter quantitativo limitado e apesar de sua vinculação às relações de produção, sendo “expressão do trabalho social em relação às suas mercadorias”. O dinheiro transmite a miragem da “infinitude transcendente”, pois converteu também os produtores em mercadoria (HINKELAMMERT, 1983, p. 46, 46, 47).

As virtudes que derivam do fetiche do dinheiro são sacralizadas na sociedade capitalista. Dessa forma, o desejo insaciável de valor do capitalista – o entesourador racional –, torna-se virtude máxima do ser humano decorrente das relações econômicas. Esse “conquistador” de riqueza “corre atrás de uma meta que é a exteriorização de sua própria interioridade... A infinitude que persegue não é outra coisa senão uma associação dos homens livres, mas a formula de um modo tal que qualquer passo para a meta formulada o afasta mais dessa inquietação”. Isso demonstraria a “má infinitude”<sup>21</sup> a que leva a promessa de infinitude do dinheiro (HINKELAMMERT, 1983, p. 50).

O fenômeno mistificador que converte as relações mercantis em relações sociais desemboca num “mundo encantado e invertido” que, nas palavras de Marx, “desenvolve-se ainda mais sob o regime capitalista de produção e com o capital, que constitui sua categoria dominante, sua relação determinante da produção”. Com efeito, o capital não é apenas proprietário dos meios de produção e dos operários que produzem os bens materiais, mas

---

<sup>21</sup> Trata-se de “infinitude *negativa*”, pois nega o finito que volta a nascer de novo, incessantemente, expressando a impossibilidade de ser superado, apesar do esforço de aproximação ao infinito. Esse conceito foi formulado pelo filósofo alemão Hegel. A meta a ser alcançada como se fosse o fim último, de fato se transforma repetidamente e incessantemente num meio para o inalcançável fim definitivo. Ver obra de Hegel, *Ciência de la Lógica*. (1993, p. 189-190).

também dos que para viverem precisam vender sua força de trabalho ao capital (2007, p. 1472).

Ademais, na grande indústria, a vida ou a morte do operário depende da máquina, da qual ele parece ser uma peça. Na verdade, porém, a máquina é “morta” enquanto não receber a vida “pelo contato com o homem-operário”. O fato dos meios de produção pertencerem ao capital e o fato dos seres humanos precisarem deles para sobreviver faz com que o capital apareça como “a grande fonte de vida”. No entanto, é a vida do trabalhador, desfrutada em termos de força de trabalho, que alimenta a imortalidade do capital (HINKELAMMERT, 1983, p. 56).

Mas para o capitalista, o capital “parece ser o grande criador do valor”, “o grande sujeito valor”, capaz de valorizar a si mesmo, criando do nada, continuamente. Ele “é o sujeito milagroso dessa religião da vida diária” da qual falava Marx. Nesse processo de valorização de si mesmo, o capital torna-se um “valor sujeito” que “tem uma perspectiva infinita de crescimento para o futuro”, impulsionando “a dinâmica das forças produtivas. O crescimento do valor... tem como seu limite quantitativo toda a potencialidade do crescimento da produtividade do trabalho para um tempo futuro infinito. O valor é essa potencialidade, e assim é a fonte de vida” (HINKELAMMERT, 1983, p. 57).

Na forma de capital-juro, o capital alcança o cume da fetichização, pois aqui aparece toda a potência procriadora dele, bem como sua subjetividade extremamente dinâmica: “No capital a juro aparece, portanto, em toda a sua nudez esse fetiche automático do valor que se valoriza a si mesmo”. Dessa forma, o dinheiro produz juros, “da mesma forma que a pereira tem a virtude de dar peras” (MARX, 2007, p. 1180).

No entanto, nesse fetichismo do capital – capital mistificado “em sua forma mais descarada” –, ocorre uma inversão:

enquanto o juro é apenas uma parte do ganho, ou seja, da mais-valia que o capitalista arranca do operário, aqui nos encontramos, pelo contrário, com os juros como o verdadeiro fruto do capital, como o originário, e com o ganho, agora transfigurado sob a forma de ganho de empresário, como simples acessório e acréscimo adicionado no processo de produção. O fetichismo do capital e a idéia do capital como um fetiche aparecem consumados aqui (MARX, 2007, p. 1180).

A mistificação do valor, que caracteriza o fetichismo do capital, alcança seu estágio maior quando incorpora o progresso tecnológico. Esse progresso tecnológico promete um futuro capaz de tornar factíveis os sonhos mais altos da humanidade, potencializando aquela dinâmica do valor. O progresso científico-tecnológico transforma o sonho da imortalidade e da infinitude humana numa perspectiva real<sup>22</sup>.

Dessa forma, diz Hinkelammert, “o fetichismo do capital projeta verdadeiramente o capital como a luz nas trevas, a fonte da vida eterna... Todavia, trata-se sempre de perspectivas infinitamente longas, e ao aproximar-se delas dão-se passos finitos enquanto o capital garante que esses passos se dão na direção certa” (1983, p. 65).

### **2.2.1 Da crítica do fetichismo ao método para discernir entre transcendentalidades**

Marx procurou compreender o que a humanidade busca por trás desse seu movimento em direção a um futuro ilusório e alimentado por imagens ilusórias. Algo, cuja ausência gritante nas relações mercantis a “aparência das mercadorias não revela”. Trata-se da “conceitualização de um conjunto de relações sociais”, por meio do qual Marx analisa as relações mercantis e articula sua crítica: o conceito de reino da liberdade. Nas palavras de Hinkelammert, “é resultado de seu método”, é “o ponto de vista que lhe permite analisar” (1983, p. 74, 75).

Buscando inteligibilidade no interior das relações mercantis se encontraria uma história sem sentido. É o que é ausente nelas que fornece o “princípio de inteligibilidade de toda a história humana”; “o conceito de reino da liberdade resulta da busca deste ponto de Arquimedes que como ausência pode tornar ininteligíveis a história e as relações mercantis”. Para tanto, segundo Hinkelammert, é de extrema importância metodológica proceder na análise das relações mercantis descobrindo o que essas relações não são, pois isto “é parte essencial do que são” (1983, p. 75).

Esse método tem uma enorme importância para o tema da nossa pesquisa, pois inclui a elaboração de conceitos fundamentais para a constituição da noção de sujeito, em Hinkelammert. A transcendentalidade que caracteriza o conceito de reino de liberdade, em

---

<sup>22</sup> Aqui, Hinkelammert refere-se a Karl R. Popper (1902-1994). Cientista principal do pensamento neoliberal, sobretudo, no que se refere à metodologia adotada pelo neoliberalismo. Popper, ao comentar a frase “Todos os homens são mortais”, assim se expressa sobre a teoria aristotélica que estaria por trás dela: “Essa teoria foi refutada pela descoberta de que as bactérias não morrem, porque a procriação por divisão não é a morte; mais tarde, pela descoberta de que a matéria viva não se degenera nem morre sob certas circunstâncias, embora aparentemente possa ser morta sempre por intervenções suficientemente fortes nas células do câncer, por exemplo, podem viver infinitamente” (apud HINKELAMMERT, 1983, p. 65).

Marx, expressa a ausência de relações sociais vividas em plenitude, ausência que a aparência das relações mercantis oculta, mas que se faz presente como grito.

A crítica do fetichismo, portanto, desemboca no método para discernir entre transcendentalidade fetichizada e transcendentalidade humanizada. A trajetória metodológica, traçada originalmente por Marx, é desenvolvida por Hinkelammert nessa perspectiva transcendental, perspectiva em que as ausências se tornam “imprescindíveis para a explicação dos fenômenos”. Aqui encontramos a matriz fundante do conceito de sujeito, que será analisado detalhadamente na segunda parte da nossa pesquisa (capítulo quarto, sobretudo).

O reino da liberdade é “uma transcendentalidade no interior da vida real e material. Trata-se de uma visão de vivência plena desta vida real sem esta sua negatividade, que está presente em toda análise que Marx faz do fetichismo”. Segundo Hinkelammert, “Trata-se nesta análise de uma transcendentalidade que explica o que as relações humanas não são. Através do que não são — não são trabalho diretamente social, o trabalho não é o jogo das forças físicas e espirituais, não é uma ação com seu fim em si — é possível dizer o que são”. Portanto, estas ausências são “imprescindíveis para as explicações dos fenômenos... [elas] conformam um projeto transcendental no grau no qual sua realização como projeto concreto se encontra além da factibilidade humana” (1983, p. 81).

O que as relações mercantis oprimem é por Marx reivindicado para descrever o futuro reino da liberdade: relações produtivas centradas na vitalidade, na liberdade e na independência individual do operário, bem como uma propriedade individual baseada na “cooperação e [n]a posse comum do solo e dos meios de produção gerados pelo próprio trabalho” (2003b, p. 877).

No entanto, para Marx, o reino da liberdade, não é realizável em sua plenitude, permanecendo “além da esfera da produção material propriamente dita”, ou seja, além do processo de produção (2007, p. 1468). A referência de Marx ao “além”, bem como à permanência do “reino da necessidade” denotam, segundo Hinkelammert, uma mudança radical na perspectiva da factibilidade do reino da liberdade. Trata-se de uma mudança qualitativa no tocante o reino da necessidade, e conceitual no tocante o reino da liberdade.

Vejamos o texto de Marx, tirado da obra *O Capital*, no qual Hinkelammert detecta essa mudança, cuja importância, para a nossa pesquisa como um todo, é relevante:

Assim, como o selvagem tem de lutar com a natureza para satisfazer as suas necessidades, para encontrar o sustento de sua vida e reproduzi-la, o homem civilizado tem de fazer o mesmo, sob todas as formas sociais e sob todos os possíveis sistemas de produção. À medida que se desenvolve, desenvolvendo-se com ele suas necessidades, esse reino da necessidade natural se estende, mas ao mesmo tempo se estendem também as forças produtivas que satisfazem aquelas necessidades. A liberdade, neste terreno, só pode consistir em que o homem socializado, os produtores associados, regulem racionalmente esse seu intercâmbio de matérias com a natureza, o ponham sob seu controle comum em vez de se deixarem dominar por ele como por um poder cego, e o levem a cabo com menor gasto possível de forças e nas condições mais adequadas e mais dignas da natureza humana. Mas, com tudo isso, sempre continuará sendo este um reino de necessidade. Para além de suas fronteiras começa o desdobramento das forças humanas que se consideram fim em si, o verdadeiro reino da liberdade que todavia só pode florescer tomando como base aquele reino da necessidade (MARX, 2007, p. 1468).

A mudança qualitativa se inscreve no marco do reino da necessidade. Marx propõe a regulação do intercâmbio entre os seres humanos e com a natureza, por intermédio de um controle comum, a fim de que “as leis da necessidade não se convertam num poder cego” que prejudique a vida dos produtores, mas sim, a dignifique e a aproveite racionalmente. Regulando de forma comum as tarefas e os resultados econômicos, “determina-se o possível desenvolvimento do reino da liberdade, que como fim em si só pode existir além do próprio processo de produção” (HINKELAMMERT, 1983, p. 77).

Vejamos a mudança no plano da conceitualização do reino da liberdade: ao apresentar o reino da liberdade como um “além” do processo produtivo, Marx concebe esse reino como uma meta historicamente não factível, não alcançável a longo prazo, mas sim como um “conceito transcendental”.

Trata-se de um “conceito-limite” que orienta projetos concretos de aproximação ao comunismo, o qual jamais pode ser realizado plenamente. A relação que se estabelece entre o projeto histórico de aproximação e o projeto transcendental é uma “relação lógica, não histórica”, pois a história humana permanece marcada inexoravelmente pelo reino da necessidade (HINKELAMMERT, 1983, p. 78).

A sociedade comunista, ou a associação de seres humanos livres constitui um projeto transcendental orientado pelo conceito transcendental “reino da liberdade”. Portanto, “tal sociedade não é e não será esse reino da liberdade. Seria aquela sociedade que não se orienta por nenhum fetiche da mercadoria, do dinheiro ou do capital, mas que se orienta pela conceitualização de uma sociedade que contenha a superação de todos os fetiches”, bem como

“de todas as estruturas cujas projeções e reflexos são esses fetiches” (HINKELAMMERT, 1983, p. 78).

Pensando o reino da liberdade em termos econômicos, Marx percebe que o problema de sua factibilidade não pode encontrar uma solução definitiva, pois a contradição entre liberdade e necessidade não é superável. Enquanto projeto transcendental, o reino da liberdade acompanha os projetos históricos que visam realizá-lo, sem jamais alcançá-lo. Por isso, a transcendentalidade que caracteriza esse projeto “é uma transcendentalidade no interior da vida real e material” (HINKELAMMERT, 1983, p. 81).

A transcendentalidade religiosa não pode mais ser recuperada pela imanência do projeto do reino da liberdade, sendo este projeto considerado agora por Marx um projeto transcendental, marcado definitivamente pela não factibilidade histórica. Conseqüentemente, segundo Hinkelammert, a crítica do fetichismo desemboca não mais numa crítica da religião, mas sim no “método para discernir entre a transcendentalidade fetichizada e a transcendentalidade humanizada”, marcando a superação, muito provavelmente despercebida por parte de Marx, de sua crítica anterior à religião (1983, p. 79).

Aquela “ausência” gritante nas relações mercantis é experimentada na vivência dessas relações como reino da liberdade, como transcendentalidade no interior da vida real e material. Contudo, negada pelas próprias relações mercantis, permanece presente enquanto projeto transcendental e orientação para projetos concretos de aproximação factíveis historicamente. Entretanto, no “fetichismo mercantil essa ausência é substituída pelo fetiche, que é a promessa imaginária e invertida de tal reino da liberdade. Portanto no fetiche está presente, de maneira invertida e mudado em seu contrário, o próprio reino da liberdade. Está presente e é negado ao mesmo tempo” (HINKELAMMERT, 1983, p. 82).

A descoberta das negatividades, no esforço para satisfazer suas necessidades, faz surgir nos seres humanos a esperança de realizar sua liberdade, procurando eliminar todas essas negatividades que impedem o “livre jogo das forças físicas e espirituais”. A experiência negativa proporciona a descoberta positiva duma transcendentalidade presente na vida real e material, a partir da qual o ser humano pode formular projetos concretos que aumentem o campo de atuação das forças físicas e espirituais, controlando cada vez mais o poder cego da lei do intercâmbio entre os atores sociais e com a natureza.

Contudo, sendo impossível dominar as leis cegas da história, passando-as sob o controle dos atores econômicos, Marx chega a negar a possibilidade do “salto da humanidade

do império da necessidade para o império da liberdade” (ENGELS apud HINKELAMMERT, 1983, p. 80).

Portanto, há uma diferença a ser destacada entre os projetos concretos que visam controlar o mais possível o intercâmbio de matérias com a natureza, “em vez de se deixarem dominar por ele como por um poder cego” e o projeto transcendental. O projeto concreto caracteriza-se pela factibilidade histórica de sua meta intermediária de aproximação, mas jamais de realização da meta “reino da liberdade”; o projeto transcendental implica uma meta irrealizável ao longo do tempo histórico, mas representa o ponto de referência para os projetos concretos factíveis no tempo histórico. O reino da liberdade é um projeto utópico, não realizável por etapas progressivas de aproximação. Postulando como factível essa progressividade, se cairia numa má infinitude.

Com a crítica do fetichismo, Marx mostra a imagem enganadora que o fetiche fornece da vida real. Trata-se de imagem invertida do reino da liberdade que se vê reflexa num espelho. Esse fenômeno visual ocorre quando se concebe a mente humana como um espelho, “no qual se reflete a vida real com sua transcendência interior. A vida real não é visível diretamente” (HINKELAMMERT, 1983, p. 83).

O que se vê no espelho das relações capitalistas de produção é o fetiche, o capital como fonte da vida, como sujeito milagroso doador da vida humana, enquanto as necessidades humanas da vida real e material se tornam invisíveis. O que se vê no espelho das relações socialistas de produção pode vir a ser uma imagem não invertida da vida real. No entanto, pode refletir a ideologização das relações socialistas, isto é, a imagem pode refletir uma “falsa consciência” do projeto transcendental por ter sido ideologizado. Decorrente de sua ideologização, o projeto transcendental tende a identificar-se com a transcendentalidade, obscurecendo ou até substituindo “a própria transcendência interior à vida real” (HINKELAMMERT, 1983, p. 84).

Hinkelammert considera a teoria do fetichismo como “teoria implícita de toda economia política”. No interior da função de descrição anatômica da sociedade moderna que Marx atribui à economia política, a teoria do fetichismo chega a ser a teoria que “analisa a espiritualidade institucionalizada na sociedade moderna. Nesse sentido, o fetiche é o espírito das instituições... Analisa o espírito, em torno do qual as instituições giram” (1983, p. 84).

A teoria do fetichismo permite “visibilizar” o laço que amarra as instituições, torna visível o “espírito” do fetiche, cuja presença torna invisíveis as necessidades da vida real humana.

### **2.2.2 A ciência social rende culto aos “poderes impessoais”**

Neste tópico da nossa pesquisa, procuramos compreender como se processa a transformação das forças impessoais em objeto de devoção por parte das ciências empíricas, bem como caracterizar a natureza fetichista do politeísmo da sociologia weberiana. O resultado ao qual nos conduz a análise de Hinkelammert aponta para um determinado tipo de “religião de destino”, reflexo duma situação tida como fatal e, portanto, diante da qual desvanece o problema da responsabilidade e da vontade por uma mudança.

A aceitação da inexorabilidade do destino torna-se ponto de partida da “verdadeira” ciência de cunho weberiano. A realidade com a qual se defronta a ciência, sendo a mercê do fruir caótico e infinito dos acontecimentos, é impossível de ser conhecida na sua totalidade: o relativismo do conhecimento conceitual é lógica decorrência. As ciências empíricas entregam o ser humano à vontade arbitrária das forças impessoais chamando, paradoxalmente em nome da ciência, a render culto aos deuses modernos, deuses que exigem sacrifícios humanos.

“Uma ciência empírica não tem como ensinar a ninguém sobre o que *deve*, somente sobre o que *pode* e – eventualmente – sobre o que *quer*”. Conforme essa sua concepção da metodologia científica, Weber recusa qualquer pertinência científica à avaliação dos valores que dão sentido à vida: “é matéria de *crença*, e *talvez* ao lado disso uma tarefa de observação e interpretação especulativas da vida e do mundo com referência ao seu significado, mas certamente *não* objeto de uma ciência empírica...” (2006, p. 17, 19).

Negar à ciência social o papel de julgar, segundo valores, o que se deve fazer, isto é, não emitir juízos de valor, é procedimento metodológico até hoje reconhecido como correto em âmbito científico. No entanto, segundo Hinkelammert, “constatar algo como ‘objetivamente válido’ não implica o mínimo juízo de valor”, o “conteúdo objetivo, e portanto, empiricamente constatável” dos conceitos adotados por Marx para elaborar sua teoria do fetichismo, não pode ser reduzido a um juízo de valor e, por esta razão, Weber não pode dissolver tais conteúdos na esfera da decisão subjetiva de cada ator social (1983, p. 87, 88).

Essa dissolução se dá substancialmente pela mudança de conteúdo produzida pelas teorias econômicas – marginalista e neoclássica<sup>23</sup> – e pela sociologia de Weber sobre alguns conceitos básicos da teoria do fetichismo de Marx. Os conceitos básicos de economia, necessidades e ação social, são ancorados, no pensamento de Marx, na necessária subsistência dos produtores de mercadorias, como condição objetiva da produção.

A economia é vista por Marx como o “âmbito da produção da vida material”, vida material que implica na satisfação de um “mínimo de bens de consumo materiais”, indispensável à reprodução do ser humano enquanto ser natural, submetido às leis da natureza. A ação humana orientada para este fim reprodutivo, precisa estar inserida numa divisão social do trabalho, direta ou indiretamente, assumindo, inevitavelmente, a dimensão social que carrega – o ser humano é ser social –. A ação humana é sempre social, sendo “a ação correspondente e complementar dos outros” sua condição imprescindível (HINKELAMMERT, 1983, p. 86, 87).

Os conteúdos descritos resultam amarrados numa “engrenagem objetiva”, na qual as ações humanas só podem realizar-se “no marco desta complementaridade das ações dos outros”. Dessa forma, resultam determinados “os limites da possível orientação subjetiva da ação, mas sem determinar estas mesmas ações” (HINKELAMMERT, 1983, p. 87).

Mas Weber reconstrói e substitui os três conceitos mencionados, chegando, a partir de sua conceitualização dos juízos de valor, a negar cientificidade às análises de Marx. Em Weber, as necessidades são concebidas como “inclinações e preferências subjetivas”, de

---

<sup>23</sup> A teoria neoclássica descreve em termos de concorrência perfeita o sistema econômico, implicando como condição sempre válida a procura, por parte das empresas, da maximização de sua eficiência, visando a maximização de seus lucros. Essa teoria, como a marginalista, reflete o desenvolvimento da economia no sentido de especialização enquanto disciplina cada vez mais técnica, renunciando a compreender o conjunto da vida social. O comportamento dos agentes econômicos é analisado, sobretudo, no aspecto distributivo dos bens produzidos, marginando a teoria do valor-trabalho de Marx, a qual é até substituída pela teoria da “utilidade marginal”. Para uma leitura dos elementos principais dessas teorias, ver HUNT; SHERMAN, 2005, p. 113-118. Segundo Hinkelammert, a teoria econômica neoclássica “desenvolvida primeiramente por Jevons na Inglaterra e por Menger e Böhm-Bawerk na Áustria e na Alemanha... continua [até hoje] sendo a teoria econômica fundamental, com desenvolvimentos posteriores que se vinculam, sobretudo, com nomes como os de Walras e Pareto, e depois da Segunda Guerra Mundial com as teorias dos *property rights* e do *public choice*, especialmente nos EUA (Estados Unidos de América). As teorias neoliberais vigentes... em grande parte se podem entender como uma determinada variação desta teoria econômica neoclássica” (1996, p. 14). Hinkelammert e Mora fizeram uma crítica pontual da teoria neoclássica. Na obra, *Coordinación Social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana* (2001), os autores mostram as conseqüências do abandono da teoria da divisão social do trabalho por parte da teoria neoclássica, a qual acabaria por transformar o mercado numa tautologia. Outros aspectos criticados referem-se ao conceito de equilíbrio geral e ao enfoque meio-fim da racionalidade econômica; Hinkelammert e Mora demonstram a inconsistência performativa e a contradição teórica daquele conceito, bem como a injustificada pretensão da teoria neoclássica em aplicar à totalidade da realidade social o cálculo econômico meio-fim. Ver o primeiro capítulo, o segundo e o terceiro da obra.

forma que de um lado, escamoteia a discussão sobre “as condições objetivas da possibilidade da ação humana” e de outro lado, pode reduzir o âmbito da economia ao da “calculabilidade” (HINKELAMMERT, 1983, p. 88, 89).

Trata-se do cálculo econômico da relação entre meios escassos e preferências subjetivas, racionalidade econômica que torna totalmente irrelevante “a referência à vida real e material”. Conseqüentemente, “a contraposição entre valores e reprodução da vida real – entre o homem e o sábado – se desvanece”.

Com efeito, perde de sentido qualquer avaliação “científica” dos valores que orientam a ação social, visto que cada ser humano atribui à sua ação social um “sentido subjetivo”:

Por ‘ação’ entende-se, neste caso, um comportamento humano (tanto faz tratar-se de um fazer externo ou interno, de omitir ou permitir) sempre que e na medida em que o agente ou os agentes o relacionem com um *sentido* subjetivo. Ação ‘social’, por sua vez, significa uma ação que, quanto a seu sentido visado pelo agente ou os agentes, se refere ao comportamento de *outros*, orientando-se por este em seu curso (WEBER, 1991, p. 3).

A ação social assim concebida, jamais é tocada pela problemática das condições objetivas que tornam possível essa ação, a saber: “os meios materiais para viver e os meios materiais da possibilidade da própria ação”, incluindo, portanto, diretamente ou indiretamente, a inserção na divisão social do trabalho (HINKELAMMERT, 1983, p. 89, 90).

O que não tem sentido, para Hinkelammert, é entender a ação social a partir das “intenções subjetivas”. Somente a partir das condições objetivas de possibilidade da ação é que se pode discernir entre “ações factíveis e ações não-factíveis”, é que se pode formular “um juízo sobre as intenções e o sentido subjetivamente indicado” (1983, p. 90).

No entanto, postas as preferências de cada ator social como ponto de partida, Weber pode excluir da discussão científica essas condições, considerando-as objeto de “racionalidade material”. Apenas a “racionalidade formal” constitui o objeto da ciência social, sendo ela a única racionalidade da qual se ocupa a ciência econômica: o “cálculo da relação entre meios escassos e preferências subjetivas”<sup>24</sup> (HINKELMMERT, 1983, p. 91).

---

<sup>24</sup> Segundo Weber, “Chamamos de racionalidade *formal* de uma gestão econômica o grau de *cálculo* tecnicamente possível e que ela realmente aplica”. Ele a contrapõe à racionalidade material: “Ao contrário, chamamos racionalidade *material* o grau que o abastecimento de bens de determinados *grupos* de pessoas (como quer que se definam), mediante uma ação social economicamente orientada, ocorra conforme determinados *postulados valorativos (qualquer que seja sua natureza)* que constituem o ponto de referência pelo qual este

A realidade social se dilui numa quantidade inúmera de acontecimentos, resultado de ações sociais de significado subjetivo extremamente variado e, portanto, impossível de ser ordenado racionalmente na sua totalidade. Diante do “fluxo do devir incomensurável [que] flui incessantemente ao encontro da eternidade” e das diferentes formas com que se configuram os “problemas culturais que fazem mover a humanidade”, a realidade social se torna infinita e caótica (WEBER, 2006, p. 63).

Dessa compreensão weberiana da totalidade da realidade social, decorrem duas consequências importantes no plano epistemológico: i) o relativismo do conhecimento conceitual; ii) a conversão da realidade infinita “num grande objeto de piedade” (HINKELAMMERT, 1983, p. 91).

A primeira consequência expressa a insuperável distância que separa a realidade infinita, da mente humana finita, de forma que para Weber é evidente que “apenas um *fragmento* limitado dessa realidade poderá constituir de cada vez o objeto da compreensão científica, e de que só ele será ‘essencial’ no sentido de ‘digno de ser conhecido’” (2006, p. 44).

A segunda consequência revela a natureza fetichista do politeísmo da sociologia de Weber. Diante da corrente caótica dos acontecimentos, incessante no seu fluir para eternidade, o ser humano apenas pode ficar calado, só “pode olhar assombrado parte dessa imensa realidade ao escolher estas partes segundo seus valores supremos respectivos”. Sendo impossível dominar essa realidade imensa, o ser humano ajoelha-se e assim descobre os deuses que adorará. “Ele os escolhe e escolhe ao mesmo tempo seus valores supremos” (HINKELAMMERT, 1983, p. 92).

Sem ponto de referência para ordenar a realidade imensa, o ser humano “também não deve e não pode buscar o ‘deus único’ que oriente a sua vida” e desemboca num politeísmo, descrito por Weber como “uma luta que travam entre si os deuses das diferentes ordens de valores” (HINKELAMMERT, 1983, p. 92).

Esses deuses, segundo Weber, são “desmistificados e convertidos em poderes impessoais”, poderes que querem dominar a vida humana. No entanto, da argumentação de Hinkelammert, resultam ser “criações do homem, cujos vaivens este não pode dominar, e que portanto o dominam. É o que Marx chama de fetiche” (HINKELAMMERT, 1983, p. 93).

---

abastecimento é, foi ou poderia ser julgado. Estes postulados têm significados extremamente variados” (1991, p. 52).

Weber declara a inacessibilidade desse fato à ciência social, delegando a decisão sobre os deuses ao “destino”<sup>25</sup>, pois a “única coisa que se pode compreender é *que* coisa é o divino numa ou noutra ordem, ou para uma outra ordem”. Chega-se, assim, ao resultado “ridículo” de que em nome da ciência, Weber chama “a render culto aos antigos deuses que saíram de suas tumbas; mas jamais pode rejeitar tal culto em nome da ciência” (HINKELAMMERT, 1983, p. 94).

Outro resultado da análise de Weber é a declaração de igualdade entre os deuses. Com efeito, a vida cotidiana da religião que os seres humanos levam em forma de luta entre eles, reflete a luta que se dá entre “os deuses das várias ordens e valores”. Sobre a ausência de hierarquia ou diferença qualitativa entre esses deuses, Weber é bem claro: “Segundo nosso ponto de vista último, um é o demônio e o outro é Deus, e o indivíduo tem que decidir qual é para ele o Deus e qual o demônio” (1982, p. 175).

Portanto, o culto que a ciência rende aos poderes impessoais é um culto que rende a deuses que são, ao mesmo tempo, demônios. A impossibilidade científica de diferenciar os deuses dos demônios decorre da impossibilidade científica de julgar as “várias ordens e valores” que estão por trás do novo politeísmo de Weber. No entanto, a partir da igualdade entre os deuses, ele afirma a igualdade entre os seres humanos, pois todos decidem o que para eles é deus e diabo.

“Mas os homens se distinguem”, diz Hinkelammert, “Aquele que vê num objeto o deus, distingue-se daquele que vê nesse objeto o diabo”. Todavia, para a ciência weberiana, trata-se de assunto que tem a ver unicamente com a subjetividade do indivíduo, é matéria de crença.

O rosto severo do destino impõe aceitação; a luta dos deuses, para Weber, exclui a eventualidade de que os deuses em luta possam esmagar os seres humanos. Podem-se destacar dois motivos para tal consideração. A primeira se refere à natureza pacifista que Weber atribui aos deuses: “Tal como o homem helênico por vezes fazia sacrifícios a Afrodite e outras vezes a Apolo e, acima de tudo, como todos faziam sacrifícios aos deuses da cidade, assim fazemos nós, ainda hoje” (1982, p. 175).

---

<sup>25</sup> Diz Weber: “O destino, e não certamente a ‘ciência’, predomina sobre esses deuses e suas lutas”. Depois de declarar o retorno do politeísmo nos termos secularizados de forças ou poderes impessoais, Weber acrescenta: “O que é difícil para o homem moderno, e especialmente para a geração mais nova, é estar à altura da existência do trabalho cotidiano. A busca onipresente de ‘experiência’ nasce dessa fraqueza; pois é uma fraqueza não ser capaz de aprovar a inexorável seriedade de nossos tempos fatídicos” (1982, p. 175, 176). Na citação desse texto de Weber, Hinkelammert assim traduz a última frase: “Debilidade é a incapacidade de olhar de frente o rosto severo do destino de nosso tempo” (1983, p. 93).

A luta eterna entre os deuses parece situar-se no contexto maior de uma grande harmonia que guardaria a história humana debaixo do céu politeísta. Inclusive, essa harmonia se torna perfeita se, como faz Weber, nega-se a certeza de que “o bem só pode vir do bem e o mal só pode vir do mal, mas que com frequência ocorre o inverso” (WEBER, 1982, p. 147). Que isso aconteça freqüentemente é altamente questionável. De fato, diz Hinkelammert, é sabido por todos que “quem buscar o bem muitas vezes produz o mal. Mas o inverso não se conhece. Quem busca o mal também o encontra, e nada mais” (1983, p. 97).

Ademais, a percepção weberiana do politeísmo se revela errada se observarmos o politeísmo romano na perspectiva da deificação imperial e da oposição a esta por parte do cristianismo primitivo. “Forçosamente, o imperador tinha de defender todos os deuses para poder ser ele mesmo um deus”, “sabendo muito bem que ele era o único deus real entre todos. E forçosamente os cristãos tinham de opor, a este único e falso deus escondido no céu dos deuses, seu deus como o único verdadeiro” (HINKELAMMERT, 1983, p. 96).

O segundo argumento que sustentaria a aceitação desse céu pode ser deduzido da afirmação de inevitabilidade das relações mercantis. Vinculadas, em Weber, às relações de produção capitalista, essas relações mercantis se impõem às relações humanas. Dessa inevitável imposição, o capitalismo resultaria ser o “limite intransponível da história humana” e, portanto, fora do alcance de qualquer práxis humana sua eliminação (HINKELAMMERT, 1983, p. 95).

Isso explica a insistência de Weber na “ética da responsabilidade” – “responsável pelos resultados da ação e não somente por suas boas intenções” –, contraposta à “ética da convicção” – a “que se satisfaz com sua boa intenção sem se preocupar com os resultados da ação”<sup>26</sup>. Baseado nisso, “Weber apela ao culto dos deuses, que é o culto e a livre ação daquilo que Weber chama os poderes impessoais e que Marx chama o fetiche” (HINKELAMMERT, 1983, p. 95).

Na perspectiva argumentativa de Hinkelammert, portanto, fica claro que o céu politeísta esconde a natureza fetichista de um único deus, “o único real entre os muitos e que manda nos outros. Pelo menos esse é o resultado da análise do fetiche” (1983, p. 96).

---

<sup>26</sup> Segundo Weber, “a conduta pode ser orientada para uma ‘ética das últimas finalidades’, ou para uma ‘ética da responsabilidade’... Há, porém, um contraste abismal entre a conduta que segue a máxima de uma ética dos objetivos finais – isto é, em termos religiosos, ‘o cristão faz o bem e deixa os resultados ao Senhor’ – e a conduta que segue a máxima de uma responsabilidade ética, quando então se tem de prestar conta dos resultados previsíveis dos atos cometidos” (1982, p. 144). Hinkelammert traduz a primeira conduta como ética da convicção e a segunda conduta como ética da responsabilidade.

O caráter fetichizador que constitui as categorias econômicas mistifica a relação entre pessoas e coisas. Essa relação aparece invertida: a coisa (o fetiche) personifica-se em ator econômico criador de valor, enquanto a vida humana é sacrificada e reduzida a uma coisa. Incorporando e gerando o valor, o fetiche torna o sistema econômico inatacável, simulando uma neutralidade valorativa no terreno científico que o exime de qualquer crítica moral ou política.

No fetichismo presente na teoria científica weberiana, sob a forma de culto aos poderes impessoais, chama à atenção a declaração de Weber sobre o predomínio do destino sobre a ciência, bem como a denúncia da fraqueza do ser humano, consistente na incapacidade de aceitar o rosto severo desse destino.

A “religião econômica”, legitimada e cultuada pela ciência empírica weberiana, caracteriza-se como um determinado tipo de “religião do destino”. O destino é inexorável e a ciência “verdadeira” parte deste “fato” para construir o único caminho capaz de garantir, fora de ingerências morais e políticas, a felicidade e a liberdade do ser humano. A racionalidade formal ocidental de cunho weberiano é esse caminho, no entanto, seu traçado é determinado pelos mecanismos do mercado, ou seja, por mecanismos que não decorrem da vontade consciente dos seres humanos e que determinam, de forma totalmente arbitrária, o plano econômico e social a ser instaurado.

O mercado é, portanto, esse destino inexorável que se impõe à história e ao qual se devem submeter os destinos individuais. O mercado torna-se instância representativa desse destino superior, cujos desígnios são por ele cumpridos fielmente. Já foi denunciado, no capítulo anterior, o processo de idolatrização do mercado. Sobra descobrir o que diferencia o ídolo, do fetiche e quais procedimentos a ciência adota, em sociedades amplas e complexas, para renovar sua adesão à religião do destino, transformando os poderes impessoais em objeto de devoção.

Com efeito, “sempre aparece no pensamento burguês um objeto central de devoção que se identifica com a engrenagem: mercadoria, dinheiro, mercado e capital. Mudam as formas de expressão e as palavras, mas jamais muda seu conteúdo”<sup>27</sup> (HINKELAMMERT, 1983, p. 151).

---

<sup>27</sup> Desse pensamento burguês, Hinkelammert lembra algumas expressões que se tornaram objeto de devoção: o Leviatã em Hobbes, a Idéia em Hegel, a “mão invisível” em Smith (1983, p. 151).

Não cabe aqui apresentar a história desse pensamento científico “devocional”. Interessa destacar o processo “científico” com que a devoção assume formas novas, mantendo inalterado seu conteúdo. Por isso, precisamos analisar a questão dos efeitos não intencionais das ações intencionais, pois de sua “explicação”, a ciência empírica deduz a certeza “científica” de uma ordem que assegura a liberdade e a felicidade.

### **2.2.3 Efeitos não intencionais e determinismo econômico**

Há uma pretendida explicação “científica” dos efeitos não intencionais da conduta humana intencional que remeteria a uma teoria da evolução espontânea (Hayek). Nessa perspectiva, forças espontâneas, cuja direção, portanto, não pode ser determinada por lei alguma, atuam para a constituição duma ordem socioeconômica auto-dirigida: o mercado.

Para o pensamento neoliberal, essas forças espontâneas, ao longo dum processo evolutivo seletivo, ajudaram a humanidade, por adaptações inconscientes, a alcançar suas metas, na vida real. Trata-se, nesse estágio da nossa pesquisa, de desvendar essa nova “mascara” com que a ciência empírica – especificamente, a ciência econômica – encoberta os sacrifícios humanos resultantes dessa ordem auto-dirigida, identificada no mercado capitalista.

Recuperando a análise de Marx sobre a “ordem” do sistema de mercado, Hinkelammert descobre a presença de “forças compulsivas da história”, as quais, impondo-se –como afirmava Marx –, “pelas costas dos produtores”, retroagem, de forma tendencialmente destrutiva, sobre a vida humana e sobre a natureza. A lei do valor, elevada pela burguesia à lei metafísica da história, é cega, pois não “vê” que o processo evolutivo, pretensamente submetido a “forças espontâneas”, é produto não intencional da própria interação das relações mercantis, configurando-se num processo idolátrico. E o ídolo vive pelo sangue das vítimas.

A “sociedade burguesa sustenta que a história mesma, pelos efeitos não intencionais da ação intencional, impõe a sociedade burguesa como a única possível, porque qualquer tentativa de superá-la resulta em algo pior do que esta sociedade oferece”. Esse tipo de determinismo pretende impor-se com a certeza absoluta das teorias científicas modernas que não apenas legitimam o sistema, mas “sacralizam” suas instituições (HINKELAMMERT, 1996, p. 239, 240).

Portanto, a própria economia encontra-se fetichizada nesse determinismo, através do qual declara sua independência da consciência social, pois seu conhecimento estaria fundamentado na verdade científica. Os mecanismos de funcionamento do mercado se tornam

inquestionáveis mecanismos de auto-regulação sistêmica, portadores de uma eficácia superior a qualquer projeto humano de ação ética e política, intencionalmente voltada para uma correção ou mudança do plano pré-determinado pelo próprio sistema de mercado capitalista.

Devido à constatação da ausência duma teoria do capitalismo que torne “visível” o determinismo sistêmico sobre o qual assenta, Hinkelammert retoma o pensamento de Marx referente à análise da “ordem” do mercado. A contribuição de Marx, apesar de ser não exaustiva, possibilita a deslegitimação do sistema, bem como a crítica duma ordem regida por uma lógica de morte.

Cabe aqui lembrar que, na teoria econômica marginalista e neoclássica, permanecia a tradição racionalista legada ao conceito de equilíbrio geral da economia. “Embora Max Weber tenha chegado a seu conceito de ação social a partir da teoria neoclássica, esse conceito não coincide com as teorias correspondentes. A correspondência entre esse conceito de ação social e a teoria econômica produz-se... no caso da escola de Chicago<sup>28</sup>” As posições teóricas de Hayek e Friedman expressam um racionalismo crítico, em nome do qual podem renunciar definitivamente ao conceito de equilíbrio econômico geral. (HINKELAMMERT, 1983, p. 98).

Das diferentes mudanças conceituais que marcam a história das diferentes teorias da ciência econômica, uma reveste particular importância para a nossa pesquisa. Quando Marx formula sua teoria do fetichismo, a teoria econômica neoclássica estava surgindo, de forma que a crítica feita por Marx à economia política tinha a economia clássica como alvo. A neoclássica distingue-se da teoria econômica clássica pelo conceito básico de ator econômico.

Essa mudança consiste na substituição do ser humano necessitado por um ser humano com finalidades arbitrárias. Explica Hinkelammert:

O sujeito da economia política clássica é um sujeito com determinadas necessidades, que devem ser satisfeitas para que ele possa viver. A economia clássica parte, portanto, da necessidade de viver que o homem tem. A condição prévia disso é o respeito por seus direitos humanos no sentido mais formal – o respeito à vida – e a economia é o âmbito no qual este sujeito consegue seus meios para viver. Por isso definem a economia como a

---

<sup>28</sup> Friedrich August von Hayek, Ludwig von Mises, Milton Friedman e Karl Popper fundaram a “*Mont Pelerin Society*”, uma das escolas mais prestigiosas para a discussão e a difusão do pensamento neoliberal, com sede em Chicago. F. A. Hayek (1899-1992) é considerado o teórico principal do neoliberalismo, seguido por Milton Friedman (1912-2006). Esses pensadores, afirma Hinkelammert, sustentam um cientificismo baseado num “racionalismo ‘verdadeiro’ ou racionalismo ‘crítico’, mas já não faz mais que racionalizações de situações parciais, declarando seu inimigo mortal qualquer postura racional frente à sociedade como um todo” (1983, p. 99).

atividade do homem, que permite conseguir os meios para viver uma vida garantida pelos direitos humanos. Sob esse ponto de vista, esses direitos humanos não resultam de nenhum ‘juízo de valor’ subjetivo, pois são condições de vida das quais derivam os juízos de valor. Disso jamais deriva algo parecido a um direito positivo aos meios de vida. [...]

A teoria econômica neoclássica rompeu com essa tradição... Substituiu o sujeito necessitado por um sujeito com finalidades arbitrárias... (1983, p. 99).

Essa mudança conceitual antropológica implica na mudança de definição da economia, a qual se torna o “processo de eleições e cálculos que se efetuam para conseguir suas finalidades [do ser humano]”. Essas mudanças coincidem com aquelas que Weber aplicou aos conceitos básicos da teoria econômica de Marx, criticamente analisadas por Hinkelammert: as necessidades concebidas como “inclinações e preferências subjetivas”, a redução do âmbito da economia ao da “calculabilidade”, a consequente inutilidade da discussão sobre “as condições objetivas da possibilidade da ação humana” (1983, p. 100, 88, 89).

O quadro conceitual da economia assim alterado implica numa outra mudança radical: o conceito de racionalidade econômica. Para a teoria econômica neoclássica, é a eleição econômica o problema central, não a reprodução da vida social, portanto, trata-se de uma racionalidade dos meios, sendo a escolha dos fins reduzida a mera preferência pessoal, da qual seria impossível, cientificamente, deduzir uma racionalidade calculável, quantificável.

A ação racional resulta epistemologicamente determinada por essa racionalidade econômica. Os juízos meio-fim, identificados como juízos de fato, são os únicos juízos que a ciência empírica pode pronunciar legitimamente, pois refletem ações racionais ordenadas segundo fins específicos. Dessa forma, todos os outros juízos são relegados a constituir uma “racionalidade material” sobre a qual as ciências empíricas não podem pronunciar-se legitimamente, sendo, weberianamente falando, “juízos segundo valores”, quer dizer, subordinados a convicções subjetivas (HINKELAMMERT, 1996, p. 29).

Por isso, os efeitos destrutivos não intencionais da ação racional intencional dos diversos atores econômicos que interagem no mercado – efeitos destrutivos constatáveis em termos de depauperamento, exclusão social e destruição ambiental –, não expressam uma irracionalidade econômica, porquanto inevitável. Trata-se, antes, de um processo de evolução seletiva, de sacrifício de vidas humanas para que haja mais vida para todos. O mercado é essa ordem espontânea que, não inventada pela humanidade, surgiu naturalmente na história para coordenar a ação fragmentada dos seres humanos.

Segundo Hayek, há “forças espontâneas que, embora não as compreendamos, muito nos ajudam na vida real para que possamos alcançar nossas metas”, ou seja, há uma ordem produzida pelo mercado que é conexa a uma teoria da evolução espontânea (apud HINKELAMMERT, 1986, p. 59). Portanto, a formação da sociedade — e dentro dela, da conduta humana — pode ser explicada à luz de um processo constante de adaptações inconscientes ao longo de uma história evolutiva.

Esse “processo de evolução seletiva que não conhece leis que determinam sua direção” gerou “uma ordem auto-dirigida” que, segundo Hayek, Marx foi “incapaz” de “compreender”. No entanto, segundo Hinkelammert, Marx enfrentou o problema da ordem do mercado como um problema central de sua análise do capitalismo, procurando compreender de que tipo de ordem se tratava (apud 1996, p. 242).

Para Marx, a ordem do mercado resulta da desordem em que se chocam as relações mercantis. Hinkelammert insere a reflexão sobre a ordem do mercado neste quadro de referência:

A partir de Hume<sup>29</sup> em diante, e especialmente na filosofia moral escocesa, resulta um pensamento que se ocupa dos efeitos não intencionais da ação humana. Primeiramente, se concebe a ordem emergente como uma ordem pré-estabelecida, porém, desde Adam Smith, como um sistema que resulta do caráter fragmentário da própria ação humana, e como fruto de seus efeitos não intencionais. Por isso, Adam Smith pode falar de uma “mão invisível” que vigora nesta produção da ordem. Partindo disso, o mercado é concebido como um mecanismo auto-regulado, como ‘automatismo do mercado’. No grau em que o mercado é o meio ou o mecanismo no qual se chocam as ações fragmentárias dos atores particulares, o automatismo do mercado — sua capacidade de auto-regulação — produz uma ordem econômico-social (1996, p. 242-243).

O caráter fragmentário da ação humana produz efeitos não intencionais que se ajustam numa ordem econômico-social chamada mercado. Marx chama este mecanismo de ajuste de “leis” que se impõe “pelas costas” dos produtores. Mais exatamente, esclarece Hinkelammert, essas leis expressam os “efeitos não intencionais da ação intencional que retornam sobre o próprio ator e exercem sobre ele um efeito compulsivo”. Em outras palavras, “se trata de forças compulsivas dos fatos que obrigam ao reconhecimento duma ordem que surge pelas

---

<sup>29</sup> David Hume (1711-1776) foi um filósofo empirista que, no desenvolver de seu pensamento, chegou a concluir que o ser humano é preponderantemente um ser prático, mais sensível do que racional. Concebeu sua filosofia como uma ciência indutiva da natureza humana. Sua obra mais conhecida é **Investigação acerca do entendimento humano**.

costas dos atores através destas leis. Trata-se de ‘leis compulsivas’ que condenam de maneira efetiva” (1996, p. 243-244).

Segundo Marx, essas leis são “leis exteriores, compulsórias” para o “capitalista individualmente considerado”, mas no interior da lógica mercantil são “as leis imanentes da produção capitalista”. Marx descreve como os “homens procedem de maneira atomística no seu processo de produção social”, reconhecendo a existência duma ordem que surge como resultado do choque entre os interesses econômicos dos diferentes atores que participam do mercado (2003a, p. 312, 117).

É essa conduta atomística dos atores que gera, segundo Hinkelammert, a inevitabilidade do mercado e das leis compulsivas. As duas inevitabilidades “se produzem como efeitos não intencionais da ação intencional”. Isso explica porque o “mesmo código do direito burguês não gera este indivíduo atomístico, antes o confirma e legaliza”, e explica também porque o mercado não é um produto intencional da ação humana (1996, p. 245).

A análise de Marx mostra como a ordem que surge da ação do conjunto dos indivíduos atomísticos é tendencialmente destruidora das fontes de toda a vida, ou seja, do ser humano e da natureza, à qual o ser humano pertence enquanto ser natural<sup>30</sup>. E é destruidora porque “se orienta por critérios abstratos de eficiência que tem a tendência de apagar todas as possibilidades de limitar seus efeitos” (HINKELAMMERT, 1996, p. 246).

Sendo fragmentária (atomística) a ação humana, o ator econômico não tem condições de coordenar a divisão social do trabalho, portanto, são as próprias relações mercantis a desempenhar essa função. No marco dessas relações, se constitui a ordem do mercado, ordem que surge da pressão mútua dos interesses econômicos envolvidos, em concorrência entre eles. Essa ordem constitui aquele “determinismo econômico” que a burguesia elege em nível de leis históricas, legitimando a superioridade da sociedade burguesa enquanto vértice da evolução histórica da humanidade (HINKELAMMERT, 1996, p. 247).

No entanto, a teorização das forças compulsivas em Marx mostra como estas leis não são nem leis naturais, nem leis históricas. São “leis que se impõem pelas costas dos produtores e que empurram a história. São tendências históricas compulsivas” (HINKELAMMERT, 1996, p. 247).

---

<sup>30</sup> Hinkelammert se refere a um trecho de *O capital* de Marx: “Por isso, a produção capitalista só desenvolve a técnica e a combinação do processo de produção social ao minar simultaneamente as fontes de toda a riqueza: a terra e o trabalhador” (MARX, 1996, p. 133).

Contudo, a ética política burguesa ou “ética do indivíduo burguês”, baseando-se nessas leis compulsivas, transforma o espaço da livre concorrência entre interesses econômicos individuais, no espaço da realização responsável da liberdade e da autonomia dos indivíduos que se relacionam como proprietários. Surge o direito burguês e a convicção de que a sociedade burguesa expresse a etapa mais alta do desenvolvimento moral da humanidade.

A autonomia do indivíduo burguês, porém, resulta, paradoxalmente, da submissão do possuidor das mercadorias às leis compulsivas que ele mesmo produz de forma não intencional, quando da venda do seu produto ao preço determinado pela pressão mútua entre o conjunto dos indivíduos/proprietários. Marx chama essas leis de “lei do valor”, a qual “somente atua aqui como lei interna, que os agentes individuais consideram como uma cega lei natural, que efetua o equilíbrio social da produção no meio de suas oscilações casuais” (2007, p. 1506).

A lei interna e cega descrita por Marx, para a burguesia é lei natural elevada à lei metafísica da história. A ética autônoma da sociedade burguesa, na verdade, é ética heterônoma, pois o indivíduo burguês se submete a uma vontade externa a si mesmo que, além de não expressar a vontade de nenhum outro indivíduo, destrói a própria autonomia, revelando a contradição constante em que se encontra o indivíduo “autônomo”.

Da análise exposta acima, podem-se tirar algumas considerações importantes para o tema desta pesquisa. A primeira refere-se à invisibilidade do ídolo-mercado nas sociedades burguesas modernas. O capitalista individual se põe diante das “leis exteriores inexoráveis” como diante de um destino divino, do qual ele se torna fiel cumpridor. O mercado é o objeto de devoção do empresário, cuja virtude fundamental consiste na humilde submissão a essas leis consideradas como divinas. Trata-se daquilo que Hinkelammert chama de “metafísica empresarial”

A natureza dessa metafísica é idolátrica, se forma no processo fetichizador da economia – descrito por Marx em termos de fetichismo das mercadorias, do dinheiro e do capital –, pois expressa a submissão do ser humano “e de sua vida concreta ao produto de suas próprias mãos, com a conseqüente destruição do homem pela relação que ele estabelece com o ídolo” (HINKELAMMERT, 1983, p. 179).

Contudo, Hinkelammert aponta para uma diferença importante com relação ao sentido que a idolatria tem na tradição bíblica. O mercado, enquanto “produto humano transformado

em objeto de devoção é um produto não intencional. Não é, no sentido literal, um produto da ação, mas da interação humana. É um modo pelo qual os homens se inter-relacionam. Por isso, o ídolo da metafísica empresarial é invisível”, distinguindo-se “do ídolo bíblico, que é feito de elementos da natureza concreta e portanto visível” (1983, p. 179).

Outra consideração importante está relacionada à teorização das forças compulsivas feita por Marx. As tendências destrutivas dessas forças – que se impõem pelas costas dos produtores –, jamais podem ser interpretadas em termos de leis naturais ou históricas. São tendências históricas compulsivas, cuja naturalização, em nome da ciência econômica ou das ciências empíricas, esvazia a natureza concreta e histórica da condição humana.

Nesse processo de naturalização determinista, a irracionalidade econômica destrutiva, pela mediação das ciências empíricas, passa a ser entendida como o resultado inevitável e necessário do caminho evolutivo da humanidade, caminho, porém, que expressa, de forma secular, a fé na salvação da humanidade pela mediação do mercado auto-regulável.

Essa fé secular, com sua metafísica empresarial, implica numa redefinição radical do ser humano, também necessária para vencer as possíveis resistências ao processo “espontâneo”.

A aceitação dos “poderes impessoais”, da guerra dos deuses por trás dos quais lutam entre eles os seres humanos, implica numa visão antropológica que reduz, dogmaticamente, as possibilidades de liberdade humana às relações mercantis. Sujeitar-se às leis do mercado auto-regulado passa a ser um imperativo ético fundamentado na ciência, pois a “lógica” contida na evolução espontânea do mercado é “indubitavelmente” superior à lógica fragmentada e sempre imperfeita do ser humano. O mercado chega a ser considerado uma instituição perfeita.

Posta fora de questão a vigência do automatismo do mercado, segundo o pensamento neoliberal, as crises econômicas e seus desastres no plano humano e natural passam a ser enfrentadas não como distorções do sistema a serem corrigidas, mas sim como “conseqüência de uma implantação insuficiente desse mesmo automatismo de mercado”. Falta apenas “impô-lo em termos totais e perfeitos. A realidade (pobreza, desemprego, subdesenvolvimento, destruição do meio ambiente) não é consertada pela solução concreta destes problemas mas pela extensão dos mecanismos de mercado, sacrificando esta solução” (HINKELAMMERT, 1989, p. 265).

Esse processo de extensão, ao negar a realidade, nega também o ser humano natural e necessitado irredutível às suas funções mercantis. Entretanto, “a realidade pode ser negada, mas isso não significa que a realidade deixe de existir como consequência desta negação”. Há resistência que surge dessa negação, apesar dessa resistência ser considerada irracional e mal intencionada pelo pensamento hegemônico (HINKELAMMERT, 1989, p. 267).

Há uma ausência que grita no interior deste contexto idolátrico dominado por “forças impessoais”, cujo “espírito” enfeitiça as relações humanas. A presença do “espírito” do mercado, da mercadoria, do dinheiro e do capital torna invisíveis as necessidades da vida real humana, as condições objetivas de reprodução desta vida. A ideologia do mercado neoliberal quer calar essa ausência que grita e esta tarefa resulta mais fácil quando “Não é óbvio, e nunca foi, que o pobre, o marginalizado, e também aquele que resiste” seja um ser humano (HINKELAMMERT, 1989, p. 288).

Ao serem considerados infra-humanos, os pobres não podem reivindicar direitos humanos. Grupos humanos inteiros são assim excluídos da possibilidade concreta de viver. O mercado aparece como o sujeito da história e seus mecanismos como critério central de regulação social. A perspectiva de Santos, visando a construção de uma posição ética e política que reconheça as aspirações emancipatórias desses grupos humanos, torna-se uma tarefa possível desde que se visibilize a sacrificialidade das teorias científicas, no culto que elas rendem aos poderes impessoais.

Desvendado o disfarce impessoal desses poderes, não pode ser negada a legitimidade das aspirações emancipatórias e dos projetos de transformação social a elas vinculadas. O grito das vítimas surge de sua humanidade corporal violentada, de suas necessidades vitais negadas, de seu questionamento e interpelação da lei do mercado, transformada em critério inatacável de regulação social pela ideologia burguesa.

A vida do ser humano implica num projeto que, além de não ser específico, não se esgota numa relação formal meio-fim. Trata-se de um projeto de vida ao qual se subordinam os fins específicos a serem realizados por ele. O projeto de vida não se situa no plano da neutralidade de valor, pois se trata de uma questão de vida ou morte desse ser humano.

A reprodução da vida real constitui a base real da liberdade e do desenvolvimento das forças físicas e espirituais do ser humano, bem como o “princípio de organização da sociedade. É ele que permite discernir projetos econômico-políticos no sentido de fixar um limite entre todos os projetos que têm conteúdo de libertação e os que não o têm” (HINKELAMMERT, 1996, p. 281).

No entanto, como nos lembra Santos, o “sujeito epistêmico” da ciência moderna, orientando-se pela racionalidade instrumental, expulsou o “sujeito empírico”. Com isso, resulta bloqueado o desenvolvimento de “subjetividades rebeldes”, cujo protesto atesta a necessidade de transcender a racionalidade meio-fim. Recuperar e promover essas subjetividades rebeldes, portanto, implica, para Santos, na busca duma nova racionalidade (2005, p. 82).

No próximo capítulo, discutiremos a proposta da “racionalidade reprodutiva” em Hinkelammert, bem como suas implicações para uma concepção crítica da ciência empírica. Tal ciência, preocupando-se com as condições de possibilidade da vida humana, favoreceria aquela recuperação e promoção de “subjetividades rebeldes”, almejada por Santos.

### Capítulo III

#### O “sujeito” do progresso humano e o sujeito da “racionalidade reprodutiva”

Concluimos a primeira parte desta pesquisa descrevendo os processos devocionais que, alicerçados nas ciências sociais weberianamente concebidas, geram uma religião econômica altamente sacrificial, pois o “espírito” que vivifica a “lei do valor” emana dum ídolo insaciável.

Nesse contexto de sacralização das relações econômicas, a vida humana real e concreta é expulsa como referência fundamental dos critérios de racionalidade econômica. O *homo economicus* das teorias neoclássicas – o ser humano reduzido às suas inclinações e preferências subjetivas – substitui o ser humano necessitado, negando-lhe o direito à vida.

Tratando-se de uma questão de vida ou morte do ser humano, o projeto com que ele procura reproduzir sua vida real não pode ser situado no plano da neutralidade de valor. Muito pelo contrário, para Hinkelammert, a reprodução da vida real constitui o “princípio de organização da sociedade. É ele que permite discernir projetos econômico-políticos no sentido de fixar um limite entre todos os projetos que têm conteúdo de libertação e os que não o têm” (1996, p. 281).

É a partir dessa base real e concreta da reprodução da vida que precisamos situar o conceito de sujeito proposto por Hinkelammert. No interior da história humana concreta, o grito de sofrimento do pobre nos interpela, sua luta para viver aponta para uma ausência de relações humanas que transcendem as relações mercantis.

Portanto, nosso interesse fundamental, neste estágio da nossa investigação, diz respeito à compreensão científica moderna ocidental da realidade, pois exclui de sua reflexão o problema da reprodução da vida humana. O “sujeito epistêmico” – o *cogito* cartesiano – marca categorialmente o pensamento científico moderno, expulsando o “sujeito empírico” – “nós próprios enquanto seres humanos vivos, empíricos e concretos” – (SANTOS, 2005, p. 81, 82).

O fato do “sujeito epistêmico” se orientar unicamente pela racionalidade instrumental postula a necessidade duma nova racionalidade. Tal racionalidade deve ser capaz de transcender a linearidade meio-fim que caracteriza a racionalidade instrumental, bem como de recuperar os pressupostos antropocêntricos – a condição humana necessitada e finita, como limite insuperável para a ação tecnológica – dos quais a razão mítica do progresso técnico-científico infinito abstraiu.

Nessa perspectiva crítica da ciência moderna, Hinkelammert propõe a “racionalidade reprodutiva”. A contribuição desse conceito de racionalidade para o tema da nossa pesquisa é relevante, possibilitando reconhecer os pressupostos metafísicos do discurso científico, bem como a irracionalidade da racionalidade econômica.

Contra os efeitos destrutivos dessa racionalidade econômica surge “o grito do sujeito”. Diante da lei do valor absolutizada – “o ser humano é para o sábado” – o sujeito reivindica a soberania da vida humana – “o sábado é para o ser humano” –. Jesus é a figura paradigmática desse sujeito que se rebela contra o sistema, em nome da soberania da vida humana.

### **3.1 A compreensão ocidental do mundo e a divinização do ser humano abstrato moderno**

A transformação antropológica, desencadeada no âmbito do pensamento científico moderno, ocupa uma posição central neste tópico da nossa investigação. Essa transformação só foi possível pelo surgimento de uma nova visualização do tempo – o linear, derivante da concepção escatológica judaico-cristã –, bem como por uma nova interpretação do mito grego de Prometeu.

O Prometeu moderno é o ser humano encantado pelo mito do progresso infinito. Trata-se dum ser humano que olha para a humanidade e para o mundo como objeto de transformação do agir técnico, como objeto de planejamento da razão humana, segundo a noção de sujeito, em Descartes. Para Descartes, o ser humano descobre ser, através da reflexão, imagem de Deus, enquanto que a corporeidade, através dos sentidos, impede a relação da mente (alma) com sua essência divina.

Dentro desse horizonte teológico e mítico, o alcance da ação humana em satisfazer os desejos humanos de liberdade e felicidade parece não ter limites. A transformação antropológica anunciada na modernidade resulta no *homo faber* dominador, num ser humano prometéico e, portanto, já imortal. O progressivo domínio do ser humano sobre o mundo e sobre a própria natureza humana se torna princípio operativo científico da construção do reino do ser humano, na imanência futura.

#### **3.1.1 Crítica do progresso científico como “sujeito” do progresso humano**

Não se trata de propor um novo tipo de ciência social, mas sim de “propor um modelo diferente de racionalidade”. Com efeito, “Sem uma crítica do modelo de racionalidade ocidental dominante pelo menos durante os últimos duzentos anos”, assinala Santos, “todas as

propostas apresentadas pela nova análise social, por mais alternativas que se julguem, tenderão a produzir o mesmo efeito de ocultação e descrédito” (2008, p. 94).

Ademais, a compreensão ocidental do mundo jamais pode esgotar-se na experiência social e nos relativos conhecimentos produzidos pela tradição científica ou filosófica ocidental. Enrique Dussel demonstrou claramente como o “ego” europeu não apenas inventou o Novo Mundo, mas, conquistando-o brutalmente, produziu o “encobrimento do outro”<sup>31</sup>.

Outro aspecto importante a ser destacado desta compreensão ocidental do mundo refere-se à “forma como ela cria e legitima o poder social”, pois, salienta Santos, “tem muito que ver com concepções do tempo e da temporalidade”. De fato, “a concepção linear do tempo e a planificação da história permitiram expandir o futuro indefinidamente. Quanto mais amplo o futuro, mais radiosas são as expectativas confrontadas com as experiências do presente” (2008, p. 95).

Nesse “espaço” temporal que se expande ilimitadamente para o futuro, a ciência empírica desenvolve a ilusão transcendental de progressos infinitos. Para a ciência empírica, afirma Hinkelammert, “sempre existe uma meta além daquilo que já se alcançou”, pois “a ilusão infinita do progresso tecnológico ou social” se manifesta com “a aparência objetiva da factibilidade pela magia da aproximação assintótica<sup>32</sup>” (1986, p. 214).

O impossível é cientificamente tornado “possível em princípio” e com isso abre-se o caminho para a reconquista do “paraíso perdido”. A ciência empírica, em nome da aproximação infinita a essa meta paradisíaca, intervém para a transformação da realidade natural e social, no entanto, o faz, colocando-se a serviço da ilusão transcendental, reduzindo a realidade “a uma empiria que é simples objeto da ação tecnológica” (HINKELAMMERT, 1986, 222).

Dessa forma, o ser humano torna-se servidor do progresso científico que, por meio de sua sequência, “é elevado a verdadeiro sujeito”. À luz deste “sujeito”, o presente e suas

---

<sup>31</sup> Filósofo argentino, Enrique Dussel nasceu em 1934. Sua produção bibliográfica é vasta e conhecida na América Latina, sobretudo como teórico e divulgador combatente da sua filosofia da libertação. Sua singular biografia é marcada pelo exílio no México, devido à perseguição política na época da ditadura militar argentina. Na obra intitulada **1492: o encobrimento do outro** – a origem do mito da modernidade, Dussel expõe sua crítica da modernidade a partir da irracionalidade do mito que esta mesma modernidade desenvolve, justificando a violência perpetrada contra os povos “bárbaros”, “primitivos” que habitam o mundo não europeu. A tese de Dussel é que a modernidade nasce no ano de 1492 com a “descoberta” da América por Cristóvão Colombo. Ver: DUSSEL, obra citada (1993).

<sup>32</sup> Termo que deriva da matemática, a aproximação assintótica se dá quando “uma *sequência infinita* aproxima-se de um valor infinito. Assim a sequência 9,9999... aproxima-se de dez e, como sequência infinita é igual a dez” (HINKELAMMERT, 1986, p. 221).

instituições imperfeitas desaparecem sob o impulso transformador constante em direção à meta perfeita, todo o presente é visto como um passo ou uma meta intermédia em função da meta final (HINKELAMMERT, 1986, p. 220).

Devorado pelo progresso infinito, o presente deixa de existir e, conseqüentemente, não pode ser reivindicado. “Nenhuma realidade tem então valor”, afirma Hinkelammert, “pois nada mais é do que um passo de aproximação da ilusão transcendental. E, como se vive só no presente, vive-se somente enfrentando a morte. Como já não há o presente, também já não há vida, apenas morte que ainda não aconteceu. Logo, a vida é morte provisoriamente adiada” (1986, p. 220).

A realidade pensada tecnologicamente, no entanto, não é a realidade empírica, mas sua idealização em termos funcionais, interpretada como empiria. Trata-se de uma representação científica do mundo vivido pela humanidade, reduzido – natural e socialmente – em objeto de intervenção da ação técnica, em vista da meta – possível em princípio – da realização de todos os desejos humanos.

É uma representação científica que, observada pelo resultado de sua construção, transcende as impossibilidades humanas decorrentes dos limites da condição humana – finita e necessitada –. Essas impossibilidades humanas servem como princípios a partir dos quais as ciências empíricas formulam suas leis gerais. São como escadas que, depois de terem sido utilizadas para subir a um andar superior, são retiradas e escondidas. O que aparece são as leis construídas pelas ciências, os princípios dos quais partiu são engolidos pela ilusão transcendental e com eles, a própria realidade<sup>33</sup>.

Porém, “o conhecimento como intervenção no real”, assinala Santos, “tem conseqüências”, a partir das quais é possível avaliar, cognitiva, ética e politicamente este conhecimento. Com efeito, “a credibilidade da construção cognitiva mede-se pelo tipo de intervenção no mundo que proporciona, ajuda ou impede” (2008, p. 159).

Devolver credibilidade à construção cognitiva pressupõe inverter a relação que se estabeleceu entre o ser humano e o progresso perseguido em nome da ilusão transcendental.

---

<sup>33</sup> Hinkelammert nos dá um exemplo a partir da medicina. O princípio da impossibilidade humana se expressa na impossibilidade do ser humano conseguir sua imortalidade. A medicina, então, procura prolongar a vida procedendo tecnologicamente, mas, “quando se consegue prolongar a vida e, depois, prolongá-la ainda mais e mais, chega-se a pensar tal processo como progresso infinito em direção à vida eterna”. Cria-se a ilusão transcendental da vida eterna, “a partir do mundo real de aproximação à satisfação dos desejos” (1986, p. 231, 232).

Significa incorporar a construção cognitiva numa “ciência capaz de restituir aos sujeitos (por ela feita objetos) o domínio das falsas transcendências” (SANTOS, 2010, p. 87).

Sendo que “a falsa transcendência do nosso tempo é, por excelência, a ciência moderna” (SANTOS, 2010, p. 87), a reivindicação da realidade de vida e morte do ser humano passa necessariamente pela “crítica das próprias ciências empíricas em relação à sua ilusão transcendental” (HINKELAMMERT, 1986, p. 223).

Essa crítica remete à pergunta sobre a factibilidade de fins concebíveis tecnicamente, ou seja, sobre a existência das condições materiais que possibilitam a realização dos fins tecnologicamente possíveis. Essas condições econômicas e tecnológicas dependem, em última instância, da vida do ser humano e da possibilidade de reproduzi-la, orientando a intervenção técnico-científica no real, segundo fins integráveis em algum projeto de vida.

Enquanto aproximação à realização futura, o próprio cristianismo pode ser interpretado como radicalização da esperança da vida plena e sem exploração, pois “é isso o que o Messias do Deus imortal e de abundância traz para os homens”. Dessa forma, essa “esperança na vinda do Senhor [...] dá sentido a determinada atitude antecipativa dessa vida” (HINKELAMMERT, 1986, p. 236).

No entanto, segundo Hinkelammert, a frustração dessa antecipação, “através do aperfeiçoamento ético e da pregação” desemboca numa “antecipação ativa dessa vinda no mundo real através da transformação da natureza e da sociedade. O desespero pela parusia adiada converte-se no ponto de partida da atividade para a transformação do mundo” (1986, p. 236).

O “possível imaginário” – representado pelo banquete celestial entre seres humanos imortais – passa a ser antecipado ativamente em termos de aproximação tecnológica, no rastro dos progressos infinitos. Vista nesta perspectiva de aproximação tecnológica, afirma Hinkelammert, “a sociedade moderna é o resultado da institucionalização do carisma milenarista do messianismo cristão”<sup>34</sup> (1986, p. 237).

---

<sup>34</sup> Segundo Delumeau, no âmbito do cristianismo, por milenarismo deve-se entender a “crença num reino terrestre vindouro de Cristo e de seus eleitos – reino este que deve durar mil anos, entendidos seja literalmente, seja simbolicamente. O advento do milênio foi concebido como devendo situar-se entre uma primeira ressurreição – a dos eleitos já mortos – e uma segunda – a de todos os outros homens na hora de seu julgamento. [...] Dois períodos de provações irão enquadrá-lo. O primeiro verá o reino do Anticristo e as tribulações dos fieis de Jesus que, com este, triunfarão das forças do mal e estabelecerão o reino da paz e de felicidade. O segundo, mais breve, verá uma nova liberação das forças demoníacas, que serão vencidas no último combate” (1997, p. 18-19). Delumeau destaca o fato de “a crença no reino messiânico” derivar “dos meios judaicos ao cristianismo”, de fato, é no “Apocalipse de São João (20, 1-15)” que se “fixa de maneira definitiva a duração desse reinado de mil anos”. E, acrescenta o historiador francês, “Está demonstrado hoje que as primeiras comunidades cristãs da

Aparece assim um espaço mítico que, legitimado religiosamente, abstrai da vida do ser humano, imortalizando-o, transformando-o em um moderno Prometeu<sup>35</sup>.

A modernidade ocidental, segundo Santos, adotando a concepção de tempo linear – “imagem de um tempo em linha recta” – resultante da “secularização da escatologia<sup>36</sup> judaico-cristã”, passou a reconhecer como canônica a “subjetividade ou identidade de uma pessoa ou grupo social”, bem como suas práticas sociais apenas no interior dessa progressão linear de tempo (2008, p. 109).

O agir do ser humano se inscreve nesse horizonte teológico judaico-cristão, no qual a transformação científica do mundo surge como obrigação moral. As palavras de Bacon<sup>37</sup>, contidas na sua obra *Novum Organum*, não deixam dúvidas quanto a isso:

---

Ásia, das quais proveio o Apocalipse, adotaram frequentemente as crenças milenaristas” (1997, p. 22). Cabe aqui assinalar o comentário do historiador Jean Séguy, citado por Delumeau: “O milenarismo é a forma assumida por um messianismo não realizado a despeito do aparecimento (histórico) do Salvador, quando o grupo que se formou em torno do messias tenta reativar a urgência messiânica para controlar os efeitos do fracasso sofrido pelo messias” (1997, p. 18).

<sup>35</sup> Segundo a mitologia grega, na planície de Meconia (na Grécia, perto de Corinto), tudo crescia espontaneamente, não precisava da lavoura, pois os deuses e os homens viviam num tempo de perene festa e felicidade. Essa “idade de ouro” terminou e Zeus encarrega Prometeu de separar o espaço pertencente aos deuses, do destinado aos homens. Por sua natureza ambígua, quer dizer, titânica, não totalmente divina, Prometeu é chamado a desempenhar a função de intermediário do processo de separação entre deuses e homens. Prometeu procede ao sacrifício de um bovídeo — touro fantástico — para consagrar a separação entre deuses e homens reunidos diante dele. Duas partes do animal cortado identificam a partilha que caberia a uns e a outros, delimitando o tipo de vida que doravante irá marcar as duas raças. No entanto, Prometeu rebela-se à vontade de Zeus de extinguir a raça humana e através de uma armadilha, ao repartir o animal sacrificado, fará com que os homens recebam a parte boa, quer dizer, a parte comestível escondida sob o couro e o estômago. Zeus percebe as reais intenções de Prometeu e finge participar do jogo, escolhe o embrulho de aspecto não repulsivo que contém os ossos brancos completamente sem carne, mas medita qual seria sua vingança. De fato, em seguida, Zeus esconde o fogo aos homens, para impedir que possam cozinhar a carne do animal sacrificado. Obrigando a comer carne crua, Zeus quer inferiorizar os mortais, rebaixando-os a estado de canibais, ou de animais selvagens. Prometeu descobre essa nova artimanha e decide subir ao céu para roubar uma semente do fogo celeste de Zeus e doá-la aos homens. O fogo prometéico não é imortal, mas aquece e permite cozinhar a carne e o trigo que alimentam os homens, trigo que também foi escondido por Zeus. Portanto, os homens, doravante, devem trabalhar para cultivar aquilo que na idade de ouro crescia espontaneamente na terra de Meconia. Prometeu recebe sua punição: é preso a um rochedo de um penhasco, posto entre o céu e a terra e uma águia enviada por Zeus lhe rói o fígado a cada dia, sendo que ao cair da noite, diariamente, esse fígado se reconstitui. A rebeldia de Prometeu contra os deuses e em favor dos homens é punida através de um suplício eterno, vivido em solitária agonia. Prometeu é culpado por ter ensinado aos homens a técnica, pois através dela, fez “das crianças que eles eram seres lúcidos, dotados de razão, capazes de pensar” (ÉSQUILO, 2009, p. 35). Prometeu, ou seja, literalmente “aquele que pensa antes”, coloca os homens em condições de relativa autonomia respeito aos deuses imortais, pois com o dom da técnica, os homens podem conseguir aquilo que “antes” pediam aos deuses. Ver comentário do mito em obra de Jean-Pierre Vernant (2008): **O universo, os deuses, os homens**.

<sup>36</sup> A palavra *escaton*, coisas últimas, fornece o significado semântico do termo escatologia, a qual, por isso, expressa a concepção que o ser humano teria das coisas últimas. Na Bíblia, a era escatológica denominava “os últimos dias”, referindo-se a era “inaugurada pela morte e ressurreição de Cristo” (BÍBLIA de Jerusalém, 2002, p. 1988, nota a).

<sup>37</sup> Francis Bacon (1561-1626) nasceu em Londres. Foi considerado o fundador da ciência moderna e do empirismo. Na sua obra *Novum Organum*, em contraposição ao velho *Organon* (Instrumento) aristotélico, Bacon fez uma crítica radical da física aristotélica, chegando a formular um novo método de investigação da natureza: o método indutivo. Esse método tornaria possível, segundo Bacon, conhecer a lei e a causa dos fenômenos naturais. Para uma introdução à vida e à obra de Bacon (1999), ler p. 5-18.

Pelo pecado o homem perdeu a inocência e o domínio das criaturas. Ambas as perdas podem ser reparadas, mesmo que em parte, ainda nesta vida; a primeira com a religião e com a fé, a segunda com as artes e com as ciências. Pois a maldição divina não tornou a criatura irreparavelmente rebelde; mas, em virtude daquele diploma: *Comerás do pão com o suor de tua fronte* [Gênesis 3,19], por meio de diversos trabalhos (certamente não pelas disputas ou pelas ociosas cerimônias mágicas), chega, enfim, ao homem, de alguma parte, o pão que é destinado aos usos da vida humana (1999, p. 218).

Ou ainda nestas palavras que, pelos conhecimentos que Bacon tinha dos assuntos teológicos, dificilmente podem ser interpretadas, tratando do fim do mundo, em sentido geográfico:

Não se deve esquecer a profecia de Daniel a respeito do fim do mundo: “Muitos passarão e a ciência se multiplicará”, o que evidentemente significa que está inscrito nos destinos, isto é, nos desígnios da Providência, que o fim do mundo – o que, depois de tantas e tão distantes navegações parece haver-se cumprido ou está prestes a fazê-lo – e o progresso das ciências coincidam no tempo (1999, p. 75).

A reflexão que o próprio sujeito faz a partir da ação voltada a fins revela a presença da subjetividade, sendo ela o ponto de partida para a produção dos conhecimentos das ciências empíricas. No entanto, vimos com Santos como a “ciência capaz de restituir aos sujeitos... o domínio das falsas transcendências” trata esses sujeitos como “objetos”. (2010, p. 87).

Essa contradição é por Hinkelammert incontornável. Com efeito, a teoria não pode evitar tratar o ser humano como objeto. Ela precisa torná-lo objeto para estudá-lo; até a linguagem humana é incapaz de falar do sujeito enquanto sujeito, pois nós mesmos ao falar dele o objetivamos.

Resulta, portanto, contundente a afirmação de Hinkelammert: “toda teoria é má teoria e toda instituição é má instituição”. A falta de adequação ao sujeito é um problema inerente a qualquer teoria ou instituição, pois “Sendo o sujeito um sujeito e não um objeto, seu tratamento como objeto é inadequado em si mesmo, porque jamais pode corresponder ao ser subjetivo do sujeito, que é plenitude inalcançável” (2002a, p. 338-339)<sup>38</sup>.

---

<sup>38</sup> A citação refere-se à segunda edição da obra **Crítica à razão utópica** ampliada e revista. A introdução que se encontrava na primeira edição de 1984 é retrabalhada e ampliada, constando como último capítulo intitulado: “O realismo em política como arte do possível”. As mudanças, justificadas pelo tempo transcorrido, incluem também um novo capítulo que foca a dimensão utópica do período mais atual da globalização capitalista (capítulo VI). No Prefácio, Hinkelammert diz: “Procurei seguir nesta *Crítica de la razón utópica*, elementos

Dado como inevitável esse processo de objetivação, surge o problema de como salvaguardar essa “plenitude inalcançável”, das imaginações científicas e políticas prometidas. A razão mítica<sup>39</sup> transforma o ser humano num ser imortal e a razão utópica num servidor da estrutura ou da instituição política que satisfará o desejo de plenitude na vida terrena.

As ciências empíricas alimentam o sonho prometido, mas para tanto, devem ocultar a origem mítica de seus procedimentos abstratos. De fato, são fruto de imaginações surgidas num espaço mítico ou utópico (não factível) como os conceitos de perfeição, da concorrência perfeita ou da instituição perfeita.

A ciência precisa de uma visão orientadora para desenvolver, inicialmente no plano intuitivo, e, sucessivamente, no plano analítico, seus experimentos. Por isso, Hinkelammert diz que as ciências empíricas têm duas cabeças como Jano – antigo deus romano –: “uma de suas cabeças é a razão instrumental, a outra é o mito desta razão”, ou razão mítica (2008, p. 58).

A previsão implica no exercício da razão e no procedimento técnico, permitindo à ciência estabelecer nexos causais de um evento e formular teorias gerais sobre esse evento. Contudo, esse proceder científico representa já a vontade do ser humano de fugir da imprevisibilidade angustiante da condição humana, quer dizer, da morte.

Na busca das causas, a racionalidade técnica trabalha exclusivamente a relação “causa-efeito”, na cega esperança de que, descobrindo a causa de todos os fenômenos naturais, a imortalidade e a satisfação de todos os desejos humanos pressupostos sejam realizáveis num porvir imanente. Prometeu já é imortal, mas ainda sofre os tormentos da cotidianidade, no entanto, tem a capacidade de prever seu futuro de libertação.

---

centrais das críticas kantianas, convencido de que uma crítica da razão utópica, em última instância, consiste numa transformação dos conteúdos utópicos dos pensamentos modernos em conceitos e reflexões transcendentais. Como as críticas kantianas à razão são críticas transcendentais dela, eu procuro demonstrar que também a crítica da razão utópica não pode ser senão uma crítica transcendental” (2002a, p. 15).

<sup>39</sup> Na sua acepção mais simples, consideramos os mitos histórias em que as divindades “explicam” aos seres humanos as regras que regem o mundo, mundo criado e controlado pelos deuses e pelas deusas, que a humanidade habita por pouco tempo. E assim, a humanidade encontra o sentido de sua existência, ou, para serem mais precisos, a humanidade dá sentido à sua existência fadada à morte, produzindo, criando mitos. Há uma evolução clara quando da etapa dos mitos naturais para os mitos culturais, quando “a forma de causalidade mítica serve nem tanto para explicar o surgimento do mundo ou de alguns de seus objetos, mas para explicar a procedência dos bens culturais humanos”. Neste sentido, os heróis da civilização, segundo Cassirer, “são a primeira expressão mítico-concreta do despertar progressivo da *consciência-de-si* da cultura” (2004, p. 344). Com o aumento da intensidade e da consciência da própria ação humana (agir efetivo), vem diminuindo a quantidade de deuses especiais, bem como sua esfera de domínio sobre o ser humano inerte. Com o desenvolvimento da consciência do próprio agir e, conseqüentemente, da consciência-de-si, o ser humano passa da relação mágica com a natureza para a relação técnica.

Através da previsão daquilo que seguirá, a ciência procura eliminar o medo do desconhecido, do mistério que permanece no horizonte da vida mortal do ser humano em busca de sentido. Percebe-se que a imaginação — com que a ciência se aproxima à realidade — “é a realidade [esta possibilidade imaginária] que está na origem da ciência empírica, não a empiria. Dentro dessa realidade é que aparece a imaginação transcendental, que vai penetrando em todo o resto por transformações, até chegar a uma ciência empírica que transforma a realidade em empiria...” (HINKELAMMERT, 1986, p. 298).

Se considerarmos o pensamento de Descartes<sup>40</sup> como a origem do racionalismo moderno e da noção de sujeito, temos que convir que a raiz desse pensamento encontra-se na tradição bíblica. Com efeito, o *cogito* de Descartes afirma uma subjetividade pensante que, ao pensar o ser humano como imagem de Deus, torna-o semelhante a Deus, privilegiando, por isso, a substância pensante.

No racionalismo de Descartes, a separação entre *res cogitans* e *res extensa* é a separação radical entre corpo e espírito, é a ruptura entre o ser humano e seu corpo que marca o início da modernidade. Segundo Descartes, é necessário se afastar da confusão dos sentidos e da imaginação para conhecer a realidade. A libertação do corpo é condição para liberar a capacidade racional que busca a verdade<sup>41</sup>.

No *cogito* há ideias inatas, como as matemáticas que servem para dominar a natureza, bem como a ideia inata de um ser absoluto e perfeito. Sendo o ser humano criado por Deus, seu pensamento não poderia hospedar essa ideia se não a tivesse recebida de quem o criou à própria imagem e semelhança. Ao argumentar sobre as ideias inatas, Descartes assim se expressa com relação à ideia de “um ser mais perfeito do que o meu”:

pois fazê-la sair do nada era evidentemente impossível; e, visto que não é menos repulsiva a idéia de que o mais perfeito seja uma consequência e uma dependência do menos perfeito do que a de admitir que do nada se origina alguma coisa, eu não podia tirá-la tampouco de mim próprio. De maneira que restava somente que tivesse sido colocada em mim por uma natureza que fosse de fato mais perfeita do que a minha, e que possuísse todas as perfeições de que eu poderia ter alguma idéia, ou seja, para dizê-lo numa única palavra, que fosse Deus (1999, p. 63).

---

<sup>40</sup> René Descartes (1596-1650), filósofo francês, considerado o primeiro pensador da modernidade. De acordo com o racionalismo, para Descartes, a consciência tinha que prevalecer sobre a sensibilidade, sendo o corpo sede das paixões que enganam a visão objetiva da realidade.

<sup>41</sup> Escreve Descartes: “Fecharei os olhos, tamparei os ouvidos, afastar-me-ei de todos os sentidos, apagarei de meu pensamento todas as imagens corporais [...] considerando meu interior, procurarei tornar-me pouco a pouco mais conhecido e mais familiar a mim mesmo. Sou uma coisa que pensa...” (1999, p. 269).

Com a constituição cartesiana de sujeito, o ser humano e a natureza tornam-se objeto de planejamento da razão humana, tendo como ideia reguladora a perfeição divina. Dessa forma, há um deslocamento de lugar da verdade, pois a perfeição de Deus passa a se manifestar através de seu representante, o ser humano racional e calculador, enquanto a autoridade religiosa perde sua função privilegiada de legítimo interprete da revelação divina.

A concepção de sujeito cartesiano não rompe apenas com a dependência à autoridade religiosa, rompe, também, com a distância imposta pelo pensamento tradicional entre Deus e o ser humano, pois fundamenta na metafísica a subjetividade. Com efeito, enquanto *imago Dei*, o ser humano dirige-se ao mundo e ao seu próprio corpo como objetos do seu pensamento. Possuindo o pensamento algo divino, e sendo a razão matemática ordenadora seu ápice, o ser humano pode tornar-se criador, dominador do mundo, desacorrentando Prometeu.

No entanto, esse ser humano divinizado é concebido fora de sua corporeidade e, portanto, de sua condição material de existência. A realidade dualista cartesiana, segundo Hinkelammert, corresponde a uma “alma eterna secularizada que busca um corpo em perfeita submissão à sua vontade, secularizado como matéria bruta” (HINKELAMMERT, 1998, p. 129).

Diversamente, trata-se dum processo de humanização do divino, o que se encontra no Prometeu descrito por Marx. As características desse Prometeu remetem a uma autoconsciência humana reconhecida como divindade suprema, da qual decorrerá, no plano ético, a recusa de toda e qualquer submissão do ser humano corporal à vontade alheia.

Eis como o jovem Marx, no prólogo de sua tese de doutorado, descreve seu Prometeu:

A confissão de Prometeu: “Em uma palavra, odeio com toda minha força todo e qualquer deus” é a confissão própria (da filosofia), sua própria sentença contra todos os deuses do céu e da terra, que não reconhecem a autoconsciência humana (o ser humano consciente de si mesmo) como a divindade suprema. Ao lado dela não haverá outro Deus...  
“No calendário filosófico, Prometeu ocupa a dignidade primordial entre os santos e os mártires” (apud HINKELAMMERT, 2008, p. 14).

Segundo Hinkelammert, a unicidade e originalidade da interpretação de Marx estariam no “discernimento dos deuses” que se faz em nome de Prometeu. De fato, “Marx distingue entre deuses falsos e deuses de verdade. Os deuses falsos são aqueles que não reconhecem a autoconsciência humana como divindade suprema. Os deuses de verdade a reconhecem. [...] É o conflito da tradição judaica entre os ídolos e Deus”. A mudança da concepção prometéica

em Marx é radical, se relacionada à tradição grega, na qual não há discernimento dos deuses, nem se concebe “um Deus para o qual o ser humano é a divindade suprema”, pois seria condenada como “*hibris*” (2008, p. 15, 16).

“Nenhum Prometeu anterior enfrenta os deuses da terra. Mas o discernimento se faz na terra, para passá-lo ao céu”, diz Hinkelammert (2008, p. 17). Marx, ao deslocar, do céu para terra, a luta dos seres humanos contra os deuses, prepara outro passo decisivo para o processo de discernimento. De fato, três anos depois do prólogo citado, refletindo sobre a religião, Marx escreve, na *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel* (1844):

A crítica da religião desemboca na doutrina de que o homem é a essência suprema para o homem e, conseqüentemente, no imperativo categórico de alterar todas as relações, nas quais o homem seja um ser humilhado, subjugado, abandonado e desprezível (apud HINKELAMMERT, 2008, p. 17).

Há uma mudança de conceitos e palavras no interior dessa reflexão. Surge uma exigência ética manifestada pelo “imperativo categórico”. O conteúdo desse imperativo é decorrência do fato de ser o próprio ser humano “essência suprema para o homem”. No seu movimento de autorrealização, o ser humano prometéico de Marx é lançado a lutar contra todas as relações humanas que negam a essência suprema humana. Portanto, trata-se “de uma autorrealização como sujeito humano” que nada tem que ver com a metafísica, ou com um possível Deus (HINKELAMMERT, 2008, p. 18).

Essa mudança é importante, pois se “o ser humano é a divindade suprema, para que, então um Deus? Marx conclui que agora a referência a Deus sobra. Deus é agora o ser humano no ato de reverter todas as relações em que o homem seja um ser humilhado, subjugado, abandonado e desprezível”. Podemos perceber como, segundo Marx, não precisaria abolir a religião, pois ela “morrerá na medida em que o ser humano se considerar a si mesmo como essência suprema” (HINKELAMMERT, 2008, p. 18).

Interessa-nos aqui destacar a indissociabilidade, no pensamento de Marx, da compreensão do ser humano como essência suprema, com o imperativo categórico consistente no ato de reverter todas as condições em que o ser humano seja um ser humilhado, subjugado, abandonado e desprezível.

Nas *Teses Ad Feuerbach*, Marx explicita o conceito de essência humana. Na tese VI, ele afirma: “Porém, a essência humana não é uma abstração inerente ao indivíduo isolado. Em sua realidade, é o conjunto das relações sociais” (2004c, p. 119).

Portanto, o humanismo perfilado por Marx ancora-se na sensibilidade corporal dos seres humanos concretos, situa-se no conjunto das relações intersubjetivas que transcendem as relações mercantis, implica uma força ativa de mudança humanizadora que faz deste humanismo um humanismo de práxis. É nesta perspectiva, que se radica o conceito de sujeito proposto por Hinkelammert.

Segundo Hinkelammert, a modernidade desconhece o sujeito humano, pois conhece somente o indivíduo burguês, o indivíduo enquanto “relação objetivada com o outro, mediada pelo intercambio e pelo mercado”. O sujeito se manifesta apenas na intersubjetividade: “O sujeito é o outro. Por isso não é o indivíduo. Nunca está sozinho. Comportar-se como sujeito é comportar-se em relação com o outro, o que implica uma ruptura com o indivíduo” (1998, p. 197).

Positivamente, o sujeito se revela na intersubjetividade; negativamente, se revela no processo *a posteriori* através do qual o ser humano nega sua redução operada pelas instituições criadas por ele e por ele legitimadas “cientificamente” – Estado, mercado e lei – que tendem, inerentemente, a objetivá-lo, mas que também continuam a desumanizá-lo e a sacrificá-lo, em nome do céu politeísta weberiano, com os seus deuses modernos em eterna luta entre eles.

### **3.2 O sujeito da racionalidade reprodutiva e o sujeito vivente**

Neste tópico da nossa investigação, examina-se a contribuição, para a ciência empírica, da proposta da “racionalidade reprodutiva” como racionalidade à qual deve subordinar-se a racionalidade meio-fim. Essa racionalidade proposta por Hinkelammert implica no reconhecimento – como juízo de fato –, da vida humana como condição de possibilidade da existência do ser humano. Nessa perspectiva, o sentido racional da ação do ser humano não visa, segundo critérios de cálculo, a realização dum fim determinado, mas sim a busca dos meios que lhe permitem satisfazer suas necessidades básicas, estabelecendo com a natureza do qual é parte, um circuito metabólico.

Nesse sentido, o ser humano se comporta como sujeito e não como ator da racionalidade meio-fim. Os problemas postos pela racionalidade reprodutiva levam à necessidade empírica de transcender o cálculo autossuficiente da racionalidade meio-fim,

levam a ciência a transcender o ponto de vista que visualiza apenas o “sujeito” como objeto de reflexão científica.

“Experimentamos o fato de que o ser humano é um ser natural com necessidades que vão além da simples propensão a consumir. Satisfazer as necessidades resulta ser a condição que decide sobre a vida e a morte”. No entanto, a “relação mercantil totalizadora..., não pode discernir entre a vida e a morte, resultando numa grande máquina esmagadora que elimina toda vida que se coloca no caminho pelo qual avança. Passa por cima da vida humana e da natureza, sem nenhum critério” (HINKELAMMERT, 1998, p. 224-225).

Vimos como, na era moderna, a racionalidade instrumental indica, segundo o pensamento de Max Weber, o advento do cálculo econômico como racionalidade dominante da sociedade capitalista. Através dessa racionalidade, os seres humanos passam a se relacionar “com seu mundo exterior em termos de meios e fins” (HINKELAMMERT; MORA, 2001, p. 87). O ser humano se emancipa da imutabilidade da ordem divina e como novo Prometeu, livre das correntes em que estava preso, descobre a potencialidade da sua razão, elegendo-a a instrumento de sua ação no mundo.

Dessa forma, o mundo e o próprio ser humano tornam-se produto da ação racional. A reflexão sobre essa ação e os fins realizados desencadeia a produção dos conhecimentos das ciências empíricas, as quais chegam a postular como ilimitada a capacidade de progredir científica e socialmente. Esta ilusão é transcendental, pois a factibilidade dos fins tecnologicamente realizáveis transcende a contingência e a finitude da vida humana.

A práxis humana, bem como o conjunto dos fenômenos sociais passam a ser considerados na estreita e redutiva perspectiva da ação instrumental, do cálculo meio-fim, excluindo a racionalidade que reflete sobre a factibilidade econômica dos fins, pois a racionalidade instrumental concentra-se na relação de eficiência – possibilidade de lucro – entre meios e fins, que é uma relação puramente formal.

Nas palavras de Santos, trata-se da “redução da emancipação moderna à racionalidade cognitivo-instrumental da ciência” e da “redução da regulação moderna ao princípio do mercado, incentivadas pela conversão da ciência na principal força produtiva”. Estas reduções “constituem as condições determinantes do processo histórico que levou a emancipação moderna a render-se à regulação moderna” (2005, p. 57).

A lógica da competitividade, em que assenta a regulação moderna, revela sua irracionalidade ao impedir a realização das “emancipações humanas que não aumentam a

competitividade”. Portanto, não admira que, bens econômicos e fenômenos sociais que não cabem neste cálculo de conveniência econômica, sejam negados pela sociedade capitalista (HINKELAMMERT, 1996, p. 14).

Os exemplos aqui em seguida reproduzidos, com que Hinkelammert evidencia a irracionalidade desta lógica competitiva, são mais que esclarecedores: “O trigo, ainda que alimento, não deve ser produzido se sua produção não é competitiva”; “crianças das quais se prevê que não poderão efetuar um trabalho competitivo”, não deveriam nascer (1996, p. 13, 14).

Que sentido racional teria a ação racional que impõe limites à produção econômica e social não competitiva? Faz sentido, pergunta-se Hinkelammert, tratar a vida do ator como “um fim em concorrência com outros fins”? Certamente não teria nenhum sentido, pois a “vida é a possibilidade de ter fins”, mas “não é um fim” (1996, p. 21-22).

O sentido da ação, portanto, “não está objetivamente determinado pela ação meio-fim”. Esse sentido é determinado com vista aos efeitos que se esperam da ação meio-fim em relação ao bem-estar da vida dos atores. Portanto, a racionalidade formal weberiana orientada segundo fins específicos, cuja realização se interpreta à luz dos meios mais eficazes, deve ser subordinada à manutenção e reprodução da vida dos atores econômicos (HINKELAMMERT, 1996, p. 20).

É no âmbito da circularidade da “racionalidade reprodutiva” que, segundo Hinkelammert, o ser humano se comporta como sujeito:

... se olharmos o ator como este ser vivo que se enfrenta a suas relações meio-fim, o olhamos como sujeito. Quando já decidiu sobre o fim, se transforma em ator e calcula agora os meios, incluindo nestes, sua própria atividade, em função deste fim. O ator, antes de ser ator, é sujeito humano. Por isso, se o ator [...] decide por sua vida, atua como sujeito e sai da relação meio-fim. Porém, não faz isso segundo um cálculo meio-fim, porque não é possível este cálculo. Impõe-se como sujeito sobre a mesma relação meio-fim. Trata-se de uma racionalidade, todavia não é uma racionalidade meio-fim. A racionalidade meio-fim é linear e esta racionalidade é circular. É a racionalidade do circuito natural da vida humana. Nenhuma ação calculada de racionalidade meio-fim é racional, se em sua consequência elimina o sujeito que sustenta esta ação. Este círculo pode ser chamado de racionalidade reprodutiva do sujeito. Refere-se às condições de possibilidade da vida humana (1996, p. 22).

A racionalidade instrumental circunscreve-se ao uso eficiente dos instrumentos (meios), em função do cálculo da máxima produtividade alcançável para o fim estabelecido.

O risco de morte do ator que realiza este fim é considerado externo a esse cálculo, pois implica outra racionalidade que julga sobre as consequências da realização do fim mencionado sobre a vida do ator.

Esse juízo usa cálculos também, mas não propriamente cálculos meio-fim. “Trata-se de um juízo de fato”, sobre o qual, assinala Hinkelammert, “a ciência pode (e deve) pronunciar-se”. A racionalidade reprodutiva expressa este juízo de fato, negado, porém, pela ciência que se fundamenta na teoria weberiana da ação racional <sup>42</sup>, que relega esse tipo de juízos à esfera dos juízos de valores, quer dizer, ao campo das preferências (1996, p. 22).

Esta cegueira da racionalidade meio-fim resulta na “irracionalidade do racionalizado”. Com efeito, o ser humano destrói sua existência se não compatibilizar a realização dos seus fins possíveis – conforme o cálculo meio-fim – com a preservação e reprodução de sua vida. Enquanto ser natural e mortal, o ser humano deve integrar seus fins “em termos de uma racionalidade reprodutiva”, no “circuito natural” de sua própria vida corporal:

Este circuito de vida é um circuito natural no interior do qual o ser humano se comporta como sujeito. O resultado é o circuito natural da vida humana. Pode-se falar, inclusive, de um metabolismo entre o sujeito humano como ser natural e a natureza circundante e dada (HINKELAMMERT, 1996, p. 23).

Portanto, segundo Hinkelammert, a “inserção neste circuito natural é a condição de possibilidade do sujeito”, a este circuito o ser humano está “submetido”, sendo sua necessidade de viver anterior à determinação dos seus fins (1996, p. 23). Ao determinar seus fins específicos, o ser humano se torna “ator da ação meio-fim”, antes dessa determinação ele deve garantir sua inserção no circuito natural da vida humana, não como fim específico, mas como condição de possibilidade de sua existência.

Ao observar o ser humano na perspectiva que o ator da ação meio-fim tem diante de si, “o sujeito é a totalidade de seus fins potenciais e possíveis” (1996, p. 23).

Hinkelammert enfatiza a natureza necessitada do ser humano, sua imprescindível vinculação ao circuito natural (metabolismo), bem como a primazia da racionalidade

---

<sup>42</sup> Weber assim define a ação racional social: “Por ‘ação’ entende-se, [...] um comportamento humano (tanto faz tratar-se de um fazer externo ou interno, de omitir ou permitir) sempre que e na medida em que o agente ou os agentes o relacionem com um *sentido* subjetivo. Ação ‘social’, por sua vez, significa uma ação que, quanto a seu sentido visado pelo agente ou os agentes, se refere ao comportamento de *outros*, orientando-se por este seu curso” (1991, p. 3).

reprodutiva sobre a racionalidade meio-fim. Esta racionalidade, de fato, não garantindo a inserção do ser humano no circuito natural, deve ser submetida à racionalidade reprodutiva, a qual se torna o critério fundante da racionalidade instrumental.

Seu critério de verdade é critério de vida ou morte para o ser humano, pois a necessidade metabólica tem um caráter de urgência quanto à possibilidade do ser humano continuar vivo — enquanto ser natural e portanto mortal é destinado a morrer se não pode satisfazer suas necessidades —. Garantida sua condição de sujeito necessitado (e não sujeito com necessidades) pode agora especificar sua necessidade em termos de fins realizáveis através de meios adequados segundo um cálculo meio-fim.

Portanto, segundo Hinkelammert, enquanto “sujeito”, o ser humano “tem que garantir que a racionalidade meio-fim seja canalizada e orientada de uma maneira tal que permita sua inserção no circuito natural da vida humana” (1996, p. 25).

Essa inclusão da vida do ator no interior do circuito natural obriga a ciência empírica a pensar o ator da racionalidade meio-fim como sujeito necessitado. No entanto, apesar da constatação inequívoca dos efeitos indiretos destrutivos das ações racionais promovidas pelo mercado capitalista global — exclusão da maioria da população mundial da divisão social do trabalho, progressiva destruição das florestas, aquecimento global —, a ação destrutiva é atribuída, pela teoria econômica neoclássica, a “fatores externos”. São considerados externos “em relação à ação meio-fim interpretada de modo linear”, cuja racionalidade é totalizada pelos mercados (HINKELAMMERT, 1996, p. 29).

Atribuindo a fatores externos a irracionalidade destrutiva, a teoria econômica e a metodologia das ciências hegemônicas pretendem impedir a conscientização da relação causal subsumida na relação linear. Com efeito, a “complexidade do circuito meio-fim originado no mercado, tende a esconder a relação de causalidade entre a racionalidade meio-fim e os efeitos destruidores” (HINKELAMMERT, 1996, p. 30).

Para Hinkelammert, portanto, é necessária “uma ciência empírica que se preocupe com as condições de possibilidade da vida humana e, por conseguinte da racionalidade reprodutiva”. Precisa uma ciência crítica “no sentido de comparar de maneira crítica a racionalidade meio-fim com seu fundamento, que é o conjunto das condições de possibilidade da vida humana”. Hinkelammert delinea o objeto desta teoria crítica: “a necessidade e as possibilidades de guiar a ação meio-fim, de tal forma que a ação humana adquira um critério

de discernimento relativo à inserção dos seres humanos no circuito natural da vida humana” (1996, p. 30).

No entanto, a crítica da racionalidade meio-fim seria insuficiente se não for acompanhada da crítica do pensamento utópico burguês. De fato, o utopismo burguês atribui ao automatismo do mercado (a “mão invisível” de Smith) a capacidade intrínseca de realizar o interesse geral, vinculando esta realização à totalização da racionalidade meio-fim.

Assinala Hinkelammert: “Exatamente aquilo que por seus efeitos indiretos destrói a vida humana e a natureza, é totalizado e celebrado agora como o caminho mais seguro para sustentá-las”. Diante desta inversão, parece inútil o protesto das massas que sofrem as consequências dos efeitos indiretos destrutivos. No entanto, as necessidades relacionadas com a totalidade do circuito natural da vida humana, quando negadas, não desaparecem, mas voltam sob a forma de fenômenos dramáticos: migrações, corrupção, desagregação social e crime organizado (1996, p. 33).

### **3.2.1 O reconhecimento mútuo entre sujeitos naturais e necessitados: critério concreto de validez universal**

Já vimos que, para Hinkelammert, é impossível para a ciência tratar do sujeito como sujeito. Este tópico reflete sobre essa relação a partir da ciência crítica – “ciência empírica das condições de possibilidade do sujeito como ser natural” –. A ciência crítica também não pode evitar a contradição de falar do sujeito, tratando-o como objeto, é ciente de que: “Falar do sujeito como sujeito transcende qualquer ciência empírica. Este transcender é próprio da filosofia e da teologia ou do mito” (2002, p. 30).

Entretanto, segundo Hinkelammert, este transcender é necessário, se a ciência empírica não quer se subtrair à tarefa de responder aos problemas postos pela racionalidade reprodutiva. Trata-se, porém de necessidade empírica:

... a necessidade de transcender a ciência empírica não é nem filosófica nem mítica. É empírica. Resulta do fato de que os problemas da racionalidade reprodutiva não têm solução mediante um cálculo que seja comparável com o cálculo da racionalidade meio-fim, o qual é autossuficiente (2002, p. 30).

Todo o processo de cálculo empresarial deve estar baseado em quantidades expressáveis numericamente. A racionalidade meio-fim opera, imprescindivelmente, a partir da mensurabilidade dos elementos envolvidos no cálculo do lucro empresarial, portanto,

opera com números finitos. Diversamente, a empresa não poderia estabelecer com precisão os custos das suas atividades e de sua rentabilidade. A partir da impossibilidade do cálculo de custos tendentes ao infinito — o infinito implica não um número, mas sim um “limite além de qualquer número concebível” —, a racionalidade reprodutiva fica excluída desse processo de cálculo (HINKELAMMERT, 2002, p. 32).

Para a racionalidade reprodutiva a morte do ator tem um custo infinito que “não é suscetível de ser calculada em termos de um cálculo autossuficiente e sintético. No juízo entram cálculos, porém não há *um* cálculo”. As decisões tomadas no âmbito da racionalidade reprodutiva incluem a vida do ator como condição de possibilidade da própria racionalidade. Como tal, pressupõe critérios qualitativos e não quantitativos. “Isso obriga a transcender um ponto de vista que visualiza o sujeito como o objeto da ciência e a focar a possibilidade de ver o sujeito como sujeito na sua subjetividade” (HINKELAMMERT, 2002, p. 32).

Com efeito, a racionalidade meio-fim, ao tratar o ser humano como objeto mensurável, quantificável, chega ao paradoxo de negar o valor infinito da vida concreta do ser humano, em função do resultado econômico rentável – fim finito. Esta racionalidade é cega diante da condição de possibilidade da realidade do real: “Se não se vive, não há realidade. A realidade do real é uma questão de vida ou morte (e não da ‘objetividade’ das coisas, como é concebida a partir de Descartes)” (HINKELAMMERT, 2002, p. 33).

O exercício da racionalidade meio-fim implica num aprendizado, cujos valores éticos expressam, necessariamente, a submissão às exigências do circuito meio-fim. Por isso, estes valores aparecem enraizados na “humildade” do aprendiz, diante da necessidade de objetivar, matematicamente, toda a realidade (totalização da racionalidade meio-fim): disciplina, êxito, competência. Consequentemente, reivindicar a vida do ator “frente às exigências deste circuito mortal é considerada orgulho e *hibris*” (HINKELAMMERT, 2002, p. 33).

Esse tipo de aprendizado procede por ensaio e erro, ou seja, o experimento é repetido variando suas condições de realização até que se verifique o resultado esperado. Perseguindo um fim determinado, o aprendiz fixa seu olhar na meta estabelecida, mudando o percurso a ser percorrido. Ignora o circuito natural da reprodução da vida humana e a corporeidade do ser humano envolvido no processo de aprendizado.

Dessa forma, segundo Hinkelammert, a imagem de “ser humano sem corpo”, assumida pela civilização ocidental, não funda nenhum “antropocentrismo”, pois, mais exatamente, “trata-se de um almacentrismo” (2002, p. 33).

Na perspectiva da racionalidade reprodutiva, o aprendiz não persegue um fim, nem procura evitar erros em relação a hipóteses formuladas visando este fim. Procura manter-se vivo a partir de experiências de “quase acidente” que ameaçam com a morte a sua vida. É um aprendizado negativo, pois consiste no esforço “de conservar a vida do ator, e não de realizar um fim positivo mediante uma gama de alternativas da ação a ser comprovada”. Por isso, “A afirmação da vida não é um fim, mas sim um projeto: o projeto de conservar-se como sujeito, que pode ter fins” (HINKELAMMERT, 2002, p. 34).

Para Popper, sendo que as teorias científicas derivam sua formulação de conjeturas, ou seja, de hipóteses não derivadas indutivamente da experiência, cabe ao cientista a tarefa de testar, ou seja, falsificar, através da experiência, as previsões deduzidas logicamente das conjeturas formuladas<sup>43</sup>. Dessa forma, Popper, aplicando seu critério de falseabilidade como princípio de verificação dos enunciados metafísicos, científicos e das leis gerais, chega ao resultado de invalidar a metafísica como ciência – as proposições metafísicas não pertenceriam ao campo da experiência –, bem como a afirmar a falta de sentido dos enunciados não “traduzíveis” em termos de observação.

Para Popper, portanto, a ciência deve proceder conforme esse critério de falseabilidade, ou seja, conforme um método que consiste em submeter as conjeturas formuladas teoricamente à possibilidade de sua confutação pela experiência. Com base nessa perspectiva metodológica, caracterizada pela antecendência da teoria sobre a experiência, Popper ataca o historicismo marxista, cujo conhecimento de leis necessárias do desenvolvimento histórico, não passaria duma ilusão<sup>44</sup>.

Popper aplica esse método, que procede por ensaios e erros, ao campo social. Conforme esse procedimento metodológico, os erros comprovariam a insustentabilidade das hipóteses ensaiadas teoricamente, devido ao “insucesso” do ensaio, quando “testado” pela experiência<sup>45</sup>. Portanto, “leis como as que afirmam que os homens não podem viver sem

---

<sup>43</sup> Segundo Popper, o valor duma teoria científica deve-se medir por sua falsificabilidade. Dito nas palavras de Chauí: “... o valor duma teoria não se mede por sua verdade, mas pela possibilidade de ser falsa. A **falseabilidade** seria o critério de avaliação das teorias científicas e garantiria a idéia de progresso científico, pois é a **mesma** teoria que vai sendo corrigida por fatos novos que a falsificam” (CHAUI, 2002, p. 259).

<sup>44</sup> Popper, negando a existência desse conhecimento por parte do marxismo, invalida também a possibilidade da existência do conhecimento do significado global da história e, conseqüentemente, da possibilidade duma revolução global. “A Engenharia social”, afirma Popper, “independentemente de quanto se vanglorie de seu realismo e caráter científico, está condenada a permanecer sonho utópico” (1993, p. 39). Para aprofundar os argumentos desse autor contra o historicismo marxista, ver obra: “**A miséria do historicismo**” (1993).

<sup>45</sup> Diz Popper: “Entendo,... que o papel da observação e do experimento é o papel mais modesto de auxiliar-nos a submeter a teste as teorias e a afastar aquelas que não resistem aos testes. Importa, contudo, admitir que esse processo de rejeição não apenas faz uma verificação das especulações teóricas, mas também estimula novas

alimentos” formaria, segundo Popper, um enunciado objeto de falsificação, afirmação essa, contestada por Hinkelammert (apud HINKELAMMERT, 2002, p. 42<sup>46</sup>).

Com efeito, essas leis não podem ser falsificadas, por expressarem um princípio empírico geral de impossibilidade. Não se trataria dum enunciado que, por sua natureza lógica se impõe como lei geral universal – como se a lógica determinasse a necessidade de se alimentar para viver –. Pelo contrário, trata-se duma imposição que decorre do mundo real empírico, de forma que falsificar esse princípio resultaria na “morte, seja a própria, seja a dos outros” seres humanos (HINKELAMMERT, 2002, p. 42).

De fato, aplicando o critério de falseabilidade à lei mencionada, teríamos como resultado paradoxal a afirmação de que os seres humanos vivem sem alimento, afirmação esta inadmissível em termos de enunciados básicos e falsa *a priori*<sup>47</sup>. Ao afirmar a impossibilidade lógica de fenômenos empíricos, a ciência, assim como a concebe Popper, revela, no resultado anti-humano do seu procedimento – por ensaios e erros, aplicado à ciência social –, a ilógica e trágica consequência da separação efetuada entre conhecimento e vida do ator.

Na esfera da racionalidade reprodutiva, o aprendiz, enquanto ser natural e corporal atua como sujeito para a conservação da sua vida. Portanto, não constitui um elemento reversível do processo de ensaio e erro que tipifica o aprendizado na perspectiva da racionalidade meio-fim. Se aquele aprendiz quisesse submeter ao critério de falseabilidade a necessidade de viver, o resultado negativo do experimento seria a morte dele ou de outros submetidos ao mesmo critério. Inclusive, em termos de conhecimento, o aprendiz tampouco “poderia conhecer o resultado” deste experimento (HINKELAMMERT, 2002, p. 42).

Se não se mantém no circuito natural da vida humana, o ator não pode tampouco realizar fins; a racionalidade reprodutiva relativiza a racionalidade meio-fim e, necessariamente, elege como valores a solidariedade, o respeito da vida humana e da natureza e o cuidado sábio com elas. Dessa forma, assinala Hinkelammert, “O aprendizado enfrentando a vida e a morte leva necessariamente a transcender a racionalidade meio-fim”, é uma necessidade da própria ciência empírica se ela “pretende em realidade ser empírica” (2002, p. 34).

---

tentativas – e, com frequência, a errar de novo e a ver surgir nova refutação, por força de observações novas e de novos experimentos” (1993, p. 77).

<sup>46</sup> Ver nota n. 14 da página referenciada.

<sup>47</sup> Hinkelammert critica a forma categorial com a qual Popper avalia os fenômenos empíricos, na obra: “Crítica à razão utópica”. As observações críticas de Hinkelammert, às quais nos referimos, encontram-se nas páginas que tratam do tópico dedicado à teoria da concorrência de Popper (cf. 2002a, p. 28-37).

Transcender a racionalidade instrumental leva ao “final da separação clássica entre ciência e filosofia (também mito, teologia etc.). É o fim da separação que se faz com grande nitidez na tradição do pensamento alemão entre as ciências empíricas e as ciências do espírito<sup>48</sup>” (HINKELAMMERT, 2002, p. 34).

Os conhecimentos decorrentes do aprendizado, na perspectiva da racionalidade reprodutiva, “baseiam-se em juízos de fato, que não são de racionalidade meio-fim”. Esses conhecimentos revelam um sujeito que se diferencia do simples ator orientado por uma racionalidade meio-fim. No entanto, “ao fazer estes juízos, este sujeito segue sendo um sujeito que se trata a si mesmo e aos outros como um sujeito que é objeto de conhecimento” (HINKELAMMERT, 2002, p. 34).

Para Hinkelammert, encontra-se aqui o “limite da possibilidade da análise do objeto. Por trás desta análise aparece agora uma dimensão sobre a qual podemos falar que, porém, não é objeto de análise, mas sim condição de possibilidade do próprio atuar”. Trata-se da dimensão do “reconhecimento mútuo entre os sujeitos, reconhecimento sem o qual a ação do sujeito não pode lograr a afirmação de sua vida” (2002, p. 34). Este sujeito:

Tem que afirmar a vida do outro, para que seja possível afirmar a própria. Não se trata do reconhecimento do falante como falante no diálogo<sup>49</sup>. Trata-se do reconhecimento entre sujeitos que se reconhecem mutuamente como

---

<sup>48</sup> O termo “ciências do espírito” (em alemão, *Geisteswissenschaften*) foi criado por Wilhelm Dilthey para diferenciar as ciências sociais (ou do espírito), das ciências naturais. Para Dilthey, havia identidade entre sujeito e objeto nas ciências do espírito (culturais e históricas), pois, diferentemente das ciências naturais, o ser humano estuda a si mesmo, não um objeto exterior. Isso implica no problema da objetividade das ciências do espírito, tanto em termos de distanciamento do objeto a ser observado e estudado, quanto em termos de valores, sendo eles inevitavelmente presentes no sujeito que analisa a cultura e a sociedade. Segundo Dilthey, as ciências sociais assim concebidas não podem limitar-se à explicação dos fatos sociais. A compreensão (*verstehen*) desses fatos torna-se necessária para permitir ao cientista explicitar o significado do fenômeno estudado. Dessa forma, as “verdades, os conhecimentos produzidos pelas ciências do espírito não são desse tipo [verdades absolutas], são verdades e conhecimentos historicamente relativos” (LÖWY, 2002, p. 73, 74).

<sup>49</sup> Hinkelammert se refere ao reconhecimento mútuo dos falantes descrito por Habermas na sua teoria da comunicação. Jürgen Habermas nasceu em 1929. Filósofo mais reformador que autêntico continuador da Escola de Frankfurt, Habermas se distancia da preocupação excessiva dada apenas à racionalidade instrumental e aponta para a dimensão comunicativa da racionalidade. A ação comunicativa pressupõe os atos de fala, pois os participantes ao diálogo não se reportam apenas, segundo Habermas, a eventos, mas ao proferirem sentenças, realizam também ações. “Os participantes da comunicação baseiam os seus esforços de entendimento mútuo num sistema de referências composto de exatamente três mundos. Assim, um acordo na prática comunicativa da vida quotidiana pode se apoiar ao mesmo tempo num saber proposicional compartilhado intersubjetivamente, numa concordância normativa e numa confiança recíproca” (2003a, p. 167). O modelo de ação comunicativa pura assume um caráter emancipatório, na medida em que os participantes cooperam para combater o dogmatismo, a dominação social e formas de coação interna ou externa que se pretende impor aos sujeitos falantes e agentes. Este modelo contém o ideal utópico de comunicação a ser buscado e o critério de evolução social. Não cabe aqui descrever ou explicar a complexa e articulada teoria da comunicação ou do agir comunicativo de Habermas. Para aprofundar, ler obra citada *Consciência moral e agir comunicativo* (2003a) e *Teoria de la acción comunicativa* (2003b).

seres naturais, cuja condição de possibilidade de vida é a inserção no circuito natural da vida humana. Enfrentando a vida e a morte, ninguém pode salvar-se sozinho (2002, p. 34-35).

Sem esse reconhecimento mútuo entre sujeitos naturais e necessitados não pode haver realidade objetiva. Hinkelammert insiste no caráter subjetivo da objetividade da realidade que decorre desse reconhecimento. De fato, uma realidade objetiva independente da vida humana não existe, pois “a mesma objetividade do mundo desvanece”. Ademais, reforça Hinkelammert, “O ator, necessariamente, tem que conceber-se como sujeito para poder viver. Por isso os juízos de fato, cujo critério de verdade é de vida e morte, são ao mesmo tempo os juízos constituintes da realidade objetiva. Para estes juízos a realidade não é externa” (2002, p. 36).

Os juízos de fato concebidos segundo a tipologia weberiana não possuem esse caráter subjetivo da objetividade. Prescindem do caráter subjetivo do ator como fato objetivo. No entanto, para Hinkelammert é claro que onde “não há necessidades, tampouco há um mundo objetivo. A objetividade da realidade existe somente a partir do ponto de vista do sujeito natural e necessitado” (2002, p. 36).

O significado do reconhecimento mútuo entre sujeitos naturais e necessitados, alerta Hinkelammert, não pode ser colhido no âmbito da filosofia hermenêutica alemã<sup>50</sup>, pois ela é incapaz de “visualizar o sujeito, cujo critério de verdade é de vida e morte” –. Possíveis identificações com o reconhecimento de “a vida” ou da “‘espécie humana’ como objeto da sobrevivência” não conseguem expressar o significado do reconhecimento entre sujeitos ao qual Hinkelammert se refere.

Com efeito, “Trata-se do reconhecimento do outro numa relação mútua de seres naturais e necessitados. Este reconhecimento não pode excluir ninguém”. Por sua abrangência

---

<sup>50</sup> Hinkelammert se refere ao pensamento de Gadamer e Habermas. A hermenêutica de Hans-Georg Gadamer (1900-2002) é um constante entrar em diálogo com o texto que se pretende interpretar, mas não apenas isso. É, sobretudo, compreender, entendendo isso como fenômeno universal que está na raiz dos textos da tradição e de qualquer saber humano, o qual, inclusive é sempre antecedido por uma pré-compreensão que constitui sua base. Gadamer percebeu que a tradição não podia mais apoiar-se nas interpretações de ordem metafísica da razão e que precisava reapropriar-se da substância da tradição por intermédio da apropriação hermenêutica. Por isso, a razão deveria ser recuperada a partir da historicidade do seu sentido, possibilitando aos seres humanos conhecer as condições históricas das tradições que os determinam. Esta tarefa pode ser alcançada através da participação e interpretação da tradição histórica. Ver obras **Verdade e método** – Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica (2002) e **Hermenêutica em retrospectiva** (2009). Para Hinkelammert o critério de verdade do sujeito que é vida e morte é substituído pela “tradição” em Gadamer e pelo “mundo da vida” por Habermas. “O *mundo da vida* constitui, pois, o *contexto* da situação da ação; ao mesmo tempo, ele fornece os *recursos* para os processos de interpretação com os quais os participantes da comunicação procuram suprir a carência de entendimento mútuo que surgiu em cada situação de ação” (HABERMAS, 2003a, p.167).

não excludente, ele “é universal, sem constituir nenhum universalismo abstrato. É justamente o critério universal sobre todos os universalismos abstratos possíveis (como, por exemplo, o universalismo abstrato do mercado totalizado). Como tal é um critério concreto de validade universal” (HINKELAMMERT, 2002, p. 38).

Deste seu caráter universal concreto e não excludente, o reconhecimento mútuo entre sujeitos necessitados desemboca na opção por “aqueles cuja vida está mais diretamente ameaçada”. Desemboca na opção pela vítima<sup>51</sup>, vítima que se torna também critério de verdade:

O critério de verdade sobre a vida e morte implicado no reconhecimento mútuo de sujeitos naturais e necessitados, chega a ser um critério de verdade em cujo centro se encontra a vítima. Trata-se de um ser para a vida, não para a morte. O critério de verdade é a vítima (HINKELAMMERT, 2002, p. 38).

Para recuperar o mundo da vida e morte dos seres humanos sacrificados ao mercado capitalista, buscou-se um novo modelo de racionalidade, capaz de interpelar o mundo reduzido às abstrações das relações meio-fim pela racionalidade instrumental dominante, de forma a resgatar o mundo do “sujeito empírico”, expulso e substituído pelo “sujeito epistêmico” das ciências sociais (SANTOS, 2005, p. 82).

A racionalidade reprodutiva proposta por Hinkelammert se insere no quadro de uma teoria crítica que não elimina, mas transcende a racionalidade instrumental. Na perspectiva da racionalidade reprodutiva, aparece o mundo dos seres humanos concretos, corporais, quer dizer, o mundo da realidade objetiva: o mundo de vida e morte.

No circuito natural da reprodução da vida humana, o ser humano se comporta como sujeito, quer dizer, um ser humano natural e corporal que atua para a conservação da sua vida; ao determinar seus fins específicos, o sujeito se torna ator da ação instrumental. A

---

<sup>51</sup> Hinkelammert, ao recorrer à palavra vítima, refere-se ao cientista social Enrique Dussel (“criador” e difusor da filosofia da libertação na América Latina), e à sua ética da libertação, bem como à obra de Emmanuel Lévinas, *Totalidad y infinito*. Nas palavras de Dussel: “Na vítima, dominada pelo sistema ou excluída, a subjetividade humana concreta, empírica, viva, se revela, aparece como ‘interpelação’ em última instância: é o sujeito que já não-pode viver e grita de dor. É a interpelação daquele que exclama ‘Tenho fome! Dêem-me de comer, por favor!’ É a vulnerabilidade da corporalidade sofredora — que o ‘ego-alma’ não pode captar em sua subjetividade imaterial ou imortal — feita ferida aberta última não cicatrizável. A não resposta a esta interpelação é morte para a vítima: é para ela deixar de ser sujeito em seu sentido radical — sem metáfora possível —; morrer. É o critério negativo e material último e primeiro da crítica enquanto tal — da consciência ética, da razão e da pulsão críticas. Aquele que morre ‘foi’ alguém: um sujeito, última referência real, o critério de verdade definitivo da ética. O outro é a vítima possível e causada por minha ação funcional no sistema. Eu sou re-sponsável...” (DUSSEL, 2000, p. 529).

racionalidade reprodutiva garante a inserção do ser humano no circuito natural, tornando-se o critério fundante da racionalidade instrumental.

Contudo, a ação do sujeito, logrando a afirmação da sua vida, só pode ocorrer no âmbito das relações humanas em que há o reconhecimento mútuo entre os seres naturais, pois “ninguém pode salvar-se sozinho” ao enfrentar a vida e a morte (HINKELAMMERT, 2002, p. 35).

No entanto, essa dimensão do reconhecimento mútuo entre sujeitos naturais e necessitados, enquanto condição de possibilidade do agir dos seres humanos, revela o “limite da possibilidade da análise do objeto” por parte das ciências empíricas (HINKELAMMERT, 2002, p. 34).

Na perspectiva da ciência empírica que assume a tarefa de responder aos problemas postos pela racionalidade reprodutiva, destacam-se alguns resultados relevantes: i) a necessidade de transcender a racionalidade instrumental é empírica; ii) a realidade “objetiva” das ciências empíricas dominantes corresponde à realidade “subjéctiva” do homo economicus, determinada e limitada pelas suas preferências subjéctivas; iii) à neutralidade valorativa das ciências empíricas, subjéctam juízos de fato que a análise científica não pode considerar juízos de valores. Inclusive, deixar que o mecanismo de mercado decida – arbitrariamente – sobre a realidade de vida e morte, implica num juízo de valor que é anti-humano.

E finalmente, iv) a dimensão intersubjéctiva de reconhecimento mútuo entre sujeitos naturais e necessitados torna visível o limite da análise científica social; v) a realidade de vida e morte pode ser recuperada somente resgatando a ética, no sentido da afirmação da vida do ser humano mais diretamente ameaçada.

Contra a irracionalidade da racionalidade econômica dominante surge o “grito” de resistência do “sujeito”. Este grita por sua necessidade vital em conseguir sua inserção no circuito natural da reprodução da vida humana. Assim, o grito do sujeito necessitado denuncia a tendência destruidora do sistema de mercado capitalista – e não a tendência a objetivar o ser humano, inerente a qualquer sistema ou a qualquer ciência, inclusive a ciência crítica – e revela a presença duma “sujéctividade”<sup>52</sup> que, ausente nas relações humanas centradas no cálculo instrumental, aponta para as potencialidades do ser humano negadas pelo sistema.

---

<sup>52</sup> Termo criado por Sung para indicar “a qualidade de ser sujeito”, para expressar o que mais comumente indicamos como dignidade humana (por falta de um termo mais preciso). A sujéctividade, portanto, não deve ser confundida com a subjéctividade, pois esta indicaria o processo de construção identitária (2002, p. 61-62).

Sendo o sujeito “plenitude inalcançável”, nenhum sistema pode esgotar as potencialidades que o ser humano pode desenvolver, por isso, o conceito de sujeito que se perfila, transcende qualquer sistema.

Enquanto ser humano necessitado é um sujeito vivente que grita contra sua negação, manifestando sua resistência e rebeldia. Como sujeito necessitado é legitimamente rebelde. Segundo Hinkelammert, foi Lévinas<sup>53</sup> que soube descrever de forma impactante e profunda a rebelião do sujeito vivente. Na relação face a face, o rosto do outro ser humano “é a *expressão* original, é a primeira palavra; ‘não matarás’”<sup>54</sup> (LÉVINAS, 1977, p. 212).

O sujeito surge pelo rosto do outro ser humano e responde à interpelação do outro que pede para não ser assassinado. O rosto do próximo significa uma responsabilidade irrecusável, “a presença do rosto significa assim uma ordem irrecusável – um mandamento –” (LÉVINAS, 1993, p. 52). Para Lévinas, esta relação “humana ou inter-humana” implica, necessariamente, na vida econômica. Fora da economia, “nenhum rosto poderia ser abordado com as mãos vazias e a casa fechada. [...] A possibilidade de a casa abrir-se ao Outro é tão essencial à essência da casa como as portas ou as janelas fechadas” (1977, p. 190-191).

Visto nesta perspectiva econômica da vida, o sujeito vivente não se esgota na relação de reconhecimento do outro sujeito vivente; indo além deste reconhecimento, ele implica “igualmente a relação com a lei como mediação da própria vida humana. Para ser sujeito vivente, tem que afirmar a lei no mesmo ato, no qual a discerne e interpela” (HINKELAMMERT, 1998, p. 207).

Portanto, o critério da vida do ser humano é estabelecido para discernir e interpelar a lei a ser cumprida. “É lei para a vida, que se transforma em lei para a morte no caso em que se suprime o sujeito da lei que a discerne e interpela”. Esse sujeito vivente que recusa o assassinato do outro e que cumpre a “lei para a vida” tem em Jesus sua figura “paradigmática”

---

<sup>53</sup> Emmanuel Lévinas (1906-1995), filósofo judeu-lituano. Foi vítima sobrevivente de um campo de concentração nazista (onde permaneceu confinado por 5 anos). A experiência do “face-a-face” com o outro está no centro da ética de Lévinas e de seu questionamento da filosofia existencial, a qual exclui o outro de seu horizonte de vida. Segundo Lévinas, a corporalidade sensível precede a razão subjetiva e cognoscente, o rosto do outro revela uma transcendentalidade e interpela o ser vivo que sou eu. Essa exterioridade, expressa pelo rosto do outro ser humano, solicita a responsabilidade, pois interpela a sensibilidade. “A nudez do rosto é indigência e já súplica na retidão que me visa. Mas esta súplica é uma exigência. [...] anuncia-se à dimensão ética da visitação. [...] o rosto impõe-se a mim sem que eu possa permanecer surdo a seu apelo, ou esquecê-lo, quero dizer, sem que eu possa cessar de ser responsável por sua miséria. A consciência perde sua prioridade” (LÉVINAS, 1993, p. 52).

<sup>54</sup> Na obra intitulada *Totalidad y Infinito*, Lévinas descreve a transcendente imanência que o rosto humano revela enquanto sujeito vivente: “A alteridade que se expressa no rosto fornece a única ‘matéria’ possível à negação total. [...] O outro é o único ser que eu posso querer matar... O infinito de sua transcendência [...] mais forte do que o homicídio, já nos resiste em seu rosto” (LÉVINAS, 1977, p. 212).

e em Abraão seu nascimento: “é a origem da humanidade” (HINKELAMMERT, 1998, p. 207).

O grito de protesto e de resistência do sujeito vivente se levanta ao longo da história humana contra a injustiça sofrida pelas vítimas inocentes da “lei para a morte”. Convida a pensar na emancipação social numa perspectiva que retire “ao passado a sua capacidade de explosão e redenção”<sup>55</sup>... como fonte de inconformismo” (SANTOS, 2008, p. 54).

Esse grito manifesta a resistência do ser humano ao conformismo que decorre da aceitação dócil do indivíduo ao papel determinado pelo sistema de dominação. Este papel implica na submissão às leis que regem o sistema, mas também, na aceitação dos efeitos do método das ciências empíricas.

No atual sistema de mercado capitalista, que adotou a totalização do mercado como estratégia globalizante das empresas transnacionais, os efeitos da irracionalidade da racionalidade econômica já chegaram a comprometer as condições da própria convivência humana de todos/as. “Aparece, conseqüentemente, a responsabilidade frente à própria capacidade de convivência humana”. Apesar de vivermos em tempos de “recusa desta responsabilidade”, diante dela “não existe neutralidade” (HINKELAMMERT, 1998, p. 214).

### **3.3 Jesus, figura paradigmática do sujeito rebelde e Abraão, origem da humanidade**

Neste tópico, analisa-se o conflito entre Jesus e a Lei, bem como o de Abrão, na perspectiva, proposta por Hinkelammert, do sujeito vivente que, ao afirmar a soberania da vida humana sobre a lei, enfrenta o poder, assente no cumprimento da lei. Desse enfrentamento, emerge a figura paradigmática de Jesus como sujeito rebelde e a de Abrão como origem da humanidade.

O sujeito rebelde revela a presença duma dimensão humana que transcende a lei. Trata-se duma transcendência imanente que interpela e relativiza a lei em função da vida

---

<sup>55</sup> Santos refere-se à teoria da história de Walter Benjamin. Na sua primeira tese sobre o conceito de história, Benjamin descreve a parábola do *Angelus Novus*, (apud SANTOS, 2008, p. 53) inspirando-se num quadro de Klee. O anjo da história – que tem a face voltada para o passado – não consegue ficar entre os mortos (vencidos), caídos pela força da tempestade, para acordá-los, pois o vento tempestuoso que sopra do “paraíso” lhe enfuna as asas e o arrasta para longe da catástrofe. O anjo da história, de costas para o futuro, resiste, sem resultado, à tempestade do progresso. A época descrita por Benjamin, marcada tragicamente pela ideologia nazista com seus campos de extermínio, denuncia as conseqüências catastróficas da ideia de progresso. “O anjo continua na mesma posição, mas a força que o sustenta vai-se esvaindo”, pois, segundo Santos, nos nossos tempos de transição paradigmática, diminuiu a intensidade da tempestade. Talvez, a teoria modernista da história esteja, lentamente, abandonando sua posição hegemônica e o anjo de Klee “tenha deixado de ser um anjo trágico para se tornar numa marioneta em posição de descanso” (2008, p. 54).

humana concreta, corporalmente necessitada que, por isso, é sacralizada, pois, na mensagem cristã, “o corpo é o lugar a partir do qual a verdade se revela”. A cristandade procura negar o sujeito rebelde, negando a corporeidade em que ele se sustenta. A espiritualidade decorrente – da corporeidade abstrata – desembocará na espiritualidade do coração endurecido do capitalismo.

Ao falar da passagem “Do teatro-mundo do evangelho de João ao mundo-cão da globalização”, Hinkelammert quer apontar para a existência de um quadro categorial que, embora secularizado, ainda está presente em nossos tempos de globalização capitalista, ocupando um lugar central no pensamento ocidental.

De fato, Hinkelammert trata o “texto do evangelho de João como texto fundante da nossa cultura. Há problemas-chaves da modernidade que aparecem prematuramente neste texto e que rompem com muita radicalidade com a tradição grego-romana” (1998, p. 14).

O evangelho de João foi escrito, provavelmente, nos anos oitenta ou noventa depois de Cristo, num contexto histórico muito diferente dos acontecimentos que marcaram a vida e a morte de Jesus. De fato, a cidade de Jerusalém e o templo foram destruídos, provocando a dispersão de judeus e cristãos; com o fim da autonomia política, antes garantida pela figura do Sumo Sacerdote, a autoridade religiosa é assumida pelos rabinos presentes nas sinagogas. Estas, no entanto, não aceitam mais a presença dos cristãos, sejam eles judeus ou romanos, de forma que os cristãos vivem dispersos no império romano, sem nenhuma mediação institucional autônoma.

Essa situação dos cristãos, explica a importância, no Evangelho de João, da figura de Pilatos, “porque ali culmina a relação de Jesus e do Sinédrio com o império”. Entretanto, segundo Hinkelammert, a mudança de significado da palavra “mundo” produz uma inversão do conjunto do sentido deste Evangelho que afeta a interpretação do conflito principal vivido pelos cristãos em relação ao mundo e à lei<sup>56</sup> (HINKELAMMERT, 1998, p. 15, 18).

O “mundo” descrito por João representa “toda estrutura de poder, vista no seu desenvolvimento e acontecimento. Estar no mundo sem ser do mundo é então a exigência.

---

<sup>56</sup> As mudanças de significado às quais Hinkelammert se refere e que mudam o “conjunto de sentido dos mistérios e ensinamentos cristãos ocorrem já desde o segundo século, ainda que levem muitos séculos para impor-se”. Assim como a palavra mundo, o termo Lúcido sofre uma mudança que inverte seu significado originário. “Nos primeiros séculos, Lúcido é um título de Jesus e há santos da igreja que se chamam Lúcido... a partir do século XI, Lúcido é o nome do demônio”. Essa inversão repercute na teologia do sacrifício: “No primeiro milênio, a morte de Jesus é um pagamento de resgate feito ao demônio, no segundo, é um pagamento de uma dívida a Deus-Pai”. Diferentemente do cristianismo e do judaísmo, essa capacidade de inversão de sentido, no seu conjunto, não se encontra no pensamento mitológico grego. “Trata-se de mitos e pensamentos desde o ponto de vista do poder, que não tem em si nenhuma razão para ser invertidos no seu contrário” (1998, p. 19, 20).

Estando no mundo se comete aquele pecado que se faz por meio do cumprimento da lei”. No entanto, com a mudança de significado, a palavra mundo se “transforma numa incitação à violação da lei, fazendo desaparecer novamente o pecado que se comete cumprindo a lei. O Evangelho enquanto conjunto de sentido muda no seu contrário” (HINKELAMMERT, 1998, p. 18).

Dessa forma, o cristianismo que “havia aparecido desde o ponto de vista do pobre, do excluído, da vítima” é transformado num cristianismo visto e pensado a partir do poder. “Desaparece o conflito com o mundo e com a lei. O cristianismo que surge é um cristianismo do mundo no mundo. Está no mundo, sendo do mundo, ao invés de estar no mundo, sem ser do mundo” (HINKELAMMERT, 1998, p. 19).

Esse cristianismo pensado a partir do poder “Funda a modernidade e continua determinando esta modernidade, muito além de todas as secularizações posteriores. Tanto o liberalismo como o socialismo se alimentam, também, desta raiz”. Isso explica porque esse cristianismo “consegue ao final conquistar o mundo inteiro sem nenhuma resistência relevante” (HINKELAMMERT, 1998, p. 20).

O significado das duas acusações imputadas a Jesus decide sobre o significado de todo o Evangelho de João. Pilatos acusa Jesus de fazer-se Rei dos judeus e o Sinédrio de considerar-se Filho de Deus. Em nome do império ou em nome da Lei, a acusação implica na morte de Jesus. Contudo, precisamos lembrar que Pilatos exerce seu poder de governador em nome de Cesar, o qual também tem o nome de Filho de Deus.

As acusações a Jesus são feitas a partir da lei e do seu cumprimento, o qual exige a morte de Jesus. Os que atuam, como Pilatos e o Sinédrio, para o cumprimento da lei, pertencem ao mundo, ou seja, segundo a visão de João, são do mundo. Portanto, “o homicídio que querem cometer não viola a lei, mas sim é exigido pela lei. Devem cometê-lo para que a lei seja cumprida. Este homicídio se comete por ser do mundo” (HINKELAMMERT, 1998, p. 28).

A posição de Jesus frente à lei e a seu cumprimento revela sua soberania “em nome do sujeito como ser vivo”. A resposta que Jesus dá aos fariseus que o acusam de violar a lei do sábado, “O ser humano não é para o sábado, mas sim o sábado é para o ser humano”, exemplifica a posição de Jesus: a vida do ser humano é o critério de discernimento ao qual deve ser submetida toda lei (HINKELAMMERT, 1998, p. 28).

A cura do cego (Jo 9,1-41) mostra o conflito tremendo que opõe Jesus e os fariseus acerca do cumprimento da lei. Jesus cura o cego em dia de sábado, transgredindo a lei judaica que proíbe qualquer trabalho, contudo, sua transgressão não é pecado, mas sim cumprimento da lei que é para a vida. “Jesus transgride a lei por não ser do mundo”, quem o condena o faz por ser do mundo. “Porém, ao afirmar que não se trata de um pecado, senão, mais exatamente, de cumprimento da lei, toda a relação com a lei resulta questionada” (HINKELAMMERT, 1998, p. 27, 28).

Com efeito, sendo submetida ao critério que a discerne a partir da vida do ser humano, a lei, para ser cumprida, pode ser transgredida. Contudo, assinala Hinkelammert, “não há simplesmente uma transgressão da lei, senão uma negação da validade *a priori* da lei enquanto legalismo de uma norma”. Em oposição ao pensamento legalista, “a atitude de Jesus resulta ser de rebeldia à lei”, mas para os legalistas que enfrentam Jesus, sua atitude resulta uma “blasfêmia”, pois a lei transgredida é lei de Deus (HINKELAMMERT, 1998, p. 28).

Com Jesus aparece um sujeito vivente que, enquanto sujeito necessitado, interpela a lei que, tautologicamente presa a seu legalismo, não “enxerga” mais a vida do ser humano. Isso legitima sua rebeldia frente à lei. Contudo, esta rebeldia não se dá contra a lei mosaica, mas como sua própria “extensão”, pois Jesus a recupera à luz do sentido originário de ser lei para a vida<sup>57</sup>. Daí que a polarização entre lei e sujeito vivente não expressa nenhuma contradição, mas sim uma tensão, “pois a lei não se pode cumprir sem sua constante interpelação pelo sujeito vivente” (HINKELAMMERT, 1998, p. 34).

Jesus encarna este sujeito rebelde, presente em todos os evangelhos, pedindo que todos/as o sigam. “Não é sujeito revolucionário, porém, sem dúvida, subjaz a todos os movimentos revolucionários posteriores... subjaz ao próprio cristianismo depois de chegar ao poder”. Mas, de forma alguma, o sujeito rebelde constituído por Jesus “pode ser confundido com o indivíduo, que é exatamente um produto da renúncia a esta subjetividade do sujeito vivente por sua sujeição à lei do valor” (HINKELAMMERT, 1998, p. 34).

Jesus, ao interpretar a lei mosaica a partir da finalidade pela qual surgiu, ou seja, por considerar essa lei uma lei dada para a vida humana, estabelece um critério de discernimento

---

<sup>57</sup> A crítica de Jesus à lei mosaica visa exatamente golpear sua redução ao formalismo legal. Seu cumprimento formal é pecado, pois torna invisível o sujeito vivente que lhe subjaz enquanto sujeito necessitado. Porém, “para Jesus, a crítica à lei mosaica tem um lugar destacado. Para Jesus, a lei mosaica é lei de Deus, é até o paradigma de toda lei. Portanto, tem procedência para ele, que uma crítica da lei, que é válida frente à lei mosaica, necessariamente é válida para toda lei, venha de onde vier. É uma maneira de argumentar do menor ao maior (*a minori ad maius*), que corresponde muito bem à tradição rabínica de argumentar” (HINKELAMMERT, 1998, p. 35).

que lhe permite criticar toda e qualquer lei que se torna autorreferencial, bastando seu cumprimento para ser considerada justa. O cumprimento legalista da lei, quando desvinculado de sua “fonte de “discernimento” e de “flexibilidade” leva à destruição do sujeito vivente, à injustiça e, portanto, ao pecado. Com efeito, “A lei não mata por expressar uma obrigação a matar. A lei mata por sua forma, a lei produz o pecado não a partir da transgressão da lei, senão por impor sua vigência de lei em nome de sua legalidade” (HINKELAMMERT, 1998, p. 35,36).

No entanto, ao questionar a lei em sua legalidade formal, a lei reage com violência. Trata-se de uma violência que “assegura a lei e sua imposição, frente à qual não se pode recorrer a nenhuma lei. Esta violência não tem limite. É a outra cara da violência exercida no cumprimento da lei”. A ação violenta encontra sua justificação legítima na legalidade da lei, por isso a consciência de quem a executa é uma boa consciência: o assassinato em nome da legalidade da lei é um ato de justiça (HINKELAMMERT, 1998, p. 39).

A ação violenta, sendo vista como um ato de justiça à luz da legalidade da lei, torna quem a executa isento de qualquer responsabilidade diante do sofrimento da vítima e de sua morte. Trata-se da experiência dos corações endurecidos, descrita pelo evangelista João na história da cura do cego, referindo-se aos corações dos fariseus (Jo 12, 40).

Ser do mundo é ter este coração endurecido, voltado unicamente ao cumprimento formal da lei, é, para o evangelista João, cometer o pecado do mundo, ou seja, agir sem escutar a interpelação que vem do sujeito vivente, sem enxergar a realidade da vida humana necessitada, sem ter consciência de que sacrificar vidas humanas em nome da lei “é um sem-sentido”. Por isso, não tem sentido também perdoar esse pecado, visto que se comete acreditando fazer justiça (HINKELAMMERT, 1998, p. 42).

Para o evangelista João, então, a salvação do pecado do mundo não se insere numa perspectiva de perdão, mas sim na atitude de fé que João Batista expressa no começo do Evangelho: “Eis o cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo” (Jo 1, 29).

Nas palavras de Hinkelammert,

João acredita que Jesus por sua morte tirou o pecado do mundo e mantém esta sua fé, apesar de todos os contratempos que vive. É a utopia de João e possivelmente também a utopia de Jesus. João então tem que afirmar que, em sua essência a utopia já está realizada, enquanto historicamente está ainda em curso de realização. [...] Então, não há nenhuma realização da utopia de João já acontecida, senão que tudo está a ser feito. Por isso, agora

esta utopia é responsabilidade nossa, à qual nenhuma escritura pode responder (1998, p. 42).

Trata-se da responsabilidade de manter em vida o sujeito rebelde que o mundo pensa ter derrotado definitivamente, com a crucificação de Jesus. Sua vida e mensagem não de ser recuperados pelo chamado que decorre da ressurreição.

### 3.3.1 A fé de Abraão e o Filho de Deus

Jesus, discutindo com seus opositores judeus, surpreende pela interpretação que dá do “sacrifício” de Isaac<sup>58</sup>, pois segundo Jesus, a fé de Abraão consiste na recusa em matar seu filho Isaac, rebelando-se contra uma lei que exige um assassinato. Libertando-se desta lei, descobre o Deus, “cuja lei é lei para a vida”. Por isso, Jesus pode acusar de falsidade os judeus que se declaram filhos de Abraão, mas que atuam como filhos da lei que mata: “Se fosseis filhos de Abraão, praticaríeis as obras de Abraão. Vós, porém, procurais matar-me, a mim que vos falei a verdade que ouvi de Deus. Isso, Abraão não o fez! Vós fazeis as obras de vosso pai!” (Jo 8, 39-41) (HINKELAMMERT, 1998, p. 46).

Jesus, no evangelho de João (8, 39-41), interpreta o mito do sacrifício de Isaac em chave não sacrificial: Abraão não mata o filho Isaac, pois esse sacrifício é um assassinato. Afirma sua liberdade diante de uma lei que mata e descobre que a lei de Deus é para a vida, dessa forma, Abraão se liberta.

Se Deus não exigiu o sacrifício de Isaac e não quis transformar Abraão em um assassino, para o evangelista João, Deus-Pai, também, não pode exigir o sacrifício de Jesus. Esta mensagem cristã “recusa toda sacrificialidade. O sacrifício é assassinato” (HINKELAMMERT, 1998, p. 46).

As obras de Abraão, portanto, expressam a promoção da vida, recusando qualquer assassinato. Numa outra cena descrita no Evangelho de João (Jo 10, 22-39), alguns judeus que se encontram no templo querem apedrejar Jesus não “por causa de uma boa obra, mas por blasfêmia, porque sendo apenas homem, tu te fazes Deus”. A resposta de Jesus expressa, resumidamente, o sentido da sua missão, segundo a visão de João (Jo 10, 34-36):

---

<sup>58</sup> A questão central do mito do sacrifício de Isaac está em compreender o motivo pelo qual Abraão não matou seu filho. A narração deste mito se encontra em Gênesis 22, 1-19. Segundo a lei, o pai devia sacrificar o primogênito a Deus. Abraão parte com o filho Isaac em direção à terra de Moriá; lá, sobre uma montanha oferecerá em holocausto Isaac. Chegando ao lugar que Ihe foi indicado por Deus, obedientemente, Abraão constrói o altar e dispõe a lenha sobre a qual coloca o filho, amarrando-o. Antes de imolar seu filho, Abraão é chamado do céu pelo anjo de Jahweh que Ihe ordena não fazer algum mal ao menino. Abraão não mata Isaac e, depois de descer da montanha, não volta mais para o lugar onde vivia, mas sim para Bersabéia, onde residiu.

Não está escrito em vossa lei: Eu disse: sois deuses? Se ela chama deuses aqueles aos quais a palavra de Deus foi dirigida – e a escritura não pode ser anulada – àquele que o Pai santificou e enviou ao mundo, como dizeis que blasfema por haver dito: Eu sou Filho de Deus?<sup>59</sup> (apud HINKELAMMERT, 1998, p. 50).

O fato de Jesus citar o salmo 82 – salmo dirigido aos juízes, considerados autoridades importantes da sociedade judaica daquela época – faz com que o coração dos seus opositores se endureça ainda mais. Com o título de Filho de Deus, Jesus não se coloca numa situação privilegiada diante de todos os outros seres humanos que não o são – como teria feito o imperador que atribuía, unicamente, a si mesmo o título de Filho de Deus –.

Jesus estende a todos os seres humanos esse título, negando toda a legitimidade da autoridade que se considera válida por si só. Diante da lei que não é para a vida dos pobres, dos necessitados, perde de legitimidade a autoridade dos juízes, dos sacerdotes e fica profundamente questionada a própria autoridade imperial. Trata-se de um ataque frontal a qualquer poder entregue ao formalismo de sua lei, como instância absoluta de legitimação.

“Esta instância de legitimação não pode ser senão o sujeito vivente, que é sujeito necessitado e que tem o direito de rebelar-se, se a lei não lhe deixa lugar para viver”. As autoridades de um Estado de direito encontram sua legitimação reconhecendo o sujeito vivente como instância legitimadora (HINKELAMMERT, 1998, p. 55).

Quem é Deus, então, se todos os seres humanos são desuses? Para Hinkelammert, é em Deus que “o sujeito consegue sua subjetividade e não a pode contradizer. É esta subjetividade do ser humano feita pessoa em Deus”. Hipotizando que Deus seja esta subjetividade do ser humano feita pessoa, surge “um grande problema sem solução”, pois, apesar da lei ser necessária para a convivência humana, ela mata quando não se deixa interpelar pelo sujeito vivente. Esta “força distorcedora” da lei mata Jesus, o Filho de Deus. “Por que, então, Deus não assegura uma vida humana além da lei?” (1998, p. 55).

---

<sup>59</sup> A citação de Jesus refere-se ao salmo 82, no qual se diz, no versículo 6: “Eu declarei: vós sois deuses, todos vós sois filhos do Altíssimo” (BÍBLIA, 2002, p. 951). O salmo se dirige aos juízes que, enquanto tais, devem fazer justiça ao aplicar a lei. Trata-se da justiça que torna justos os juízes ao não favorecer os ímpios, mas sim os pobres: “Protegei o fraco e o órfão, fazei justiça ao pobre e ao necessitado, libertai o fraco e o indigente, livrai-os da mão dos ímpios!” (Sal, 82, 3-4).

Sem uma resposta razoável para a morte de Jesus, procura-se uma resposta em termos míticos. Em decorrência desta necessidade, o “teatro-mundo” representado por João no seu evangelho passa em segundo plano: surge a resposta mítica do pagamento do resgate.

Nesta concepção mítica, a humanidade é refém de Satanás. Ele a mantém nas mãos da morte e a lei é indispensável à humanidade para enfrentar a morte. Todavia, há uma maldição que pesa sobre a lei, de forma que “ao ser tratada como lei do cumprimento formal, se transforme em veículo da morte. Realiza a morte, enquanto pretendia enfrentá-la. A lei dada para a vida, então produz a morte”. Para liberar a humanidade da morte, o demônio chantageia Deus, exigindo o pagamento de um resgate: a morte de Jesus (HINKELAMMERT, 1998, p. 56).

Jesus salva a humanidade aceitando este pagamento. Por intermédio de sua morte é quebrado o poder de Satanás e da Morte, por isso aos olhos da fé, a ressurreição de Jesus é a demonstração irrefutável da vitória sobre a Morte. Esta imaginação mítica sobre o sentido da morte de Jesus, segundo Hinkelammert, é explicável somente se considerarmos “o conceito de pecado que se comete cumprindo a lei e o do sujeito vivente frente à lei, que tem em Deus seu amigo, dando-lhe apoio em seus esforços de salvação e garantindo seu êxito” (1998, p. 56).

No entanto, a ressurreição de Jesus como vitória sobre a morte é, segundo João (20, 25-28), uma ressurreição corporal.

### **3.3.2 A cristandade como negação do sujeito rebelde**

O gesto concreto que acompanha a passagem da incredulidade à fé em Tomé - ver e tocar o corpo de Jesus – torna possível reconhecer a verdade da ressurreição. O corpo não escraviza, não é um impedimento no caminho que leva à vida eterna, mas sim o “lugar onde a verdade se revela”. Portanto, a “vida eterna é vida eterna do corpo, e a alma é eterna somente porque o é o corpo. Se Jesus vive além de sua morte, não é por ter alma eterna. O é pela ressurreição corporal” (HINKELAMMERT, 1998, p. 101).

A ressurreição e a própria encarnação são figuras centrais no cristianismo. Deus se faz carne, se faz humano, em Jesus assume a condição humana e suas necessidades corpóreas; o corpo de Jesus sofre os suplícios da tortura e da morte da cruz. É este corpo que ressuscita que revela a verdade da vida eterna. A corporeidade é central para o ser humano ao ponto de não se poder “negar este sujeito sem negar a corporeidade na qual se sustenta” (HINKELAMMERT, 1998, p. 124).

A morte paradigmática de Jesus – em nome da absolutização da vida contra a lei, para que os pobres tenham vida –, perde seu sentido de revolta com o advento da cristandade. Esta “surge como ideologia do império, e necessitava do império para impor-se”. Precisava, portanto, mudar o sentido da morte de Jesus reinterpretando-a (HINKELAMMERT, 1998, p. 94).

A teologia de Agostinho de Hipona (354-430) – aristocrata do império que se converte ao cristianismo, tornando-se teólogo do império – abre o caminho da cristandade. A “cidade de Deus”<sup>60</sup>, teorizada por Agostinho, substitui o sujeito vivente como instância para apelar à liberdade e à justiça além de qualquer lei, possibilitando a base de legitimação da dominação das sociedades ocidentais.

Para Agostinho (2012, p. 497), o povo de Deus também se serve “da paz de Babilônia” da cidade terrena, pois é necessária para sustentar a vida mortal de todos, também dos que peregrinam nessa terra e que vivem da fé que os livrará desta paz. Não há alternativas, por isso os que pertencem à Cidade de Deus são peregrinos nesta cidade terrena e por esta razão a Cidade de Deus, “enquanto está como viajante cativa na cidade terrena”, “não duvida em obedecer às leis regulamentadoras das coisas necessárias e de sustento da vida mortal” (2012, p. 483).

A obrigação de cumprir essas leis, portanto, decorre do fato delas garantirem as coisas necessárias para a vida mortal, ainda que a justiça e a paz da cidade terrestre não coincidam com as da Cidade Celestial. Segundo Agostinho, o ser humano não pode interpelar a lei, pois aos governados, “a piedade e a bondade, grandes dons de Deus, lhes bastam para a felicidade verdadeira, que, se merecida, permite à gente viver bem nesta vida e conseguir depois a eterna”. Mesmo que os governantes sejam maus, os justos não podem rebelar-se, “Pois quaisquer males que os maus senhores infligem aos justos não constituem pena de culpa, mas prova da virtude” (2009, p. 152).

O sujeito vivente e necessitado, portanto legitimamente rebelde, desaparece, substituído pela Cidade de Deus. No entanto, “não desaparece, simplesmente, senão volta como inimigo a ser enfrentado. É agora uma instância herética, da qual precisa proteger-se a cidade terrena. Como herege condenado continua presente, porém em forma negada”.

---

<sup>60</sup> A “Cidade de Deus” é a cidade espiritual na qual se realizará pela eternidade o desejo da paz, desejo que, também, a cidade terrena tem. Não há oposição entre as duas cidades, mas complementaridade. A cidade terrena não vive da fé, porém, “firma a concórdia entre os cidadãos que mandam e os que obedecem, para haver, quanto aos interesses da vida mortal, certo concerto das vontades humanas” (AGOSTINHO, 2012, p. 483).

Enquanto “transcendência imanente que interpela”, o sujeito vivente continua presente nessa interpelação ineliminável do ser humano da lei, para além da lei (HINKELAMMERT, 1998, p. 123).

Essa substituição do sujeito vivente pela Cidade de Deus levanta um problema relacionado à corporeidade, pois a negação do sujeito vivente passa pela negação da corporeidade: “a negação da corporeidade é o disfarce atrás do qual está a negação do sujeito”. Segundo Hinkelammert, trata-se de um “problema-chave”. Devido ao lugar central que a corporeidade ocupa na mensagem cristã – de sustentação do sujeito vivente, centralidade que Agostinho não pode simplesmente ignorar –, surge o conflito com a concepção negativa do corpo, presente no pensamento de Platão<sup>61</sup> (1998, p. 124).

Agostinho encontra-se, assim, numa encruzilhada argumentativa. De um lado, ele tem que defender sua Cidade de Deus contra a desvalorização da corporeidade do platonismo, filosofia à qual Agostinho se formou e que, obviamente, o influencia. De outro lado, Agostinho não pode atribuir à corporeidade a centralidade que ela tem na mensagem cristã, pois implicaria no reconhecimento do sujeito vivente que interpela, legitimamente, a lei.

Portanto, para assegurar a vida humana deve-se obedecer às leis da cidade terrena; à afirmação dessa ordem legal não há alternativas, as leis “são leis absolutas, frente às quais não se vislumbra nenhum sujeito que possa interpelá-las” (HINKELAMMERT, 1998, p. 122).

---

<sup>61</sup> O platonismo é a doutrina filosófica que se inspira no pensamento de Platão (427 -347 a.C.), filósofo grego. A filosofia grega desprezava o “corpo” por este ser considerado a origem do mal. Para conhecer o pensamento de Platão, ver *Diálogos* (1999). Em *Fédon* ou da alma, lê-se: “enquanto tivermos corpo e nossa alma estiver absorvida nessa corrupção, jamais possuiremos o objeto de nossos desejos, isto é, a verdade. Porque o corpo nos oferece mil obstáculos pela necessidade que temos de sustentá-lo. [...] servi-lo, como escravos, em suas necessidades” (PLATÃO, 1999, p. 127). Agostinho deve sua formação filosófica ao platonismo, por isso seu ponto de vista coincide com os dos dominadores, do império, isto é, a partir do “poder exercido pela lei”. Porém, ao converter-se ao cristianismo, “mantém a reflexão sobre o além da lei expressada no reino de Deus, portanto, também a reflexão sobre a injustiça da lei. Entretanto, mantém isso, eliminando o sujeito. O reino de Deus deixa de ser uma reivindicação frente à lei” e se transforma na Cidade de Deus (HINKELAMMERT, 1998, p. 117). Ademais, a ética da paz em Agostinho é pensada a partir da ética do bando dos ladrões formulada por Platão. Trata-se de uma ética que se impõe por tornar possível a ação humana, sendo que os próprios ladrões ou bandidos, para que suas ações injustas triunfem, não podem, entre eles, violar todas as regras da justiça. Portanto, é uma ética que “não escolhe entre fins bons e fins maus, mas sim entre caos e ordem” (HINKELAMMERT, 1998, p. 106). Assegurada a ordem em decorrência desta lógica, Platão pode pensar e articular a construção da polis ideal, a qual, no entanto, pelo desejo insaciável das riquezas, além de jamais ser realizada na sua perfeição, é fadada a um constante processo de degeneração que a subverte. Platão, diante dessa decadência, que chega a seu ápice na injustiça praticada pelos tiranos, não vê saída, senão a resignação que decorre da impossibilidade de mudar o processo, resultando inútil e prejudicial qualquer resistência. Agostinho vê a paz, também, como imposição pelo bando dos ladrões, portanto, como uma paz concebida não como fim por si, mas como condição necessária à manutenção do poder dos que dominam a sociedade, sejam eles reis ou imperadores. No entanto, para Agostinho, “Quem sabe antepor o reto ao torto e a ordem à perversidade reconhece que, comparada com a paz dos justos, a paz dos pecadores não merece sequer o nome de paz” (AGOSTINHO, 2012, p. 475). Esta posição crítica de Agostinho é extensa à cidade terrestre, e se faz dura, sobretudo, no que se refere à lei do valor, parecendo quase textualmente, com a crítica que Marx faz nos seus manuscritos econômico-filosóficos (HINKELAMMERT, 1998, p. 119).

Para sair da contraposição platônica entre corpo e alma, mantendo a cidade de Deus como última instância de apelação dos habitantes da cidade terrena, Agostinho concebe dois tipos de corporeidade: uma carnal e outra espiritual. Esta distinção representa “sua revolução no platonismo que definirá todo o futuro do ocidente”<sup>62</sup> (HINKELAMMERT, 1998, p. 124).

Por intermédio dessa distinção, Agostinho consegue conservar o “conceito platônico da alma eterna como substância verdadeira” – que a tradição cristã ignorava –, enquanto qualifica negativamente o corpo, como corruptível e mortal, a exemplo do que Platão já fizera. Ou seja, tanto para Platão como para Agostinho o corpo é o cárcere da alma. Assim concebido, o corpo incorruptível não constitui impedimento ao movimento espiritual da alma, pois ele “cumpre a lei da alma”, dominando as necessidades do corpo corruptível (HINKELAMMERT, 1998, p. 126).

A essência da “cidade de Deus”, segundo Hinkelammert, reside numa construção utópica atrativa por qualquer classe ou grupo que queira dominar a sociedade, pois “implica a negação completa do sujeito vivente, que vive a partir do corpo e da satisfação das suas necessidades” (1998, p. 127).

A imaginação da vida eterna do cristianismo popular radica na corporeidade necessitada e, por isso, a fartura de um grande banquete está no centro dessa imaginação. Trata-se duma imaginação que provém “diretamente dos ensinamentos de Jesus, assim como os apresentam, sobretudo, os evangelistas sinópticos. Constantemente Jesus faz a comparação: ‘o reino dos céus é como um banquete’” (HINKELAMMERT, 1998, p. 125).

Vista na sua dimensão utópica, essa imaginação de um grande banquete numa terra de abundância – a Terra Nova descrita no livro do Apocalipse – pode ser desenvolvida sem ter, necessariamente, “o conceito do sujeito vivente, porém, dificilmente, se pode desenvolver o conceito do sujeito vivente sem que apareça esta utopia. Portanto, pela negação desta utopia se nega, conseqüentemente, o sujeito vivente” (HINKELAMMERT, 1998, p. 125).

Fundamentada na utopia duma vida eterna que o sujeito vivente imagina como um grande banquete, certamente, há a reivindicação, por parte deste sujeito vivente, de uma vida presente que “seja um pequeno banquete”. Esta reivindicação implica na interpelação da lei e

---

<sup>62</sup> O dualismo que caracteriza o platonismo – entre corpo e alma –, é substituído por outro dualismo, no qual, porém, mudam, substancialmente, os polos. “Para Agostinho há um corpo libertado, porém, o corpo libertado não é o corpo carnal. O corpo carnal continua sendo cárcere da alma. O corpo espiritual, todavia, não é cárcere da alma, mas sim o corpo através do qual a alma se liberta”. Também a vida eterna, enquanto vida corporal encontra-se, no pensamento de Agostinho, polarizada entre corporeidades (HINKELAMMERT, 1998, p. 124).

no questionamento do poder que a executa, explorando e oprimindo o sujeito vivente necessitado (HINKELAMMERT, 1998, p. 125).

Para Agostinho, o banquete expressa a carnalidade corruptível do ser humano, portanto, é inaceitável atribuir-lhe conteúdo espiritual. Agostinho se posiciona contra aqueles movimentos que se deixaram enganar pelos carnavais, acreditando no seu “modo de pensar”: “os ressuscitados folgarão em imoderados banquetes carnavais, em que haverá comida e bebida em tal excesso, que excederão as orgias pagãs. E isso não podem crê-lo senão os carnavais”. Contra esses movimentos Agostinho recorre a seu conceito de corporeidade espiritual, o de corpo incorruptível. Submetido inteiramente à alma, serve-a e defende-a do corpo corruptível que a aprisiona (2012, p. 514).

Dessa forma, “para ser bem-aventurada, a alma não deve fugir de todo corpo, mas receber corpo incorruptível”. O corpo corruptível, cárcere da alma, anseia a ser domado – como se doma uma fera selvagem – pelo corpo incorruptível e imortal. Anseia para ter um corpo servidor perfeito da alma, portanto, sem as imperfeições do corpo mortal: as necessidades da carne que submetem esse corpo (AGOSTINHO, 2012, p. 683).

Por isso, a sociedade utópica concebida por Agostinho consiste na superação dessas imperfeições, aparecendo como “submissão perfeita do corpo à alma, e da alma a Deus”. A sociedade perfeita que resulta “É utopia da lei cuja realização se promete como resultado do cumprimento perfeito da lei” (HINKELAMMERT, 1998, p. 127).

Na sociedade perfeita, o ser humano será igual a Deus, mas a divindade humana será concedida por Deus em termos de participação, não de rebelião contra a lei. De fato, o corpo incorruptível expressa um ideal de submissão perfeita à lei. A vida no céu que Agostinho imagina se inscreve nesse quadro categorial:

Ali, em repouso, veremos que Ele é Deus, qualidade que quisemos usurpar, quando o abandonamos, mordendo a isca destas palavras: *Sereis como deuses*. E apartamo-nos do verdadeiro Deus, que nos faria deuses por participação dele, não por deserção (AGOSTINHO, 2012, p. 694).

Sendo o ideal de perfeição o corpo incorruptível, surge a “ética do corpo abstrato contra o corpo concreto”. Esta ética será desenvolvida depois pelo império cristão medieval e

aplicada de forma agressiva pela inquisição<sup>63</sup>. Segundo Hinkelammert, a construção conceitual “do corpo abstrato na sua luta contra o corpo concreto pode-se considerar como o nascimento da modernidade e o império cristão como o período da revolução cultural que cria o sujeito que a pode sustentar” (1998, p. 128, 129).

Este “sujeito” é o ser humano submisso ao poder imperial da cidade terrestre, cuja lei e poder são concedidos pela graça de Deus. A cidade divina é ordenada por Deus, cujo filho é “Cristo-Rei, Filho de Deus. Salvador do mundo”. Trata-se de um Filho de Deus que “assume todos os títulos do imperador romano” e que dá sustentação à missão universal de estender o domínio do império cristão sobre toda a terra (HINKELAMMERT, 1998, p. 128).

Filho da imperialização do cristianismo, esse “sujeito” “considera todo o mundo corporal como um grande espaço homogêneo disponível para a ação da sua vontade, com a obrigação de submetê-lo a esta [ação]”. O resultado é “o sujeito, assim como o formula Descartes. É *res cogitans frente a res extensa*. [...] O mundo é objeto e nada mais. Porém, é objeto de uma vontade que pensa, uma alma eterna secularizada que busca um corpo em perfeita submissão à sua vontade, secularizado como matéria bruta” (1998, p. 129).

A visão do corpo abstrato que fundamenta o cristianismo espiritual e a ética da cristandade é, em termos cartesianos, unicamente *res extensa*. Ao longo da história da dominação ocidental, essa visão torna-se o pretexto ideológico dos dominadores para reprimir qualquer movimento de libertação que aspire a uma vida concreta e terrena melhor, pois “o corpo concreto e espontâneo é agora ameaça e lugar de irracionalidade” (HINKELAMMERT, 1998, p. 129).

A irracionalidade do corpo concreto e espontâneo ameaça a ordem da cidade terrena, comprometendo a paz necessária de Babilônia e desafiando a paz da Cidade de Deus. Esta irracionalidade deve ser combatida pela racionalidade que exige a substituição da irracionalidade pelo corpo abstrato. Trata-se daquilo que Max Weber chama de

---

<sup>63</sup> “Antigo tribunal eclesiástico instituído com o fim de investigar e punir crimes contra a fé católica” e que acabou por representar uma fase histórica obscurantista da opressão medieval exercitada pela Igreja católica (FERREIRA, 1999, p. 1115). Hinkelammert destaca o fato de que a inquisição não se dirigiu apenas contra a corporeidade considerada mágica (bruxas), combateu “toda corporeidade espontânea também”. Entre os movimentos gnósticos encontram-se os movimentos cátaros, cuja visão de alma e corpo, decorrente da filosofia platônica anterior à de Agostinho, concebia a “salvação da alma pela fuga do corpo. Os inquisidores detectaram os cátaros por uma pergunta, que aparece em todos os interrogatórios que se conhecem naqueles tempos. Trata-se da pergunta sobre a ressurreição da carne. O platônico não a pode aceitar, enquanto que o inquisidor a entende no sentido do corpo abstrato formulado por Agostinho. Esta diferença é levada tão a sério, que se extermina a população cátara em províncias inteiras” (HINKELAMMERT, 1998, p. 129).

“desencantamento do mundo”<sup>64</sup> e que segundo Hinkelammert, “Não é um produto do capitalismo”, mas sim “sua condição, produzida na Idade Média” (1998, p. 129).

Na rebeldia de Jesus frente ao despotismo da lei – sua absolutização – radica-se o sujeito vivente que reivindica sua soberania diante do cumprimento formal da lei. Sem a resistência e a revolta deste sujeito não seria possível “ver” os sacrifícios humanos exigidos pelo poder e por sua lei, bem como “reconhecer” na lógica sacrificial uma dialética mítica maldita: matar (Jesus) para ter vida (liberar a humanidade da morte).

“Se o rosto do outro pede ‘não matarás’, pede para ser reconhecido como sujeito vivente. Da resposta ‘não matarei’, ambos se constituem como sujeitos viventes. Como sujeitos afirmam: ‘não nos mataremos’” (HINKELAMMERT, 1998, p. 207).

Portanto, continua Hinkelammert, “ao não matarmos-nos um ao outro”, “somos sujeitos e chegamos a ser o que somos”. “Este sujeito é a origem da humanidade”, aparece com Abraão ao negar-se a matar seu próprio filho. O não assassinar marca a origem da humanidade (1998, p. 207).

Se na origem da humanidade está esse sujeito, não se pode aceitar o assassinato como mito fundante da própria história humana, seja ele o assassinato de Abel, do pai de Édipo<sup>65</sup> ou

---

<sup>64</sup> Na introdução à primeira parte da nossa pesquisa, vimos Weber usar o termo “desencantamento do mundo”, no âmbito da análise do “politeísmo” da modernidade (1982, p. 175). Há outros momentos desta obra – **A ciência como vocação** –, em que Weber usa o termo: i) “A crescente intelectualização e racionalização *não* indicam, portanto, um conhecimento maior e geral das condições sob as quais vivemos. Significa mais alguma coisa, ou seja, o conhecimento ou crença em que, se quiséssemos, *poderíamos* ter esse conhecimento a qualquer momento. Significa principalmente, portanto, que não há forças misteriosas incalculáveis, mas que podemos, em princípio, dominar todas as coisas pelo cálculo. Isto significa que o mundo foi desencantado. Já não precisamos recorrer aos meios mágicos para dominar ou implorar aos espíritos, como fazia o selvagem, para que esses poderes misteriosos existiam. Os meios técnicos e os cálculos realizam o serviço. Isto, acima de tudo, é o que significa a intelectualização. Ora, esse processo de desencantamento, que continuou a existir na cultura ocidental por milênios e, em geral, esse ‘progresso’, a que a ciência pertence como um elo e uma força propulsora, terão qualquer significado que vá além do exclusivamente prático e técnico? Essa questão foi levantada com base em princípios, na obra de Leão Tolstói, que a formulou de modo peculiar” (1982, p. 165-166); ii) “O destino de nossos tempos é caracterizado pela racionalização e intelectualização e, acima de tudo, pelo ‘desencantamento do mundo’. Precisamente os valores últimos e mais sublimes retiraram-se da vida pública, seja para o reino transcendental da vida mística, seja para a fraternidade das relações humanas diretas e pessoais” (1982, p. 182). Segundo Pierucci, o moderno conhecimento científico, marcado pela racionalidade formal, seria incapaz constitucionalmente de produzir sentido. Com efeito, a “ciência, sendo ‘objetiva’, inevitavelmente termina por nos desvendar os olhos ante a ‘objetiva’ ausência de ‘sentido objetivo’, tanto do mundo natural quanto da existência humana” (PIERUCCI, 2003, p. 153).

<sup>65</sup> O mito de Édipo foi estudado e explicado por Freud (1856-1939). O famoso fundador da psicanálise relê a tragédia grega do Rei Édipo para explicar o funcionamento da dinâmica desejante humana, caracterizada, desde a infância, pela competição e pela violência dos sentimentos. Freud conta a trama da tragédia: “Édipo, filho de Laio, Rei de Tebas, e de Jocasta, foi enjeitado quando criança porque um oráculo advertira Laio de que a criança ainda por nascer seria o assassino de seu pai. A criança foi salva e cresceu como príncipe numa corte estrangeira, até que, em dúvida quanto a sua origem, também ele interrogou o oráculo e foi alertado para evitar sua cidade, já que estava predestinado a assassinar seu pai e receber sua mãe em casamento. Na estrada que o levava para longe do local que ele acreditava ser seu lar, encontrou-se com o Rei Laio e o matou numa súbita rixa. Em

do bode expiatório em Girard<sup>66</sup>: “A história não é negação de um assassinato. É negação de um não-assassinato” que começa com a negação de Abrão em assassinar seu filho Isaac (HINKELAMMERT, 1998, p. 207).

Da história assim concebida, pode-se retirar sua “capacidade de explosão e redenção” – como ansiava Benjamin –, no interior de todas as situações em que aparece esse sujeito vivente que, embora reprimido, marginalizado, retorna a interpelar a lei, a partir de sua corporeidade concreta e necessitada. A este sujeito subjaz o sujeito rebelde Jesus e sua posição crítica da lei e do poder. Trata-se do sujeito “revolucionário” no sentido de Benjamim, aquele que puxa o “freio de emergência duma humanidade que está viajando” no trem chamado progresso econômico e técnico (apud HINKELAMMERT, 1998, p. 205).

### 3.3.3 A sacralização da corporeidade concreta e espontânea

Fascinada pelos “possíveis” resultados deste progresso, em nome da racionalidade instrumental, a sociedade ocidental cumpre a lei do valor, reencantada pelo corpo abstrato concebido em termos fetichistas, assim como Marx o havia analisado.

Na sociedade atual, “O corpo abstrato reencantado pelo fetichismo mercantil tem que ser novamente desencantado, para que a lei possa ser novamente uma lei para a vida”. Para enfrentar a fetichização do sistema de mercado capitalista que se estende pelo globo,

---

seguida dirigiu-se a Tebas e decifrou o enigma apresentado pela Esfinge que lhe barrava o caminho. Por gratidão, os tebanos fizeram-no rei e lhe deram a mão de Jocasta em casamento. Ele reinou por muito tempo com paz e honra, e aquela que, sem que ele o soubesse, era sua mãe, deu-lhe dois filhos e duas filhas. Por fim, então, irrompeu uma peste e os tebanos mais uma vez consultaram o oráculo. [...] Os mensageiros trazem de volta a resposta de que a peste cessará quando o assassino de Laio tiver sido expulso do país. [...] Estarrecido ante o ato abominável que inadvertidamente perpetrara, Édipo cega a si próprio e abandona o lar. A predição do oráculo fora cumprida. [...] O Rei Édipo, que assassinou Laio, seu pai, e se casou com Jocasta, sua mãe, simplesmente nos mostra a realização de nossos próprios desejos infantis” (FREUD, 2001, p. 261-263). A culpa por esse parricídio volta como reprimido, a culpabilidade não admitida se transforma em agressividade em busca de sacrifícios expiatórios.

<sup>66</sup> René Girard nasceu na França em 1923. Sua contribuição maior é relacionada ao desenvolvimento da teoria mimética, seguida da uma leitura revolucionária do sentido histórico do cristianismo. Analisando a relação entre violência e sagrado, descobre a lógica do desejo mimético como sua base. Quando esse desejo se multiplica em desejos idênticos sobre o mesmo objeto, há uma perda das diferenças e das hierarquias que leva a uma “crise sacrificial”. Sacrificial, por que a violência provocada pelas perdas das diferenças se concentra em torno de um bode expiatório (vitima sacrificial), cujo sacrifício permite o restabelecimento da paz. O que acontece é que há uma projeção sobre um indivíduo (bode expiatório), da violência da coletividade. Essa coletividade, perdendo seus referenciais, corre o risco de ver destruída sua própria sociedade. Através do crime coletivo se recupera a coesão e a ordem social. Depois da sua morte, o bode expiatório é convertido num deus que voluntariamente aceita o sacrifício para reconciliar as relações sociais: a violência se torna sagrada. Esse crime coletivo que, segundo Girard, se encontra na origem de todas as religiões, se repete ciclicamente na história, pois a dinâmica do desejo mimético é sistêmica. Nos evangelhos, o bode expiatório é Jesus, o qual recusa esse ciclo da violência e do sagrado. A paixão do “cordeiro de Deus” revela a imbecilidade dos ídolos sangrentos, bem como a falsidade de todos os deuses que exigem sacrifícios humanos; no entanto, segundo Girard, “os perseguidores acreditam sempre na excelência de sua causa”, sem perceber, jamais, que “*eles odeiam sem causa*”. Iludidos da nobreza de sua causa, apodrecem no interior de “sua prisão invisível” (GIRARD, 2004, p. 137).

Hinkelammert propõe uma crítica anti-idolátrica da sociedade do mercado totalizado, a partir da sacralização da “corporeidade concreta e espontânea” (HINKELAMMERT, 1998, 130, 131).

A ação movida em nome da corporeidade abstrata – espírito, alma, lei –, tende a submeter-lhe as manifestações da corporeidade concreta, isto é, os apetites espontâneos expressos sob a forma de paixões e necessidades. Portanto, o poder não elimina esses apetites, mas os põe sob o domínio da lei (ou da alma), negando sua manifestação espontânea. Neste sentido, a lei abarca no seu âmbito e direciona a alma e a espiritualidade. À corporeidade abstrata corresponde a natureza abstrata, ou seja, uma natureza espiritual que não pode ser perturbada e distorcida pelos apetites da natureza concreta – voluptuosa e concupiscente – da corporeidade concreta.

Toda a corporeidade concreta se torna objeto de conhecimento e ação do indivíduo burguês. Trata-se do “sujeito individual incorporal (*res cogitans*)” de Descartes que se relaciona com um ser humano que não tem necessidades, mas preferências, tendo este ser humano e o mundo como matéria prima disponível para a ação instrumental (HINKELAMMERT, 2008, p. 112).

Segundo Hinkelammert, será o mito do progresso a marcar a “universalização e secularização da corporeidade abstrata”. Por isso, apesar de se apresentar como anti-espiritual, este mito “constitui uma verdadeira espiritualidade”, isto é, a espiritualidade da corporeidade abstrata. Servindo a ela, serve-se o progresso. O empresário está agora convencido de estar contribuindo à construção de uma sociedade solidária, pois, impulsionando o progresso econômico e técnico, presta serviço aos outros seres humanos (2008, p. 113).

No âmbito da espiritualidade abstrata, não se perseguem os interesses matérias por si só. O lucro que se logra, à custa da exploração dos trabalhadores/as, não cria nenhum problema de consciência, pois expressa algo espiritual, como Weber já havia assinalado, analisando o fenômeno religioso da predestinação. Para o predestinado, o lucro é o sinal da eficácia do amor ao próximo e garantia de sua predestinação à salvação divina<sup>67</sup>.

---

<sup>67</sup> A “transformação da ascese em ascese puramente *intramundana*” começada timidamente por Lutero, foi levada a cabo pelo calvinismo, o qual, “na seqüência do seu desenvolvimento, acrescentou a isso um aporte positivo: a idéia da necessidade de uma *comprovação da fé* na vida profissional mundana”, fornecendo assim “o estímulo positivo da ascese”. Essa transformação da ascese desenvolvida pelo calvinismo desemboca na afirmação de uma nova aristocracia espiritual, não mais “situada além e acima do mundo” — a dos monges —, mas sim a “dos santos *no mundo...*” (WEBER, 2004a, p. 109, 110). A recompensa que decorre da riqueza acumulada através do trabalho vivido como vocação torna-se o sinal da comprovação do estado de eleito, predestinado por Deus desde a eternidade. No cumprimento ascético de seu dever, os “santos” atuam como

É o significado salvífico e de serviço ao próximo que define a perseguição dos interesses materiais por parte do indivíduo burguês. A “mão invisível” de Smith se inscreve no âmbito dessa espiritualidade abstrata e a consolida, pois o interesse próprio, sob a ação salvífica das leis de mercado, se transforma, milagrosamente, em “portador do interesse geral, entendido como interesse de todos”. Depositando sua confiança nas forças “benéficas” do mercado, “todos [os que nele se integram] são levados por suas leis a comportar-se como servidores mútuos”. Portanto, à submissão total às leis do mercado corresponderia uma ilusória e falsa comunhão entre servidores numa “sociedade do serviço mútuo”. O arbítrio de forças externas é transformado em destino providencial e caminho pedagógico para realizar o amor ao próximo, pois direcionaria os seres humanos ao serviço mútuo (HINKELAMMERT, 2008, p. 118).

Como mediador da salvação, o mercado realiza, de forma eficaz e realista, aquele amor ao próximo pregado pelo cristianismo, revertendo a suspeita negativa que pesava sobre as relações mercantis antes do século XVIII, século em que aparece explicitamente a crença na “mão invisível”, formulada por Smith.

Dessa forma, se dissolve a ameaça que as relações mercantis representavam à própria convivência humana por sua estreita vinculação ao egoísmo humano – Jesus as relaciona ao “domínio de um deus falso: Mamon, contrário ao reino de Deus que ele anuncia”<sup>68</sup> –. As relações mercantis passam a traduzir o esforço moral de aproximação ao reino de Deus, ficando moralmente desprezível resistir às leis do mercado, portadoras exclusivas da salvação (HINKELAMMERT, 2008, p. 117).

Portanto, querer realizar o serviço mútuo na sociedade, fora do âmbito do mercado, buscando a satisfação das necessidades da corporeidade concreta e sensual, é querer obstaculizar a salvação que o mercado media, bem como postergar o reino de Deus que pode ser realizado na terra. A espiritualidade da corporeidade abstrata representa o “motor espiritual” do capitalismo: é a “espiritualidade do coração endurecido” (HINKELAMMERT, 2008, p. 114).

---

instrumentos de Deus, por isso, desde que não cause ócio, consideram lícita a recompensa que deriva da riqueza adquirida. A novidade que trouxe a ascese protestante no tocante ao trabalho foi de produzir “o estímulo psicológico, quando concebeu esse trabalho como *vocação* profissional, como o meio ótimo, muitas vezes como o *único* meio, de uma pessoa se certificar do estado de graça”. Inclusive, salienta Weber, a ascese protestante “legalizou a exploração desta disposição específica para o trabalho quando interpretou a atividade lucrativa do empresário também como ‘vocação profissional’” (2004a, p. 162-163).

<sup>68</sup> O evangelista João narra como Jesus expulsou do templo de Jerusalém os vendedores e cambistas que lá realizavam seus negócios (Jo 2, 13-16). “Trata-se do conflito entre Deus e Mamon, sendo que Mamon, ocupando o lugar de Deus, transforma a ‘casa do meu Pai’ numa ‘casa de mercado’” (HINKELAMMERT, 1998, p. 29).

Marx recupera o sujeito vivente, corporal e sensual, diante do pensamento liberal que aprisiona novamente o corpo no cárcere do sistema de mercado capitalista. Weber também fala de capitalismo em termos semelhantes, descrevendo-o como uma “jaula de aço”, porém, esta visão assenta numa “atitude fatalista”, que nega a possibilidade de alternativas à prisão do ser humano nessa jaula, reduzindo-o ao estado de servidor do sistema (HINKELAMMERT, 2008, p. 41).

O Prometeu de Marx, ao contrário, resiste a essa redução, mesmo que não tenha alternativas – pois, está preso a uma rocha –. Resistindo, “Descobre a dignidade além do cálculo do êxito e com isso, a possibilidade de encontrar uma saída”, ao suplício que lhe é imposto pelo sistema, por não servir lealmente ao deus-capital (HINKELAMMERT, 2008, p. 42). Respondendo a Hermes, servidor de Zeus, pai dos deuses, Prometeu assim afirma sua resistência: “Por uma servidão semelhante à tua, fixa-o definitivamente, eu não trocaria a minha infelicidade. Prefiro, creio-o, estar preso a esta rocha do que ver-me fiel mensageiro de Zeus”<sup>69</sup> (MARX; ENEGELS, 1975, p. 14).

Esta manifestação irretocável de resistência se encontra também em Jesus. Trata-se da decisão que Jesus toma no Jardim das Oliveiras quando, aproximando-se sua captura e sua morte, sabendo que não há mais via de fuga diante dos que decidiram matá-lo, diz a seu Deus-Pai: “cumpra-se tua vontade”. Isto é, “independentemente do que o matem ou não, ele segue seu caminho... insiste na sua razão frente à injustiça de sua morte... segue fiel a si mesmo” (HINKELAMMERT, 2008, p. 42).

A posição crítica assumida por Jesus, de enfrentamento da lei absolutizada pelo Estado Judaico e pelo Império Romano, assim como emerge da leitura do Evangelho de João, contraria a interpretação da vontade de Deus feita pela ortodoxia cristã. Por esta, Deus queria a crucificação de Jesus e Jesus lhe obedece. É no âmbito da cristianização do platonismo, que a morte de Jesus é interpretada em chave sacrificial, como o era a morte de Sócrates<sup>70</sup>: “Deus,

---

<sup>69</sup> São as palavras de resistência de Prometeu, proclamadas diante do mensageiro de Zeus – Hermes –, enviado para oferecer a libertação das correntes em que se encontra preso o titã. Em troca, Zeus exige uma submissão irrestrita à sua vontade, o que implicaria na revelação, por parte de Prometeu – etimologicamente, o nome significa: “aquele que prevê” –, do segredo que afetaria negativamente o futuro de Zeus.

<sup>70</sup> A morte de Sócrates, na antiguidade, é representada como uma morte fundante presente na cultura grega e romana. A figura de Sócrates dividia as opiniões dos atenienses: admirado por alguns, sobretudo, pelos jovens, Sócrates era fortemente criticado por outros, por ser considerado uma ameaça às tradições da polis. Sócrates sofre um julgamento (datado no ano 399 a.C.) que o condena à morte, sob a acusação de não reconhecer os deuses do Estado, além de introduzir novas divindades, bem como de corromper a juventude. Segundo a praxe dos tribunais populares, Sócrates podia propor uma penalidade que o salvasse da condenação à morte, no entanto, quis cumprir a pena pela obediência devotada à lei do Estado, apesar dos juízes terem sido injustos no julgamento, usando de subterfúgios para condená-lo. Sócrates bebe o cálice contendo o veneno com serena imperturbabilidade. Da vida e da morte paradigmática dele, sabe-se, sobretudo, através do que Platão escreveu.

ofendido pelos pecados resultantes das transgressões de sua lei, encontra sua satisfação pelo sacrifício de seu filho no altar da lei transgredida. É assim que aparece a cristandade” (HINKELAMMERT, 1998, p. 105).

No evangelho de João, no entanto, apesar das semelhanças com a morte de Sócrates, a morte de Jesus é apresentada com um significado contrário. De fato, para Sócrates, “a lei é a vida, não é lei para a vida. Sócrates não se rebela, porque a rebelião vai contra a lei que é a vida. Para Sócrates não há pecado que se comete cumprindo a lei, enquanto a morte de Jesus ocorre precisamente por este pecado” (HINKELAMMERT, 1998, p. 100).

A atitude “serena” que Sócrates tem diante de sua morte decorre da sua concepção filosófica, segundo a qual, a morte é a libertação da escravidão do corpo. Este, sendo mortal e corruptível, impede o conhecimento perfeito da verdade, “porque a verdade é da alma” e pela alma tem-se acesso à eternidade. Na mensagem cristã, o “ser humano não tem alma eterna, senão a alma é que vivifica o corpo. A vida eterna é vida eterna do corpo, e a alma é eterna somente porque o corpo é eterno”. Com efeito, assinala Hinkelammert, “somente resuscitando o corpo, há vida eterna. Por isso, o corpo não impede conhecer a verdade, senão é o lugar a partir do qual a verdade se revela” (1998, p. 101).

A destruição do corpo, portanto, na mensagem cristã, não é de forma alguma uma libertação a ser exercitada com serenidade por parte dos filósofos, mas é vivida como a destruição do próprio ser humano “que não pode voltar senão pela ressurreição corporal. Por isso, Jesus tem medo da morte e tem que se impor a este medo” (HINKELAMMERT, 1998, p. 101).

Os deuses da lei exigem o sacrifício de Sócrates e por eles Sócrates se sacrifica, fortalecendo a lei. Ao contrário, Jesus não se sacrifica, “porque não aceita o juízo da lei. Declara a ilegitimidade do cumprimento da lei”. Jesus não foge da morte porque Deus exige seu sacrifício, mas porque Deus quer que “seja revelado o que é a lei, que mata o inocente no seu cumprimento. A morte de Jesus é a catástrofe da lei” (HINKELAMMERT, 1998, p. 105).

Isso explica porque Sócrates é considerado como um herói pelo poder; sua morte, de fato, representa o “paradigma da absolutização da lei, portanto do sistema social e posteriormente do império”. A morte paradigmática de Jesus, ao invés, representa a

---

Cf. PLATAO. *Sócrates* (1999). Já na primeira metade do século II, Justino, um apologista do cristianismo, considerava a morte de Sócrates como a de mártir, “protótipo do justo sofredor, um verdadeiro *typos*, como algumas figuras do Antigo Testamento que parecem indicar a vinda de Cristo” (apud HINKELAMMERT, 1998, p. 97).

“relativização da lei em função do sujeito vivente. É o paradigma da morte do rebelde que exige que a lei seja lei para a vida” (HINKELAMMERT, 1998, p. 105).

Que Deus não queira o sacrifício do filho, no altar da lei que a ortodoxia cristã chama agora de lei de Cristo, pode-se perceber relendo a narração do processo de Jesus, descrito pelo evangelista João.

O “diálogo” entre Pilatos e Jesus se desenvolve no interior duma comédia cruel, pois às perguntas de Pilatos subjaz sua astúcia política e sua exibição de força e poder sobre a Palestina.

As perguntas de Pilatos visam aterrorizar o Sinédrio e chantageá-lo, enquanto sua aparente abstenção acerca do julgamento de Jesus e da condenação à crucificação não passa duma mentira. Diante da primeira pergunta Jesus diz não ser rei dos judeus, nem rei “deste mundo”, mas sim de um “Reino” que “não é daqui” (Jo 18, 36). Inclusive, numa cena anterior (Jo 12,13-15) ao processo intentado contra Jesus, o evangelista João havia mostrado Jesus montar num burrinho – animal considerado impuro pelas leis de pureza judaicas e, portanto, desprezado –, para desinflar o entusiasmo dos simpatizantes que o aclamavam como “Rei de Israel”, ou seja, como líder religioso e político, capaz de enfrentar o império romano. Para “este mundo”, Jesus se apresenta como um anti-rei.

A condenação de Jesus à morte é certa, seja pela lei mosaica – por apedrejamento, devido à blasfêmia de ter-se proclamado Filho de Deus –, seja pela lei romana – pela crucificação prevista para quem se revolta contra o império romano, ou ameaçar a ordem imposta pelo imperador – sendo este o único, inclusive, a poder conceder o título (romano) de rei –. Por isso, Pilatos pode “jogar” com a morte de Jesus e chantagear os judeus com a farsa da escolha entre “a liberdade do Rei dos judeus” ou a do bandido Barrabás. Admitindo a Jesus como rei dos judeus, cometeriam um crime contra a lei romana e seriam condenados à crucificação.

Para salvar suas vidas, aos judeus só resta pedir a libertação de Barrabás, submetendo-se ao jogo mentiroso de Pilatos. Este, por sua vez, consegue aparecer como um árbitro de uma situação que não envolveria seu governo, produzindo para si uma imagem de inocência: não havendo encontrado nenhum delito no comportamento de Jesus (Jo 19, 6), a decisão sobre a crucificação fica por conta dos judeus, sendo exclusivamente problema deles. No entanto, quem pode crucificar Jesus são os soldados romanos e a ordem só pode proceder de Pilatos.

Para os representantes do Sinédrio, não há dúvida quanto à chantagem que Pilatos aprontou para eles: ele quer um pronunciamento de lealdade ao Imperador – mesmo que Pilatos não o diga abertamente – sabendo que a acusação que eles imputam a Jesus – declarar-se filho de Deus – envolvia o Imperador romano. Este, de fato, enquanto filho de Deus, seria associado ao crime de blasfêmia e, portanto, à condenação à morte pela lei mosaica.

Mas para os representantes do Sinédrio não há saída, contudo, “não estão dispostos a dizer a blasfêmia contra seu Deus da lei mosaica”. Portanto, o acusam de blasfêmia, mas “dizem isso, sem dizê-lo”: “Nós temos uma Lei e segundo essa Lei deve morrer, porque se fez Filho de Deus” (Jo 19,7). Pilatos é ciente de que essa afirmação não constitui uma ameaça real para a dominação do Império Romano sobre a Palestina, o susto que ele experimenta – “Quando Pilatos ouviu estas palavras ficou ainda mais aterrado” (Jo 19, 8) – decorre da lembrança do evento traumático do assassinato do imperador Julio César<sup>71</sup> (HINKELAMMERT, 1998, p. 69, 70).

Hinkelammert destaca um elemento diferenciador importante. A resposta do Sinédrio reflete a situação de sociedades legalmente constituídas, nas quais, “a lei é também uma lei de direito público”, portanto, a própria autoridade decorre da lei. “O Sinédrio é autoridade religiosa e política também por lei. [...] [Enquanto que] O Imperador é um déspota, não é autoridade determinada por uma legalidade de direito público numa sociedade legalmente constituída” (1998, p. 70).

Daí que aparece outra diferença relevante e que aponta na direção da atitude rebelde de Jesus, contrariando a interpretação da ortodoxia cristã que via na morte dele o ato de obediência à vontade de Deus. Jesus e o Imperador “põem entre parênteses a lei”, todavia, “Jesus o faz como sujeito vivente, que é sujeito rebelde, estando sua vida em jogo frente ao cumprimento da lei”. Enquanto que o “Imperador o faz em função de o próprio poder, pretendendo ser Filho de Deus, que pode pisar a lei quanto quiser em função de suas próprias ambições de poder” (HINKELAMMERT, 1998, p. 71).

---

<sup>71</sup> Julio César (100 a.C – 44 a.C.) foi famoso chefe militar da história da República romana. Pelas inúmeras conquistas territoriais conseguidas, dilatou o domínio de Roma ao ponto de constituir um império que, segundo as ambições de Julio César, o governo republicano, como instituição democrática, não saberia administrar com a necessária firmeza e autoridade. Por isso, Julio César transformou a república num império, governando-o de forma ditatorial. Foi assassinato por um grupo de conspiradores liderado por Marcos Julius Brutus, seu filho adotivo. Este conhecido atentado político da Antiguidade foi narrado por Caio Suetônio Tranquillo (70 d.C. – 140 d.C.) (“De vita Caesarum” – Da vida dos Césares). Portanto, da lei da República se passou ao despotismo de Imperador. Em virtude de esse poder, exercido acima da lei, Julio César “arrogou-se os títulos de Filho de Deus, Deus e Salvador do mundo”, chocando-se com “a lei da república romana, e precisamente porque queria ser este ‘Filho de Deus’. Em nome da lei, Brutus o matou. Este assassinato de Julio César é um trauma do império romano posterior” (HINKELAMMERT, 1998, p. 70).

Hinkelammert desenvolve o enfrentamento da lei como rebeldia em termos universais:

Jesus a efetua ao transcender a tradição da lei mosaica e descobrir, então, o sujeito universal frente à lei, quer dizer, frente a qualquer lei. Jesus ativa desta maneira uma tradição que é muito especificadamente judaica. Este sujeito não está presente nem na tradição grega da polis, nem na romana da república. Estas tradições estão muito circunscritas às sociedades em que aparecem. Não têm a universalidade que já a lei mosaica desenvolveu. Por isso a Palestina é o lugar no qual aparece. E a história disso pode ser um teatro-mundo (1998, p. 72-73).

Para Jesus, continuar fiel nesse enfrentamento “é a vontade de Deus e essa é sua obediência. É a obediência do ser humano como sujeito, cujo Deus tem como sua suprema divindade o ser humano que se assume a si mesmo” (HINKELAMMERT, 2008, p. 42).

Essa afirmação do sujeito desemboca numa ética, que Marx expressa nestes termos: “o homem é a essência suprema para o homem e, conseqüentemente, no imperativo categórico de reverter todas as relações em que o homem seja um ser humilhado, subjugado, abandonado e desprezível” (apud HINKELAMMERT, 2008, p. 43).

Trata-se da “ética da autorrealização do ser humano pela afirmação de sua subjetividade”, é uma autorrealização subjetiva já encontrada “nas origens do cristianismo. Contudo, aparece agora numa formulação universal além de qualquer fórmula religiosa”. Para Hinkelammert, a essência (suprema) do ser humano “não é nem uma lei natural, nem um *a priori* de valores; é a afirmação do ser humano como sujeito, que adquire sua especificidade pela vivência das violações da dignidade humana” (HINKELAMMERT, 2008, p. 43).

De fato, o ser humano, vem a conhecer essas violações quando as experimenta, quer dizer, *a posteriori*, e torna-se sujeito ao enfrentá-las. Com isso, ele enfrenta o sistema de dominação, o qual, entretanto, apresenta as violações “como necessidade fatal da existência do sistema e, portanto, da ordem”. Ao não aceitar como fatalidade essas violações, o ser humano torna-se sujeito. Toma consciência de que sua essência suprema transcende o sistema, de que o “sábado é feito para o homem”, de que é “transcendência imanente que interpela”. Interpela o sistema sob a forma de reivindicação de direitos humanos (HINKELAMMERT, 2008, p. 43).

O imperativo categórico formulado por Marx anuncia uma ética de transformação, a qual chama a “mudar toda lei e toda instituição que humilham, submetem, abandonam e desprezam o ser humano. O ser humano como sujeito é critério de juízo sobre todas as leis e

todas as instituições”. Trata-se de uma ética do sujeito que “se pronuncia como verdade da história – uma verdade constantemente traída pela história –, porém, como verdade ausente sempre presente” (HINKELAMMERT, 2008, p. 244).

Essa ética que coloca o sujeito como centro de toda a história humana, se torna, necessariamente, “referência de qualquer discernimento dos deuses”, referência expressa pela sentença do Prometeu de Marx: “contra todos os deuses do céu e da terra que não reconhecem como divindade suprema a autoconsciência humana (o ser humano consciente de si mesmo). Ao lado dela, não deve haver outro Deus” (apud HINKELAMMERT, 2008, p. 46).

O pensamento moderno ocidental herda e seculariza o culto do ser humano abstrato da ortodoxia cristã da cristandade. A espiritualidade da corporeidade abstrata dinamiza a sociedade capitalista, perpassa as relações mercantis, centradas na lei do valor. No cumprimento das leis do mercado provém a salvação, realizável na “cidade terrestre” através do progresso técnico-econômico. Enquanto lei identificada com a vida, como para Sócrates, o sacrifício humano por ela exigido é heroico, cumpre com a justiça inerente à lei. A corporeidade concreta deve-lhe submissão; não podendo ser eliminada, é reprimida.

No entanto, “O corpo abstrato reencantado pelo fetichismo mercantil tem que ser novamente desencantado, para que a lei possa ser novamente uma lei para a vida”. O sujeito necessitado, corporal e, portanto, legitimamente rebelde frente à lei considerada como salvação, não desaparece. Como inimigo a ser enfrentado “continua presente, porém em forma negada”. Continua presente, reivindicando, legitimamente, “o sábado para o homem”.

Na perspectiva antropocêntrica assumida por Hinkelammert, na esteira do pensamento de Marx, o conceito de sujeito emerge como critério capaz de discernir os falsos deuses ou ídolos, cujas construções do ser humano o abstraem da racionalidade reprodutiva, negando-lhe a corporeidade concreta – com suas necessidades vitais –, bem como seu ser social, sendo o sujeito constitucionalmente intersubjetivo. É um ser para a vida e não para a morte.

No cumprimento do imperativo de “reverter todas as relações em que o homem seja um ser humilhado, subjugado, abandonado e desprezível”, os seres humanos se reconhecem sujeitos. Contudo, a ação social e política empreendida para “mudar toda lei e toda instituição que humilham, submetem, abandonam e desprezam o ser humano”, implica num processo de organização capaz de criar um consenso coletivo convertível em novas leis e instituições. Para tanto, os seres humanos se comportam como atores sociais, calculando os meios mais adequados para alcançar seus fins.

Algumas contradições incontornáveis surgem no interior desse processo de afirmação do ser humano como sujeito. Com efeito, as instituições e as leis sobre as quais se legitimam, são mediações necessárias para conseguir a satisfação das necessidades vitais, no entanto, a lógica objetivante das instituições tende a negar o ser humano necessitado e rebelde do qual se originaram as instituições. Além da tensão dialética que caracteriza a relação sujeito/lei, sujeito/instituições, há outra que se estabelece entre o sujeito compreendido como plenitude inalcançável e a natureza humana finita e limitada, no seu desenvolvimento, pelas condições materiais de vida.

Essa plenitude inalcançável revela o caráter utópico do conceito de sujeito, a impossibilidade de realizar a totalidade de seus fins potenciais e possíveis, o conjunto de todas suas potencialidades.

É preciso levar em conta, inclusive, que as instituições operacionalizam suas lógicas objetivantes não somente no sistema jurídico, senão em todos os outros sistemas de que se compõe a sociedade, isto é, o sistema econômico, burocrático-administrativo, educativo, religioso e familiar, entre outros.

Dessa forma, o processo de intersubjetividade resulta organizado e determinado quer histórica, quer empiricamente, para que os indivíduos se tornem agentes funcionais ao sistema como um todo. A própria subjetividade social resulta ser um produto das determinações institucionais sistêmicas, as quais estabelecem de antemão o campo e os limites do desenvolvimento do ser social. O horizonte utópico desses indivíduos, bem como sua espiritualidade, são subsumidos nos horizontes determinados pelas próprias instituições da sociedade ocidental.

Poderíamos dizer, na esteira do evangelho de João, que os agentes sociais, funcionais ao sistema atual de totalização do mercado capitalista, estão no mundo e são do mundo. Vivem a espiritualidade do coração endurecido, ignorando o grito do sujeito e reprimindo sua rebeldia à lei do valor capitalista.

Surge o problema de como visibilizar e tomar consciência da negação da vida humana que passa pela negação da corporalidade concreta. Necessita-se de um instrumento teórico que possibilite tornar inteligíveis as relações de dominação e capaz de resgatar o sofrimento das vítimas do processo de dominação. Trata-se de um critério crítico que, necessariamente, surge *a posteriori*, a partir da ausência de relações humanas humanizadoras, a partir das violações à produção e reprodução da vida humana.

Isso tem a ver com o conceito de sujeito em Hinkelammert que será analisado, no próximo capítulo, no seu aspecto utópico-transcendental e na sua dimensão crítica e epistemológica.

## Capítulo IV

### O conceito de sujeito e a dialética transcendental em Hinkelammert

O tema central desse nosso capítulo é a dimensão processual e utópico-transcendental do conceito de sujeito em Hinkelammert. Isso implica numa reflexão epistemológica que envolve tanto a noção de utopia, como a natureza transcendental dos conceitos limites, conceitos utópicos adotados pelas ciências empíricas para formular suas teorias.

O objetivo que se persegue é demonstrar a adequação do conceito de sujeito como critério universal concreto de discernimento dos deuses terrestres e de sua transcendentalização – humanizadora ou fetichizadora –.

No âmbito dessa reflexão epistemológica, discute-se a problemática do sujeito transcendente a todas as objetivações do sujeito – quer pelas relações sociais institucionalmente determinadas (Estado e mercado), quer pelas ciências empíricas –. Tomando como ponto de partida o ser humano concreto (natural, corporal e necessitado) e a necessidade da reprodução de sua vida, se descobrem as dimensões constitutivas do ser humano como “sujeito”, bem como se deduz a distinção entre ser humano, sujeito e ator social.

Apresenta-se o método da “dialética transcendental da presença duma ausência”, do qual resulta o conceito de sujeito como transcendentalidade no interior da vida real e como ponto de vista que nos permite compreender a realidade além do factual e existente, abrindo o caminho para a construção duma sociedade mais humana e, portanto, mais justa.

#### 4.1 O “chamado a ser sujeito” e sua dimensão processual

Neste tópico, a reflexão epistemológica empreendida procura resgatar as subjetividades rebeldes esquecidas ou negadas pela lei do mercado total, destacando o processo a partir do qual o ser humano se torna sujeito, resistindo à objetivação das relações humanas, diante da qual reivindica sua autonomia e o respeito para o conjunto da vida humana e da natureza. A essa reivindicação subjaz o sujeito vivente.

O reencantamento do mundo contemporâneo passa pela fetichização das relações humanas, vividas no marco da espiritualidade da corporeidade abstrata do sistema dominador.

Sob o domínio da lei do valor, o ser humano experimenta a negação de sua natureza corporal concreta. Sofre com os efeitos não intencionais destrutivos do sistema de mercado, sistema em cuja totalização se explicita a estratégia da globalização capitalista. Nesta

perspectiva totalizante, a realidade passa a ser vista, unicamente, sob o critério da eficiência econômica e o próprio ser humano é visualizado como objeto de cálculo da ação racional meio-fim.

No entanto, a totalização da racionalidade meio-fim produz efeitos indiretos destrutivos da vida humana e da natureza, revela a irracionalidade do racionalizado. Dessa forma, aparecem as forças compulsivas dos fatos, como produto da desordem intrínseca do sistema mercantil, cujo automatismo, portanto, imprime uma “ordem” que subverte a racionalidade reprodutiva – da vida humana e da natureza –.

A necessidade da sobrevivência da humanidade choca-se não apenas com essa lógica impiedosa do sistema de mercado capitalista, mas, também, com a racionalidade científica e técnica, posta a serviço do modo de produção capitalista. Subjacente a essa racionalidade está o procedimento de abstração da realidade da morte, procedimento que se encontra na raiz da própria racionalidade instrumental e que marca a ciência natural e social. Essa abstração da morte, obviamente, “não expulsa a morte. Toda a questão de vida-morte continua presente, porém, é expulsa da reflexão das ciências empíricas” (HINKELAMMERT, 2008, p. 60).

Os conceitos centrais da ciência empírica são obtidos através desse procedimento abstrativo, são o resultado duma imaginação mítica, utópica, que transcende a condição humana finita. Por esse motivo, “a ciência empírica é incapaz de respeitar a *conditio humana*”, recorre a argumentos que pertencem ao “espaço mítico” para ancorar a racionalidade instrumental, para construir uma realidade (empíria) que a ciência empírica quer afirmar para além de qualquer contingência e finitude (HINKELAMMERT, 2008, p. 61).

O problema da reprodução da vida humana e das condições materiais que a possibilita parece assim dissolver-se. Inclusive, a tensão entre condição humana finita e sua transcendência desemboca numa dinâmica mortífera, quando a ciência absolutiza a empíria – tratando-a como a única realidade objetiva –, como faz a ciência econômica neoclássica, ao transformar o sistema de mercado capitalista num mecanismo de funcionamento perfeito.

A realidade de vida e morte do ser humano pode ser recuperada a partir do materialismo ético de Marx. Inclusive, a reprodução da vida humana, que está no bojo desse materialismo, se torna “critério de racionalidade e de verdade de toda ação e discurso humano. Filosoficamente, poderíamos dizer: *a afirmação da vida é um princípio material e não formal, porém também, universal*” (HINKELAMMERT; MORA, 2008, p. 364).

No entanto, há outra afirmação praticada nos nossos dias através da estratégia da globalização capitalista. Trata-se da afirmação da lei absoluta do mercado total, a qual não deixa que a vida humana concreta se afirme. A lógica sacrificial que perpassa esta lei, por abstrair das condições materiais de reprodução da vida humana, “muda de forma radical o curso da modernidade”, polarizando-a entre “mercado total e sobrevivência humana”, pois todos são ameaçados, apesar dos excluídos sofrerem mais dramaticamente as consequências (HINKELAMMERT; MORA, 2008, p. 362-363).

“O ser humano que enfrenta em nome da sobrevivência humana esta lei absoluta, é um ser humano que atua como *sujeito*”. No interior da polaridade que caracteriza o curso da modernidade atual, o ser humano atua como sujeito, ao reivindicar sua “*autonomia frente à lei*, frente à objetivação das relações humanas”, bem como ao resistir a esta objetivação, mesmo quando a situação de opressão não lhe concede um mínimo de autonomia:

Se alguém diz: ‘Resisto a ser tratado como simples objeto’ e se rebela, fala e atua como sujeito. E se diz: ‘Contra a minha vontade, desgraçadamente, tenho que aceitar ser tratado simplesmente como um objeto’, fala também a partir do sujeito vivente, ainda que agora o faça como sujeito reprimido, explorado (HINKELAMMERT; MORA, 2008, p. 363).

Entretanto, ao aceitar voluntariamente essa situação de objetivação, em nome da liberdade, na verdade, o ser humano renuncia à própria liberdade e a condição de ser sujeito. Diz então: “‘Somos livres se todos nos tratarmos mutuamente e por igual como objetos’”. Esta posição de renúncia – em nome da liberdade! – coincide com a promovida pela sociedade de mercado, segundo a qual, “Transformar tudo em objeto, inclusive a si mesmo, se apresenta agora como liberdade e salvação” (HINKELAMMERT; MORA, 2008, p. 363).

Portanto, a polarização em que a modernidade é hoje vivida exige uma “nova solidariedade”, da qual depende a sustentabilidade da sociedade e na qual a intersubjetividade assume, necessariamente, a dimensão duma reciprocidade nova: “a opção pela vida do outro é a opção pela vida de si mesmo. O outro está em mim. Eu estou no outro. É o chamado do sujeito, o grito do sujeito. Em nome deste sujeito, toda lei absoluta, especialmente a lei do mercado, deve ser relativizada em função da possibilidade de viver” (HINKELAMMERT; MORA, 2008, p. 363-364).

O conflito que perpassa a atual modernidade, então, se dá entre a possibilidade da afirmação da vida humana – em termos de sustentabilidade e desenvolvimento das relações

humanas, orientadas pela racionalidade reprodutiva – e a lógica sistêmica, a das instituições humanas que, havendo perdido sua referência originária no sujeito natural, corporal e necessitado, visam sua autorreprodução, substituindo a reprodução da vida humana como sua última instância, pela totalização da lei do mercado.

A expectativa de uma sociedade em que o ser humano não seja humilhado, subjugado, abandonado e desprezado aparece como desfigurada pela experiência de fetichização da sociedade. A discrepância entre expectativa e experiência leva alguns a pensar “que não tem sentido falar de emancipação social”, que chegamos ao fim das utopias (SANTOS, 2011, p. 18).

No entanto, “não está em crise a ideia de que necessitamos de uma sociedade melhor, de que necessitamos de uma sociedade mais justa”. Para Santos, trata-se de um tempo, em que se precisa “fazer um esforço muito insistente pela reinvenção da emancipação social”, pensando-a com instrumentos teóricos adequados à complexidade da situação atual, cientes da “debilidade das teorias sociais” em relacionar a teoria com a prática social (SANTOS, 2011, p. 19, 20).

Com efeito, é urgente uma reflexão epistemológica que enfrente essas discrepâncias, pois abrigam cegueiras que complicam a complexidade em que vivemos: “Para uma teoria cega, a prática social é invisível; para uma prática cega, a teoria social é irrelevante”. A reflexão epistemológica deve, inclusive, levar as ciências sociais a discutir “a distinção entre ação rebelde e ação conformista”, a fim de recuperar e intensificar a “vontade de transformação social”. Esta, de fato, se encontra desmoralizada em função duma “discussão entre estrutura e ação” que acentuou o poder da primeira sobre a segunda, negando ou esquecendo a importância das “subjetividades rebeldes”<sup>72</sup> (SANTOS, 2011, p. 20, 24).

---

<sup>72</sup> Tanto o estruturalismo — que reduz o indivíduo a elemento funcional subsumido às estruturas — quanto o pensamento pós-moderno — que dissolve a ideia de história no processo unitário e linear do espírito absoluto — mostram a impermeabilidade do mundo vital à vontade dos indivíduos, apontando para o “fim do sujeito”. Não cabe aqui aprofundar essa problemática. Lembrem-se somente alguns aspectos gerais pertinentes ao tema. Do estruturalismo antropológico, a referência máxima é o antropólogo e etnólogo francês Claude Lévi-Strauss, cuja obra e trabalho são amplamente conhecidos no Brasil. No livro **Ciências da religião**, os autores Giovanni Filoramo e Carlo Prandi traçam um sintético perfil (1999, p. 215-219). O estruturalismo marxista tem como seu cientista mais representativo Louis Althusser (1967). Este interpreta a dialética marxista a partir do princípio de sobre-determinação (Cf. 1967, p. 176-193). Quanto ao “fim do sujeito”, alguns cientistas podem ser considerados significativos, pelo grau de negação com que o sujeito é tratado nas suas obras: no sistema de Luhmann (apud DUSSEL, 2000, p. 254-260), na epistemologia de Karl Popper (1999) e nos efeitos do poder e saber de Michel Foucault (1992) (1999). Deste último autor francês, destaca-se a rejeição à “filosofia do sujeito” da esquerda francesa, que considerava o proletariado como sujeito metafísico.

#### 4.1.1 A distinção entre ser humano, ator social e sujeito

No âmbito desta distinção, podemos reconhecer a distinção operada por Hinkelammert entre sujeito rebelde/reprimido, de um lado e o indivíduo identificado com a sociedade de mercado total, do outro. A ação conformista do “indivíduo calculador” se resolve na perspectiva da acumulação, de forma que este considera a si mesmo em termos de capital a ser empregado, “na persecução calculada de seus interesses materiais”, entendidos como “qualquer oportunidade de aceder a algo” (2002, p. 343).

Trata-se da ação conformista “dominante do sistema social”, através da qual o ser humano calcula os meios adequados para realizar fins determinados no âmbito do consumo ou da obtenção de lucro. Esse ser humano encarna o “*homo economicus*”. A ação do sujeito rebelde surge no interior desse processo de persecução dos interesses materiais, surge como reação aos efeitos não intencionais destrutivos da vida humana e da natureza, como reação à “irracionalidade do racionalizado” (HINKELAMMERT, 2002, p. 344, 347).

“O ser humano como ser natural necessita orientar-se por seus interesses materiais” e as “necessidades mais espirituais repousam sobre a satisfação de necessidades corporais”, portanto, o elemento de ruptura com a ação conformista há de ser encontrado no plano das instâncias que decidem sobre os interesses materiais. Trata-se de derrubar o “próprio interesse calculado como última instância de todas as decisões sobre os interesses materiais”, (HINKELAMMERT, 2002, p. 347).

Ao totalizar seus interesses materiais, o indivíduo não percebe a parcialidade de sua ação, pois atua funcionalmente ao sistema, o qual, inerentemente, opera segundo sua lógica que prescinde da “consideração do conjunto”. Ao sofrer as consequências das “lógicas autodestrutivas do sistema e de seus subsistemas”, o ser humano descobre que “há um conjunto, no qual esta ação parcial tem que ser integrada constantemente” (HINKELAMMERT, 2002, p. 348).

Reivindicando o respeito deste conjunto – vida humana e natureza –, o ser humano se torna sujeito. Comporta-se como sujeito ao enfrentar o circuito sacrificial do sistema de mercado totalizado, no qual, constantemente, a própria inércia sistêmica tende a objetivá-lo e reprimi-lo. Ao resistir a este processo (constante) de objetivação, o ser humano se torna sujeito, pois recupera o “respeito do conjunto [que] é condição de sua própria vida”: trata-se do “sujeito reprimido, explorado” que “volta” a afirmar seu não, ao sacrifício dos outros e de

si mesmo que se processa na atuação do ser humano como indivíduo calculador (HINKELAMMERT, 2002, p. 348).

Por essa razão, “o ser humano como sujeito não é uma instância individual. A intersubjetividade é condição para que o ser humano chegue a ser sujeito. Sabe que pertence a uma rede, que inclui a mesma natureza externa ao ser humano: que viva o outro é condição da própria vida” (HINKELAMMERT, 2002, p. 348).

No interior desse processo, aparece a ação do “sujeito” claramente distinta da de ator social. Este atua no plano sistêmico-institucional, como portador de novos direcionamentos institucionais, ou como cumpridor do papel que o sistema lhe destina: neste sentido, “o ser humano é parte do sistema enquanto ator ou indivíduo calculante”. No entanto, é ao enfrentar o sistema que o ser humano se torna sujeito, neste sentido é sujeito por transcender o sistema: “tem que opor-se ao sistema se quiser viver, e ao opor-se, se desenvolve como sujeito” (HINKELAMMERT, 2002, p. 349).

Disso se depreende como, em Hinkelammert, não há uma noção estática de sujeito, mas sim um processo, no interior do qual o ser humano se revela como sujeito. Este sujeito se “revela como necessidade”, pois resulta da tensão dialética constante entre sistema e ser humano, o qual não pode que “fazer-se sujeito” se quiser sobreviver à “inércia do sistema [que] é autodestrutiva”. Trata-se de um “chamado a ser sujeito [que] se revela no curso de um processo. Por isso, o ser sujeito não é um a priori do processo, senão resulta como seu *a posteriori*”. Nesse processo, em que o ser humano procura realizar seus fins, aparecem as dimensões que o constituem como sujeito (HINKELAMMERT, 2002, p. 349).

#### **4.2 As dimensões constitutivas do ser humano como sujeito<sup>73</sup>**

Nesse estágio da reflexão epistemológica, descrevem-se as dimensões constitutivas do ser humano como sujeito, derivando-as da transcendência do sujeito em relação à realidade. A condição transcendental do sujeito aparece como um *a priori* que se descobre *a posteriori*, como resultado da ação humana, na qual o ser humano aparece como realizador de finalidades, experimentando limites de impossibilidade, a partir dos quais deriva as categorias de pensamento que orientam a ciência empírica.

---

<sup>73</sup> O termo “sujeito” é aqui utilizado e associado às dimensões que o constituem, por uma necessidade epistemológica, pois, como precisa o próprio Hinkelammert, “O sujeito cognoscente, o sujeito atuante, o sujeito prático, o sujeito vivo e o sujeito da práxis são todos sujeitos tratados como objetos. Como sujeito, o sujeito transcende a todos eles”. Com efeito, somente através de conceitos transcendentais é possível interpretar o sujeito na sua integridade (2002a, p. 339).

Na obra, *Crítica da razão utópica* (2002a)<sup>74</sup>, Hinkelammert examina criticamente o pensamento dos representantes do conservadorismo, do neoliberalismo, do socialismo e do anarquismo que mais influenciaram o pensamento social moderno, sendo estes pensadores considerados como “uma espécie de intelectuais orgânicos” dos respectivos movimentos (2002a, p. 11).

Da crítica da razão utópica, emerge a ideia, comum a esses pensadores, de que se possam construir sociedades perfeitas, em que se realizaria plenamente o bem comum e a emancipação do ser humano. Não cabe aqui descrever os pormenores desse trabalho de Hinkelammert, interessa-nos aprofundar a problemática da transcendentalidade envolvida no pensamento utópico, em função do conceito de sujeito e das implicações para o estudo da religião.

No capítulo intitulado “Leis universais, institucionalidade e liberdade: o sujeito humano e a reprodução da vida real”, Hinkelammert reflete amplamente sobre o sujeito humano, analisando as dimensões que o constituem no processo em que realiza seus fins.

O ser humano tem aspirações que movem sua ação à realização de determinados fins, por isso, enquanto “realizador” das finalidades que desenvolve “para além do imediatamente dado”, nunca se reduz a um observador puro, seu conhecimento científico é estritamente marcado pela sua atuação (HINKELAMMERT, 2002a, p. 309).

#### **4.2.1 “Sujeito cognoscente e sujeito atuante”**

No âmbito da ação humana empreendida para realizar essas finalidades com que o ser humano se aproxima da realidade, ele experimenta “limites de impossibilidades e, portanto,

---

<sup>74</sup> Trabalho abstrato e que alude à obra famosa de Kant, a crítica da razão utópica é uma crítica transcendental. A análise e crítica do pensamento de Popper abrem a segunda edição da obra ampliada e revista, enquanto a introdução que se encontrava na primeira edição de 1984 é retrabalhada e ampliada, constando como último capítulo intitulado: “O realismo em política como arte do possível”. Essas mudanças, justificadas pelo tempo transcorrido, incluem também um novo capítulo que foca a dimensão utópica do período atual da globalização capitalista. Esta obra, como explica Hinkelammert em seu prefácio, nasceu como “elaboração de um manuscrito publicado provisoriamente sob o mesmo título em fevereiro de 1983, como documento preparatório do Segundo Encontro de Cientistas Sociais e Teólogos”. O encontro foi “organizado pelo Departamento Ecumênico de Investigação (DEI) com o tema ‘O discernimento das utopias’ e realizado em São José da Costa Rica” em julho do mesmo ano (2002a, p. 16). O quadro categorial do pensamento conservador é analisado por Hinkelammert a partir da obra de Peter L. Berger, *O Dossel sagrado: elementos para uma sociologia da religião* (p. 107-131); o quadro categorial do pensamento neoliberal atual, a partir da teoria do economista Friedrich Hayek (p. 133-181) – Karl Popper é o pensador político que elabora a metodologia correspondente a esta corrente (p. 17-105) –; o quadro categorial do pensamento anarquista, a partir de alguns artigos do mexicano Ricardo Flores Magón (p. 183-215); o quadro categorial do pensamento soviético, não a partir de um autor, mas sim duma discussão entre teóricos soviéticos (p. 217-257).

categorias de pensamento dele derivados”. Dessa forma, “à raiz das ciências empíricas encontra-se o sujeito humano”, a ciência empírica é profundamente antropocêntrica (HINKELAMMERT, 2002a, p. 310).

Quando as ciências empíricas falam em objetividade, como se a validade de seus conhecimentos não dependesse da reflexão que o próprio sujeito faz a partir da ação voltada a fins, tentam negar a subjetividade como seu ponto de partida, sem a qual, não haveria conhecimentos nem ciências empíricas.

A transcendência sobre a experiência que Popper reconhece às leis universais, deixa na sombra o sujeito cognoscente, quanto à sua aspiração à totalidade e consequente designação desta. Para ele, o sujeito parece ter duas dimensões: a abstrata – que recorre aos conceitos universais para designar a totalidade dos casos compreendidos – e a caracterizada pela observação, inevitavelmente incapaz de abranger a totalidade dos casos observáveis.

Segundo Hinkelammert, do raciocínio de Popper se pode deduzir que “a transcendência dos conceitos universais em relação à experiência repousa no caráter limitado do sujeito cognoscente”. No entanto, partindo do sujeito cognoscente que aspira à totalidade da realidade, “os conceitos universais são instrumentos de busca dessa realidade” que transcende a experiência. Ou seja, o sujeito cognoscente cria os conceitos universais para poder conhecer a totalidade transcendente (2002a, p. 312, 313).

Afirmado o caráter instrumental dos conceitos universais, é claro que eles não possam ser considerados conhecimentos. Mas, também, para formular teorias gerais ou leis universais que possibilitam o conhecimento empírico, é preciso formular “princípios de impossibilidade da ação humana e não simplesmente de conhecimento” (HINKELAMMERT, 2002a, p. 315-316).

Os princípios de impossibilidade afirmam fatos fundantes, “cuja afirmação não é falseável”. Dos fatos fundantes “(ou meta-fatos)” se deduzem as leis gerais das ciências empíricas. Hinkelammert, citando o exemplo da construção de máquinas como fim da ação, mostra como o princípio de impossibilidade da construção do *perpetuum mobile* fornece o “marco do possível a partir do qual derivamos dedutivamente a lei de conservação da energia, que agora é uma teoria geral” (2002a, p. 316).

Do exemplo dado, pode-se reconhecer o processo de constituição do “sujeito cognoscente” da realidade empírica, bem como seu objeto, ou seja, a própria empiria. Também se deduz como é a atuação do ser humano, visando a realização de determinados

fins, atuação da qual resultam os princípios de impossibilidade e conseqüentemente, as teorias gerais. Não há como escapar desse processo enquanto produto da subjetividade.

O processo que enreda “sujeito cognoscente” e “sujeito atuante” revela outra transcendência. Ela se situa num plano que permite uma compreensão desses sujeitos mais profunda e precisa, pois qualifica a relação que os une. Citamos as palavras de Hinkelammert:

Se o objeto do conhecimento empírico é constituído pelo sujeito atuante, devemos admitir então que esse sujeito atuante também transcende o sujeito cognoscente e que somente um sujeito atuante pode ser, ao mesmo tempo, sujeito cognoscente. Ora, assim como a realidade transcende a experiência, da mesma forma o sujeito atuante real transcende o sujeito cognoscente. Em última instância, o sujeito cognoscente é o nome da capacidade reflexiva do sujeito atuante que reflete sua capacidade de ação por meio de conceitos universais. Esse sujeito atuante com capacidade reflexiva, que aspira à totalidade da realidade, mas que está impossibilitado de alcançá-la, é o sujeito da tecnologia que se relaciona com o mundo exterior do homem. Logo, todo conhecimento empírico, em última instância, é conhecimento tecnológico e o critério de verdade em todo conhecimento empírico é sua transformabilidade em tecnologia (2002a, p. 316-317).

O “sujeito atuante”, portanto, ao refletir sobre o mundo exterior em termos de fins tecnologicamente possíveis, antecipa a totalidade não apenas através de conceitos universais, mas também através de “processos tecnológicos infinitos, transformando a realidade em empiria”. No plano desta transformação, o “sujeito atuante” transcende o “sujeito cognoscente” (HINKELAMMERT, 2002a, p. 317).

#### **4.2.2 “Sujeito prático e sujeito vivo”**

Devido à escassez de meios para a realização do conjunto de todos os fins tecnicamente possíveis, o sujeito atuante se defronta com o condicionante material que limita sua escolha de fins realizáveis. Deste universo econômico condicionante surge a dimensão do “sujeito prático”, o qual, “independentemente da vontade humana e das capacidades subjetivas de realização”, tem que considerar “as condições materiais da possibilidade, cujo conjunto é o produto social” (HINKELAMMERT, 2002a, p. 318).

O “sujeito atuante” depara-se com outra realidade transcendente, a qual se apresenta por meio do conjunto de condições materiais de possibilidade. Essas condições materiais limitam a ação do “sujeito atuante”, impondo-lhe uma seleção dos fins realizáveis entre todos os fins tecnicamente possíveis, realização que implica o “sujeito prático”.

No entanto, o “sujeito prático”, para dispor dos meios econômicos que lhe possibilitam realizar alguns dos fins escolhidos do conjunto dos tecnicamente possíveis, deve dispor das condições materiais que lhe garantam a produção e reprodução de sua vida. “O sujeito prático só pode atuar sendo um *sujeito vivo*” (HINKELAMMERT, 2002a, p. 319).

A vida do ser humano, segundo Hinkelammert, implica num projeto que, além de não ser específico, não se esgota numa relação formal meio-fim. Trata-se de um projeto de vida ao qual se subordinam os fins específicos a serem realizados pelo ser humano, a não ser que decida suicidar-se. O projeto de vida não se situa no plano da neutralidade de valor, pois se trata de uma questão de vida ou morte do ser humano. A factibilidade da escolha dos fins específicos por parte do “sujeito prático” é subordinada à escolha de um projeto de vida, ou seja, da seleção daqueles fins que concretizam a manutenção da vida.

De fato,

à medida que somente um sujeito vivo pode projetar e realizar fins, a sua escolha está necessariamente subordinada à vida do sujeito. Em consequência, nem todos os fins tecnicamente concebíveis e naturalmente realizáveis segundo o cálculo meio-fim também são factíveis. Só é factível aquele subconjunto de fins que se integra em algum projeto de vida. Ou seja, fins não compatíveis com a manutenção da vida do próprio sujeito estão fora da factibilidade (HINKELAMMERT, 2002a, p. 320).

Portanto, segundo Hinkelammert, “realizar fins fora dessa factibilidade... implica a decisão de acabar com o projeto de vida que engloba todos os projetos específicos de fins. Trata-se de decisão pelo suicídio” (2002a, p. 320).

Qualquer projeto de vida tem que levar em conta a satisfação das necessidades básicas, pois para manter-se vivo, o ser humano precisa satisfazê-las. A própria natureza humana necessitada (de alimentação, de vestuário, de habitação, etc.) ordena hierarquicamente os fins a serem realizados. Sendo um ser natural, o ser humano é submetido às necessidades básicas, as quais não podem ser substituídas por preferências.

Por isso, “à medida que o sujeito vivo transcende o sujeito prático, as necessidades transcendem a escolha dos fins. Assim, a retroalimentação pelas necessidades é que conforma o marco da factibilidade dos fins”. Isso significa que não se pode falar de liberdade de escolha por parte do ser humano em relação aos fins, pois as necessidades obrigam a um ordenamento

deles, constituindo-se em critério de orientação dos mesmos (HINKELAMMERT, 2002a, p. 321).

Assim, aparece a diferença substancial entre necessidades e preferências, pois o que torna possível a vida é a satisfação das necessidades, sem a qual não há preferências. Há uma relação de subordinação que, quando ocultada por teorias econômicas baseadas na escolha, livre de conotação valorativa, entre preferências, acaba ocultando o ser natural que está na raiz do “sujeito vivo”, deslegitimando qualquer projeto de vida.

Obviamente, essa ocultação favorece a apropriação dos meios materiais de vida por parte de qualquer dominação que pretenda explorar os recursos existentes em benefício da classe dominadora e do sistema que a reproduz. As decisões que tal dominação toma em relação à divisão social de trabalho e à distribuição de renda repercutem na vida ou na morte dos seres humanos.

De fato, a satisfação das necessidades só é possível a partir das relações sociais que constituem a sociedade, desde que a retroalimentação dos seres humanos, tomada no seu conjunto, seja realizada através da divisão social do trabalho. Portanto, diz Hinkelammert, “o próprio produto do processo de produção humano somente é concebido como produto social de um conjunto de homens, produzido pela divisão social do trabalho”. Do acima exposto, resulta que “Não há *um* sujeito humano, mas sim um *conjunto* de sujeitos humanos que, por suas inter-relações, formam a sociedade” (2002a, p. 322).

#### **4.2.3 O “sujeito livre como o sujeito da práxis”**

A satisfação das necessidades remete à discussão mais ampla da distribuição de renda e da divisão social do trabalho. Num sentido mais abrangente ainda, significa discutir como coordenar estes processos, qual conhecimento e racionalidade são implicados e, obviamente, segundo Hinkelammert, como sair da polaridade excludente entre autonomia do mercado e planejamento econômico, ou seja, entre capitalismo e socialismo.

A necessidade das relações econômicas de mercado, bem como a necessidade do planejamento econômico são demonstradas por Hinkelammert, tendo como ponto de partida a integração do ser humano na divisão social do trabalho, por intermédio do emprego e da satisfação das necessidades vitais.

Diante do fato de o mercado considerar somente as preferências dos consumidores, nas relações capitalistas, a rentabilidade torna-se critério determinante para tomar as decisões sobre investimentos, implicando que a distribuição de renda e a estrutura do emprego

dependam desse critério. Não havendo determinação autônoma, “o *automatismo do mercado* desemboca em completa arbitrariedade de distribuição e emprego”, levando a um desequilíbrio destes, agravado pela irracionalidade econômica (HINKELAMMERT, 2002a, p. 324).

Os desequilíbrios tendem a destruir o ser humano e a natureza, porém, o fato de não resultarem de uma ação humana intencional desonera de responsabilidade a instituição pública do sistema capitalista. Ademais, o efeito não-intencional destrutivo se presta a ser manipulado ideologicamente, transformando-o em “resultado de leis ‘naturais’ do mercado”, de forma que a sociedade suporta esta natureza desastrosa assim como se suporta um desastre natural econômico (HINKELAMMERT, 2002a, p. 325).

Há outro argumento citado em favor do automatismo do mercado: este vincularia a limitação do conhecimento humano à impossibilidade de coordenação direta do sistema econômico. A objetiva limitação de conhecimento humano justifica e torna necessárias as relações mercantis, as quais “permitem a coordenação indireta do sistema”, de forma que “o mercado aparece como meio através do qual se pode conseguir a coordenação do sistema. As inter-relações são institucionalizadas por meio do mercado” (HINKELAMMERT, 2002a, p. 327, 328).

No entanto, seria uma ilusão acreditar na tese de que “o mercado seja um mecanismo de elaboração de informação ou de conhecimento”<sup>75</sup>. Com efeito, do fato de o mercado suprir a falta de conhecimento não se pode derivar argumento nenhum a favor dessa tese, pois o mercado não “transmite nenhuma informação; não é nenhuma calculadora, mas sim, simplesmente, um mecanismo que transmite reações. [...] é um simples sistema de *reações ex-post*” (HINKELAMMERT, 2002a, p. 328).

Portanto, jamais essa reação *ex-post* indica uma tendência ao equilíbrio do mercado. Este equilíbrio exige a intervenção corretiva e planejada de um governo central, capaz de assegurar o quadro econômico satisfatório, tanto do ponto de vista da distribuição de renda,

---

<sup>75</sup> Esta tese, comum ao pensamento neoliberal, é de Hayek. Segundo ele, o mercado seria uma estrutura ordenadora de alocação dos recursos, cujo funcionamento sistêmico supriria ao conhecimento necessário – conhecimento que nenhuma pessoa ou instituição teria condição de ter, devido à impossibilidade cognitiva intrínseca ao ser humano de conhecimento da totalidade dos fatos – para organizar e coordenar a complexidade do sistema de divisão social do trabalho. Diz Hayek: “A causa da superioridade da ordem de mercado – e a verdadeira razão pela qual esta ordem se superpõe sistematicamente a outros tipos de ordem, desde que ela não seja posta de lado pelos poderes do governo – reside, na verdade, na decorrente alocação de recursos. Para tal, ela usa o conhecimento sobre fatos particulares, conhecimento este que se dispersa entre incontável número de pessoas – numa quantidade tal que é impossível a um único indivíduo – qualquer que ele seja – jamais armazenar” (HAYEK et al., 2003, p. 212).

quanto do ponto de vista da estrutura de emprego – para todos, e não subordinada à rentabilidade –.

Hinkelammert aponta para a complementaridade de mercado e planificação, visando ao equilíbrio de mercado, mas a partir do caráter obrigatório do plano. Com efeito, o “*plano obrigatório*” permite desvincular “as decisões de investimento dos critérios de rentabilidade”, bem como realizar o “controle consciente da lei do valor”, baseando-se, em última instância, nos critérios do pleno emprego e da adequada distribuição de renda” (2002a, p. 331).

A satisfação das necessidades vitais ou, dito de outra forma, a reprodução da vida real deve ser assegurada como critério básico de delimitação entre planejamento e autonomia empresarial. Segundo Hinkelammert, o “reconhecimento do homem como o sujeito da sociedade” é propiciado pela relação complementar em que se encontram planejamento e autonomia (HINKELAMMERT, 2002a, p. 336).

A reprodução da vida real constitui a base real da liberdade – que desta forma pode se desenvolver –, bem como o “princípio de organização da sociedade. É ele que permite discernir projetos econômico-políticos, no sentido de fixar um limite entre todos os projetos que têm conteúdo de libertação e os que não o têm” (HINKELAMMERT, 2002a, p. 337).

Hinkelammert, tornando a satisfação das necessidades vitais um princípio de organização social, propõe a institucionalização desta satisfação. Nesta perspectiva, “surge então o *sujeito livre* como o *sujeito da práxis*”. Trata-se de uma práxis e de um ser humano que implicam sempre um desenvolvimento na perspectiva libertadora e transformadora, por serem estreitamente vinculados à reprodução da vida humana. Nas palavras de Hinkelammert:

O objetivo da práxis é assegurar a vida pela transformação de todo o sistema institucional em função da possibilidade de viver de cada um. Assim, a práxis não se reduz a simples práticas. Ela significa assegurar ao sujeito humano uma institucionalidade que garanta a possibilidade de seu desenvolvimento e, por conseguinte, a possibilidade de realizar efetivamente um projeto de vida num quadro de condições materiais asseguradas (2002a, p. 338).

#### **4.2.4 “O sujeito como objeto e o sujeito como sujeito”**

No âmbito das instituições, o ser humano cumpre um papel, uma função, ou seja, sua inserção é funcional ao sistema institucional. Por ser reduzido à sua capacidade de integrar o

sistema em determinadas funções, o ser humano é sempre tratado como objeto pelas instituições.

Também a teoria não pode evitar em tratar o ser humano como objeto. Ela precisa torná-lo objeto para estudá-lo; até a linguagem humana é incapaz de falar do sujeito enquanto sujeito, pois nós mesmos ao falar dele o objetivamos.

Disso decorre a afirmação de Hinkelammert de que: “toda teoria é má teoria e toda instituição é má instituição”. A falta de adequação ao sujeito é um problema inerente a qualquer teoria ou instituição, pois “Sendo o sujeito um sujeito e não um objeto, seu tratamento como objeto é inadequado em si mesmo, porque jamais pode corresponder ao ser subjetivo do sujeito, que é plenitude inalcançável” (2002a, p. 338-339).

O que Hinkelammert destaca é a transcendência do sujeito no que diz respeito a todas as suas objetivações e produtos, sendo a linguagem e as instituições produtos não-intencionais inevitáveis da relação entre seres humanos. Vejamos como Hinkelammert expressa a articulação entre transcendência, sujeito e objetivações:

Ao entrar em relação com outros sujeitos, tais produtos não-intencionais [a linguagem e as instituições] aparecem e o próprio sujeito só existe porque entra em relação com os outros sujeitos. Assim, o sujeito transcende a todas as suas objetivações, embora não possa existir sem elas. Desse modo, o sujeito também transcende todas as formas de sujeito que aparecem quando se trata o sujeito como objeto. O sujeito cognoscente, o sujeito atuante, o sujeito prático, o sujeito vivo e o sujeito da práxis são todos sujeitos tratados como objetos. Como sujeito, o sujeito transcende a todos eles. Existem sujeitos objetivados como tais, mas isso não coincide com o sujeito, enquanto a objetivação do sujeito é produto não-intencional do próprio sujeito, ao qual nunca podem corresponder integralmente as objetivações do sujeito (2002a, p. 339).

Somente através de conceitos transcendentais é possível interpretar o sujeito na sua integridade. Segundo Hinkelammert, apenas a hipótese do conhecimento perfeito “permite conceber transcendentemente uma coincidência entre a objetivação do sujeito e o próprio sujeito”. Entretanto, essa coincidência decorre de conceitos transcendentais, os quais são concebidos exatamente para transcender o conhecimento limitado e incompleto do ser humano (2002a, p.340).

Esta contradição não ofusca “a utilidade científica de tais conceitos transcendentais, tanto para a explicação da linguagem como para a explicação das instituições. Eles são

estritamente necessários e instrumentos imprescindíveis, tanto do conhecimento como da ação”. Exatamente “essa contradição dialética de tais conceitos transcendentais, nos termos teóricos das ciências empíricas, testemunha que o sujeito transcende todas as suas objetivações” (HINKELAMMERT, 2002a, p.340-341).

É na própria sociedade que o ser humano é tratado como objeto, pois somente outro ser humano pode tratá-lo assim, reduzindo-o a um papel social definido. Tanto a sociedade, bem como a linguagem humana implicam na problemática dessa objetivação, daí que “falar do sujeito que transcende todas as objetivações” é um limite “intransponível”. Não se pode formular um conceito dum “sujeito objetivado e sem instituições”, entretanto, diz Hinkelammert, “trata-se do sujeito que na realidade transcende todas as objetivações do sujeito em termos de linguagem e de instituições. E, como é necessário falar desse sujeito, a linguagem só pode ser uma linguagem de apelação” (HINKELAMMERT, 2002a, p. 341).

Há, porém, situações transcendentais, expressas na linguagem apelativa do mito, em que “o sujeito é sujeito para o outro, sem transformar-se nunca em seu objeto”. Neste contexto, a “vivência subjetiva entre sujeitos”, expressa a transcendentalidade “que é a contrapartida, a partir do real, daquilo que os conceitos transcendentais são a partir da teoria do real”. Hinkelammert aponta duas situações transcendentais, descritas no Evangelho de São Lucas – a do amor ao próximo e a da festa –. Delas, nos ocuparemos no próximo capítulo, relacionado à “teologia subjetiva” (2002a, p. 341).

### **4.3 Repensando a utopia**

Nesse tópico, discute-se o pensamento utópico, visando sua conjugação com a epistemologia e a intervenção na realidade social, cuja incompletude aparece quando da comparação com a realidade utopizada. Algumas questões que surgem ao empreender essa articulação levam a reformular teoricamente a utopia, bem como a esclarecer o conteúdo e a forma de aplicação dos conceitos transcendentais, conceitos aos quais pertence o do sujeito.

Em sucessão, portanto, discutem-se, as seguintes questões: da factibilidade histórica das metas utópicas, dialogando com o pensamento de Hinkelammert a partir de sua interpretação do conceito de reino de liberdade em Marx; da legitimação da ordem estabelecida pela religião, recorrendo à crítica de Hinkelammert sobre a tese sustentada por Peter Berger de que a religião desempenha a função de hipóstase do nomos social; da transcendentalização duma estrutura ou sistema empiricamente elevados a nível de realidade

perfeita – o mercado, no sistema capitalista –, cuja expansão considera-se o único caminho para realizar a sociedade perfeita.

O esforço de reinvenção da emancipação social, auspiciado por Santos, pode ativar e intensificar a vontade de transformação social, somente sob o impulso de uma proposta utópica. Esta, também, tem que ser repensada teoricamente, para não ser desqualificada ou perseguida pela regulação imposta, social e epistemologicamente, pela sociedade do mercado total e pelas ciências a serviço deste, ou dissolvida pela complexidade que caracteriza a sociedade atual.

Santos destaca a dificuldade da realização dessa tarefa, devido à “maneira peculiar” com que a modernidade “classifica e fragmenta os grandes objetivos do progresso infinito em soluções técnicas que se distinguem essencialmente pelo fato de a sua credibilidade transcender aquilo que a técnica pode garantir”. Na cultura instrumental, que impregna a sociedade moderna, a ciência empírica assume as conotações duma crença religiosa, de forma que as soluções técnicas “têm um excesso de credibilidade que oculta e neutraliza o seu déficit de capacidade. Daí que tais soluções não nos incentivem a pensar o futuro, até porque elas próprias já deixaram de o pensar há muito tempo” (2005, p. 331).

Portanto, para Santos, “o único caminho para pensar o futuro parece ser a utopia”, entendida como “exploração, através da imaginação, de novas possibilidades humanas e novas formas de vontade”, bem como “a oposição da imaginação à necessidade do que existe, só porque existe, em nome de algo radicalmente melhor por que vale a pena lutar e a que a humanidade tem direito” (2005, p. 331-332).

No entanto, “o pensamento utópico é hoje um pensamento desacreditado”. À luz das concepções dominantes que se pretendem portadoras de um realismo científico, a utopia resulta ser “obsoleta” (SANTOS, 2005, p. 332).

Em Popper, cientista que influenciou fortemente a metodologia das ciências sociais, o pensamento utópico é abertamente hostilizado, pois portador duma *hibris* humana que destrói a própria sociedade que se pretende transformar. Os utopismos são sonhos irracionais dos que querem impor com a força um tipo de sociedade, cuja realização implica fazer “uma coisa que é *logicamente impossível*”. A *hibris* da qual nos fala Popper é a “que nos move a intentar

realizar o céu na terra” e que “nos seduz a transformar a *terra num inferno*, como somente o podem realizar alguns homens contra os outros”<sup>76</sup> (apud HINKELAMMERT, 2002a, p. 28).

Certamente, o século XX, que sofreu as consequências terríveis da transformação de utopias em projetos totalitários catastróficos para a humanidade, parece dar razão às palavras de Popper. A imposição de modelos de sociedade perfeita, baseados num Estado modernizador – alavancado por uma poderosa força militar repressiva e uma máquina ideológica esmagadora –, revelou a doença social mortal congênita ao Estado absoluto do totalitarismo nacional nazista e do totalitarismo social comunista.

Contudo, acreditar na inevitabilidade do prognóstico de Popper, significaria negar à condição humana algo que lhe pertence e que se expressa no anseio por uma sociedade melhor e mais justa, na imaginação duma vida realizável em plenitude. Sem sonhos utópicos, se imporia um presente regulado pela sociedade de mercado, através de sua esmagadora lógica totalizante que reduz todo o real ao racional, ao quantificável.

Discutir o pensamento utópico, como propõe Santos, exige uma reformulação teórica que permita identificar as utopias portadoras de novos totalitarismos, que em nome de novos céus a serem transplantados na terra, criam o inferno. Neste contexto de reflexão teórica, há de levar-se em conta que a utopia, por definição, é impossível de ser realizada na história, no entanto, enquanto meta transcendental orienta e dá sentido à ação política entendida como “arte do possível”.

Portanto, é no âmbito duma crítica transcendental<sup>77</sup> e da factibilidade humana que há de ser situada e analisada a relação entre ser humano, razão utópica e transformação social. Já

---

<sup>76</sup> A impossibilidade lógica à qual se refere Popper expressa “uma impossibilidade fatal ou insuperável para a ação humana”, devido à limitação que toda ação social encontra em termos de conhecimento, sendo “impossível o conhecimento perfeito de todos os fatos da relação social humana interdependente”. Como “categoria de discernimento da ação social humana”, esta impossibilidade se constitui num “princípio geral empírico”, usado nas análises teóricas pelas ciências sociais. Hinkelammert discute e critica o “status metodológico” desse princípio, através do qual Popper realiza juízos apodícticos, aos quais atribui caráter categórico. “Esta metodologia só admite, na ciência, enunciados falseáveis e, portanto, enunciados que podem ser pronunciados nos termos de um ‘ainda não’. No entanto, os princípios de impossibilidade negam esse ‘ainda não’ e, conseqüentemente, tem a forma de enunciados *não-falseáveis*. Logo, um princípio de impossibilidade é falso no caso de ser falseável, com o que Popper chega a um resultado que ameaça toda a sua metodologia. Se um enunciado de impossibilidade afirma um ‘ainda não’ (por exemplo, ‘ainda não é possível o homem viajar a Vênus’), não tem caráter apodíctico, não servindo para juízos e termos de categorias. Com efeito, tais juízos são de tipo apodíctico, isto é, sustentam um ‘nunca jamais’. Por sua forma, eles não podem ser falseáveis: enquanto juízos categóricos, revelem-se falsos quando podem ser falseáveis. Demonstrar que um princípio de impossibilidade é falseável já significa, por si mesmo, demonstrar que ele é falso. O princípio geral empírico da impossibilidade se afirma em sua validade precisamente por sua afirmação de que não é falseável” (2002a, p.18-20).

<sup>77</sup> A crítica da razão utópica empreendida por Hinkelammert é uma crítica transcendental que alude à famosa obra do filósofo Immanuel Kant, **Crítica da razão pura** (1999). Segundo este filósofo nascido numa cidade da Prússia (1724-1808), a razão humana sente-se impelida a conhecer além dos limites impostos pela experiência

vimos (no capítulo segundo) como a visão duma vivência plena da vida real, assente em Marx no conceito de reino da liberdade, não é realizável – em termos de plenitude –, na história humana marcada pelo reino da necessidade. O possível desenvolvimento do reino da liberdade “como fim em si só pode existir além do próprio processo de produção” (HINKELAMMERT, 1983, p. 77).

Ao apresentar o reino da liberdade como um “além” do processo produtivo, Marx concebe esse reino como uma meta historicamente não factível, não alcançável a longo prazo, mas sim como um “conceito transcendental”. Como tal, orienta projetos concretos de aproximação ao comunismo, sem que este jamais possa realizar-se plenamente. A relação que se estabelece entre o projeto histórico de aproximação e o projeto transcendental é uma “relação lógica, não histórica”, pois a história humana permanece marcada, inexoravelmente, pelo reino da necessidade (HINKELAMMERT, 1983, p. 78).

Marx percebe que o problema da factibilidade do reino da liberdade não pode encontrar uma solução definitiva, pois a contradição entre liberdade e necessidade não é superável<sup>78</sup>. Enquanto projeto transcendental, o reino da liberdade acompanha os projetos históricos que visam realizá-lo, sem jamais alcançá-lo. Por isso, a transcendentalidade que caracteriza esse projeto “é uma transcendentalidade no interior da vida real e material” (HINKELAMMERT, 1983, p. 81).

Marcado pela não factibilidade histórica, o reino da liberdade identifica um projeto transcendental que, portanto, implica uma meta irrealizável ao longo do tempo histórico, mas que representa o ponto de referência para os projetos concretos factíveis no tempo histórico. O reino da liberdade enquanto projeto utópico exclui, portanto, sua realização por etapas

---

sensível. Por isso, emprega conceitos transcendentais que lhe permitam transcender esta realidade sensível e conceber realidades transcendentais. Portanto, os conceitos transcendentais respondem a uma necessidade da razão. Investigando sobre as possibilidades da própria razão (pura), Kant deve, inevitavelmente, partir da crítica dessa razão, quer dizer, proceder a um exame crítico da razão. Refletindo sobre os conhecimentos racionais, Kant destaca a faculdade reguladora da razão em orientar o pensamento em direção ao transcendente, embora jamais chegue a seu conhecimento. Quanto ao conhecimento transcendental, assim o formula Kant: “Denomino *transcendental* todo conhecimento que em geral se ocupa não tanto com objetos, mas, com nosso modo de conhecimento de objetos, na medida em que este deve ser possível *a priori*” (1999, p. 65).

<sup>78</sup> Segundo Hinkelammert, em Marx, o reino da liberdade representa um futuro não realizável na sua plenitude, sua realização resultará sempre limitada pela impossibilidade de substituir o reino da necessidade. Portanto, “Marx fala dele [do reino da liberdade] como de um além do processo de produção. O reino da liberdade só pode florescer no grau em que o desenvolvimento do reino da necessidade o permite... e a imposição pela necessidade não tende a desaparecer. Contudo, é possível aliviá-la e dessa maneira assegurar a liberdade. A mudança qualitativa que Marx propõe refere-se ao reino da necessidade. Trata-se de regular sob controle comum o intercâmbio entre os homens e com a natureza, para que as leis da necessidade não se convertam num poder cego que se dirija contra as vidas dos próprios produtores, e para aproveitá-las racional e dignamente” (HINKELAMMERT, 1983, p. 77).

progressivas de aproximação, a factibilidade dessa progressividade é portadora duma má infinidade.

O mercado da concorrência perfeita, o planejamento perfeito ou a sociedade de satisfação de todos os desejos são conceitos transcendentais necessários ao pensamento voltado para a ação, pois a partir deles o ser humano busca aproximações que reduzam cada vez mais as imperfeições presentes na realidade. No entanto, acreditar que com o progresso científico seja possível realizar a sociedade perfeita, expressa pelos conceitos transcendentais, constitui uma ilusão transcendental. À necessidade epistemológica destes conceitos não corresponde a sua factibilidade histórica<sup>79</sup>.

O ser humano encontra-se submetido à realidade, ao reino da necessidade, no entanto, a busca duma plenitude de vida que ultrapasse esse reino demonstra a capacidade de transcender a realidade, de querer ir além do existente como real imediatamente dado. Por isso, “a transcendência do sujeito em relação à realidade” não pode ser escamoteada ao repensar a utopia em termos científicos, pois essa transcendência é “elemento inerente e constituinte das ciências empíricas” (HINKELAMMERT, 2002a, p. 310).

Contudo, precisa levar em conta que o que é desejável e factível se encontra “determinado” pelo quadro teórico categorial duma sociedade, condicionando a interpretação

---

<sup>79</sup> Na obra, *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia* (1970), Hinkelammert já havia abordado o tema da factibilidade. Nesta obra, ele distingue quatro tipos de factibilidade: técnica, histórica, lógica e transcendental. A factibilidade técnica “se refere à realização de alguma meta relacionada com o mundo natural exterior”, de forma que a factibilidade técnica duma meta encontraria seu limite no tempo: “a não factibilidade técnica sempre significa factibilidade futura”. A factibilidade histórica “se refere a metas da história humana dentro do marco categorial tempo-espaço”, portanto, se relaciona a metas, cuja factibilidade pode resultar do progresso técnico, bem como do surgimento dum novo sistema. Por isso, metas humanas concebidas fora do marco categorial espaço-tempo, resultam impossíveis, ou seja, historicamente, não factíveis. A factibilidade lógica “se refere à coerência lógica da meta proposta”. Portanto, esta coerência é essencial para a factibilidade da meta, não importando o contexto espaço-temporal em que ela é concebida, pois a incoerência lógica duma meta determina *a priori* sua não factibilidade. A factibilidade transcendental “é decisiva para o pensamento ideológico” e “se refere à relação entre a atividade humana em todos seus níveis e a realização do conceito limite”. Esta factibilidade não pode ser julgada “por dedução lógica, mas sim somente por um juízo de avaliação geral”. O pensamento ideológico transforma o conceito limite “num fim linear da ação humana”, daí que a hipótese de Hinkelammert é que “frente ao conceito limite há uma não factibilidade transcendental que converte o pensamento ideológico em pensamento mítico. O conceito limite, considerado como meta factível, escapa à ação e se converte em mito destruidor”. O conceito transcendental postula um mundo ideal (marcado por um tempo e espaço transcendentais), fruto duma construção imaginária, um mundo que, conseqüentemente, sempre se diferencia do mundo empírico. A factibilidade transcendental, portanto, se encontra sempre além da factibilidade histórica (1970, p. 83-84). No quadro desta reflexão sobre tipologias de factibilidade, destacamos a atualização operada por Sung. Falando do limite de factibilidade relacionado a metas históricas, Sung nos lembra o “problema da factibilidade sistêmica”, pois “Há metas que não são factíveis dentro de um sistema dado, independente do progresso técnico. A liberdade de todos os escravos, por exemplo, não é factível dentro de um sistema escravista. Nenhuma forma de progresso técnico poderá libertar os escravos sem romper com o sistema escravista. A liberdade dos escravos só é factível com a superação deste sistema, independente de progressos técnicos. Existem metas que são factíveis dentro de um sistema dado e outras que não são factíveis, a não ser que se supere o sistema vigente por um outro que as torne factíveis” (SUNG, 2008, p. 199).

do mundo e das metas da ação humana. Os fenômenos sociais e as relações humanas implicadas se dão dentro desta interpretação “dada” da realidade, de forma que os seres humanos a tomam como referência “natural”.

As plenitudes impossíveis como a do reino da liberdade ou a capitalista, esta concebida por Weber em termos de equilíbrio dos mercados<sup>80</sup>, “ao mesmo tempo em que iluminam, também cegam”. Por isso, segundo Hinkelammert, ser pragmático na atuação política implica na percepção “do caráter transcendental de tais plenitudes concebidas e, mesmo assim, sem confundi-las com alguma ilusão de sua concretização” (1986, p. 19).

Por esta razão, o discernimento das utopias resulta tarefa complexa, que exige uma análise dos quadros categoriais dos pensamentos sociais, pois estes “sempre contêm reflexão transcendental, embora, às vezes, ela esteja oculta” (HINKELAMMERT, 1986, p.21).

Atribuir factibilidade histórica às metas utópicas é uma ilusão transcendental que caracteriza a modernidade e que desemboca na sacralização das relações de produção, sejam elas socialistas ou capitalistas, pois por meio delas se chegaria à sociedade perfeita. As próprias respectivas teorias, ao adotarem o adjetivo “perfeito” – planificação perfeita e concorrência perfeita – já revelam seu horizonte utópico, bem como sua tarefa consistente em reduzir “progressivamente” a distância que separa a planificação e a concorrência da meta de sua perfeição. Entretanto, esta perspectiva é assumida como realista, ou seja, factível, pelos cientistas empíricos.

Não se trata de deslegitimar a utopia, mas de definir o grau de legitimidade do seu uso epistemológico expresso em conceitos, bem como de sua aplicação sociopolítica. Transformando a utopia num problema de progresso calculável segundo uma relação meio-fim, chega-se ao “desperdício da experiência” do qual nos fala Santos, à destruição de todas as relações humanas que não são integráveis no sistema de mercado totalizado, bem como à destruição da realidade não reduzível à empiria quantificável, ou seja, à destruição da própria realidade da vida: ser humano e natureza.

Faz parte do estatuto epistemológico das ciências, abstraírem da realidade, tratarem o sujeito como objeto, no entanto, o problema é como preservar o conteúdo positivo das

---

<sup>80</sup> Weber se refere à “mão invisível” de Adam Smith e, portanto, ao nascimento da ciência econômica, quando argumenta a favor do equilíbrio geral dos mercados: “Este fenômeno de que a orientação exclusiva pela situação de interesses, próprios ou alheios, produz efeitos análogos aos que se procura impor – muitas vezes em vão – pelo estabelecimento de normas, provocou grande interesse especialmente na área econômica: podemos dizer que foi uma das fontes do nascimento da economia como ciência” (WEBER, 1991, p. 18). Sem recorrer a uma ética da fraternidade, estabelecida normativamente, o equilíbrio geral resultaria, como efeito da “totalização do automatismo do mercado” (HINKELAMMERT, 2002, p. 30).

utopias, contra as tendências destruidoras dos sistemas, cuja lógica é tomada como único caminho para a realização da sociedade perfeita. Contra estas lógicas inerentes às ciências e aos sistemas institucionais (Estado, mercado), Hinkelammert propõe colocar como ponto de partida o ser humano como sujeito. A reprodução de sua vida real e concreta – que só pode ser garantida se a vida real e concreta do outro ser humano é assegurada –, permite discernir a legitimidade ou a ilegitimidade do conteúdo utópico das ciências e das instituições.

Para evitar a deslegitimação da utopia, esta “jamais deve converter-se num fim (meta) para realizar, nem tampouco de maneira assintótica. A utopia não deve transformar-se em *societas perfecta* que rege e se impõe sobre a realidade e a vontade de todos (transcendentalidade fetichizada)” (HINKELAMMERT; MORA, 2008, p. 445).

Certamente, “ver” o outro ser humano e reconhecer as relações humanas fora da lógica sistêmica que as ciências empíricas legitimam, não é possível no plano duma relação meio-fim, sendo esta regida pela racionalidade instrumental que possibilita a neutralidade valorativa. Neste nível atua o *homo economicus*, o indivíduo proprietário e consumidor, o ser humano abstrato que calcula a maximização de sua vantagem econômica sobre o outro ser humano, reduzido a um meio da relação mercantil. Sua atuação se dá dentro do horizonte utópico da realização de todos os desejos que a sociedade de mercado totalizado promete, a partir de relações de concorrência.

#### **4.3.1 Absolutização ou sacralização da situação existente**

É no plano dos que experimentam e enfrentam os efeitos destruidores da lógica sistêmica, o das vítimas que resistem e se rebelam a esses processos destrutivos, que pode ser recuperado o ser humano como sujeito. Neste plano de ação é que se dá o reconhecimento mútuo entre sujeitos viventes e que aparece a dimensão utópica de sua fundamentação. No entanto, sem uma crítica da utopia, a ideia de sociedade perfeita pode prevalecer de novo, reproduzindo a lógica de abolição da realidade que não corresponde à da sociedade perfeita – a abolição do Estado, por exemplo, comum ao pensamento liberal, socialista e anarquista, ou a abolição das relações mercantis –.

A crítica da utopia se torna extremamente importante quando a absolutização da lógica destas instituições se converte em sacralização do *status quo*. No âmbito desta sacralização secularizada, se declara o *status quo* como antecipação legítima da sociedade perfeita, impondo como condição da realização da utopia que a sustenta, o cumprimento acríptico das

relações sacralizadas. Resistir à ordem estabelecida significaria promover o caos, atrasar o processo de estruturação progressiva linear da sociedade perfeita em andamento.

Nessa perspectiva de sacralização do *status quo*, situa-se o pensamento de Peter Berger, com sua tese sobre a função da religião para a manutenção e legitimação da sociedade. O pressuposto da “proposição de que o mundo socialmente construído é, acima de tudo, uma ordenação de experiência” que se impõe aos indivíduos como “ordem significativa, ou nomos” estaria na constituição biológica do ser humano. Segundo Berger, ao ser humano “foram negados biologicamente os mecanismos ordenadores de que são dotados os outros animais” e, portanto, “é obrigado a impor a sua própria ordem à experiência” (1985, p. 32).

Para Berger, “há uma lógica inerente que impele todo nomos a expandir-se em áreas mais amplas de significado” e que, apesar de nunca alcançar a totalidade, explicaria a tendência “totalizante” da atividade ordenadora da sociedade. O mundo social constitui um nomos objetivo que “é interiorizado no decurso da socialização. O indivíduo se apropria dele tornando-o sua própria ordenação subjetiva da experiência. É em virtude dessa apropriação que o indivíduo pode ‘dar sentido’ à sua própria biografia” (1985, p. 33, 34).

A integração da experiência contínua individual na ordem constituída demonstraria, segundo Berger, a concepção de sociedade como “guardiã da ordem e do sentido não só objetivamente, nas suas estruturas institucionais, mas também subjetivamente, na sua estruturação da consciência individual”. Por essa razão, “a separação radical do mundo social, ou anomia, constitui tão séria ameaça ao indivíduo. [...] Em casos extremos [o indivíduo] chega a perder o senso da realidade e da identidade. Torna-se anômico no sentido de se tornar sem mundo” (1985, p. 34).

As desastrosas consequências em termos morais, psicológicos e, portanto, sociais decorrentes de “estados de anomia coletivos e individuais” revelam, segundo Berger, o “aspecto mais importante” do nomos socialmente estabelecido: “como escudo contra o terror”. Dito em outras palavras, “a mais importante função da sociedade é a nomização. A pressuposição antropológica disso é uma exigência humana de sentido que parece ter a força de um instinto. Os homens são congenitamente forçados a impor uma ordem significativa à realidade” (1985, p. 35).

Dessa forma, quer na perspectiva da sociedade, quer na perspectiva do indivíduo, “todo nomos é um edifício levantado frente às poderosas e estranhas forças do caos. Esse caos deve ser mantido em cheque a todo custo”. Isso justifica, segundo Berger, o esforço do mundo

social “por ser considerado como uma coisa óbvia”, de forma que o indivíduo não apenas “considere os sentidos-chave da ordem social como úteis, desejáveis ou corretos”, mas “os considere como inevitáveis, como parte e parcela da universal ‘natureza das coisas’” (1985, p. 36-37).

Nesse nível de sentidos, ocorre uma “fusão”, de forma que “nomos e cosmos aparecem como co-extensivos”, ou seja, a ordem socialmente estabelecida, aparecendo como expressão da “natureza das coisas”, passa a ser entendida “cosmologicamente *ou* antropologicamente”. Contudo, o que confere estabilidade a esse nomos “deriva de fontes mais poderosas do que os esforços históricos dos seres humanos. É nesse ponto que a religião” desempenha, significativamente, sua função, cosmificando “de maneira sagrada”<sup>81</sup> o nomos (BERGER, 1985, p. 38).

O cosmos que a religião postula “transcende, e ao mesmo tempo inclui, o homem”. Dessa forma, o sagrado é enfrentado pelo ser humano “como uma realidade imensamente poderosa distinta dele. Essa realidade a ele se dirige, no entanto, e coloca a sua vida numa ordem, dotada de significado”. Nesse nível, “o antônimo do sagrado é o profano, que se define simplesmente como a ausência do caráter sagrado” (BERGER, 1985, p. 39).

Contudo, num “nível mais profundo... o sagrado tem outra categoria oposta, a do caos. O cosmos sagrado emerge do caos e continua a enfrentá-lo como seu terrível contrário”. Portanto, segundo Berger, além do “perigoso poder inerente às próprias manifestações do sagrado”, o ser humano, mantendo-se numa relação “correta” com o cosmos sagrado, se protege contra outro perigo, “muito mais horrível”. Trata-se da possibilidade de “perder toda conexão com o sagrado e ser engolido pelo caos” (1985, p. 40).

Os mundos socialmente construídos, sendo amparados pela atividade humana, encontram-se, porém, constantemente expostos à ameaça daquilo que Berger descreve como “fatos humanos do egoísmo e da estultice”. Daí a necessidade da manutenção da ordem social por meio de processos fundamentais, quais sejam, a socialização, o controle social e, sobretudo, o processo de legitimação (1985, p. 42).

---

<sup>81</sup> Berger entende aqui por sagrado “uma qualidade de poder misterioso e temeroso, distinto do homem e todavia relacionado com ele, que se acredita residir em certos objetos da experiência. Essa qualidade pode ser atribuída a objetos naturais e artificiais, a animais, ou a homens, ou às objetivações da cultura humana. [...] O sagrado é apreendido como algo que ‘salta para fora’ das rotinas normais do dia a dia, como algo de extraordinário e potencialmente perigoso, embora seus perigos possam ser domesticados e sua força aproveitada para as necessidades cotidianas. Embora o sagrado seja apreendido como distinto do homem, refere-se ao homem, relacionando-se com ele de um modo em que não o fazem os outros fenômenos não-humanos (especificamente, os fenômenos de natureza não-sagrada)” (BERGER, 1985, p. 38, 39).

É no plano da relação entre legitimação e religião que se situa a crítica de Hinkelammert ao pensamento de Berger. Berger descreve essa relação dizendo que a religião legitima a ordem social “de modo tão eficaz porque relaciona com a realidade suprema as precárias construções da realidade erguidas pelas sociedades empíricas”. Essas precárias construções do mundo social “se fundam no sagrado *realissimum*, que por definição está além das contingências dos sentidos humanos e da atividade humana” (1985, p. 45).

A legitimação religiosa interpreta a ordem da sociedade no quadro duma ordem sagrada que regeria o universo, ordem sagrada que se opõe à desordem como “antítese de todos os *nomoi* socialmente construídos ao abismo-hiante do caos que é o mais velho antagonista do sagrado”. Contrariar essa ordem, identificada com a realidade última do universo, significaria, para Berger, assumir “a qualidade de mal e de loucura”, arriscar-se “a ingressar no que se pode chamar de qualidade negativa – se se quiser, a realidade do demônio” (1985, p. 52).

A hipótese com que Berger trabalha a relação entre legitimação da ordem social e religião, portanto, é a de que a religião desempenha a função de hipóstase do *nomos* social, de forma que, segundo Hinkelammert, resultaria impossível questionar, legitimamente, a ordem social existente. De fato, Berger afirma:

As legitimações religiosas fundam, porém, a realidade socialmente definida das instituições na realidade última do universo, na realidade ‘como tal’. Confere-se, assim, às instituições a aparência de inevitabilidade, firmeza e durabilidade análogas a essas qualidades tais como se atribuem aos próprios deuses... Por outro lado, graças às legitimações cósmicas, as instituições são magicamente guindadas acima dessas contingências humanas e históricas. Tornam-se inevitáveis, porque são aceitas como óbvias não só pelos homens como pelos deuses (1985, p. 49-50).

Sendo assim sacralizado o *nomos* pela religião, sua antítese – a desordem, o caos – o “mais velho antagonista do sagrado”, pode levar a sociedade a mergulhar na anomia. Para Berger, negar a identificação entre a realidade socialmente definida com a realidade última do universo, significa ingressar na “realidade do demônio... antimundo que tem uma realidade própria – negativa, caótica e destruidora em definitivo de tudo o que nele habita – o reino das monstruosidades demoníacas” (apud HINKELAMMERT, 2002a, p. 123).

Essa polaridade entre o sagrado e o diabólico se insere num quadro de interpretação da realidade que implica uma posição teológica. Como poderia ser secular a legitimação da

ordem estabelecida pela atividade humana se esta ordem deriva dum cosmos sagrado? Este questionamento feito por Hinkelammert leva-nos a entender melhor o significado de conceito transcendental e o conceito transcendente. Se do ponto de vista conceitual não tem diferença entre caos e inferno, pois ambos os conceitos não são empiricamente dados – sendo o caos “a morte social” e, portanto, algo que não pode ser vivida efetivamente –, a diferença, segundo Hinkelammert, está no modo com que esses conceitos são construídos.

Isso leva Hinkelammert a aprofundar a construção dos conceitos limites. Com efeito, “ainda que os conceitos [de caos e de inferno] sejam idênticos, a maneira de construí-los é diferente”, denotando uma natureza transcendental diferente: para o primeiro, trata-se de conceito transcendental, para o segundo, de conceito transcendente. Apesar de o caos não ser um conceito empírico – na maneira com que o utiliza Berger –, “chega-se a ele a partir da reflexão sobre a realidade concreta. Entretanto, trata-se de reflexão bastante especial: é a reflexão do progresso infinito, da projeção de uma característica de toda realidade no sentido do infinito, de onde redonda o conceito de caos” (HINKELAMMERT, 2002a, p. 125).

Ao pensar a realidade na sua precariedade, em termos puros, “até à imaginação da precariedade absoluta, chega-se então ao conceito de caos. Esse conceito transcende qualquer realidade empírica. Entretanto, é resultado de reflexão em função dessa realidade empírica. É conceito de empirismo idealizado, conceito limite, conceito transcendental”. Diferente é o caminho com que se chega à formulação do conceito de inferno, pois decorre de “experiências que poderíamos chamar de míticas. No entanto, ambos se unem no mesmo conceito, que é ao mesmo tempo caos e inferno, sendo o inferno conceito transcendente correspondente ao conceito transcendental do caos” (HINKELAMMERT, 2002a, p. 125).

Nesta perspectiva teórica, pode-se interpretar o conceito de perfeição institucional e o de céu. O primeiro é um conceito transcendental – parte do *nomos* especificado pelas instituições e é projetado “por um progresso infinito até a sua infinitude”, chegando-se a um conceito limite que transcende toda a realidade empírica –, o segundo é um conceito transcendente, pois deriva de experiências míticas. Daí o fato de o céu burguês aparecer como a projeção transcendental da sociedade burguesa, isto é, “o céu das almas puras e iguais, que não tem nenhum problema de igualdades materiais exatamente porque não tem necessidades materiais” (HINKELAMMERT, 2002a, p. 125, 126).

Enquanto conceitos, sociedade perfeita (ou instituições perfeitas) e céu são idênticos, contudo, quanto à sua construção o primeiro é conceito transcendental por ser uma

idealização da realidade empírica, “mediatizada por progresso infinito”, e o segundo um conceito transcendente por ser uma imaginação mítica (HINKELAMMERT, 2002a, p. 126).

Este processo de sacralização do *status quo* confirma a importância da dimensão religiosa na construção utópica. Para o cristianismo e para o pensamento teológico, trata-se do problema da absolutização do Reino de Deus, da sua realização como aproximação linear e do ponto de partida da construção do horizonte utópico. Em termos de utopias seculares – ou teologias secularizadas –, trata-se, em geral, do problema da conversão duma sociedade utópica em promessa total, enquanto lógica própria da utopia conservadora, a qual nega mediações entre as condições de vida dos seres humanos – e seu reconhecimento mútuo como seres naturais e necessitados – e as instituições.

Negada a possível mediação da organização das vítimas do sistema a partir de sua resistência e interpelação da lógica sistêmica, o *status quo* consegue associar o sacrifício das vítimas com a necessidade funcional do próprio sistema. Dessa forma, a utopia se transforma no instrumento ideológico fundamental para poder justificar o sacrifício das vítimas e para implantar, como denunciava Popper, o céu na terra, criando o inferno.

A ilegitimidade do sistema e, portanto, do seu pensamento utópico, se descobre a partir das vítimas. Estas se tornam o critério de ilegitimidade do sistema e de sua utopia, a partir do qual criticar a factibilidade autolegitimadora do sistema institucional, bem como a sacralização da realidade pela qual se pretende alcançar a perfeição, a plenitude.

A sociedade perfeita como fim (ou meta) da utopia se choca com os limites da factibilidade humana. A ciência a serviço das classes hegemônicas capitalistas, ao não reconhecer estes limites, projeta a perfeição idealizada da realidade empírica numa estrutura – o mercado ou o capital – que assim assume as qualidades de um sujeito transcendental. Por isso, segundo Hinkelammert, na tradição ocidental, não se pode falar de antropocentrismo, mas sim de “mercadocentrismo” ou “capitalcentrismo” (HINKELAMMERT, 2002a, p. 273).

Esse “sujeito” transcendental tem os seres humanos unicamente como apêndices de sua dinâmica sistêmica. Inclusive, reprime tudo aquilo que não é compatível com a lógica quantitativa do progresso econômico, destruindo toda a convivência humana que não pode ser reduzida ao cálculo meio-fim. A realização de outro mundo passa pela renúncia da liberdade humana, diante da afirmação e celebração do existente, existente identificado também como única realidade.

O dinamismo dos conceitos transcendentais é “engolido” pelo funcionalismo sistêmico duma estrutura estática, bem como a realidade de vida não quantificável, ou seja, o real constituído pela natureza e pela comunidade dos seres humanos que é condição necessária para o ser humano viver. No entanto, é exatamente a partir da reivindicação da sobrevivência dos seres humanos que as instituições são constituídas, como resultado da organização deles.

A utopização dessas instituições, em termos de meta transcendental factível, faz aparecer de um lado o caráter contraditório da utopia transcendental e, do outro, o fracasso inevitável de construções utópicas por metas definitivas a serem realizadas na história.

Esse caráter contraditório é descrito por Santos ao analisar a relação conflitiva entre regulação social existente e lutas emancipatórias paradigmáticas: “à medida que a transição paradigmática progredir, as lutas emancipatórias deixarão de combater as formas de regulação social que agora existem para combaterem as novas formas de regulação entretanto surgidas das próprias lutas emancipatórias paradigmáticas” (2005, p. 334).

O colapso do mito do progresso, base das construções das metas definitivas do socialismo soviético e do totalitarismo nacional-fascista – com suas imaginações prometêicas dominadoras (*homo faber*) – revela como “a história não tem metas definitivas intra-históricas, mas sim caminhos”. São “caminhos de libertação”, cuja ação emancipatória obriga a uma revisão profunda da relação com a utopia, já que os resultados deste “caminhar” não podem mais ser ponderados por uma meta futura definitiva e porque essa ação não prevê mais a abolição das macro-instituições Estado e mercado (HINKELAMMERT; MORA, 2008, p. 447).

Estado e mercado, de fato, são produto “indireto e muitas vezes não intencional” da ação humana “e se impõem ainda que os atores façam de tudo para evitá-lo”. Portanto, essas macro-instituições tem que ser consideradas “como consequência da própria condição humana, isto é, da contingência do mundo e da presença da morte nela. Tudo é contingente, mas não a própria contingência. Resulta que para o futuro da humanidade, estas instituições são marco de qualquer ação social” (HINKELAMMERT, 2008, p. 48).

A relação da ação social com a utopia, conseqüentemente, muda, exigindo a avaliação dos resultados desta ação em função de cada momento presente na história e “para mudar situações presentes”. Isso pressupõe “uma dimensão e antecipação no tempo que sempre é limitada e mutável, orientada pela vida humana e suas condições de possibilidade” (HINKELAMMERT, 2008, p. 48). Daí que se compreenda melhor a proposta de reinvenção

da emancipação social proposta por Santos, caracterizada pela “permanente vigilância sobre si própria”, bem como pela “sua auto-reflexividade” (2005, p. 334).

#### **4.4 O sujeito como transcendentalidade humanizada e critério universal concreto de discernimento das transcendentalidades**

Nesse tópico, reflete-se sobre o conceito de utopia enquanto instrumento dialético imprescindível para a análise crítica da realidade, visando uma reformulação teórica que esclareça sua função reguladora – transcendentalidade humanizada –, como referência para o juízo e como referência ética irrenunciável.

Ponto de partida dessa reflexão é o grito do sujeito, o grito das vítimas dos sistemas dominantes, sistemas cuja utopia visa conservar o direcionamento da realidade social existente, fechando o horizonte utópico das vítimas que esperam na realização duma outra realidade, presente por ausência.

Nesse tópico, descreve-se o método da dialética transcendental que possibilita a descoberta do valor dessa ausência – valor central para entender, analisar e criticar a realidade existente – e do qual deriva o conceito de sujeito em Hinkelammert. O caráter transcendental, universal, concreto e crítico desse conceito demonstra a procedência da tese de que ele constitui um critério de discernimento dos deuses terrestres, permitindo interpretar a ética das sociedades vigentes e suas lógicas idolátricas, portanto, vitimárias.

As novas formas de regulação social que surgem das próprias lutas emancipatórias mostram a inevitabilidade da tendência excludente do sistema de regulação social, tendência que marginaliza e reprime – sem por isso planejar a eliminação, mas sim não deixando viver – os seres humanos que não se inserem funcionalmente nas engrenagens do atual sistema de mercado total e que, portanto, enquanto vítimas deste, lhe resistem, tornando-se sujeitos. Nesse processo, o sujeito

Revela-se como necessidade na medida em que a inércia do sistema é autodestrutiva. Revela-se, então, que o ser sujeito é uma potencialidade humana e não uma presença positiva. Revela-se como uma ausência que grita e que está presente, mas o é como ausência. Como tal a ausência solicita. Fazer-se sujeito é responder a esta ausência positivamente, porque esta ausência é por sua vez uma solicitação. Trata-se de uma resposta positiva à ausência, sem eliminá-la como ausência (HINKELAMMERT, 2002, p. 349).

Nesta perspectiva, o conceito de sujeito aparece como uma “utopia necessária”, que responde positivamente à ausência da totalidade de suas potencialidades – transcendentalidade humanizada –, bem como à necessidade humana imprescindível de ter um princípio-esperança, um “princípio orientador que deve servir como critério para diferenciar opções possíveis” (HINKELAMMERT; MORA, 2008, p. 445).

A utopia (o impossível) pensada como meta transcendental factível (o possível) delinea o que Hinkelammert chama de transcendentalidade fetichizada. A utopia deve ser concebida como “uma espécie de ‘ideia reguladora’(transcendentalidade humanizada), no sentido kantiano do termo”<sup>82</sup>. Como tal, a utopia é “fonte de vida” e de “ideias acerca do sentido da vida”, constitui uma “referência para o juízo” e é “referência ética irrenunciável”. (HINKELAMMERT; MORA, 2008, p. 445).

Essa utopia necessária, alerta Hinkelammert, não surge como uma opção clara e transparente para o sujeito vivente, em contraposição à utopia transcendental. As respectivas imagens correspondentes às duas utopias se misturam, quando da interpretação das situações concretas, pois “as imagens se formam juntas com as opções do sujeito”. Com efeito, essas imagens “desempenham o papel de categorias e o marco categorial é formado na antecipação, seja se trate da vida ou da morte. A opção entre a morte e a vida se efetua dentro destes marcos categoriais, nunca no seu exterior”. Por isso, o significado pode mudar, conforme a antecipação das respectivas projeções utópicas (HINKELAMMERT; MORA, 2008, p. 445<sup>83</sup>).

No que se refere à relação entre utopia necessária e transcendental, Santos parece-nos confirmar, ao falar do caráter desigual da utopia. Diz ele: “a utopia é sempre desigualmente utópica, dado que a sua forma de imaginar o novo é parcialmente constituída por novas combinações e escalas daquilo que existe” (2005, p. 332).

Porém, a esperança humana surge no interior da vida real e material e transcende a factibilidade humana, por isso (esta esperança) “é dotada duma transcendentalidade interna a ela mesma”. Esta transcendentalidade marca categorialmente o conceito de sujeito em

---

<sup>82</sup> Na obra **Crítica da razão pura**, Kant descreve o papel não constitutivo, mas sim regulador dos conceitos transcendentais, estes determinando, portanto, um sentido, uma direção e não um objeto: “... com respeito aos conceitos transcendentais da razão: *eles são somente ideias*, não os consideraremos de modo algum como supérfluos e nulos. Com efeito, se mediante eles já não pode ser determinado nenhum objeto, eles, não obstante, podem, no fundo e sem que se perceba, servir ao entendimento como cânone para o seu uso ampliado e coerente, pelo qual, na verdade, não conhece mais nenhum objeto como os que ele conheceria pelos seus conceitos, mas, não obstante, é guiado melhor e adiante nesse conhecimento. Cala-se com isso o fato que tais conceitos transcendentais da razão tornem talvez possível uma passagem dos conceitos naturais aos conceitos práticos e deste modo possam fornecer às ideias morais mesmas consistência e conexão com conhecimentos especulativos da razão. Sobre tudo isso deve-se esperar o esclarecimento no que se segue” (1999, p. 248).

<sup>83</sup> A citação refere-se à nota explicativa n. 263 da página referenciada.

Hinkelammert, subjaz ao processo *a posteriori* do qual resulta o ser sujeito e acompanha seu desenvolvimento.

Este sujeito, entendido como uma “utopia necessária”, responde às condições propostas por Santos de “nova epistemologia” – enquanto utopia que “recusa o fechamento do horizonte de expectativas e de possibilidades, e cria alternativas” – e de “nova psicologia” – enquanto utopia que “recusa a subjetividade do conformismo e cria a vontade de lutar por alternativas” –. (SANTOS, 2005, p. 333).

Para Santos, a reflexão sobre a utopia está vinculada a uma nova epistemologia capaz de criar alternativas, a partir de subjetividades rebeldes. Trata-se de uma “nova utopia crítica”, a qual se distingue das utopias conservadoras que tendem a identificar-se com a realidade existente. Quanto à utopia neoliberal – a “crença utópica segundo a qual o mercado não regulado é a fonte de bem-estar sócio-econômico e a bitola pela qual devem ser aferidas (ou melhor: descartadas) as demais alternativas”, – Santos concorda plenamente com Hinkelammert com relação ao caráter conservador desta utopia (SANTOS, 2008, p. 417).

De fato, segundo Hinkelammert, a utopia do mercado total passa despercebida como tal, por se identificar com a realidade e, portanto, sendo considerada “realismo e pragmatismo. O neoliberal, ao pronunciar suas utopias, se sente realista. [...] A tese básica é: quem destrói a utopia, a realiza”. Daí que a “destruição dos movimentos e imagens utópicas aparece agora como o caminho da realização desta utopia” (2002, p. 278), “consiste na radicalização ou no pleno cumprimento do presente” (Santos, 2008, p. 417).

A “nova utopia”<sup>84</sup> proposta por Santos, conseqüentemente, há de ser crítica, no sentido “de uma crítica radical da realidade vigente”, bem como “alternativa ao predomínio da utopia conservadora do neoliberalismo”, no sentido amplo e plural de “afirmação de que há alternativas às alternativas”. Dessa forma, ela se tutelaria contra a “perversão” conservadora em que caíram todas as utopias da modernidade (incluindo a utopia marxista do “planejamento perfeito”) (2008, p. 417, 418).

---

<sup>84</sup> Santos reconhece a presença desta dimensão nova e crítica da utopia no fenômeno social e político do Fórum Social Mundial (FSM). O FSM “constitui uma das mais consistentes manifestações de uma sociedade civil global contra-hegemônica e subalterna em vias de surgimento. Na sua definição mais ampla”, esclarece Santos, “o FSM é o conjunto de iniciativas de trocas transnacional entre movimentos sociais e organizações não governamentais onde se articulam lutas sociais de âmbito local, nacional ou global, travadas (de acordo com a Carta de Princípios de Porto Alegre) contra todas as formas de opressão geradas ou agravadas pela globalização neoliberal. Na prática, o FSM é o conjunto de fóruns – mundiais, temáticos, regionais, sub-regionais, nacionais, municipais e locais – que se organizam de acordo com a Carta de Princípios “ (2008, p. 415). Para conhecer mais detalhadamente a articulação e organização do FSM, ver obra de Santos, “**Fórum Social Mundial: manual de uso**” (Cortez Editora).

No entanto, a “nova utopia crítica” proposta por Santos precisa também ser realista. Limitada ao aspecto crítico, sem apontar as ações que concretamente poderiam realizar alternativas, a utopia ficaria sem propulsão, estéril; de outro lado, visando a uma solução reformista, o “realismo” resultante desta utopia seria facilmente reconduzido nos moldes do projeto utópico hegemônico.

A tensão dialética existente entre emancipação social e regulação social desvanece e “a emancipação se transforma em repetição da regulação”. Com efeito, para Santos, hoje, os dois polos desta tensão estão em crise – “crise do Estado intervencionista e do Estado-Providência” e “crise da revolução, do reformismo social democrático e do socialismo enquanto paradigma da transformação social” –, resultando no fortalecimento do caminho antiutópico da utopia neoliberal como única alternativa “realista” (2008, p. 434-435).

Como orientar o potencial emancipatório fora desta dupla crise da qual nos fala Santos? Como não desperdiçar a experiência sofrida e insurgente das vítimas do processo de homogeneização, alimentado pela utopia conservadora do mercado total? Como a utopia, que possibilita pensar alternativas ao sistema de mercado total, bem como elaborar projetos de política emancipatória, lida com seu limite intrínseco: sua impossível realização histórica? É possível superar a tensão dialética entre emancipação e regulação sociais?

#### **4.4.1 O sujeito é “o humano” que grita sua ausência. A dialética transcendental**

Ao observar a definição de sujeito em termos de “uma ausência que grita e que está presente”, percebemos a correspondência com a conceitualização já descrita no capítulo segundo, por meio do qual Marx analisa o fenômeno do fetichismo das mercadorias: o conceito de reino da liberdade.

Este conceito, resultante do método de Marx, é um conceito transcendental, ou seja, um conceito limite que orienta projetos concretos de aproximação ao comunismo, sem que este jamais possa ser realizado plenamente. Daí que a relação que se estabelece entre o projeto histórico de aproximação e o projeto transcendental seja uma “relação lógica, não histórica”: a história humana permanece marcada inexoravelmente pelo reino da necessidade.

A partir deste método e como seu resultado, Hinkelammert desemboca no conceito de sujeito. Também é um conceito transcendental, pois enquanto plenitude é inalcançável na história. Constitui uma ausência fundamental que subjaz a todas as relações humanas e indica a presença de outro mundo, transcendental. Trata-se de transcendentalidade humanizada no interior da vida real e material.

A relação que se estabelece entre o ser humano marcado inexoravelmente pelo reino da necessidade – caracterizando sua finitude – e o sujeito – o ser humano como plenitude inalcançável –, constitui, portanto, uma relação lógica, não histórica. Este tipo de lógica dialética é lógica transcendental, ou seja, dialética da presença de uma ausência, na qual o transcendental significa o impossível que possibilita ver o possível.

O conceito de sujeito, dessa forma, torna possível um juízo crítico (pensamento crítico) sobre a realização das relações humanas, discernindo entre realizações humanizadoras – que se dão no interior da vida real e concreta, bem como dentro dos limites da condição humana – e realizações fetichizadas – que tornam o ser humano um ser humilhado, subjugado, abandonado e desprezível –.

A desumanização do ser humano, presente nas estruturas das relações de dominação, torna presente a ausência de relações humanas de reconhecimento mútuo entre sujeitos necessitados. Esta ausência não pode transformar-se numa meta alcançável historicamente, mas fornece o ponto de vista por meio do qual é possível analisar o que as relações humanas não são, constituindo um espaço para ações emancipatórias – de mudança das estruturas que desumanizam –. O conceito de sujeito, portanto, forma um juízo que orienta a ação humana para a superação dos fetiches, dos deuses terrestres e de sua transcendentalização, bem como para a superação das estruturas, cujas projeções e reflexos são esses fetiches.

Contudo, essa superação jamais chega a ser definitiva, mas sim um processo permanente, pois marcado pelo conflito permanente entre macro estruturas e ser humano. Disso decorre a necessidade daquela vigilância da qual nos falava Santos, mas que o conceito de sujeito, enquanto critério de discernimento das transcendentalidades, coloca a serviço de mediações não predeterminadas, voltadas para a humanização das relações humanas.

A dialética transcendental formulada “inconscientemente” por Marx<sup>85</sup> é adotada por Hinkelammert e desenvolvida para a construção do seu conceito de sujeito. Hinkelammert

---

<sup>85</sup> A dialética materialista de Marx se diferencia da dialética de Hegel. No capítulo segundo, da *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, Hinkelammert analisa o pensamento hegeliano. Marx usa os conceitos hegelianos para elaborar um novo pensamento sobre a totalidade social e afirma seu propósito de inverter o pensamento hegeliano, colocando-o sobre seus pés, pois estaria de cabeça para baixo. Para tanto, Marx reformula a dialética da “negação da negação” – adotada por Hegel na “Fenomenologia do espírito” para descrever a realização da Lei, enquanto realização da ordem como reação à desordem – sobre uma base completamente diferente. O ponto criticado radicalmente por Marx se refere ao conceito limite de Ideia, concebida como princípio de subjetividade que se “realiza através da negação da negação e que, portanto, deixa o indivíduo em situação de subjugado e dominado. Apesar dos indivíduos serem iguais diante da Lei, esta continua sendo exterior frente a eles que são ‘material’ da realização da Ideia”. À redução do dinamismo da história a movimentos ideológicos – na verdade, “reflexões de homens históricos sobre sua própria realidade” –, Marx contrapõe a “história das relações sociais dentro das quais os homens se organizam e produzem suas ideias”.

concebe a dialética materialista da história como dialética transcendental. Contudo, o transcendental aqui concebido não coincide com o de Kant.

Kant concebe o transcendental como todo conhecimento que não se ocupa com objetos, “mas com nosso modo de conhecimento de objetos na medida em que este deve ser possível *a priori*”, de forma que, sendo um conhecimento não determinado pela experiência empírica, mas transcendendo-a, permite designar o que é possível encontrar nela. O transcendental, enquanto necessidade da razão fornece o horizonte da totalidade que possibilita a constituição da experiência, ou seja, torna-se condição de possibilidade do empírico<sup>86</sup> (1999, p. 65).

Essa concepção kantiana expressa o ponto de vista do observador, resultando numa visão estática. Seu conceito de sujeito transcendental, inclusive, é *a priori*. Diversamente, para Marx, o transcendental implica no ponto de vista do ser humano da práxis, conseqüentemente, o transcendental é o impossível.

---

Portanto, a partir dessa concepção abstrata de Ideia, Hegel, segundo Marx, condena o ser humano à integração alienada às estruturas: “O homem e a natureza real se convertem em simples predicados, em símbolos deste homem e desta natureza irreais ocultos. Sujeito e predicado se relacionam, pois, inversamente entre si...”. Marx chega a criticar o conceito de negação da negação nestes termos: “Em Hegel, pois, a negação da negação não é a confirmação do ser verdadeiro mediante a negação do ser ilusório. É a confirmação do ser ilusório, do ser autoalienado em sua negação; ou a negação deste ser ilusório como ser objetivo que existe fora do homem e independente deste e de sua transformação em sujeito...” (apud HINKELAMMERT, 1970, p. 42-43). A negação da negação de Hegel, segundo Hinkelammert, “é somente confirmação deste novo caráter ilusório do sujeito; não concebe a liberdade verdadeira que seria exatamente a destruição deste mecanismo da negação da negação, da realização da ordem pela desordem, e do equilíbrio pelo desequilíbrio. Este último seria a práxis que destrói a estrutura em que a Lei se realiza por negação da negação e é substituída por relações humanas diretas, nas quais a Lei deixa de enfrentar uma realidade rebelde. Dessa forma, desaparece a submissão do indivíduo aos mecanismos através dos quais a Lei o subjuga. [...] Esta práxis é o ponto de partida da inversão marxista de Hegel”. O conceito de práxis transcende a estrutura analisada, transformando-se assim num instrumento que permite criticar a própria estrutura, de forma que a propriedade privada e o Estado hegelianos deixam de ser vistos como conceitos limites, representando a liberdade, e passam a representar o contrário, ou seja, a “falta de liberdade, a exploração do homem, a alienação”. À luz desta inversão operada por Marx, Estado e propriedade privada tornam-se “fetiches. Sua essência não é realizar o equilíbrio, mas sim a repressão do desequilíbrio espontâneo” (HINKELAMMERT, 1970, p. 43, 44). Nesta perspectiva da crítica dialética marxista, a instituição resulta ser uma inversão do conceito limite. Assumida pela ideologia capitalista em termos de ferramenta para garantir a ordem, a instituição se torna um conceito nefasto, pois impede que se investiguem os efeitos não intencionais – estruturas realizadas não intencionalmente – numa construção social. O modelo de conceito limite é para Marx, portanto, um instrumento indispensável por possibilitar a análise de estruturas não intencionais.

<sup>86</sup> Sobre a descrição analítica do transcendental, ver p. 244-250 da obra de Kant citada (1999). Segundo Marilena Chauí, o “Sujeito transcendental” em Kant, há de ser entendido como um sujeito de conhecimento, contudo, “não como um sujeito individual e psicológico... mas como o sujeito universal ou estrutura *a priori* universal da razão humana”. O termo transcendental é assim explicado por Chauí: “A palavra *transcendental* vem do vocabulário medieval, significando: aquilo que torna possível alguma coisa, a condição necessária de possibilidade da existência e do sentido de alguma coisa. Ao falar em Sujeito Transcendental, Kant está afirmando que o sujeito do conhecimento ou a razão pura universal é a condição necessária de possibilidade dos objetos do conhecimento que, por isso, são postos por ele” (2002, p. 233).

Hinkelammert observa como Marx “descobriu a dialética no interior das teorias analíticas e como solução para as contradições destas, sendo que esta solução não era factível à própria razão analítica”. Desenvolvendo a “razão dialética no interior da razão analítica”, Marx chega a formular “inconscientemente uma dialética transcendental”<sup>87</sup> (1970, p. 221).

As contradições na sociedade capitalista indicam o caminho a ser percorrido analiticamente para descobrir o valor central ausente, bem como os valores verdadeiros da humanidade. Essas contradições, segundo Marx, são a presença negativa do valor central da estrutura capitalista, cuja análise e negação (das contradições) resultam no valor central: a regulação comunista da produção. Enquanto referência transcendental, o comunismo é impossível<sup>88</sup>.

Porém, a ideologia capitalista, não podendo admitir essas contradições – o sistema de produção capitalista assegura a hegemonia da classe capitalista sobre as outras classes e a exploração da classe operária, – tampouco esconder os valores resultantes de sua crítica, transplanta esses valores no âmbito da estrutura mercantil. Aparece assim o “éden dos direitos

---

<sup>87</sup> A coerência do conceito de sociedade capitalista, formulado por Marx, seria possível somente no quadro duma dialética transcendental: “seu conceito da sociedade capitalista como realização do equilíbrio pelo desequilíbrio somente é coerente se se interpreta o equilíbrio de forma transcendental”. Com efeito, segundo Hinkelammert, “precisa compreender que a razão analítica não é por si coerente”. A dialética não é apenas a razão constituinte da razão analítica, mas, existindo “no próprio interior da razão analítica”, possibilita solucionar as contradições que surgem no quadro das “teorias analíticas da sociedade” e que não são solucionáveis em termos de razão analítica. Essas contradições encontram uma solução “utilizando os termos da razão dialética” (1970, p. 221). A tese de que a estrutura transcende a si mesma é demonstrada por Hinkelammert, no âmbito da teoria econômica: “o conceito de ordem espontânea transcende a estrutura de intercâmbio. A estrutura é somente realização invertida... da ordem espontânea e não é inteligível senão como tal. Não existe neste ponto nenhuma possibilidade de distinguir entre inteligibilidade analítica e inteligibilidade dialética. A inteligibilidade analítica das estruturas é dialética; a questão consiste apenas em saber se o investigador tem consciência disso. Se não a tem, vive numa consciência falsa...”. Porém, pode-se dizer também o contrário: “Não há inteligibilidade dialética das estruturas sociais que não seja também analítica” (1970, p. 220). Na obra *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, criticando o estruturalismo marxista, Hinkelammert mostra como para interpretar a sociedade, Marx parta do conceito de reciprocidades individuais, comprovando que esse conceito transcende a sociedade capitalista. É sobre isso que Marx fundamenta “toda sua argumentação de *O Capital*”. O desdobramento das relações sociais numa estrutura que transcende a si mesma possibilita a Marx chegar ao “grande descobrimento”: “se pode constituir um humanismo prescindindo do conceito filosófico de homem”. Dessa forma, Marx consegue “superar o antigo dualismo terra-céu”, bem como sua versão secularizada pelo estruturalismo marxista de “dualismo estrutura-ideologia” (1970, p. 234-235).

<sup>88</sup> Nos **Manuscritos econômicos e filosóficos**, Marx havia definido o comunismo em termos de humanismo plenamente desenvolvido e como resolução de todas as contradições: “O comunismo é a abolição *positiva* da *propriedade privada*, da *auto-alienação humana* e, pois, a verdadeira *apropriação* da natureza *humana* através do e para o homem. Ele é, portanto, o retorno do homem a si mesmo como um ser *social*, i. é., realmente humano, um retorno completo e consciente que assimila toda a riqueza do desenvolvimento anterior. O comunismo como um naturalismo plenamente desenvolvido é humanismo e como humanismo plenamente desenvolvido é naturalismo. É resolução *definitiva* do antagonismo entre o homem e a natureza, e entre o homem e seu semelhante. É a verdadeira solução do conflito entre existência e essência, entre objetificação e auto-afirmação, entre liberdade e necessidade, entre indivíduo e espécie. É a solução do enigma da História e tem o conhecimento disso” (apud FROMM, 1983, p. 116-117). Porém, como já vimos, no **Capital**, Marx (2007, p. 1468) reconhece a impossibilidade desse retorno completo do ser humano a si mesmo, da conquista definitiva da liberdade sobre a necessidade.

naturais do homem” da sociedade capitalista, como ironicamente o define Marx, assente na liberdade contratual<sup>89</sup>.

Do ponto de vista da práxis marxista, os valores da humanidade são analisados a partir das estruturas sociais, de maneira que o ser humano possa agir sobre elas para realizar esses valores. Para Marx, portanto, a realização da regulação comunista da produção, como valor central da humanidade que aspira a resolver os problemas de sua vida concreta, implica nesta análise e negação das contradições estruturais.

Nesse sentido, o conceito de reino da liberdade, assim como o conceito de sujeito em Hinkelammert, expressam um conceito de valores, ou seja, um critério capaz de revelar a inversão da realidade operada pela ideologia capitalista e pelas ideologias que emanam do poder.

#### 4.4.2 A ética do sujeito e o discernimento dos deuses

A vinculação desse conceito transcendental de sujeito com a práxis histórica do ser humano, enfrentando as contradições estruturais, desemboca num humanismo concreto e universal, no interior do qual, as próprias instituições, com suas estruturas e leis – compreendidas como produto social necessário (portanto, corrigível) e não mais como estruturas a serem abolidas definitivamente (Estado, mercado) –, integram, necessariamente, mas subordinadamente, a construção da liberdade humana: o sábado é para o ser humano e não o ser humano para o sábado.

A dialética transcendental dessa presença numa ausência, ou seja, numa presença negativa que revela o que não é, mas que está presente, resulta na afirmação da sujeitividade,

---

<sup>89</sup> Na obra **O Capital**, Marx mostra, de forma irônica, essa transplantação de valores: “A esfera da circulação ou do intercâmbio de mercadorias, dentro de cujos limites se movimentam compra e venda de força de trabalho, era de fato um verdadeiro éden dos direitos naturais do homem. O que aqui reina é unicamente Liberdade, Igualdade, Propriedade e Bentham. Liberdade! Pois comprador e vendedor de uma mercadoria, por exemplo, da força de trabalho, são determinados apenas por sua livre-vontade. Contratam como pessoas livres, juridicamente iguais. O contrato é o resultado final, no qual suas vontades se dão uma expressão jurídica em comum. Igualdade! Pois eles se relacionam um com o outro apenas como possuidores de mercadorias e trocam equivalentes por equivalentes. Propriedade! Pois cada um dispõe apenas sobre o seu. Bentham! Pois cada um dos dois só cuida de si mesmo. O único poder que se junta e leva a um relacionamento é o proveito próprio, a vantagem particular, os seus interesses privados. E justamente porque cada um só cuida de si e nenhum do outro, realizam todos, em decorrência de uma harmonia preestabelecida das coisas ou sob os auspícios de uma providência toda esperta, tão somente a obra de sua vantagem mútua, do bem comum, do interesse geral” (1996, p. 293). Jeremy Bentham (1748-1832) é um filósofo inglês conhecido pelo pensamento chamado de utilitarismo. Neste pensamento e no princípio do prazer, Bentham baseou a moralidade: “A natureza pôs a humanidade sob o governo de dois mestres soberanos, a *dor* e o *prazer*”. Esse “princípio da utilidade” orienta a moral benthamiana. O utilitarismo influenciou o pensamento econômico a tal ponto que a noção de “utilidade” se tornou central. No entanto, não foi resolvido o problema da medição da utilidade, sendo as preferências consideradas inadequadas para este objetivo, por expressar uma quantificação relativa e sujeita à emoção humana (apud STRATHERN, 2003, p. 147).

como instância ética última. Trata-se do ser humano como essência suprema para o ser humano. “Essa essência não é nem uma lei natural, nem um *a priori* de valores; é a afirmação do ser humano como sujeito que adquire sua especificidade pela vivência das violações da dignidade humana” (HINKELAMMERT, 2008, p. 43).

O sujeito que resulta da reflexão transcendental – compreendida como capacidade de construções utópicas – é, positivamente, plenitude de potencialidades. Sendo utópica, portanto, esta plenitude é impossível de ser realizada, mas responde à necessidade humana de transcender os limites do mundo contingente e da própria condição humana – necessitada e finita –, abrindo possibilidades para ação transformadora neste mundo.

A capacidade humana em transcender esses limites – formulando o impossível – permite ver o possível a ser realizado pelo ser humano (práxis), provocando o surgimento de conflitos com a estrutura de dominação, em cujas relações humanas, reduzidas às compatíveis com o sistema, aparece agora a ausência gritante de relações humanas humanizadas.

Dessa maneira, o sujeito é uma referência transcendental que resulta numa ética, não no sentido de fornecer um conjunto de normas e valores estáticos, mas sim, no sentido de orientar a práxis para derrubar as relações humanas que violam a essência humana expressa nessa referência. Neste sentido, o sujeito é um conceito transcendental universal e concreto que serve como critério de discernimento dos deuses terrestres, conceito crítico que permite interpretar a ética das sociedades vigentes e suas lógicas vitimárias.

Refletindo sobre a religião, Marx escreve, na *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel* (1844):

A crítica da religião conduz a este ensinamento: que o *homem é o ser supremo para o homem*, isto é, ao *imperativo categórico* de alterar todas as relações sociais que fazem do homem um ser humilhado, servil, abandonado, desprezível (MARX, 1975, p. 59).

Portanto, a afirmação do ser humano (e da humanidade) em Marx implica a crítica da religião, ou seja, dos deuses que ao humilhar, subjugar, abandonar e desprezar o ser humano, revelam-se falsos. Com o reconhecimento do que “o ser humano é o ser supremo para o ser humano”, surge o imperativo categórico de derrubar todas as relações sociais em que o ser humano seja “um ser humilhado, servil, abandonado, desprezível”.

Na obra, *O Capital*, ocorre uma transformação relevante dessa crítica à religião e que fornece a base metodológica inspiradora do próprio pensamento de Hinkelammert – “Para mim, certamente, é o método para analisar todo este mundo mítico no qual sempre me inspirei” –. Marx escreve em *O Capital*:

Em realidade, é muito mais fácil descobrir o cerne terreno das nebulosas representações religiosas, analisando-as, do que, seguindo o caminho oposto, descobrir, partindo das relações da vida real, as formas celestiais correspondentes a essas relações. Este último é o único método materialista e, portanto, científico (2003a, p. 429).

Para Hinkelammert, este método consiste, claramente, na “análise das divinizações a partir da vida real”, permitindo “analisar os deuses e discerni-los”. E mais, “Permite entender, criticar e avaliar”. Com isso, “O que a época histórica é”, pode ser interpretado a partir das imagens divinas ou míticas que esta produz (2008, p. 19).

Dessa forma, o conceito transcendental de sujeito em Hinkelammert, permite “entender” o processo de divinização e fetichização do sistema, “criticar” seus deuses terrenos ou fetiches – já que não reconhecem o ser humano como divindade suprema –, e “avaliar” qual ação se faz necessária para os seres humanos libertarem-se da humilhação, subjugação, abandono e desprezo aos quais os deuses falsos os submetem.

Inevitavelmente, portanto, a libertação do ser humano se vincula a uma ética do sujeito. Esta ética “rompe” com a ética dominante, a do indivíduo. Com efeito, a ética do indivíduo se rege pelo princípio fundante do “eu vivo, se te derroto”, princípio da concorrência, apresentado como pressuposto para uma ética da eficiência. A ética do sujeito parte de outro princípio fundante: “eu vivo, se tu vives” (HINKELAMMERT, 2008, p. 39).

A mudança de princípio norteador revela como ilusória a liberdade do indivíduo, pois consiste na “liberdade em derrotar o outro”, sem que ninguém tenha “o direito de limitá-la”. Esta liberdade “destrói o condicionamento mútuo da vida dos seres humanos e, com isso, as próprias condições de possibilidade da vida humana” (HINKELAMMERT, 2008, p. 40).

Nesta destruição do condicionamento mútuo da vida dos seres humanos, aparecem as violações da dignidade humana, contra as quais o ser humano se rebela, reivindicando sua liberdade. “Frente às violações específicas”, surge o sujeito que as enfrenta e que desenvolve exigências, as quais se expressam em forma de direitos humanos. Ao legalizar estas exigências, as violações se tornam ilegais, contudo, o processo desta legalização se dá a

*posteriori*. “A lei ilegaliza algo que é ilegítimo já antes da lei. *A posteriori* se descobrem as violações dos direitos humanos, porém, o que se descobre é o *a priori* de uma essência humana violada” (HINKELAMMERT, 2008, p. 43-44).

A história dos direitos humanos, portanto, segue à descoberta das violações da essência humana violada, surge como consequência dessas violações no interior da vida real cotidiana. No entanto, enquanto conceito transcendental que expressa a plenitude de suas potencialidades – o impossível a ser realizado –, o sujeito permite ver o possível a ser realizado e reivindicado. O movimento prático reivindicativo se confronta com as estruturas de dominação, gerando conflitos que resultam desta tensão dialética incontornável entre plenitude das relações humanas e objetificação das relações humanas operada pelo sistema.

A impossibilidade de resolver definitivamente os conflitos históricos desencadeados revela o caráter permanente desses conflitos, perpassando a história e se constituindo como limite da própria condição humana. Esses conflitos provocam ou solicitam, constantemente, seu enfrentamento, quer ao negar a dignidade humana – através da exploração e repressão do ser humano –, quer ao negar a presença numa ausência – das relações humanas de reconhecimento mútuo entre sujeitos necessitados –.

Neste último sentido, ao longo do continuum do processo histórico, os conflitos solicitam a resposta do ser humano atuando como sujeito; no primeiro sentido, impelem o ser humano a resistir à repressão pelo “grito do sujeito”.

Frente ao sujeito entendido como critério ético de discernimento, os sacrifícios humanos exigidos pelas “forças impessoais” dos deuses desencantados, apresentados pelas estruturas de dominação como “necessidade fatal da existência do sistema e, portanto, da ordem” – seguindo a interpretação que Weber lhes deu –, aparecem como violações da dignidade humana, como repressão da sujeitidade irreduzível do ser humano (HINKELAMMERT, 2008, p. 43).

O imperativo categórico, consistente em derrubar todas as relações nas quais “o homem seja um ser humilhado, subjugado, abandonado e desprezível”, manifesta a rejeição do sujeito em aceitar como necessidade fatal a existência do sistema (e o *status quo*) como última instância. Para Hinkelammert, trata-se dum imperativo categórico novo que Marx

concebe como resposta à ética de Kant, pois esta transforma o ser humano em um “servidor da lei do imperativo categórico”<sup>90</sup> (2008, p. 44).

A ética implicada no imperativo categórico formulado por Marx, ao contrário, quer garantir “a autonomia do ser humano como sujeito corporal e necessitado”, frente ao cumprimento estático da lei kantiana. A lei formal kantiana que dita “externamente ao ser humano o que é bem e o que é mal” é invertida: a ética do sujeito pronuncia a “soberania” do ser humano diante das leis, é “o chamado a mudar toda lei, toda instituição enquanto humilha, subjuga, abandona e despreza o ser humano. O ser humano como sujeito é critério de juízo sobre todas as leis e todas as instituições” (HINKELAMMERT, 2008, p. 44).

Portanto, enquanto critério ético fundamentado no imperativo categórico de Marx, o sujeito possibilita um duplo discernimento: o dos deuses e o das instituições e leis que desumanizam o ser humano. Disso decorre a necessidade de transformação e mudança das instituições, de suas leis e de seus deuses.

Hinkelammert desenvolve a sentença de Marx contra todos os deuses que desumanizam o sujeito humano corporal e necessitado, destacando a mudança radical exigida por esse critério ético de discernimento, em termos de instância última:

---

<sup>90</sup> Segundo Hinkelammert, Marx formula sua ética do imperativo categórico como resposta à ética de Kant contida na obra, **Crítica da razão prática**. Com efeito, “a ética de Kant é uma ética da lei e das normas. O imperativo categórico de Kant define o ato ético como um ato de cumprimento de normas universais. Kant põe explicitamente o cumprimento das normas abstratas, como uma obrigação acima da vida humana mesma: *Fiat iustitia, pereat mundus* (que haja justiça – no sentido do cumprimento das normas formais – ainda que pereça o mundo). Isso é seu rigorismo”. Inclusive, acrescenta Hinkelammert, “A autonomia de sua ética é uma autonomia de leis e normas, que exclui a autonomia do ser humano. [...]... Kant dogmaticamente põe a lei como única instância da autonomia ética. Sua lei não tem sujeito humano, mas sim é sujeito de si mesma” (2008, p. 44-45). O imperativo categórico em Kant é uma forma *a priori*, uma escolha voluntária vinculada à razão pura prática do ser humano. “Para os homens, pois, a lei moral, é um *imperativo* que manda categoricamente, porque a lei é incondicionada” (2003a, p. 42). Numa outra obra, **Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos**, Kant aprofunda o significado deste imperativo que, em seu sentido geral, há de ser entendido como um mandamento da razão, “propriamente *mandamento absoluto*”, pois “não é limitado por nenhuma condição”. Também, o imperativo categórico é assim descrito: “*age só segundo máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*” (2003b, p. 47, 51). Sendo incondicionado, portanto, é válido universalmente, ou seja, pela vontade de cada ser humano racional, daí que para Kant, os princípios práticos em que os objetos empíricos condicionam e determinam a vontade (a determinam *a posteriori*) não possam ser universais e, portanto, imperativos categóricos. Enquanto for unicamente a razão a determinar a vontade, a razão é um imperativo categórico. A fórmula geral em que se expressa o imperativo categórico, “permite a Kant deduzir as três máximas morais que exprimem a incondicionalidade dos atos realizados por dever. São elas: 1. Age como se a máxima de tua ação devesse ser erigida por tua vontade em lei universal da Natureza; 2. Age de tal maneira que trates a humanidade tanto na tua pessoa como na pessoa de outrem, sempre como um fim e nunca como um meio; 3. Age como se a máxima de tua ação devesse servir de lei universal para todos os seres racionais”. O cumprimento destas três máximas morais significa cumprir o dever, ou seja, cumprir a lei moral interior (imperativo categórico) que torna o ser humano um ser ético (CHAUI, 2002, p. 346).

A divindade de Deus gira ao redor deste sujeito, que enquanto exigência é sempre um sujeito presente por ausência por cuja ausência positiva sempre se luta. Em última instância, este sujeito humano presente por ausência é Deus. Este discernimento dos deuses contém uma evidente crítica da idolatria e dos deuses idolátricos. Estes são os deuses derivados da vigência da lei e das instituições [estabelecidas] acima da vida humana (2008, p. 46).

Apesar de não aparecer explicitamente, o discernimento dos deuses falsos permite identificar as diferenças que contrapõem esses deuses ao Deus verdadeiro e, dessa forma, permite refletir sobre as religiões e a teologia a partir da vida concreta e corporal dos seres humanos, cuja humanidade negada, mas presente, aponta, em última instância, para Deus.

Esse “sujeito humano presente por ausência” lança as bases de um universalismo antropológico concreto que é ao mesmo tempo critério ético e base para a crítica da idolatria. De fato, prescinde da localização geográfica no mundo e do caráter relativo de todas as culturas; as diferenças culturais e geográficas marcam, necessariamente, os saberes religiosos (e teológicos), e as correspondentes práticas.

No entanto, à luz do critério do sujeito em Hinkelammert, saberes e práticas religiosos resultam questionados criticamente no seu interior – na linguagem do evangelista João, ao “ser do mundo”, ou na linguagem paulina, ao compartilhar acriticamente a sabedoria do mundo –, bem como questionadoras do mundo (e de seu saber científico “superior”), em que vigoram relações humanas desumanizadoras/fetichizadoras.

O conceito de sujeito em Hinkelammert parece-nos assim responder à dupla exigência formulada por Santos e outros autores comprometidos epistemologicamente com seu projeto de reinvenção da emancipação social. A primeira é relacionada à procura de “novas configurações de conhecimento”, nas quais “a ciência possa dialogar e articular-se com outras formas de saber, evitando a desqualificação mútua”. Estamos aqui pensando no saber religioso e teológico. A segunda exigência refere-se à “necessidade de uma crítica ao relativismo” e à “procura de um universalismo que não se limite à imposição universal de um particularismo qualquer, seja ele ocidental ou outro” (SANTOS; MENDES; NUNES, 2005, p. 24).

Ademais, o conceito transcendental *a posteriori* de sujeito em Hinkelammert, enquanto critério universal e material de discernimento dos deuses falsos possibilita religar o campo do conhecimento com o da transformação social. De fato, estes campos se encontram separados em nome do relativismo valorativo, o qual, igualando todo saber e prática, acaba

por afirmar igualmente seu não valor. O conceito de sujeito fornece a base de discernimento ético capaz de conferir valor às propostas teóricas e aos projetos voltados para uma nova emancipação social, sendo estas e estes avaliados por sua conformidade à orientação humanizadora.

No próximo e último capítulo, apresentaremos a contribuição do conceito de sujeito em Hinkelammert para a reflexão teológica e para o estudo da religião, na perspectiva duma “teologia subjetiva” e duma “ética humana que não é propriedade de ninguém em especial” (2008, p. 51).

## Capítulo V

### Teologia subjetiva e “ética do sujeito”

#### 5.1 Imaginação transcendental e relação sujeito-sujeito

A relação entre a transcendentalidade de situações em que se dá o reconhecimento mútuo entre sujeitos e a institucionalização dessas relações é o tema desse tópico. No quadro de análise dessa relação, aparece a diferença entre imaginação transcendental e conceito utópico, bem como a tensão incontornável entre o nível comunitário das relações humanas, marcado pela vivência do reconhecimento efetivo entre sujeitos – vivência centrada na solidariedade ao próximo – e o nível institucional das relações humanas, marcado pela necessária administração da morte e pela lógica objetivante dessas relações, inerente a qualquer instituição.

A análise hinkelammertiana dessa “transcendentalidade ao interior da vida real” aponta para o potencial emancipador da relação sujeito-sujeito, quer em direção à “universalidade” de todos os seres humanos, quer em direção ao desenvolvimento duma “teologia subjetiva”.

O sujeito transcendente “transcende todas suas objetivações”. No entanto, não apenas as instituições, mas também a linguagem não pode evitar tratar o sujeito como objeto. Se, em termos definitivos, esse “limite é intransponível”, a necessidade de falar desse sujeito que transcende todas as objetivações obriga a adotar uma linguagem que “não pode ser senão uma linguagem de apelação” (HINKELAMMERT, 2002a, p. 341).

A linguagem apelativa do mito permite vislumbrar aquelas situações em que “o sujeito é sujeito para o outro, sem transformar-se nunca em seu objeto”. Nesse contexto, a “vivência subjetiva entre sujeitos” expressa a transcendentalidade “que é a contrapartida, a partir do real, daquilo que os conceitos transcendentais são a partir da teoria do real”. Hinkelammert destaca duas situações transcendentais, narradas pelo evangelista Lucas: a do amor ao próximo e a da festa (2002a, p. 341).

A primeira situação é conhecida como a parábola do samaritano (10, 25-37) e Hinkelammert assim a interpreta:

O samaritano encontra um infeliz no caminho, indo ajudá-lo em seu sofrimento. [...] Assume sua desgraça e faz com que ele possa sair dela. Não o conhece e, por isso, não calcula eventuais vantagens. Teria feito com qualquer outro aquilo que fez. A relação é diretamente subjetiva, passando

longe de qualquer comunicação objetivada ou instituição. O que há é um reconhecimento entre sujeitos, através do qual se produz a comunidade entre eles, passando longe da comunidade de bens que eles têm, no caso de bens que um tem e outro não. É uma situação na qual tudo é fluido, dissolvendo-se qualquer “eu” e “tu”; qualquer norma fica suspensa e a comunicação torna-se direta pela captação de uma situação, passando longe de qualquer linguagem. A partir do reconhecimento entre sujeitos, ocorre sua identificação (2002a, p. 341-342).

A segunda situação transcendental pode ser considerada como “complementar”, tratando-se da identificação entre sujeitos no contexto da festa, que Lucas descreve, também, em forma de parábola (14, 15-24):

Ela começa com uma festa formal, na qual alguém dá um banquete e convida outras pessoas. Tudo é objetivado por rituais. Quando os convidados se desculpam por não comparecer, a festa então ultrapassa os limites dados pelas normas, transformando-se em festa da qual estão convidados a participar todos aqueles que estão disponíveis. A festa é aberta. E até aqueles que vacilam são chamados a participar. Trata-se de banquete, ou seja, de festa sensual, que passa longe de qualquer norma social ou ritual, passando a ser reconhecimento festivo de todos, que anula todas as categorias sociais. A festa varre as desigualdades e até a propriedade daquele que estava convidando (2002a, p. 341-342).

A festa descrita pelo evangelista Lucas expressa a imaginação da felicidade humana em sua plenitude, evocando outra festa cara aos primeiros cristãos: a do grande banquete do Reino de Deus, na nova “terra sem morte”.

Embora seja impossível concretizar a imaginação transcendental, ela “parte do reconhecimento entre sujeitos efetivamente experimentados, transcendentalizando-os... em situação de perfeição”, enquanto “os conceitos transcendentais partem de objetivações das relações sociais entre sujeitos e os levam ao limite de conceito de perfeição institucional” (HINKELAMMERT, 2002a, p. 343).

A imaginação transcendental surge a partir de uma vivência da plenitude de vida, experimentada no reconhecimento entre sujeitos em situações de espontaneidade humana fluida e totalmente priva de normas e institucionalidade. Essa vivência alcança seu ápice de fluidez e plenitude de vida quando o reconhecimento entre sujeitos desemboca na identidade desses sujeitos. Esta identidade se celebra, sobretudo, no amor ao próximo e na alegria da festa sensual; a imaginação transcendental que daí decorre elimina a morte do gozo dessa vida plena.

A experiência extraordinária que o ser humano vivencia enquanto sujeito inscreve-se no quadro da relação intersubjetiva de reconhecimento mútuo em comunidade de bens. As situações descritas pelo evangelista Lucas apontam para utopias de convivência humana além da lógica das instituições.

A tensão incontornável entre o nível comunitário e institucional desemboca no processo histórico de emancipação que, partindo da satisfação das necessidades básicas, perpassa a história das dominações, questionando suas estruturas inadequadas ou repressivas.

De fato, na imaginação transcendental mencionada, “a fome ou qualquer sofrimento é consolado e a satisfação resultante é vivida como festa”, apontando para uma concepção do ritmo da vida “no qual o sofrimento deixa de desembocar na morte e no qual a consolação posterior é ilimitada em termos de festa”. Estamos no polo oposto da imagem abstrata e desconexa com a vida real do céu burguês, que é “um céu de almas puras, próprio da expressão transcendente dos conceitos transcendentais” (HINKELAMMERT, 2002a, p. 343, 344).

Nessas imaginações transcendentais, a espontaneidade do reconhecimento de todos os sujeitos corresponde à imagem duma natureza amiga do ser humano, “que responde aos desejos humanos” e na qual o trabalho se torna fluido também, como “jogo das forças físicas e espirituais”. Portanto, trata-se de uma imaginação transcendental “que implica a historicidade da vida humana imaginária”, uma “história na qual são criadas novas formas de ser” (HINKELAMMERT, 2002a, p. 344, 345).

O caráter transcendental da imaginação consiste exatamente na ausência da morte na terra nova. Dessa forma, a liberdade que os seres humanos ali experimentam desaparece nas utopias da concorrência ou do planejamento perfeitos, por elas serem constituídas a partir de especificidades institucionais, cujo cerne é a administração da morte, sem a qual não há obrigação nenhuma. Por isso, as utopias do mercado total ou do planejamento total revelam sua inconsistência, destinando os seres humanos a viver da perfeição sistêmica que elimina os riscos de não-funcionalidade.

Porém, “o risco-chave da vida humana é a morte. Assim, os conceitos transcendentais da institucionalização forçosamente abstraem a morte. O sujeito de tais conceitos é imortal”. Entretanto, existe o risco que a imaginação transcendental possa ser considerada factível através de uma ação direta. Nesse caso, a imaginação transcendental se torna mitificação transcendental, sendo que o mito transforma a imaginação numa “possível meta empírica, da

qual o homem se aproxima prescindindo, em maior ou menor grau, da institucionalização das relações entre sujeitos” (HINKELAMMERT, 2002a, p. 348).

Não devemos esquecer que nas situações centrais da imaginação transcendental, a saber, a do amor ao próximo e a da alegria da festa, os seres humanos envolvidos são “sujeitos corporais e sensuais” e que, portanto, “não podem se relacionar a não ser se expressando corporal e sensualmente”. Disso decorre que “toda a relação intersubjetiva só pode se dar através da atividade transformadora da natureza que, como trabalho, é o meio através do qual o sujeito pode se expressar corporalmente” (HINKELAMMERT, 2002a, p. 348-349).

Por essa razão, a fluidez do ambiente em que ocorrem as relações intersubjetivas implica a fluidez “de toda atividade de trabalho e de seus resultados”, de forma que as situações centrais mencionadas formam “um só conjunto”. No plano da imaginação transcendental, portanto, elas podem ser vistas “em sua união pelo trabalho humano”, levando “a conceber em plenitude a satisfação de todas as necessidades e a possibilidade de viver plenamente o ritmo da vida compartilhando tudo com todos” (HINKELAMMERT, 2002a, p. 349).

O reconhecimento entre sujeitos que se dá na relação intersubjetiva espontânea não garante, por si só, a manutenção da vida humana. Antes de tudo, precisa de uma comunidade de bens partilháveis e, de forma subsidiária, duma instituição que reconhece as necessidades básicas e se oriente para satisfazê-las. Neste sentido, as “instituições são muletas imprescindíveis devido à impossibilidade de uma sociedade humana ordenada por essa espontaneidade da relação entre sujeitos que se tratam como sujeitos. É por isso que são subsidiárias. Se não forem tratadas assim, devorarão o sujeito” (HINKELAMMERT, 2002a, p. 350).

Todavia, resta válido o fato de que qualquer sistema institucional não pode satisfazer o conjunto de todas as necessidades, pois carece, inerentemente, da relação subjetiva de reconhecimento entre sujeitos e partilha de bens em comunidade, visando, potencialmente, não excluir ninguém. Deste fato, se deduz que sempre haverá uma “tensão entre o nível de satisfação das necessidades básicas [alimentação, saúde, habitação educação, etc.] institucionalmente organizado e a própria satisfação das necessidades” (HINKELAMMERT, 2002a, p. 352).

A partir dessa tensão, surgem o dinamismo do processo histórico e os valores de uma sociedade. Com efeito, é novamente a imaginação transcendental que, idealizando a satisfação subjetiva das necessidades, fornece o quadro de referência para a mudança institucional, a qual, por sua lógica interna, volta a objetivar o sujeito para institucionalizar a satisfação das novas necessidades surgidas.

A dominação, no entanto, paira constantemente sobre esse processo histórico. Quer pela necessária administração da morte que a instituição implica, quer pelo fato de que toda coordenação incorpora “um elemento de dominação, enquanto é a instância de organização de todo o processo de produção e, portanto, da organização da eficácia formal e técnica do processo produtivo” (HINKELAMMERT, 2002a, p. 354).

A mediação institucional é imprescindível. Por ela se bloqueiam ou promovem os processos emancipatórios surgidos no reconhecimento vivido entre sujeitos. Esse reconhecimento “vai além de qualquer fronteira discriminatória erigida entre eles, enquanto é pensado no sentido do limite da imaginação transcendental. Compartilhando com outros e reconhecendo-se mutuamente, o sujeito rompe as fronteiras e os limites, rumo à universalidade de todos os homens” (HINKELAMMERT, 2002a, p. 353).

As emancipações precisam de uma resposta institucional às necessidades que surgem do desenvolvimento das relações de reconhecimento entre sujeitos. A resposta satisfatória dada em termos econômicos às necessidades básicas é o “centro de toda institucionalidade”, bem como “a última instância no sentido de que nenhum direito político é sustentável sem se inscrever nesse quadro material” (HINKELAMMERT, 2002a, p. 353).

Dessa forma, para que o sujeito possa viver livremente em suas relações subjetivas, a resposta institucional deve abranger também o plano político, no qual as reivindicações emancipatórias adquirem *status* de direitos.

Desse processo desencadeado pela tensão incontornável entre a vivência da relação intersubjetiva — entendida como reconhecimento espontâneo entre sujeitos que compartilham dos bens que possuem em comunidade — e a imprescindível mediação institucional — que trata o sujeito como objeto — resulta o que Hinkelammert chama de “inversão”:

Por um lado, somente a partir da vida que se revela no reconhecimento dos sujeitos que vivem em comunidade é que se percebe que essa vida tem sentido, o que, na imaginação transcendental, adquire o sentido de vida plena. Por outro lado, somente em meio à inevitabilidade da mediação institucional, que é dominação e, como tal, administração da morte, é que

essa vida pode ser afirmada. Por conseguinte, a morte não é apenas parte da vida, mas sim, em certo sentido, é também o seu suporte. Ou seja, trata-se da vida que se vive por sua própria inversão e que se sustenta passando por seu contrário (2002a, p. 355).

Essa reflexão de Hinkelammert, se de um lado confirma a contraditoriedade paradoxal da condição humana, de outro lado, sinaliza para a possibilidade dum reconhecimento entre sujeitos em comunidade como transcendentalidade ao interior da vida real, em que a própria vida adquire sentido e da qual decorre a imaginação transcendental duma vida plena.

Com efeito, essas relações humanas de reconhecimento mútuo entre sujeitos, marcadas pelo serviço amoroso ao pobre e excluído e pela celebração festiva da vida, se dão para além e antes de qualquer classificação social ou cálculo econômico exigido pelo sistema, abrindo um “espaço teológico” para a produção duma “teologia subjetiva”.

## **5.2 A “teologia subjetiva”**

O tema desse tópico é a “teologia subjetiva”, compreendida como espaço de reflexão e produção teológica que advém da forma como Deus se faz presente, quando do reconhecimento entre sujeitos. Aborda-se o tema da liberdade humana em relação com esse Deus, cuja “cumplicidade” com a libertação humana – e, portanto, como os pobres – torna a reflexão teológica subjetiva, necessariamente, política.

A seguir, expõe-se a concepção paulina de sujeito, assim como emerge da análise que Hinkelammert faz do pensamento paulino, mostrando-se a conexão com a teologia subjetiva, pois na fé paulina, o ser humano se relaciona com Deus como sujeito em comunidade, cuja ação, inclusive, se torna antecipação da nova terra.

Diante da “impossibilidade humana de realizar o humanamente impossível”, Deus (o da tradição cristã) se faz presente “como aquele para o qual é possível realizar o que humanamente é impossível”. Trata-se duma “reflexão teológica a partir da possibilidade imaginária enquanto espaço da impossibilidade humana” (HINKELAMMERT, 2002a, p. 360, 361).

Essa reflexão se desenvolve no âmbito tradicional duma “teologia objetiva”, na qual Deus é o sujeito atuante em primeira instância, bem como no âmbito duma “teologia

subjetiva”, na qual os sujeitos atuantes são os seres humanos, cuja relação sujeito-sujeito<sup>91</sup>, expressada em termos de amor ao próximo e de festa, opera a presença de Deus. No entanto, embora não haja contradição entre as duas teologias, Hinkelammert destaca a mudança radical que a teologia subjetiva produz na objetiva:

...somente os homens são sujeitos atuantes empiricamente dados. Essa teologia [subjetiva] parte da relação entre sujeitos humanos que se reconhecem em meio à comunhão e à comunidade daquilo que têm, tanto a partir do amor ao próximo, do trabalho e da festa como a partir de situações nas quais tal reconhecimento se produz. Enquanto tal reconhecimento se produz, Deus está presente na relação entre esses sujeitos. Assim Deus não é primeiramente uma construção objetiva, da qual cada um se aproxima com a pergunta: ‘Deus existe?’ Ao contrário, é alguém que está presente lá onde os sujeitos se tratam como sujeitos. Ou seja, a presença de Deus se concretiza: a relação primordial não é um homem-sujeito e um Deus-sujeito, mas sim entre homens-sujeitos que, tratando-se como tais, operam a presença de Deus. Na parábola do samaritano, embora o pobre que caiu em meio aos ladrões e o próprio samaritano sejam ateus, em seu reconhecimento eles operam a presença de Deus (2002a, p. 362).

É a forma com que Deus se faz presente nas relações humanas que marca a diferença entre uma teologia e a outra. Na teologia objetiva, o amor para os seres humanos leva Deus a intervir na história, num movimento descendente (de cima para baixo), enquanto na teologia subjetiva “o amor de Deus não vem de fora”, mas se efetua “enquanto há amor entre os seres humanos” (HINKELAMMERT, 2002a, p. 364).

Contudo, segundo Hinkelammert, “não se pode falar sobre este Deus [da teologia subjetiva] se não em termos que o apresenta como sujeito”, por isso, existe uma “ponte” com a reflexão teológica que parte do Deus-sujeito. O reconhecimento entre sujeitos, que se realiza na relação comunitária e na resistência contra toda forma de opressão decorrente de sistemas dominadores, torna presente o Reino de Deus na história, porém, esse Deus “não pode ser concebido se não como o Deus-sujeito” (HINKELAMMERT, 2002a, p. 363).

Por isso, a partir “deste ponto de vista”, “dizer que o Reino é obra de Deus” equivale a dizer que “é obra dos homens, ainda que o Deus-sujeito seja considerado como aquele que pode realizá-lo em sua plenitude. Pode realizá-lo, porque os homens se humanizam através do amor” (HINKELAMMERT, 2002a, p. 364).

---

<sup>91</sup> No âmbito da reflexão sobre a noção de Hinkelammert de teologia subjetiva, Sung (2010) expressa, em forma sintética, a relação entre seres humanos que se reconhecem como sujeitos como uma relação sujeito-sujeito (p. 165).

Com efeito, é preciso lembrar que tal plenitude não é realizável no interior da história — lugar em que se experimentam as impossibilidades inerentes à condição humana — e sim “no que será após a ressurreição”, sendo a esperança cristã fundada na “fé na ressurreição de Jesus” (SUNG, 2010, p. 171).

Ademais, se no reconhecimento entre sujeitos Deus se faz presente, a libertação que é experimentada adquire um significado político inegável. Por isso, segundo Hinkelammert, para a teologia subjetiva, “a transformação da sociedade é consequência necessária dessa libertação, devendo ser de tal modo que a nova sociedade constitua apoio estrutural para essa libertação” (2002 a, p. 362-363).

Na perspectiva transformadora, a teologia subjetiva se torna, consequentemente, teologia política. É a maneira de fazer teologia que caracteriza a teologia da libertação que, rompendo com o “cristianismo bizantino”<sup>92</sup> de dominação e de glorificação do poder, inscreve sua contribuição no marco dum “cristianismo da libertação”<sup>93</sup> na América Latina.

---

<sup>92</sup> Hinkelammert usa o termo “bizantino” para caracterizar o cristianismo que “glorifica o poder” do atual sistema capitalista imperial (2002a, p. 361). Bizâncio é o nome duma antiga cidade grega que foi a capital do Império Romano do Oriente ou Império Bizantino (395). Nessa época, o cristianismo se torna imperial e triunfa sob o comando de Constantino. No reinado de Justiniano (527-565), se consolidou o poder imperial e atuou para a reconstituição do Antigo Império Romano, tendo o Mar Mediterrâneo como eixo da economia imperial. O imperador era considerado como o representante de Deus na terra, portanto, sendo de origem divina seus poderes, todos os súditos lhe deviam obediência absoluta. Trata-se, portanto, duma cristianização do poder e duma sacralização do poder imperial. (Sobre esta temática do poder e do sagrado, relacionados ao Ocidente e ao Oriente cristianizados, ver obra de Giovanni Filoramo, *Il sacro e il potere: il caso cristiano* (2009), sobretudo o capítulo quinto, dedicado ao Oriente e à teologia de Eusébio. Para uma abordagem mais histórica, ver obra de Jaques Le Goff, Jules Leroy e Olivier Clément: *Il cristianesimo medievale* (1977).

<sup>93</sup> Por “cristianismo de libertação” entende-se o que propõe Michael Löwy na sua obra *A guerra dos deuses* (2000, p. 57): “Normalmente, refere-se a esse amplo movimento social/religioso como ‘teologia da libertação’, porém, como o movimento surgiu muitos anos antes da nova teologia e certamente a maioria de seus ativistas não são teólogos, esse termo não é o mais apropriado; algumas vezes, o movimento é chamado de ‘Igreja dos Pobres’, mas uma vez mais, essa rede social vai bem mais além dos limites da Igreja como instituição, por mais ampla que seja sua definição. Proponho chamá-lo de *cristianismo da libertação*, por ser esse um conceito mais amplo que ‘teologia’ ou que ‘Igreja’ e incluir tanto a cultura religiosa e a rede social, quanto a fé e a prática”. Quanto à definição de teologia da libertação, bem como à sua produção teórica aconselha-se a leitura da obra citada de Löwy (2000), sobretudo o capítulo segundo (p. 56-134). Destaca-se, para uma correta compreensão dessa teologia – “produto espiritual” do cristianismo da libertação, ao qual forneceu “uma doutrina religiosa coerente”, contribuindo “enormemente para sua expansão e fortalecimento” –, a seguinte observação de Löwy: “No entanto, a fim de evitar desentendimentos e reducionismos (sociológicos ou de outro tipo) é preciso lembrar-nos, em primeiro lugar, de que a teologia da libertação não é um discurso social e político e sim, antes de qualquer coisa, uma reflexão religiosa e espiritual. Como enfatizou Gustavo Gutiérrez em seu livro pioneiro *Teologia da libertação – Perspectivas*: ‘A primeira tarefa da Igreja é celebrar, com alegria, a dádiva da ação redentora de Deus na humanidade, que realizou-se através da morte e ressurreição de Cristo. É a Eucaristia, memorial e ação de graças. Memorial para Cristo que supõe uma aceitação sempre renovada do significado da vida: a dádiva total para os demais’. [...] Se tivéssemos de resumir a ideia central da teologia da libertação, poderíamos nos referir a expressão consagrada pela Conferência dos Bispos Latino-Americanos de Puebla (1979): ‘a opção preferencial pelos pobres’” (2000, p. 59). Para ter uma panorâmica do desenvolvimento da teologia da libertação, ler, de Enrique Dussel, *Teologia da libertação* (1999).

O Deus que se faz presente e opera entre seres humanos que se reconhecem como sujeitos “é cúmplice da libertação humana. É um Deus ausente, cuja ausência está presente... Sua presença opera-se no atuar do ser humano como sujeito ou, dito de uma forma diferente, mas idêntica no seu resultado: ao atuar desde o sujeito como ausência presente. É o Deus da vivência” (HINKELAMMERT, 2008, p. 184).

Para Hinkelammert, essa vivência encontra sua explicitação adequada no: “eu sou, se tu és”<sup>94</sup>. Disso resulta a opção pelos pobres. Ao atuar de tal maneira, se opera a presença de Deus” (2008, p. 184). Isso implica na necessária superação duma visão objetivista de Deus que vê nele o fundamento e o sujeito do processo histórico, assegurando a futura e iminente libertação da humanidade. De fato, esse Deus garante a ordem da salvação à custa da liberdade humana.

O Deus cúmplice com a libertação dos pobres atua a partir da liberdade humana, a reivindicada pelo sujeito vivente que se rebela contra qualquer lei, em cujo cumprimento se promete a salvação. Este sujeito vivente é o sujeito necessitado, corporal, que enfrenta a lei para que sua validade decorra do reconhecimento da vida humana concreta. É o sujeito rebelde da figura paradigmática de Jesus, descrito no evangelho de João, é o sujeito rebelde que aparece em Paulo, que luta contra a lei que – dada para a vida – se transforma em mandamento que serve para a morte.

### **5.2.1 A transcendentalidade no interior da vida corporal libertada: o sujeito em comunidade, segundo Paulo de Tarso**<sup>95</sup>

O corpo libertado é o corpo que experimenta a ressurreição de Cristo, evento que constitui o centro da mensagem cristã e a partir da qual Paulo vê o “homem novo”. O corpo renovado pela ressurreição vive para a vida, ele é templo do Espírito da ressurreição de Jesus.

---

<sup>94</sup> A frase: “Eu sou, se tu és”, que expressa a ética dessa vivência, é de Desmond Tutu. Arcebispo negro da Igreja Anglicana, ele foi consagrado com o Prêmio Nobel pela Paz (1994) por sua luta contra o regime de segregação racial (Apartheid), na África do Sul. Com a extinção do Apartheid, Desmond Tutu presidiu a Comissão de Reconciliação e Verdade (1996), destinada a promover a integração racial naquele país (Ver: <http://educacao.uol.com.br/biografias/desmond-tutu.jhtm>).

<sup>95</sup> O que, em termos de conhecimento básico e notório, se sabe da história de Paulo é que ele foi judeu e cidadão romano, recebeu uma educação religiosa como fariseu nas escolas de Jerusalém e depois de sua conversão ao cristianismo, perto de Damasco, se tornou o apóstolo, enviado aos pagãos, para “pregar a mensagem da salvação” (1 Cor 2, 8). (Cf. Introdução às epístolas de São Paulo, na BÍBLIA de Jerusalém, 2002, p. 1954). Para Juan Luis Segundo, “As cartas que praticamente a unanimidade dos exegetas atribui a Paulo são as duas aos Tessalonicenses, as duas aos Coríntios, a dirigida aos Gálatas, a carta aos Romanos, a carta aos Filipenses e a escrita a seu amigo Filêmon (de Colossas)” (1997, p. 367). Provavelmente, salienta Segundo, por volta do ano 57, “Paulo cria as linhas mestres de uma nova síntese do sentido que tem Jesus de Nazaré para o homem”. Para conhecer brevemente dados sobre o estilo literário das epístolas, ver p. 377-381, da obra **A história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré: dos sinóticos a Paulo** (1997).

O conceito de sujeito concebido por Paulo, apresentado nesse tópico, foi analisado por Hinkelammert no âmbito de sua reflexão sobre a mensagem cristã<sup>96</sup>, visando resgatar a transcendentalidade ao interior da vida real, transcendentalidade que caracterizaria a vida corporal do “homem novo”, enquanto vida corporal sem a morte.

A subjetividade que se constitui a partir do amor ao próximo e a partir da unidade vindoura entre os seres humanos é aqui descrita conforme a análise de Hinkelammert. Em primeiro lugar, destacando a luta, decorrente da solidariedade crescente entre os sujeitos em comunidade, contra todas as inclinações do corpo para a morte: contra o mundo da lei, contra o politeísmo romano, contra o deus-dinheiro e as dominações que aprisionam o ser humano. Em segundo lugar, mostrando como a perspectiva escatológica em que desemboca a atuação desse sujeito, reflita a impossibilidade, naquele tempo, de traduzir o critério do amor ao próximo em critério de discernimento entre estruturas e autoridades.

O sujeito vivente reivindicado por Jesus diante da lei, assim como Hinkelammert nos mostrou a partir da narração evangélica de João, constitui o sujeito rebelde como figura paradigmática questionadora de toda lei que exige seu cumprimento cego. O sábado é para o ser humano e não o ser humano para o sábado. Toda lei se encontra, diante desse sujeito vivente, relativizada em função da vida do ser humano.

A crítica da lei mosaica – que é lei de Deus – pode assim ser estendida a todas as leis que negam o sujeito vivente por exigir seu cumprimento por si mesmo. Essa crítica aponta para outra concepção da lei, cujo cumprimento não é legalista e sim resultado dum discernimento em que se constata a orientação para a vida do sujeito necessitado.

Contudo, ao interpelar dessa forma a lei, se questiona sua legalidade, provocando a reação violenta do poder instituído. Trata-se do tipo de violência que sofre Jesus, segundo a visão de João e que se inscreve num circuito da violência. “A lei, ao ser cumprida de forma legalista, destrói o ser humano. ... A lei agora desenvolve uma capacidade infinita de violência, frente à qual não há leis. É a violência que assegura a lei, bem como sua imposição e frente à qual não se pode recorrer a nenhuma lei”. É uma violência ilimitada (HINKELAMMERT, 1998, p. 38).

---

<sup>96</sup> Na obra intitulada **As armas ideológicas da morte**, cuja primeira edição em espanhol é de 1981, Hinkelammert discute sobre o conceito de transcendentalidade. Presente no pensamento de Marx e Weber sobre o fetichismo, a transcendentalidade vem a delinear posições contrárias: a de Marx direcionada para a vida plena e a de Weber, contendo uma “filosofia da morte, à qual sem dúvida ele se resigna”. Portanto, para entender essas posições opostas, seria necessária “uma confrontação” delas “com a própria mensagem cristã” (HINKELAMMERT, 1983, p. 184).

Nessa visão legalista e despótica da lei, aquele que a cumpre “mata com boa consciência. A lei se transforma num véu, que faz aparecer o assassinato como um ato de justiça”. Para o evangelista João, trata-se do pecado cometido cumprindo a lei por quem, insensível diante do grito do sujeito vivente, endurece seu coração<sup>97</sup> por sentir-se justificado em cumprir a lei (HINKELAMMERT, 1998, p. 39).

Quem pertence ao “mundo” dos “corações endurecidos” sente-se justificado pelo cumprimento da lei e odeia aqueles que não se submetem a ela. Ser deste mundo, no entanto, no sentido que João lhe atribui, é o pecado que leva à morte de Jesus. Paulo pregará a presença de Deus entre as vítimas da sabedoria “deste mundo”, a qual “é loucura aos olhos de Deus” (1 Cor 3, 19). O “ser do mundo” repudiado por Jesus é o “mundo da lei” combatido por Paulo como pecado.

Paulo não pretende destruir a lei, estabelece, porém, seu ponto de referência no amor ao próximo, que constitui o núcleo da ética paulina. Diz ele, na carta aos Romanos: “Não deveis nada a ninguém, a não ser o amor mútuo, pois quem ama o outro cumpriu a lei. De fato, os preceitos: *Não cometerás adultério, não matarás, não furtarás, não cobiçarás*, e todos os outros se resumem nesta sentença: *Amarás o teu próximo como a ti mesmo*. A caridade não pratica o mal contra o próximo. Portanto, a caridade é a plenitude da Lei” (Rm 13, 8-10).

O “homem novo” que Paulo apresenta revela um conceito complexo de sujeito, em que a fé, compreendida como “antecipação do corpo libertado”, como “inclinação para a vida”, luta contra a inclinação do corpo para a morte, na qual a lei, “embora se oponha ao pecado”, acaba por reforçá-lo, pois “aumenta a própria atração pelo pecado e o estimula”. Nesse contexto contraditório, segundo Hinkelammert, Paulo “trata do próprio pecado como um sujeito que habita” no ser humano, no corpo dele (1983, p. 192).

A lei, as normas – as de Deus também, dadas para a vida – permitem unicamente conhecer o pecado, “não são a vida”, pelo contrário, delas pode se servir o pecado, levando o ser humano à morte. O pecado, para Paulo, está relacionado à morte: “Tudo o que causa a

---

<sup>97</sup> Esta espiral de violência que aprisiona e cega os seres humanos no ato de cumprir a lei é tratada por João no capítulo 9 do seu evangelho e no capítulo 12. A história da cura do cego por Jesus e a referência ao profeta Isaias, apontam a identidade do pecado com esse endurecimento dos corações. “Então disse Jesus: ‘Para um discernimento é que vim a este mundo: para que os que não vêem, vejam, e os que vêem, tornem-se cegos’. Alguns fariseus, que se achavam com ele, ouviram isso e lhe disseram: ‘Acaso também nós somos cegos?’ Respondeu-lhes Jesus: ‘Se fosses cegos, não teríeis pecado; mas dizeis: ‘Nós vemos!’ Vosso pecado permanece’ (Jo 9, 39-41). “Cegou-lhes os olhos e endureceu-lhes o coração, para que seus olhos não vejam, seu coração não compreenda e não se convertam e eu não os cure” (Jo, 12, 40).

morte é pecado, o único que Paulo conhece; o pecado vive porque suga a vida daquele a quem dá a morte. O pecado é um fetiche que vive pela lei” (HINKELAMMERT, 1983, p. 193).

Aos impulsos do corpo, visando paixões desordenadas, se opõe a lei, cuja função ordenadora, porém, fracassa, pois o “pecado-sujeito” que habita no corpo do ser humano age conforme sua própria lei “que peleja contra a lei da minha razão e que me acorrenta à lei do pecado que existe em meus membros. Infeliz de mim! Quem me libertará deste corpo de morte? Graças sejam dadas a Deus, por Jesus Cristo Senhor nosso” (Rm 7, 23-25).

Portanto, o cumprimento da lei de Deus não liberta o ser humano da lei do pecado, ela permanece independentemente da vontade dele: “Verifico, pois esta lei: quando quero fazer o bem, é o mal que se me apresenta. Comprazo-me na lei de Deus segundo o homem interior; mas percebo outra lei em meus membros...” (Rm 7, 21-23). Sabe-se que para Paulo a justificação não decorre de nenhuma lei ou normas, da observância por si mesma, nem sequer das obras resultantes dessa observância, sendo a norma “simples exterioridade para o sujeito... Nem o fato de ser ditada por Deus no Sinai salva” (HINKELAMMERT, 1983, p. 194).

O critério que legitima a norma decorre da fé. “Isso”, para Hinkelammert, obviamente, “implica num conceito de fé que não seja uma crença ou uma observância de crenças, mas de antecipação da nova terra. Essa antecipação não é individual, mas se efetua em comunidade com todos os homens. O centro dessa antecipação é para Paulo o amor ao próximo” (1983, p. 194-195).

Essa fé, que liberta o corpo, supera o pecado e a lei que o multiplica, pois o reino da graça – da vida, que decorre da ressurreição de Cristo “dentre os mortos pela glória do Pai” – substitui o reino da morte. O evento da ressurreição de Cristo, para Paulo, mensagem central da sua pregação e da mensagem cristã, faz com que “também nós vivamos vida nova”. Com efeito, acrescenta Paulo, “se nos tornamos uma coisa só com ele por morte semelhante à sua, seremos uma coisa só com ele também por ressurreição semelhante à sua, sabendo que nosso velho homem foi crucificado com ele para que fosse destruído este corpo de pecado, e assim não sirvamos mais ao pecado” (Rm 6, 4b-7).

A fé, em Paulo, manifesta essa inclinação dos corpos libertados para a vida, para a oferta dos “vossos membros como armas de justiça a serviço de Deus. E o pecado não vos dominará, porque não estais debaixo da Lei, mas sob a graça” (Rm 6, 13-14).

Contudo, o reino da morte, posteriormente à carta aos romanos, é tratado por Paulo com referência ao “deus dinheiro (Ef 5,5)” e aos seus “falsos pregadores, para os quais ‘a

religião é um negócio' (1Tm 6,5)". O que Paulo teme é que o deus-dinheiro esvazie a vida do corpo, que o corpo libertado perca sua corporeidade, cuja importância é relacionada à vida corporal do Cristo. Com efeito, diz Paulo na carta aos efésios: "Ninguém jamais quis mal à sua carne, antes alimenta-a e dela cuida, porque também o faz Cristo com a Igreja, porque somos membros do seu corpo", (HINKELAMMERT, 1983, p. 198, 199).

Segundo Hinkelammert, a concepção paulina de vida é ligada estritamente à vida do corpo, ou seja, implica a satisfação das necessidades e do gozo dos bens. A própria relação com Cristo é percebida "corporalmente, porque não pode ter outra relação. Todos os corpos humanos são – formando uma unidade – o corpo de Cristo. Cristo vive, segundo Paulo, na vida corporal dos homens", cuja unidade é rompida pelo "amor ao dinheiro" (1983, p. 199).

Para Hinkelammert, a "relação com Deus" se dá nessa unidade corporal, daí que Paulo exorte os ricos deste mundo a não colocar "sua esperança na instabilidade da riqueza, mas em Deus" (1 Tm 6, 17), pois o orgulho dos ricos que depositam sua confiança no dinheiro (numa coisa) rompe a unidade corporal e, conseqüentemente, sua relação com o Deus que vive nessa unidade corporal.

Trata-se duma confiança em Deus que nada tem a ver com um "ato de consciência", antes, "é a aceitação da unidade corporal entre os homens – do sujeito em comunidade – que para ele [para Paulo] é tanto o corpo de Cristo como a ponte corporal com Deus... O dinheiro é o corpo do antideus, como o corpo libertado é para Paulo o corpo de Cristo" (HINKELAMMERT, 1983, p. 199-200).

Paulo se dá conta da ameaça que o dinheiro representa também com referência à lei. Esta pode ser substituída pelo deus dinheiro e transformar-se em lei do valor, destruindo o corpo libertado, impedindo a possibilidade de satisfazer as necessidades e de gozar dos bens. Debaixo da lei do valor, os impulsos da carne são ordenados "em função da morte", de forma que o deus dinheiro gera "um mundo inverso ao mundo da fé. É o verdadeiro anticristo. Nisso consiste o mundo da gnose" (HINKELAMMERT, 1983, p. 201-202).

A defesa de Paulo da unidade corporal implica a crítica ao apego à lei que rompe essa unidade. A crítica paulina aos impulsos da carne atinge tanto o politeísmo do império romano, "no qual, cada impulso tem seu deus", quanto o judaísmo<sup>98</sup>, o qual, estabelecendo leis

---

<sup>98</sup> Sobre o politeísmo da Roma antiga, bem como sobre os cultos místéricos e o culto ao imperador em Roma, consultar a obra de Paolo Scarpi: **Politeísmo: as Religiões do mundo antigo** (2004), capítulos VII e VIII. Sobre o judaísmo urbano no Império Romano primitivo, ver obra de Wayne A. Meeks (1992), **Os primeiros cristãos urbanos: o mundo social do apóstolo Paulo** (ler p.56-68). Ver também obra de Eduardo Arens – sobretudo o

“divinas” para contrastar os impulsos da carne, aprisiona o ser humano na cerca de proibições externas, faltando à lei um “denominador comum e mediação prévia com as atuações dos outros” (HINKELAMMERT, 1983, p. 201).

Mundo politeísta e lei judaica impedem que surja o indivíduo. “Reprimem-no e o decompõem juntamente com a unidade humana. Trata-se de um sujeito constituído a partir de fora, a partir da exterioridade, sem subjetividade”. Na perspectiva da fé que Paulo prega, a situação é oposta, pois “constitui-se um sujeito a partir da unidade vindoura entre os homens. A subjetividade correspondente constitui-se através do amor ao próximo, ou seja, a partir da vida”. A subjetividade constituída pelo deus dinheiro, tendo sua referência numa coisa exterior (o dinheiro), tende “à morte dos outros e do próprio sujeito” (HINKELAMMERT, 1983, p. 202).

Aparecem assim dois tipos de subjetividade, aos quais correspondem mundos invertidos. À subjetividade tendente à vida, corresponde o mundo de Deus, de Cristo, pois se trata da subjetividade “baseada no amor ao próximo”; o mundo inverso é o de antideus, do anticristo, no qual a subjetividade presente tende “à morte”, sendo “baseada no amor ao dinheiro” (HINKELAMMERT, 1983, p. 202).

A complexidade do conceito de sujeito em Paulo aparece não apenas pela divisão que o ser humano sofre pela copresença da inclinação do corpo para a morte – de forma que o próprio pecado venha a ser tratado como um “sujeito” que habita nele – e pela inclinação do corpo para a vida, da qual resulta o corpo libertado como antecipação duma unidade corporal vindoura.

De fato, Hinkelammert destaca a “dificuldade” de Paulo em dar à “corporeidade uma expressão que anteceda” a corporeidade do corpo libertado como unidade corporal “e que seja transformada por ser agora corpo de Cristo”. Falta uma “referência do juízo sobre a relação entre os homens” que o corpo de Cristo ou o amor ao próximo não podem oferecer apropriadamente (HINKELAMMERT, 1983, p. 202).

Essa falta de referência reflete-se nos “muitos vaivens do conceito paulino de corporeidade”, bem como “quando se trata de vincular o corpo libertado com o universo libertado”. Hinkelammert esclarece nesses termos o problema:

Não o da referência corporal que une as duas libertações, e que faz de uma a condição da outra. O que falta, e que naquele tempo não se podia perceber, é uma percepção da divisão do trabalho como união corporal prévia e condicionante da vida de cada um dos homens. Vendo-se os homens corporalmente unidos na divisão do trabalho, a unidade definitiva do sujeito na comunidade humana e portanto o amor ao próximo têm expressão corporal em carne e osso (1983, p. 202).

A dificuldade consiste no fato de Paulo não dispor de “uma ponte corporal entre comportamento e comunidade humana definitiva” (HINKELAMMERT, 1983, p. 202). A falta dessa referência corporal, inclusive, lhe impede especificar, a partir do amor ao próximo, a autoridade e a estrutura de classe, em função duma práxis que se contraponha à crucificação dos dominados. Na carta aos efésios, escrita em cárcere, Paulo fala do combate contra “os Principados, contra as Autoridades, contra os Dominadores deste mundo de trevas, contra os Espíritos do Mal...” (Ef 6, 12), assim como denuncia a ilegitimidade da escravidão como dominação vigente nesse tempo. Autoridade e escravidão resultam ilegítimas por não serem condicionadas ao amor ao próximo (apud HINKELAMMERT, 1983, p. 207).

No entanto, a libertação da escravidão – e da autoridade que a legitima e defende com a violência – “é concebida em termos estritamente transcendentais que coincidem com a libertação definitiva do pecado no dia de Deus”. Rejeita-se a dominação, mas não pode ser substituída pela vigência que lhe é reconhecida até a vinda do Senhor. Esse “impasse”, segundo Hinkelammert, evidencia em Paulo a falta dum “conceito de práxis” que a situação histórica o impede de desenvolver (1983, p. 208).

Configura-se assim, nesse período inicial do cristianismo, um evidente simbolismo, relacionado com a denúncia da dominação que não somente Paulo, mas também os Apóstolos expressam em termos de crucificação dos dominados. Duas são as situações de identificação com a crucificação conhecidas pelos Apóstolos:

a crucificação da carne, que leva à ressurreição do corpo libertado; e a crucificação dos dominados através da estrutura de classe e da autoridade, que leva à ressurreição no dia de Deus, à nova terra. Em ambos os casos trata-se de um homem velho, e na ressurreição aparece um homem novo como corpo libertado. No caso da carne o pecado crucifica; no caso da submissão à autoridade e à estrutura de classe, as ‘forças sobrenaturais do mal’ crucificam (Ef 6, 12). E estas forças crescem à sombra daquelas (HINKELAMMERT, 1983, p. 208).

Frente às subjetividades em que se constituem o pecado e essas “forças sobrenaturais do mal”, Paulo toma uma “atitude escatológica”, impossibilitado pelas condições históricas de descobrir uma práxis, que tenha na divisão social do trabalho sua referência corporal. Na perspectiva escatológica, o “sujeito em comunidade” se torna referência para o futuro, no qual, a unidade corporal de todos os seres humanos se realizará como comunidade definitiva, unida no corpo libertado e ressuscitado de Cristo (HINKELAMMERT, 1983, p. 204, 209).

Cabe ressaltar, segundo Hinkelammert, a contribuição de Paulo para a descoberta do deus dinheiro como fetiche – e como anticristo –. A relação perversa que esse fetiche tece com as “forças sobrenaturais do mal”, de fato, será retomada por Marx na sua análise do fetichismo. O mundo inverso ao mundo da fé, criado pelo deus dinheiro, segundo a crítica de Paulo, esconde a realidade do corpo libertado, nega ao ser humano a satisfação das necessidades, agora substituídas pelos impulsos da carne, ordenados em função do deus dinheiro. Em Marx, a teoria do fetichismo permite, exatamente, perceber esse mundo invertido, no qual o produtor se torna fator de produção; é uma teoria científica que revela a realidade dos produtores como realidade ausente, mas que “condiciona tudo” (HINKELAMMERT, 2008, p. 192).

Certamente, para Paulo, no mundo invertido pelo fetiche, a realidade ausente, mas presente, condicionando tudo, é uma “transcendência no interior da imanência, cujo reconhecimento prático é condição da sustentabilidade da imanência. Marx não dá este passo, embora esteja na lógica de seu pensamento” (HINKELAMMERT, 2008, p. 193).

Observando a corporeidade paulina desde a unidade corporal plena, compreendida como conceito transcendental – o sujeito da comunidade humana futura –, reconhece-se a tensão insuperável que caracteriza o conceito transcendental: enquanto meta transcendental, a corporeidade libertada plenamente é historicamente irrealizável, mas, enquanto utopia necessária ou ideia reguladora, ela é um chamado permanente à sua realização, inevitavelmente parcial, inacabada, vinculada à finitude do “corpo” e às condições materiais da vida desse corpo, mas antecipação da libertação corporal futura.

A perspectiva escatológica da teologia paulina e da mensagem cristã impossibilita o discernimento de formas específicas da autoridade e da estrutura de classe – com seu sistema de propriedade decorrente –. A comunidade, cuja mensagem cristã tem como ponto de partida “o sujeito em comunidade com os outros sujeitos”, procurou, na sua conversão em “comunidade de bens”, solucionar o problema posto pelo sistema de propriedade. A

inviabilidade dessa solução fez surgir, desde o século segundo, “pensamentos sobre o direito dos pobres e o direito de todos ao uso dos bens da terra” (HINKELAMMERT, 1983, p. 216).

Esses pensamentos mostram, apesar de Paulo não ter conseguido desenvolver critérios específicos do nexos corporal entre os seres humanos, seu enraizamento na tradição paulina, cujo critério central “de vida ou morte” oferece argumento sólido para a doutrina social cristã se posicionar contra a propriedade privada, decorrente duma divisão social do trabalho não orientada para a vida. Ademais, em Paulo, os próprios mandamentos são intrinsecamente “valores derivados do amor ao próximo”, ou seja, derivados do sujeito em comunidade, enquanto as leis humanas o são extrinsecamente. Com isso, é viável, no caso das leis humanas, “sua vigência desaparece[r] se houver um acordo comum sobre sua abolição” (HINKELAMMERT, 1983, p. 214, 217).

Ao “sujeito” que nasce com o cristianismo e, portanto, transformado pela ressurreição corporal de Cristo, subjaz o sujeito corporal e necessitado, pois, para Paulo, a vida na fé da ressurreição jamais deixa de ser vida corporal, agora marcada pelo Espírito, pela graça. O sujeito corporal e necessitado, libertado da escravidão do pensamento da carne que é morte, se torna “homem novo”, consciente de ser membro duma comunidade humana em que mudam radicalmente as relações humanas, voltadas, agora, para um sentido universalista, porque, como lembra Paulo aos Gálatas: “Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus” (Gl 3, 28).

A vida do “homem novo”, marcada pelo amor ao próximo, põe a vida do sujeito paulino acima de qualquer lei, pois o cumprimento da lei, ou seja, a obra da lei tem sua validade reconhecida unicamente quando não viola o amor ao próximo. Portanto, o que torna justa a lei – a justifica – é a fé na ressurreição, da qual o amor ao próximo é sua realização concreta, como antecipação da libertação corporal universal.

A soberania desse “sujeito” diante da lei constitui um “sujeito” livre. Nele, a lei é sempre relativizada, bem como criticada e combatida quando busca a justiça no seu cumprimento, produzindo injustiça. Se o efeito da lei sobre a vida dos seres humanos é a produção de vítimas, estas se tornam o critério de discernimento da lei, sendo a presença da ausência do amor ao próximo.

A mensagem de liberdade que o sujeito paulino anuncia está profundamente conexo ao marco paradigmático daquela rebeldia de Jesus, narrada pelo evangelista João. Trata-se de uma mensagem de libertação que, inevitavelmente, confronta qualquer dominação, recriando

o cenário de “teatro-mundo” descrito por João e presente, também, na teologia paulina, pois para a dominação, é o cumprimento das leis que garante a justiça. A esse conflito, subjaz outro entre a sabedoria do mundo e a de Deus. Aparece o “jogo das loucuras” e o “pensamento crítico” de Paulo, dos quais é possível aprofundar seu conceito de sujeito.

### **5.2.2 A concepção paulina de sujeito, a partir do Espírito de Deus**

Em trabalhos mais recentes, Hinkelammert, analisando o pensamento de Paulo, aprofunda o conceito de sujeito. Traduzindo da versão em espanhol da bíblia de Jerusalém a palavra “Cristo” por “Messias” e “Evangelho” por “Boa Nova”, preferindo, portanto, os termos hebraicos aos gregos, Hinkelammert retoma a primeira carta aos Coríntios para fazer presente o que ele chama de “jogo das loucuras” (2010, p. 151).

Nesse tópico, descreve-se esse “jogo das loucuras” que se dá por intermédio da relação entre a sabedoria de Deus e a sabedoria do mundo. Com a análise de Hinkelammert aqui exposta, pretende-se explicitar a constituição “espiritual” do sujeito em Paulo, bem como a epistemologia implícita na sabedoria de Deus, compreendida como lugar a partir do qual é possível descobrir o que a realidade é.

Há uma polarização entre a sabedoria do mundo e a sabedoria de Deus, entre a do poder adquirido pelos seres humanos e a da força de Deus que se revela nos plebeus e desprezados pelo mundo, tornando manifesta “a loucura da sabedoria do mundo” (1Cor 1,20). Trata-se de uma loucura no sentido de uma “caracterização”, adotada por Paulo para designar a sabedoria do mundo assim como aparece aos olhos de Deus, isto é, como aparece aos olhos dos seres humanos que veem com olhos de Deus. Há um deslocamento da inteligência e sabedoria do mundo que a torna louca. Ao contrário, aos olhos da sabedoria do mundo, a sabedoria de Deus é loucura.

A pregação de Paulo e dos apóstolos tem como mensagem central a ressurreição do Messias crucificado. “Assim, enquanto os judeus pedem sinais e os gregos buscam sabedoria, nós pregamos o Messias crucificado: escândalo para os judeus, loucura para os gentios; mas para os chamados, tantos judeus como gregos, um Messias, força de Deus e sabedoria de Deus (1Cor 1, 22-24)” (apud HINKELAMMERT, 2010, p. 153).

Diante do Areópago, em Atenas, Paulo, apresentando a ressurreição dos mortos como ponto chave da pregação, experimenta pessoalmente o desprezo e a zombaria dos filósofos que o tratam como um charlatão, como um louco (At 17, 16-34). No entanto, para Paulo, que

vê com os olhos de Deus, “a loucura divina é mais sábia do que os homens, e a fraqueza divina, mais forte do que os homens (1Cor 1, 25)” (apud HINKELAMMERT, 2010, p. 153).

Na introdução à carta aos Coríntios, aparece o projeto de libertação de Paulo. Como pano de fundo há outro conflito, interno à comunidade, mas decorrente do conflito expressado no “jogo das loucuras”. Com efeito, a comunidade, afetada pela sabedoria do mundo, pelo desejo de poder, briga “pela institucionalização da igreja, pelo ato do batismo”. Daí se entende porque Paulo começa a carta, afirmando: “Pois não foi para batizar que o Messias me enviou, mas para anunciar a Boa Nova. E não com palavras sábias, para não esvaziar de conteúdo a cruz do Messias (1Cor 1, 17)” (apud HINKELAMMERT, 2010, p. 151).

Portanto, é a serviço desse “projeto messiânico da Boa Nova” que a igreja é chamada a atuar e não para o poder, como queria a sabedoria do mundo. Esta sabedoria entra em conflito com a sabedoria de Deus e gera o que Hinkelammert define em termos de “jogo das loucuras”. Para Paulo, “invidía e discórdia” – “ser” de Paulo ou de Apolo, no sentido de afiliação exclusiva – procedem da sabedoria do mundo. As palavras do apóstolo não deixam espaço à ambiguidade no julgamento dessa sabedoria: “Ninguém se engane! Se alguém dentre vós julga ser 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)” (apud HINKELAMMERT, 2010, p. 152).

A luta pelo poder na comunidade significa, para Paulo, o abandono do projeto messiânico da Boa Nova, cujo núcleo está na eleição por parte de Deus dos que “não são”, pela sabedoria do mundo: loucos, fracos, plebeus e desprezados. Nas palavras do apóstolo:

Vedes, irmãos, quem foi chamado! Não há muitos sábios segundo a carne nem muitos poderosos nem muitos de família nobre. Mas Deus escolheu os loucos do mundo para confundir os sábios. E, Deus escolheu os fracos do mundo para confundir os fortes. O plebeu e desprezado do mundo Deus escolheu; o que não<sup>99</sup> é, para reduzir a nada o que é (1Cor 1, 22-28; apud HINKELAMMERT, 2010, p. 153).

O que para Paulo designa a sabedoria de Deus implica, para Hinkelammert, uma dialética: a “do que é e do que não é. O ser – o que é – é reduzido a nada, tratando-se do que não é”. Ou seja, “O que não é não é o Nada, mas sim é o que muda o mundo. Aqui está o

---

<sup>99</sup> O sublinhado é de Hinkelammert.

ponto de vista que permite a orientação por meio da verdade (é o velado, desvelado pela verdade). Para São Paulo trata-se do reino de Deus (1Cor 4, 20)” (2010, p. 153).

Isso nos remete ao que Hinkelammert já havia afirmado a respeito do reino da liberdade em Marx. Enquanto conceito transcendental, “é o ponto de vista que lhe permite analisar” o que as relações mercantis não são para poder dizer o que são (1983, p. 74-75). A dialética que Paulo apresenta se explicita na afirmação de que “na fraqueza está a força”, e na de que “os eleitos de Deus são os plebeus e os desprezados”. Este conjunto de determinações forma, segundo Hinkelammert, o “lugar epistemológico”, a partir do qual “se conhece a realidade e desde o qual há de se atuar”. Esse lugar é, para Paulo, a “sabedoria de Deus” (2010, p. 154).

O que está por trás da “sabedoria de Deus”, porém, é o Espírito de Deus, assim como por trás da sabedoria do mundo, está o espírito do mundo. É o espírito que permite a Paulo descobrir a sabedoria de Deus, pois “o Espírito sonda todas as coisas, até mesmo as profundidades de Deus” (1Cor 2, 10). Na dialética apresentada por Paulo, o ver só é possível através dum “espelho” (1Cor 13, 12); nele, o ver “cara a cara” não é possível, pois no “espelho vemos o que é, mas não vemos o que não é, quer dizer, este cara a cara entre uns e outros (Marx: ‘as relações diretas entre as pessoas’)” (HINKELAMMERT, 2010, p. 157).

No entanto, “o homem naturalmente não aceita as coisas do Espírito de Deus; são loucura para ele” (1Cor 2, 14), pois julga “naturalmente” o que é, a partir do que é, por isso não pode entender as coisas do Espírito, as “realidades espirituais”. Mas, o ser humano que recebeu o “Espírito que vem de Deus” (1Cor 2, 12) entende essas “realidades espirituais” enquanto realidades das quais se pode falar “desde o que não é sobre o que é”. E Paulo diz expressamente que “o que não é, é o reino de Deus (1Cor 4, 20)” (HINKELAMMERT, 2010, p. 156).

Portanto, “ver desde o que não é” é ver por meio do Espírito recebido por Deus, quer dizer, segundo Paulo, transformação do ser humano em “homem do espírito” que “julga a respeito de tudo; e por ninguém pode ser julgado” (1Cor 2, 15) (apud HINKELAMMERT, 2010, p. 156).

Para Hinkelammert, é nessa perspectiva espiritual e dialética que aparece a concepção paulina de sujeito: “Este Espírito de Deus é o sujeito, não um espírito exterior que se dirige ao

sujeito. É a faísca divina no interior do ser humano, que não tem nada de gnóstico<sup>100</sup>. O sujeito é a instância do Espírito de Deus”.

Esse sujeito julga

segundo o ponto de vista da sabedoria de Deus porque descobre que a verdade do mundo não se pode descobrir se não vendo-a desde o ponto de vista da sabedoria de Deus. Julgando assim, resulta: ‘Ao contrário, o homem de espírito julga a respeito de tudo; e por ninguém é julgado’. Ninguém pode julgá-lo, nem instância humana nem divina. É agora sujeito a partir do Espírito de Deus (2010, p. 157-158).

A expressão paulina: “Meu juiz é o Senhor” (1Cor 4, 4) representa outro tipo de juízo, no sentido de que o Senhor julga, na medida em que o ser humano, enquanto “homem do Espírito de Deus” emite julgamentos. Para Hinkelammert, esse tipo de julgamento não implica “infalibilidade” e sim “liberdade. O espírito faz livre”. Hinkelammert acredita que essa expressão tenha, como pano de fundo, uma reflexão de Paulo que “fundamenta esta constituição do sujeito”. Paulo estaria referindo-se à mensagem cristã central: a ressurreição de Jesus, o Messias (2010, p. 158).

“Não somente há ressurreição dos mortos”, assinala Hinkelammert, “mas também há ressurreição em cada um enquanto se assume a fé do Jesus Messias. Ele resuscita em cada um. O sujeito se constitui nesta ressurreição, e julga como ser do espírito descobrindo o ponto de vista da sabedoria de Deus” (2010, p. 158).

O conflito surgido na comunidade de Corinto leva Paulo a desenvolver um pensamento crítico, no sentido de ser ele “o primeiro que expõe categorias básicas” deste pensamento, como testemunham sua crítica da lei e da autoridade<sup>101</sup>. No sujeito apresentado

---

<sup>100</sup> O termo “gnóstico” deriva do gnosticismo, uma tradição metafísica, um dualismo metafísico. O gnosticismo “afirmava a existência de dois princípios supremos de onde provinha toda a realidade: o Bem, ou a luz imaterial, e o Mal, ou a treva material. Para os gnósticos, o mundo natural ou o mundo sensível é o resultado da vitória do Mal sobre o Bem e por isso afirmavam que a salvação estava em libertar-se da matéria (do corpo), através do conhecimento intelectual e do êxtase místico. Gnosticismo vem da palavra grega *gnosis*, que significa conhecimento. Para os gnósticos, o conhecimento intelectual pode, por si mesmo, alcançar a verdade plena e total do Bem e afastar os poderes materiais do Mal” (CHAUI, 2002, p. 223-224).

<sup>101</sup> O pensamento crítico tem como sua referência fundamental o pensamento de Marx, sobretudo o que foi considerada a sua concepção materialista da história. A produção e reprodução da vida humana constitui o pressuposto desse pensamento, isso explica a importância que Marx atribui à economia política, enquanto ciência que analisa o espaço de reprodução da vida humana. A partir desta concepção, não apenas a teoria do valor-trabalho, mas também a teoria e crítica do fetichismo — dos deuses falsos, dos fetiches em nome dos quais as vidas humanas são sacrificadas — tornam-se pontos-chave do pensamento crítico que mantém sua validade para a realidade contemporânea. Para Hinkelammert, a partir destes pontos-chave, há de ser reconstituído o pensamento crítico, reinterpretando o pensamento de Marx numa perspectiva fenomenológica da vida real, na

por Paulo, forma-se e explicita-se o ponto de vista da loucura divina, que, por escolher o desprezado, o fraco, o louco, desvela a irracionalidade da sabedoria do mundo, seu realismo utilitarista que reconhece “o que é” como única realidade, negando “o que não é”. Mediante o espírito, o ser humano descobre em si mesmo a “loucura divina” e se torna sujeito (HINKELAMMERT, 2010, p. 169).

Paulo percebe que o conflito da comunidade de Corinto leva, no rastro do conflito mais amplo entre as duas sabedorias, ao desdobramento do cristianismo – o da libertação e o que procede da sabedoria do mundo – e à correspondente cisão entre o Deus do poder (assumido pela teologia ortodoxa, sobre o qual se constituirá a cristandade) e o Deus dos fracos e desprezados, o Deus que reduz “a nada o que é” (os poderes que assentam na sabedoria deste mundo”. O cristianismo de libertação que Paulo apresenta tem, na sabedoria de Deus, seu critério de verdade, encarnada no ser humano que, descobrindo o ponto de vista dessa sabedoria divina através do Espírito, se constitui como sujeito, portador da Boa Nova do Messias crucificado e ressuscitado.

Trata-se de um Messias cuja sabedoria, diz Paulo, não sendo “deste mundo nem dos chefes deste mundo, votados à ruína”, mas sim de Deus, “misteriosa, escondida, destinada por Deus desde antes dos séculos para a nossa glória” resulta “desconhecida” para “todos os chefes deste mundo – pois se a tivessem conhecido, não teriam crucificado o Senhor da Glória” (1Cor 2,6-8). Tratando-se de uma sabedoria que julga o que é a partir do que não é, a sabedoria divina não é reconhecida<sup>102</sup>, muito menos assumida. Considerada como loucura,

---

qual, a “dialética da presença duma ausência”, que é “dialética transcendental”, permite fazer presente a ausência de outro mundo “e que tem que atravessar o mundo dado”. No âmbito desta “reconstituição do pensamento crítico”, empreendida por Hinkelammert, o transcendental que caracteriza a dialética, “significa aqui o impossível que faz viável ver o possível”. À luz da dialética da presença da ausência de relações sociais diretas entre as pessoas, Marx analisa, de forma cada vez mais aprofundada, as estruturas de dominação do capitalismo, as quais, “revelam o que não são, quer dizer, que o ser humano não é reconhecido como ser humano, mas sim é desumanizado”. Portanto, para Hinkelammert, a reconstituição do pensamento crítico deveria incluir essa dialética – que em Engels desaparece – para a compreensão do materialismo histórico (2010, p. 125, 130). Ao falar em “fenomenologia da vida real de Marx”, Hinkelammert não alude a nenhuma essência, quer se distanciar da concepção fenomenológica de Husserl e de Heidegger, pois as fenomenologias deles “partem das coisas que vemos, porém, não das coisas com as quais vivemos” (2010, p. 132). Segundo Chauí, para Husserl, que foi professor de Heidegger, “não há ‘coisa em si’ incognoscível. Tudo o que existe é fenômeno e só existem fenômenos. Fenômeno é a presença real de coisas reais diante da consciência; é aquilo que se apresenta diretamente, ‘em pessoa’, ‘em carne e osso’, à consciência”. O fenômeno é “a **essência**”, quer dizer, “a significação ou o sentido de um ser, sua ideia, seu *eidós*” (2002, p. 238). Para aprofundar o pensamento destes dois filósofos, ver Chauí (2002), sobretudo, as páginas de 235 a 244.

<sup>102</sup> Para Hinkelammert, a palavra “desconhecer”, usada neste contexto da carta aos Coríntios, “não se refere a um saber. Refere-se a um reconhecer e a um assumir”. Havendo já dito o que é a sabedoria de Deus, Paulo especifica, agora, essa sabedoria: “misteriosa, escondida, destinada para ‘a nossa glória’. Mata-se Jesus por não reconhecer esta verdade que ele encarna” (HINKELAMMERT, 2010, p. 154-155).

leva à morte o Messias que a encarna, leva à perseguição (e até à morte) quem a assume e a prega como projeto para o mundo (apud HINKELMMERT, 2010, p. 154).

### **5.3 O despertar do sujeito e o estudo da religião**

Nesse tópico, discute-se sobre o desenvolvimento da “ética do sujeito” como ética autônoma e sobre as implicações que isso acarreta para o estudo da religião. Para tanto, em primeiro lugar, explicitam-se os conteúdos inovadores dessa “ética humana” que, para Hinkelammert, não exige a conversão dos “outros” seres humanos a uma específica religião, mas o “despertar” do sujeito presente por ausência em todas as religiões e culturas. Em segundo lugar, apresenta-se um exemplo de aplicação do conceito de sujeito como critério universal e concreto de compreensão, análise e julgamento da realidade, bem como algumas considerações críticas sobre a correta aplicação desse critério.

Com o cristianismo, aparece esse novo “sujeito” humano, esse “homem novo” que funda um humanismo, cujo universalismo é concreto. Segundo essa chave de leitura, Deus, que escolheu o fraco, o desprezado, se torna cúmplice da libertação, se torna Deus da redenção humana. “Em última instância, este sujeito humano presente por ausência é Deus”. A afirmação deste sujeito desemboca numa ética e num discernimento dos deuses que “contém uma evidente crítica da idolatria e dos deuses idolátricos. Estes são os deuses derivados da vigência da lei e das instituições [estabelecidas] acima da vida humana”, são os deuses que desumanizam o ser humano, pois impõem a soberania das leis sobre a vida humana. – Segundo estes deuses, o ser humano é para o sábado – (HINKELAMMERT, 2008, p. 46).

A ética do sujeito inverte essa relação entre seres humanos e lei – o sábado é para o ser humano –, sendo o ser humano como sujeito critério de juízo sobre leis e instituições. Trata-se de uma ética autônoma, cuja autonomia “é da relação entre seres humanos que relativizam toda lei quando seu cumprimento humilha, subjuga, abandona ou despreza o ser humano”. Nesta perspectiva de inversão, através da qual se relativiza a lei, a ética do sujeito coloca “o ser humano como sujeito no centro de toda história humana e de todas as instituições e leis possíveis. Fá-lo como ponto de partida” (HINKELAMMERT, 2008, p. 45).

Portanto, necessariamente, essa ética do sujeito implica o discernimento das instituições e das leis. Trata-se dum discernimento feito à luz do ser humano humilhado, subjogado, abandonado e desprezado, o qual “se pronuncia como verdade da história – uma verdade constantemente traída pela história –, porém, como verdade ausente sempre

presente”. No interior desta dialética da presença duma ausência, as vítimas produzidas pela absolutização da lei – o ser humano é para o sábado –, por exprimir a presença da ausência do amor ao próximo, tornam-se critério de discernimento da lei, de suas instituições, e assim revelam os efeitos desumanizadores das relações humanas fetichizadas (HINKELAMMERT, 2008, p. 45).

Segundo Hinkelammert, o desenvolvimento da ética do sujeito como ética autônoma pode favorecer uma “nova *ecumene*”, uma união entre as religiões, pelo fato delas todas, bem como todas as culturas, “terem raízes nas quais está presente a ética do sujeito. Há de ser descoberta e elaborada. Porém, ao ser esta ética uma ética autônoma, seu desenvolvimento no interior de cada cultura não pressupõe a aceitação de nenhuma outra religião para descobri-la”. A base comum da “nova *ecumene*” não implica a conversão dos outros/outras, mas o “despertar como sujeito desde a cultura na qual se está” (2008, p. 51).

Obviamente, continua Hinkelammert, se de um lado a nova *ecumene* não desenvolve fundamentalismos, por ser autônoma como ética, “além de qualquer revestimento religioso”, do outro lado, “segundo as culturas, pode assumir os mais variados revestimentos religiosos”, e com isso, não desaparecem todos os conflitos. Trata-se agora, dum

conflito pelas idolatrias inseridas em qualquer tradição cultural também. Porém, são idolatrias que se determinam por critérios da própria ética autônoma do sujeito. Portanto, não se determinam por critérios religiosos... Por estarem seus elementos [da ética autônoma] em todas as culturas, pode ser intercultural. Trata-se de uma ética humana que não é propriedade de ninguém em especial (2008, p. 51).

Isso nos remete à teologia da libertação, em cuja origem está o discernimento dos deuses, o que se revela, ao menos potencialmente, em termos de uma ética do sujeito. Esta teologia remete todo saber religioso à prática de vida que conservou essa “ética humana” nas relações comunitárias, resistindo à sabedoria deste mundo, esta tendo como ponto de partida uma ética da lei intransigente com pretensão de validade universal e abstrata.

No contexto de globalização excludente, há de se considerar como valiosa a experiência religiosa de vastas populações excluídas<sup>103</sup>, sendo portadoras duma compreensão

---

<sup>103</sup> Dussel afirma que a “grande maioria da humanidade” se encontra “praticamente excluída do processo de globalização”. Em nota de rodapé, destaca o seguinte argumento: “Já que na realidade [a maioria da humanidade] recebe migalhas, por não ter solvência para poder comprar as mercadorias mais importantes da dita globalização. Qual é a porcentagem da humanidade que está conectada com a Internet? Talvez, algo mais de 1%,”

da existência humana, a qual, “a civilização técnica que se globaliza” não está em condições mínimas de explicar, se não em termos formais de razão instrumental e não substantivos (DUSSEL, 2003, p. 166).

O que foi desqualificado, marginalizado, em nome da “crença na ciência como única forma de conhecimento válido e rigoroso” – como Santos nos já assinalou –, “agora retorna e exige respeito, obriga a que se outorgue a dignidade que se há conquistado numa luta para o reconhecimento de seus direitos”. Para Dussel, trata-se do “retorno do reprimido” (2003, p.168).

Dussel acrescenta: “o excluído, como o negado por ser considerado não valioso desde o critério universal da Modernidade, ao globalizar-se vem a se constituir<sup>104</sup>... na reserva criativa da cultura e religião da humanidade futura” (2003, p. 168).

Para a teologia e para as ciências da religião, portanto, surge um espaço de reflexão em que a compreensão da natureza dos conflitos – os que perpassam a história e as culturas em que estão inseridos os saberes religiosos –, não pode reduzir-se à constatação duma guerra dos deuses. Com efeito, a partir das vítimas, dos sujeitos negados e reprimidos é possível discernir os deuses falsos (ídolos) dos verdadeiros, bem como desvendar o rosto severo do destino, revelando o injustificado e conveniente fatalismo, sob o qual se perpetua a opressão dos poderosos.

Esses saberes, ao assumirem como critério não religioso desse discernimento as vítimas dos processos idolátricos, descobrem e denunciam a fetichização dos sistemas socioeconômicos, a sacralização das relações mercantis, ou seja, a dimensão religiosa (o espírito) do capitalismo com sua lógica sacrificial intrínseca, pois as leis do mercado capitalista reconhecem apenas o indivíduo proprietário de mercadorias. Essa visão da realidade leva, portanto, a uma práxis de transformação social humanizadora.

Um exemplo da aplicação desse critério não religioso, no contexto histórico da colonização latino-americana, pode ser encontrado em Wirth<sup>105</sup> (2011). Esse autor analisa a disputa acerca da missão cristã no âmbito da cristandade colonial, delineando aspectos da

---

e dessa porcentagem, o 90% se encontra nos países do “Centro” (o G-7); dos 5 milhões da periferia, não mais do 0,3%” (2003, p. 165).

<sup>104</sup> Dussel compara esta constituição em reserva à das “selvas tropicais, nas quais dificilmente se conserva 80% da riqueza genética da Terra, de vegetais, insetos, reptis, peixes, aves e mamíferos” (2003, p. 168).

<sup>105</sup> Lauri Emilio Wirth é pastor luterano e teólogo. É professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião/Universidade Metodista de São Paulo. Concentra suas pesquisas e atuação docente em Teologia e História, principalmente nos seguintes temas: Protestantismo, Colonização, Imigração. Docente do Curso de Teologia, ele é também membro da Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina – CEHILA e membro da Associação Brasileira de História das Religiões – ABHR.

postura profética de Bartolomeu de Las Casas (1484-1556)<sup>106</sup> na defesa dos índios, vítimas da brutal colonização espanhola daquela época.

Não cabe aqui reconstruir a complexa relação entre missão e colonialismo na América Latina, mas mostrar como Wirth, numa situação de cristianização forçada do continente – em que o “cristianismo guerreiro” há de ser compreendido como “uma realidade do colonialismo ibérico em geral” –, levanta uma “questão crucial e de grande atualidade”. Wirth, a partir da realidade das vítimas do processo colonizador, aponta para a presença da “ausência de condições de vida digna” dessas vítimas, como critério universal “para julgar qualquer projeto missionário”, além de “qualquer especificidade ou identidade religiosa” (2011, p. 33, 50).

A disputa ou controvérsia de Valladolid versava sobre os métodos para conseguir a evangelização dos índios e travou-se entre Bartolomeu de Las Casas e outro dominicano, Juan Ginés de Sepúlveda (1489-1573), defensor da guerra justa<sup>107</sup> contra os índios, a fim de sujeitá-los ao império espanhol para ensinar, de forma mais “confortável”, a “verdade cristã”. Las Casas, ao contrário de Sepúlveda, não apenas considerava a guerra inconveniente e ilícita, mas demonstrara sua justificativa contrária à própria religião cristã, além de ser profundamente iníqua.

---

<sup>106</sup> Bartolomeu de Las Casas nasceu em Sevilha, na Espanha. Foi ordenado sacerdote em Roma, em 1510, e se tornou membro da ordem religiosa dos dominicanos. Sua luta em defesa dos índios é testemunhada pelas suas obras e pela sua vida, sem que houvesse separação ou contradição entre seu pensamento e sua ação missionária. Depois de sua chegada ao Caribe, sua cumplicidade com os conquistadores durou pouco, cerca de dois anos, até que em 1514, a leitura do texto de “*Ben Sira* (34, 20-22), numa celebração litúrgica pedida pelo governador Vélasquez”, marca a ruptura com a concepção e com a prática cruel da conquista espanhola, fundamentada na cristandade medieval. Bartolomeu de Las Casas recorda, a partir dessa leitura, como começou “*a considerar a miséria e servidão que padeciam aquelas gentes [e como era] injusto e tirânico tudo quanto acerca dos índios nestas Índias (Ocidentais) se cometia*” (LAS CASAS apud DUSSEL, 2009, p. 303, 304). Dussel considera Bartolomeu de Las Casas “o primeiro crítico frontal da modernidade... sua originalidade não se situa na *Lógica* ou na *Metafísica* mas, sim, na *Ética*, na *Política* e na *História*” (2009, p. 302). Para aprofundar esta tese de Dussel, ver páginas de 283 até 332, da obra organizada por Santos e Meneses (2009), intitulada “**Epistemologias do Sul**”. Para aprofundar o pensamento de Bartolomeu de Las Casas, ler obra de Gustavo Gutiérrez, intitulada “**Em busca dos pobres de Jesus Cristo**” (1995).

<sup>107</sup> Trata-se dum tema que, na cristandade medieval, produziu uma verdadeira teologia da guerra. Wirth destaca duas justificativas dessa teologia: i) “para reconquistar territórios supostamente cristãos” – “as cruzadas, bem como as investidas contra os muçulmanos na Europa” são um exemplo desta primeira justificativa –; ii) para combater os dissidentes, tidos como hereges, que ameaçavam a “unidade” do cristianismo medieval, rompendo com a “teologia normativa da instituição eclesiástica”. Os que ameaçavam, a partir de fora, a unidade da cristandade imperial, cultuando outros deuses, eram considerados idólatras. Esta teologia da guerra que reflete “o universo teológico da cristandade”, “permite a um pensador como Sepúlveda invocar os decretos dos imperadores do quarto século, que puniam com pena de morte a superstição e o sacrifício aos antigos deuses no império romano, para legitimar a guerra contra os índios na América Latina. É este pensamento teológico, gestado a partir de um contexto histórico em que Igreja e Estado se complementam na sustentação dos poderes dominantes, que servirá como um verdadeiro arsenal de conceitos e argumentos para os defensores das guerras de conquista na América Latina, mas também para seus críticos, como Las Casas”. Com efeito, “Como combate à idolatria, a guerra contra os índios não era apenas considerada justa, mas necessária e obrigatória” (WIRTH, 2011, p. 35, 36).

A posição de Sepúlveda é coerente com a forma de pensar dos “grandes idealizadores da missão cristã”, de cunho claramente colonialista: “primeiro se deve subordinar os nativos aos colonizadores, se necessário através da guerra, para depois catequizá-los, o que invariavelmente implica na destruição de suas culturas”. Obviamente, o consenso que recebia esse método de evangelização, naquela época, respondia aos interesses econômicos dos “setores sociais que mais se beneficiavam das riquezas provenientes da conquista predatória em curso”, conquista que visava explorar o ouro e a prata, através da mão de obra dos índios (WIRTH, 2011, p. 41).

A análise dos argumentos debatidos no âmbito dessa disputa implica, também, a questão da condição jurídica dos índios, sendo eles considerados bárbaros, segundo o direito natural<sup>108</sup>, ao qual recorre Sepúlveda para caracterizar a suposta inferioridade dos índios. Interessa-nos destacar, ao longo da análise de Wirth, a abordagem epistemológica decorrente do conceito de sujeito em Hinkelammert.

A diferenciação entre ser humano, ator social e sujeito aparece claramente ao longo do texto de Wirth e acompanha a descrição do esforço argumentativo de Las Casas na luta contra a “lógica” da “negação da própria humanidade dos Índios”. A conquista da América Latina, defendida “pela grande maioria dos atores envolvidos”, é interpretada por Sepúlveda na perspectiva legitimadora dos conquistadores espanhóis, sendo eles apresentados como “sujeitos de um novo êxodo”<sup>109</sup>, enquanto aos nativos se conferem os atributos de “idólatras e impuros”, merecendo por isso a punição que nas referências ao Antigo Testamento é supostamente atribuída “às nações conquistadas quando da tomada da terra” (2011, p. 38, 40).

---

<sup>108</sup> Num seu tratado, Sepúlveda expõe, sinteticamente, o entendimento que se havia, naquela época, desta suposta lei natural: “A esta lei estão submetidos o homem e os demais animais. Por isso as feras se amansam e estão sujeitas ao império do homem. Por isso o homem impera sobre a mulher, o homem adulto sobre a criança, o pai sobre seus filhos, isto é, os mais poderosos e mais perfeitos sobre os mais débeis e mais imperfeitos. O mesmo se verifica entre uns e outros homens, havendo uns que por natureza são senhores, e outros que por natureza são servos. Os que excedem os demais em prudência e gênio, embora não em forças corporais, estes são, por natureza, os senhores; ao contrário, os tardios e preguiçosos de entendimento, ainda que tenham forças corporais para cumprir todas as obrigações necessárias, são por natureza servos, e é justo e útil que o sejam...”. Baseando-se nas informações dos cronistas da conquista, Sepúlveda classifica os índios como bárbaros, e, portanto, como inferiores: “com perfeito direito os espanhóis imperam sobre estes bárbaros do Novo Mundo e ilhas adjacentes, porque em prudência, em gênio, virtude e humanidade, são tão inferiores aos espanhóis como as crianças aos adultos e as mulheres aos homens” (apud WIRTH, 2011, p. 38).

<sup>109</sup> No texto bíblico do Êxodo, narra-se a luta pela libertação do povo Judeu, contra a opressão e escravidão sofrida pelo Egito, na época dos faraós. Moisés, chamado por Javé para libertar esse povo, o conduz fora do Egito (êxodo), atravessando o deserto, em busca da terra prometida. Quanto à adoção da hermenêutica bíblica para legitimar a guerra como meio de evangelização, Wirth destaca o fato do predomínio das “referências ao Antigo Testamento, relativas à tomada da terra prometida pelo povo Judeu, a exemplo de Deuteronômio 12.2 “Vocês destruirão completamente todos os lugares onde as nações, que vocês irão conquistar, serviam aos deuses deles...” ou logo a seguir no verso 3: “Destruam os altares deles, despedacem suas estelas, queimem seus postes sagrados e esmaguem os ídolos de seus deuses, fazendo assim que desapareçam do lugar o nome deles” (2011, p. 30-40).

A argumentação de Las Casas “extrai um sentido inverso” (40) dessas referências bíblicas. Ele interpreta o texto bíblico e a realidade trágica da conquista da América Latina na perspectiva das vítimas. “A partir deste lugar hermenêutico”, Las Casas não apenas defende a legitimidade da posse da terra pelos índios, mas defende também os valores do universo religioso e cultural dos povos indígenas, demonstrando a total improcedência de julgamentos “a partir de critérios que [decorrente da cristandade] lhes são estranhos” (WIRTH, 2011, p. 40, 43).

Las Casas, ao demonstrar, a partir dos textos bíblicos, bem como da tradição cristã, a ausência de qualquer fundamentação que justifique a guerra de conquista como meio de evangelização – quer por causa da idolatria, quer pelo simples fato duma religião ser diferente daquela dos cristãos –, aponta para uma concepção de evangelização que não apenas pressuponha o respeito pelo “contexto vivencial” e dos valores que dão “consistência às sociedades indígenas”. Ele aponta também para “a possibilidade dos índios tornarem-se sujeitos de seu próprio processo evangelizador” (WIRTH, 2011, p. 43).

Wirth, ao realçar a atualidade do profetismo de denúncia de Las Casas contra a brutalidade dos conquistadores, assinala como, nos seus relatos, ecoa “o grito das vítimas do processo colonial”. E, um pouco mais adiante, Wirth não apenas relaciona a presença desse grito com o a possibilidade de julgar as relações colonizadoras, mas, adotando a dialética “da presença duma ausência”, vincula explicitamente o grito das vítimas à manifestação do poder de Deus enquanto ausência:

Las Casas transforma o cotidiano das vítimas da conquista em critério de julgamento de toda a colonização em curso. Em outras palavras, para Las Casas, o poder de Deus não se manifesta na lógica e nos êxitos da conquista. O poder de Deus se manifesta como ausência, no grito das vítimas que a conquista produz. Aqui o sofrimento das vítimas se confunde com o grito de Jesus na cruz: ‘Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste? (Marcos 15. 14) (2011, p. 49).

Ademais, em plena concordância com o conceito utópico de sujeito em Hinkelammert e com sua crítica da razão utópica, Wirth assinala a necessidade epistemológica duma utopia crítica não sacrificial: “justamente para desmistificar os sacrifícios do mundo real e para identificar as vítimas” de um modelo de sociedade perfeita. Wirth, também, destaca a impossibilidade da realização da sociedade perfeita, a ilusão transcendental que alimenta a ideia de sua factibilidade histórica, ignorando-se “as contingências históricas que delimitam e

restringem seu horizonte de plausibilidade [da sociedade perfeita]. Jamais haverá a sociedade perfeita que os cristãos identificam com o reino de Deus” (2011, p. 51).

Na perspectiva epistemológica fornecida pelo conceito de sujeito em Hinkelammert, portanto, Wirth encontra o ponto de vista que lhe permite compreender a realidade da colonização, assumindo o ponto de vista de Las Casas que, mesmo não sendo vítima do projeto colonizador, “interpela a cristandade a partir de sua exterioridade, isto é, a partir das condições de vida concreta e cotidiana das vítimas” (2011, p. 52).

Não somente ponto de vista e critério de julgamento – “a realidade das vítimas como critério de julgamento do império em expansão”, ou o “lugar hermenêutico” a partir do qual Las Casas lança sua “denúncia profética” –, mas, também, critério de orientação da práxis. Com efeito, a defesa do índio humilhado, subjugado, abandonado ou desprezado –, implica, necessariamente, na “opção pelas vítimas” que Wirth elege como “eixo estruturador do espírito profético” (2011, p. 47, 52).

A atualidade desse critério permite a Wirth criticar o pensamento teológico cristão moderno alinhado, interesseiramente, com o pensamento hegemônico dos dominadores, denunciando sua “maior ou menor aderência à lógica do sistema vigente”. Permite-lhe julgar positivamente as elaborações teológicas que “interpelam o sistema vigente desde fora do sistema e a partir das vítimas que o sistema produz” (2011, p. 54).

Por fim, ao falar da “busca de outro universalismo, qual seja a universalidade das vítimas de todo e qualquer sistema”, Wirth defende “o respeito pelo contexto vivencial e a sensibilidade pelas demandas e saberes locais como ponto de partida de qualquer projeto missionário”. Com isso, pretende contrastar a tentativa, levada a cabo sempre de forma renovada por parte dos dominadores, de impor seu padrão de civilidade, pois, “invariavelmente, implica no aniquilamento dos saberes locais e tradicionais, não só no campo religioso” (2011, p. 55, 58).

Para Wirth, portanto, na perspectiva da universalidade das vítimas, surge uma forma diferente de pensar a evangelização, que “se nutre do conteúdo, da visão de mundo das culturas locais”. Por isso, torna-se “altamente recomendável” recuperar, “nos centros de formação teológica e de estudo de religião”, a memória das experiências de vida como a de Las Casas e, sobretudo, a dos sujeitos reprimidos pelos sistemas dominantes de qualquer época histórica. Recuperar a memória das experiências de vida dos sujeitos reprimidos

significa reconhecer “um patrimônio precioso e original do cristianismo crítico em nosso continente” (2011, p. 50, 58).

Queremos concluir este capítulo com algumas considerações críticas de Sung, relacionáveis ao estudo da religião e à práxis cristã, à luz da contribuição do conceito de sujeito em Hinkelammert. São considerações que nos ajudam a interpretar corretamente esse conceito, evitando leituras simplificadas ou equivocadas, quando da sua aplicação.

Dado por esclarecido seu caráter transcendental, bem como sua derivação da dialética da presença duma ausência, como método de compreensão analítica desta ausência – uma ausência que grita –, o conceito de sujeito transcende todos os sistemas, tornando-se “princípio de inteligibilidade que permite desmascarar e criticar a condição em que está sendo submetido o ser humano” (SUNG, 2002, p. 85).

Portanto, enquanto conceito transcendental não pode ser confundido com “o ser humano concreto que existe nas relações sociais e humanas”, nem com o ator social, ou seja, com o ser humano que atua no plano social e institucional para afirmar sua(s) potencialidade(s) – “o grito” revela o despertar do sujeito, ou a emergência do sujeito, não sua realização plena –, reprimida(s) pelo sistema. O “circuito ser humano-sujeito-ator social” expressa um movimento dialético processual inacabável, pois a plenitude ou o conjunto de potencialidades em que pode ser sintetizado esse conceito constitui uma meta utópica e, portanto, meta inalcançável, não factível historicamente (SUNG, 2002, p. 80, 84).

O conceito de sujeito, assim como o de Reino de Deus são metas transcendentais, permanecendo impossíveis de serem realizadas na história, ou seja, carecem intrinsecamente de factibilidade humana. Contudo, impulsionam as lutas por projetos concretos, fornecendo a visão utópica como referência para o processo de humanização e, assim, dão “sentido às nossas lutas ou à nossa existência. Por isso é que temos dificuldade em aceitar a não factibilidade das nossas utopias”. Sua não realização plena, na história, não diminui a importância da utopia enquanto transcendentalidade no interior da vida concreta, servindo como critério de interpretação e julgamento, permitindo ver “o que não é”, mas que tudo condiciona (SUNG, 2002, p. 87).

Portanto, Sung alerta para a sobrevivência do “desejo de plenitude” que poderia alimentar, no âmbito da práxis cristã, concepções de sujeito que revelam “uma visão romântico-anarquista da realidade, que não leva em consideração as contradições insolúveis

da condição humana e da tensão dialética também insolúvel entre utopia e instituição” (SUNG, 2002, p. 89, 90).

Essa persistência (“mesmo que inconscientemente”) do sonho da realização plena do ser humano como sujeito revela não apenas a ilusória ideia “de um sujeito que não vive nenhuma forma de objetivação” – daí a importância de diferenciar, como faz Hinkelammert, os conceitos de ser humano, sujeito e ator social –, mas traz consigo a ameaça embutida em todas as ilusões transcendentais: “o sacrificalismo” (SUNG, 2002, p. 90, 91).

Dessa análise surgem duas questões fundamentais. Sung se pergunta qual seria a “forma concreta que assume o sacrificalismo nesta ilusão transcendental? Quem são os sacrificados em nome deste ‘sujeito’”, cuja realização plena é prometida? Outro problema decorre da não distinção entre os conceitos de ser humano, sujeito e ator social, pois levaria “a uma ineficiência operacional na luta pela defesa da vida e da dignidade das pessoas excluídas pelo atual processo de globalização econômica” (2002, p. 91).

A ineficiência à qual se refere Sung “é resultado da não percepção da tensão dialética que há entre utopia e dinâmicas institucionais necessárias e entre o ‘grito do sujeito’ e as determinações necessárias e os limites do ator social que atua no campo operacional-institucional”. Por isso, afirma Sung, o compromisso dos intelectuais e dos agentes sociais, religiosos ou não, com os excluídos não pode se limitar ao plano duma solidariedade que amplifica e dá “fundamento” aos gritos destes excluídos. Para ele:

É necessário dar um passo à frente e assumir todos os problemas e contradições que aparecem quando, a partir e em nome destes gritos, pessoas e coletividades passam a atuar como atores sociais, individuais ou coletivos. Isto é, devemos ajudar a pensar a estratégias e ações concretas levando em consideração a tensão dialética insolúvel que há entre utopia e projeto institucional, entre ser sujeito e ser ator social (2002, p. 92).

O que Sung está sugerindo se situa no plano da práxis dum cristianismo de libertação que não se exaure na mera resistência à opressão ou na solidariedade com o ser humano necessitado – a experiência descrita na parábola do samaritano –. Partindo da constatação da impossibilidade por parte de qualquer instituição ou deus de realizar na história o sujeito transcendental (que transcende os limites da própria história) – instituição ou deus que, falsamente transcendentalizados produzem, inevitavelmente, uma teologia sacrificial –, Sung

propõe uma experiência de vida capaz de antecipar o reninado de Deus, antecipação concebida, porém, em termos de “plenitude possível” (2010, p. 172).

Essa antecipação, por ser duma “plenitude possível”, implica o “reconhecimento e a reconciliação com os limites da nossa condição humana” (2010, p. 172), bem como o reconhecimento da contradição dialética entre utopia e projetos institucionais, mas não apenas.

Se entendemos corretamente a ideia de antecipação de Sung, trata-se duma experiência de vida que pretende antecipar, de forma provisória, o futuro que virá plenamente somente fora da história humana, mas, em cuja imaginação transcendental que a alimenta, tem como ponto de partida o ser humano humilhado, subjugado, abandonado e desprezado, a vítima da lógica do sistema, da absolutização da lei.

De fato, somente a partir deste ser humano concreto é garantida a transcendentalização humanizadora, portanto não sacrificial, daquela imaginação de Reino de Deus. Enquanto transcendentalidade no interior da vida real, sujeito e Reino de Deus sinalizam sua presença como ausência, fornecendo o ponto de vista para a interpretação crítica da realidade, da religião e da cultura, bem como a orientação para ações concretas libertadoras – resultado necessário de uma teologia política –, visando uma sociedade mais humana e justa.

## Considerações finais

Procurando responder à questão levantada por Santos – relativa à valorização do potencial emancipador das subjetividades rebeldes, visando a superação da concepção abstrata de sujeito das ciências empíricas, cuja metodologia científica se fundamenta na objetividade neutral de cunho weberiano –, analisamos o conceito de sujeito em Franz Hinkelammert.

Vimos como este conceito pode constituir um critério científico – universal e concreto – que permite conhecer a condição de opressão em que vive o ser humano, ocultada pela dominação hegemônica ou naturalizada sob o poder das “forças impessoais” que decorrem do céu politeísta weberiano, no qual os deuses modernos continuam sua luta eterna entre eles para subjugar a humanidade.

Tornando inteligível a condição de opressão, esse critério permite criticar os falsos deuses que sustentam os sistemas opressores, bem como orientar a ação de transformação social num sentido humanizador, tendo como imperativo categórico o de alterar todas as relações nas quais o ser humano seja tratado como um ser servil.

Esse ser humano oprimido é o conjunto das vítimas produzidas pelos sistemas que absolutizam suas instituições e leis. No cumprimento dessas leis, a dominação vincula a realização dos desejos humanos de plenitude, enquanto caminho “realista” e sacrificial. O sofrimento das vítimas exprime a presença da ausência do amor ao próximo e, em última instância, de Deus que as escolheu para revelar sua “loucura”. Trata-se duma loucura a partir da qual é possível julgar o “ser do mundo” e o “mundo da lei” e vivenciar a libertação como antecipação parcial e provisória do Reino de Deus.

A vítima como lugar hermenêutico incentiva um estudo científico da religião que possa colaborar na formulação de estratégias e ações concretas de libertação e na luta contra as ilusões transcendentais, cuja pretensão em resolver a tensão dialética insolúvel que há entre utopia e projeto institucional, entre ser sujeito e ser ator social, desencadeia uma lógica sacrificial.

Em Hinkelammert, a não identidade entre sujeito, ser humano e ator social não pretende fornecer uma terminologia adequada para expressar a construção progressiva da subjetividade, antes, exprime a tensão dialética contínua e insuperável do processo real e contraditório que perpassa as sociedades e suas instituições, quando se procura interpretar e recompor o campo social, na perspectiva da vítima produzida por aquelas sociedades.

Esta perspectiva hermenêutica revela a incompletude do modo de raciocinar das sociedades capitalistas ocidentais, fundamentadas na racionalidade instrumental, no cálculo do interesse próprio que diz respeito unicamente ao campo da ação do *homo economicus*. Visibilizada a presença do sujeito necessitado, que busca satisfazer seus fins de forma compatível com seu projeto de produção e reprodução da vida, – aparece a irracionalidade do racionalizado.

Essa irracionalidade decorre da consideração científica weberiana que reduz o sujeito ao indivíduo de preferências, eliminando a racionalidade reprodutiva, na qual está em jogo a vida ou a morte do ser humano. Portanto, a dimensão antropológica apontada por Hinkelammert se encontra vinculada à dimensão ética e cognoscitiva, tendo no sujeito vivente a condição de possibilidade da ação racional e científica.

Para Hinkelammert, as ciências empíricas precisam recuperar este antropocentrismo que, inclusive, está na base dos seus procedimentos, na construção de conceitos-limites. Estes partem da condição humana e procuram ir além dela, adotando a utopia da superação da condição humana – necessitada, natural e finita –, como necessidade de conhecimento. No entanto, as ciências empíricas negam o dado antropológico de partida, caindo na ilusão transcendental da realização de metas utópicas, às quais se aproximariam de forma assintótica (má infinitude).

O problema da irracionalidade do racionalizado se torna mais dramático, quando as instituições se encarregam de mediar essas metas utópicas, circunscrevendo a seus mecanismos automáticos (mercado ou planejamento perfeito) e a suas leis a realização de tais metas. Assim, o sujeito vivente é negado e o papel do ser humano é reduzido ao de cumpridor e beneficiário das relações mercantis. A vida humana não é um fim, mas é condição infinita de possibilidade dos fins concebíveis e possíveis por parte do sujeito, aqui visto na sua totalidade. O ser humano, enquanto ator social procura realizar os fins compatíveis com a manutenção e reprodução de sua vida: sem sujeito vivente não haveria “sujeito” empírico atuante.

Enquanto condição infinita, a vida do sujeito vivente tem valor infinito, portanto, incalculável, por isso, o sujeito vivente transcende todas suas objetivações e todos os sistemas: é transcendentalidade no interior da vida real. A condição necessitada do ser humano remete a uma totalidade de fins, a uma plenitude de vida ansiada e projetada em termos utópicos. Totalidade e plenitude ausentes, mas presentes no sujeito negado que as vive

como ausentes. Dito de outra forma, dialética da presença e ausência, a partir da qual Hinkelammert elabora seu conceito de sujeito; referência transcendental, em que transcendental significa o impossível que permite ver o possível.

A rebeldia das vítimas contra a submissão absoluta à lei do mercado ou a de qualquer tradição cultural e religiosa revela a dimensão transcendental de uma realidade antropológica irreduzível ao cumprimento da lei ou ao pertencimento conformista à socialização esperada e incentivada por qualquer sistema social. Opõe-se à aceitação dum destino definido pelos “deuses modernos” que, hoje como no passado, vinculam a promessa da liberdade humana à necessidade de sacrifícios humanos.

É da necessidade antropológica do ser humano em se afirmar como sujeito vivente que se manifesta a transcendentalidade humanizadora; afirmação buscada na vida real e experimentada historicamente *a posteriori* enquanto sujeito negado, ou seja, enquanto ser humano objetivado pelo outro ser humano, pelas sociedades institucionalizadas em leis e normas. Estas sociedades definem a identidade e as condições de reconhecimento dos indivíduos como atores sociais, identidade e reconhecimento que, no contexto de globalização capitalista, dão-se no âmbito exclusivo das relações contratuais mercantis.

No esforço de superação constante de sua condição de necessitado, material e espiritualmente, o ser humano conhece, segundo Hinkelammert, somente uma situação em que o sujeito vivente não é objetivado. Trata-se da vivência subjetiva entre sujeitos que se reconhecem mutuamente como tais. Esta vivência, descrita pelo evangelista Lucas, nos introduz à linguagem apelativa da teologia e da presença por ausência de Deus que atua como sujeito cúmplice da libertação.

A importância da teologia subjetiva, enquanto ciência da religião, adquire toda sua relevância, no pensamento de Hinkelammert, por manifestar a necessidade epistemológica de falar, mesmo que de forma apelativa e mítica, do sujeito que transcende todas as objetivações. Apesar de o sujeito ser objetivado pela própria linguagem à qual a teologia recorre, esta pode falar de Deus, paradoxalmente, em termos de ausência que está presente pelo “grito do sujeito” e pela vivência do amor ao próximo, historicamente experimentada entre “sujeitos” de uma comunidade de bens. Esta vivência é vivência do Reino de Deus, cuja realização plena dar-se-á fora da história, na presença do Jesus ressuscitado.

É a experiência do sujeito oprimido e a de reconhecimento entre seres humanos como sujeitos necessitados a fornecer a base real e concreta para a construção da utopia dos pobres,

imaginação transcendental duma vida em plenitude: sem sofrimentos, sem desigualdades socioeconômicas e culturais, sem instituições nem leis, sem dominação e sem morte.

No entanto, a realidade que oprime os pobres não se encontra isenta de utopias. Trata-se da utopia do sistema enquanto transcendentalização das relações sistêmicas, as quais são elevadas a nível de perfeição. Portanto, a ordem existente – a decorrente da totalização do mercado –, não se apresenta de forma estática, mas sim vinculada à utopia do mercado total; tal utopia dinamiza o sistema, justificando a luta contra os “inimigos” que pretendem corrigir as falhas dele.

Na perspectiva mercadocêntrica, as falhas não dependem do sistema, ele funcionaria perfeitamente se ninguém interferisse no seu funcionamento. São os utopistas, obsecados por uma sociedade alternativa e mais justa, os inimigos da liberdade decorrente do funcionamento do mercado. Segundo a classe hegemônica, a sociedade existente sempre é a melhor, apenas precisa facilitar sua aproximação à perfeição, relativizando os inevitáveis e necessários custos sociais, ou reprimindo com força os “utopistas”, pois eles resistem à marcha realista do progresso técnico, realizador do paraíso terrestre. A favor da utopia do progresso, joga um papel determinante a “dialética maldita” do mais mercado para corrigir as falhas do mercado.

Daí a importância do conceito de sujeito, como conceito utópico, ou seja, como ponto de vista que permite conhecer, analisar e criticar a realidade existente e a utopia subjacente que sustenta a instituição vigente, tida como único meio para alcançar a sociedade perfeita. No conceito de sujeito convergem o momento epistemológico crítico e a esperança da mudança da sociedade sob a forma de caminho possível e humanizador.

A imaginação a partir da qual o conceito de sujeito é elaborado por Hinkelammert está enraizada no ser humano necessitado, natural e corporal que grita para afirmar sua vida, negada pelo sistema; sua resistência ao sistema denuncia a incompletude deste diante do sujeito vivente, revela uma ausência que qualquer instituição não pode eliminar, por ser esta instituição produto do próprio ser humano. Neste sentido, o sujeito vivente é a transcendência no interior da vida real, bem como lugar epistemológico constantemente a serviço da esperança em outro mundo de plenitude de vida, a partir do qual conhecer, analisar e criticar a realidade existente.

Trata-se, portanto, duma epistemologia que, ciente da tensão dialética insolúvel que há entre utopia e projeto institucional, entre ser sujeito e ser ator social, rejeita a construção de realidades fechadas, e sua transcendentalização que, inevitavelmente, cria fetiches, sedentos

de sacrifícios humanos. Inclusive, trata-se de uma visão crítica daqueles sistemas comprometidos com projetos de transformação e humanização da sociedade, mas que se vinculam a um determinado e exclusivo modelo de sociedade, antecipadamente concebido, visando sua institucionalização.

Por exemplo, esta crítica é necessária quando intelectuais orgânicos ou cientistas sociais transformam a imagem utópica que sustenta o conceito de sujeito numa idealização e teorização de uma realidade institucional perfeita. A humanização das relações sociais antecede a institucionalização e, embora as instituições sejam mediação imprescindível, em relação ao sujeito vivente, elas são subsidiárias. Estado e lei do mercado devem ser subsidiários em relação ao ser humano, devem ajustar-se para possibilitar a reprodução da vida humana, por isso, o sujeito enquanto critério ético é um conceito negativo, ou seja, não determina positivamente as normas éticas que sustentam as estruturas sociais, mas pode e deve julgá-las.

A afirmação do ser humano como sujeito, como resistência ao sistema não constitui um ato solitário, antes, implica num ato intersubjetivo, necessariamente, solidário, que rompe com o indivíduo-calculador moderno e com sua orientação voltada unicamente à derrota do outro ser humano, na guerra de todos contra todos do sistema de concorrência “tendencialmente perfeita” do mercado capitalista.

Por isso, para Hinkelammert, o sujeito é o outro, ou, traduzindo no contexto judaico-cristão, o próximo. É no sentido deste sujeito que Lévinas traduz o mandamento do amor ao próximo – “ama o teu próximo, você o é” –. Aqui aparece com mais evidência a dimensão intersubjetiva do sujeito, intimamente ligada a uma atitude realista perante a vida, atitude que expressa uma exigência traduzível em termos de um postulado da razão prática: “o assassinato é suicídio” (HINKELAMMERT, 2010, p. 105).

Segundo a interpretação que Hinkelammert faz do pensamento de Marx, o assassinato do irmão se daria sempre e quando o ser humano é tratado como um ser servil, submetido aos falsos deuses terrestres ou aos celestes, que são a transcendentalização desses deuses terrestres.

O capital, o dinheiro, o mercado e as instituições são produtos humanos, “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”. Essa reflexão de Hinkelammert nos conduz a algumas observações que dizem respeito tanto às ciências sociais, quanto às ciências da

religião, pelas questões desafiantes que levanta para a produção científica contemporânea (2012, p. 160).

Com efeito, segundo Hinkelammert, o mundo experimentado das ciências sociais não se reduz ao “mundo empírico das condições materiais da possibilidade de projetos humanos”, mas inclui outro mundo, qual seja, o “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”. Cada um desses mundos está submetido a leis, o primeiro “a leis da necessidade”, o segundo, o quase empírico, “a leis da inevitabilidade” (2012, p. 160).

O mundo quase empírico pode ser considerado como “um mundo sobrenatural. É metafísico, embora isso possa não significar que não possa ser experimentado”. Quando o empresário ri para manifestar sua satisfação pelo lucro e pela saúde financeira de sua empresa, seu sorriso é visível de maneira empírica; sua empresa, portanto, ri “mas só o pode fazer por meio do riso do empresário que a representa neste mundo”. No entanto, quando os trabalhadores choram por serem demitidos, sendo o mercado o “sujeito-fantasma” – e, portanto, invisível – que decide que a empresa deve demiti-los, ela não chora, nem há seus representantes chorando (HINKELAMMERT, 2012, p. 161).

Desta forma,

“há um mundo de experiência, que é metafísico e que estabelece as normas de nosso mundo empírico e o domina. É a lei como 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” (2012, p. 161-162).

Para Hinkelammert, a aplicação do critério de verdade sobre os deuses terrestres e celestes permite-nos identificar os deuses falsos, bem como determinar em que grau eles são falsos, a partir do grau com que eles tratam o ser humano como um ser humilhado, subjugado, abandonado e desprezível. Esse critério de verdade nos pode defender da violência e da voracidade do dragão, mas as palavras de Hinkelammert deixam transparecer certo pessimismo “realista”, quanto à possibilidade de acorrentar definitivamente o dragão.

A inércia sistêmica e a lógica inerente a qualquer instituição parecem prevalecer como “forças compulsivas dos fatos”, de forma que a ameaça que elas constituem para a vida humana incide sobre a história futura e sobre o processo de humanização da humanidade. Essas forças, interpretadas weberianamente como “o rosto severo do destino”, como “forças impessoais” irrefreáveis e eternas, “sempre se apresentam ou são apresentadas como deuses. Surge hoje uma verdadeira mística desse novo politeísmo” (HINKELAMMERT, 2012, p. 164).

Disso, se deduz a importância, para as ciências sociais e da religião, da adoção da crítica do fetichismo e do discernimento dos falsos deuses que esta crítica implica. Diante da mística desse novo politeísmo, a crítica da religião, segundo Hinkelammert, continuaria em termos de crítica do fetichismo – assim como Marx já havia feito, abrindo um caminho ainda a ser percorrido –, a qual “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” (2012, p. 167).

A existência do mundo quase empírico, sobrenatural, remete à questão do desencantamento do mundo, como resultado da sua secularização<sup>110</sup>, assim como o via Weber. No entanto, a secularização “não foi um desencantamento do mundo”, pois “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” (HINKELAMMERT, 2012, p. 167).

Por essa razão, para Hinkelammert,

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 humano só o pode fazer reencantando o mundo. Isso significa que é preciso

---

<sup>110</sup> Sobre o conceito de desencantamento do mundo em Weber, ver obra de Flávio Pierucci (2003): **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito em Max Weber. Este conceito envolve a religião e o processo de racionalização ocidental, no entanto, na formação do processo de desencantamento, não há simplesmente uma progressiva retirada do religioso, cedendo o espaço à racionalização ocidental, sugerindo o desaparecimento futuro da religião e o advento da secularização do mundo, pelo desencantamento inelutável inerente ao progresso científico. O conceito em questão é mais complexo e precisa ser analisado com profundidade, para não cair em simplificações que deturpariam o pensamento weberiano. No sentido desta análise articulada e complexa situa-se o trabalho de Pierucci. Para aprofundar o conceito polissêmico de secularização, ver obra de Stefano Martelli (1995), **A religião na sociedade pós-moderna**, sobretudo o capítulo terceiro (p. 271-335); para aprofundar o tema da secularização e da política, ver obra de Giacomo Marramao (1995), **Poder e secularização**; uma análise da diferença entre o conceito de desencantamento do mundo e o da secularização encontra-se no artigo de Jung Mo Sung (2005) intitulado, **Reencantamento e transformação social**, publicado na revista: **Estudos de Religião** (Ano XIX nº 29, dezembro de 2005).

povoar o mundo por deuses terrestres falsos para poder desprezar o ser humano... 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 o 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 (2012, p. 167-168).

A análise do fetichismo contemporâneo não apenas se constitui como um projeto a ser assumido pelas ciências empíricas, no sentido de tirar as máscaras divinas com que os produtos não intencionais da ação intencional humana se apresentam, encarcerando o ser humano. Revela, também, como falsa, a pretensa universalidade que a racionalidade instrumental atribui a sua metodologia de neutralidade valorativa, pois a calculabilidade da ação humana decorre da lógica dos deuses terrestres do mundo metafísico, cujas normas se impõem ao mundo empírico, dominando-o.

Posta a atenção sobre o fundamento metafísico dos sistemas sociais, o retorno da ética, como questão central a ser debatida, teria pouca eficácia, limitando-se a invocar programas de governo para nos defender dos efeitos perversos desses sistemas. A “dialética maldita” do mais e mais mercado como solução – ética do mercado – reduziria novamente a questão ao cumprimento cada vez mais rígido dos mecanismos institucionais, acrescentando novas normas corretivas, que não alterariam, substancialmente, a lógica sistêmica.

A ética tem que recuperar o sujeito negado pela modernidade, escutar a interpelação do grito do sujeito, o sujeito necessitado e corporal reivindicado no cristianismo primitivo por Paulo, que vive a redenção e libertação do ser humano como redenção e libertação do corpo. A luta travada entre os deuses terrestres e celestes modernos continua sendo uma luta por um corpo ideal, abstrato, ignorando a libertação do corpo concreto.

Essa luta não reflete apenas a luta que perpassa o tecido social da sociedade moderna atual, mas também a luta que cada um de nós trava consigo mesmo, fazendo com que o próprio corpo seja vivido como uma prisão. Não desapareceram os dois polos em que resultou o cristianismo dos primeiros quatro séculos, ou seja, o de Agostinho, ortodoxo e de derivação platônica, e o de Paulo, fundamentado na corporeidade libertada pela ressurreição de Jesus.

A presença, no imaginário de hoje, da atitude anticorporal do cristianismo ortodoxo mostra o caminho que ainda há de ser percorrido, no plano da reflexão teológica, no desenvolvimento da perspectiva crítica da soberania do sujeito necessitado e corporal, diante de qualquer lei. A negação da corporeidade passa pelo cumprimento formal da lei, lei que

tanto Jesus, quanto Paulo criticaram, estabelecendo como lugar de suas críticas a vida humana dos plebeus e dos desprezíveis, dos pobres, do sujeito vivente reprimido e excluído pela sabedoria do mundo “sobrenatural”.

Somente a partir dessa eleição dos pobres, é possível afirmar a dimensão igualitária e, portanto, universalista do sujeito humano em Hinkelammert, identificável no sujeito negado. A igualdade afirmada por Paulo na carta aos Gálatas (3, 28), só pode desembocar num universalismo, enquanto derivação da escolha de Deus pelos plebeus e pelos desprezíveis.

De fato, sem a opção pelo sujeito negado pela lei do valor, haveria uma igualdade formal – a reconhecida pela própria lei –, cuja liberdade, no entanto, implica a exploração dos que a lei não contempla como iguais diante dela, sendo negada a expressão de sua livre vontade, fora da relação mercantil. Essa igualdade formal funda um universalismo abstrato e anticorporal, cuja transcendentalização gera o céu de almas iguais do paraíso burguês.

Assim, o conceito de sujeito em Hinkelammert fornece um critério universal e concreto de discernimento que pode ser aplicado a todas as culturas, pois interpela todas elas, enquanto grito do sujeito. A resposta que solicita a afirmação desse sujeito pode proporcionar, realística e concretamente, a discussão e promoção de projetos emancipatórios factíveis no vasto campo da diversidade cultural.

Para o estudo da religião, o conceito de sujeito em Hinkelammert proporciona o desenvolvimento duma ética humana autônoma que pode favorecer uma “nova ecumene”, baseada numa nova relacionalidade, num princípio da razão prática que torna desnecessária a cristianização do mundo, exigindo uma redefinição e reformulação do conceito de missão evangelizadora. Alimenta, também, uma teologia subjetiva, inerentemente crítica, não sacrificial e, inevitavelmente, política, voltada a desmascarar novas formas de idolatria que se abrigam na cultura, na religião e na própria teologia.

No entanto, esse sujeito precisa ser recuperado, pois:

Está na origem de todas as culturas sem exceção. Está como ausência presente que exige ser recuperada em cada momento. Mencionamo-lo desde a cultura africana, citando a Desmond Tutu: “Eu sou somente se tu também és”. É fácil descobrir formulações muito parecidas nas culturas indígenas da América Latina. Mas se encontram igualmente nas culturas mundiais de tradição judeu-cristã, islâmicas, oriental, etc. ainda que nestas culturas estejam mais escondidas. [...]

...embora este ser sujeito do ser humano esteja em cada uma das culturas humanas, se encontra escondido, e muitas vezes negado. (HINKELAMMERT, 2010, p. 105).

Esse resgate do ser humano como sujeito desvela o patrimônio vital em que assentam as religiões. Ao mesmo tempo, torna possível o discernimento dos deuses, julgados pela sua atuação ao lado da resistência e luta das vítimas, ou na afirmação da necessidade do sacrifício delas: trata-se de uma contribuição da máxima relevância para o estudo da religião. Portanto, a religião é chamada constantemente a se converter ao ser humano como sujeito, para resgatar o Deus verdadeiro que atua como cúmplice da humanização do ser humano.

Nesta perspectiva, emerge a relevância do patrimônio vital das religiões oprimidas e marginalizadas pela conquista colonial (sec. XVI), bem como pela globalização capitalista (sec. XX), patrimônio no qual, as questões relacionadas às necessidades antropológicas, surgidas no interior da vida cotidiana comunitária – questões desvalorizadas ou ignoradas pela racionalidade instrumental – são respondidas e compreendidas em termos mítico-religiosos, afirmando o valor inestimável da vida do ser humano, sua resistência e rebeldia ao sistema socioeconômico imposto.

A vida do ser humano, sua produção, reprodução e desenvolvimento constituem um juízo de fato que fundamenta a “ética do sujeito”, implicando, em termos de ciências da religião, não apenas uma justa e veemente indignação (que, normalmente, não ultrapassa o ato formal dum protesto), mas um engajamento com o processo emancipatório das vítimas, na realização da “plenitude possível”.

A contribuição para o estudo da religião e para a análise dos processos de transformação social que o conceito de sujeito em Hinkelammert proporciona é, evidentemente, extraordinária. E dá acesso a leituras e interpretações que interconectam saberes – antropológico, econômico, filosófico, histórico, ético, jurídico, político, além do religioso –, possibilitando relacionar conhecimentos e sentidos das transformações sociais, refutando as posições falsamente científicas de relativismo ou dogmatismo epistemológico.

## Obras de Franz Hinkelammert citadas na tese

HINKELAMMERT, Franz. *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Universidad, Universidad Católica de Chile; distribuidor exclusivo: Editorial Paidós, 1970. (Biblioteca de ciencias sociales).

\_\_\_\_\_. **As armas ideológicas da morte**. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Edições Paulinas, 1983. (Coleção Pesquisa & Projeto).

\_\_\_\_\_. **Crítica à razão utópica**. Tradução de Álvaro Cunha. São Paulo: Edições Paulinas, 1986.

\_\_\_\_\_. *Democracia y totalitarismo*. 1. ed. São José (Costa Rica): DEI, 1987. (Economía-teología).

\_\_\_\_\_; ASSMANN, Hugo. **A idolatria do mercado: ensaio sobre economia e teologia**. São Paulo: Vozes, 1989. (Coleção Teologia e Libertação).

\_\_\_\_\_. **Sacrifícios humanos e sociedade ocidental: Lúcifer e a besta**. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

\_\_\_\_\_. *El mapa del emperador*. São José (Costa Rica): DEI, 1996. (Colección Análisis).

\_\_\_\_\_. *El grito del sujeto: del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*. San José (Costa Rica): DEI, 1998. (Colección Teología-Economía).

\_\_\_\_\_; MORA, Henry M. *Coordinación social del trabajo: mercado y reproducción de la vida humana*. 1. ed. San José, Costa Rica: DEI, 2001.

\_\_\_\_\_. *El retorno del sujeto reprimido*. Colombia: Universidad Nacional de Colombia, 2002. (Pensamiento de Liberación em América Latina).

\_\_\_\_\_. *Crítica de la razón utópica*. Edición ampliada y revisada. Bilbao: DESCLÉE DE BROUWER, S.A., 2002a. (EGO Comunicación; v. 14).

\_\_\_\_\_. *Hacia una crítica de la razón mítica: el labirinto de la modernidad*. México D.F.: Dríada, 2008.

\_\_\_\_\_; MORA, Henry Jiménez. *Hacia una economía para la vida: preludio a una reconstrucción de la economía*. 2. ed. Cartago (Costa Rica): Editorial Tecnológica de Costa Rica, 2008.

\_\_\_\_\_. *“Yo vivo, si tú vives”: El sujeto de los derechos humanos*. 1ª ed. La Paz: Palabra Comprometida Ediciones/ISEAT, 2010.

\_\_\_\_\_. **A maldição que pesa sobre a lei: as raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso**. Tradução de Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Paulus, 2012. (Coleção Novos Caminhos da Teologia).

## Referências bibliográficas

AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. **A cidade de Deus**: (contra os pagãos), parte I. Tradução de Oscar Paes Leme. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2009. (Coleção Pensamento Humano).

\_\_\_\_\_. **A cidade de Deus**: (contra os pagãos), parte II. Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2012. (Vozes de Bolso).

ALTHUSSER, Louis. **Análise crítica da teoria marxista**. Tradução de Dirceu Lindoso; Revisão de Paulo de Melo Jorge Filho. Rio de Janeiro: Zahar, 1967. (Biblioteca de ciências sociais).

ANDRADE, José Aluysio Reis de. **Vida e Obra**. In: BACON, Francis. **Novum Organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza**: Nova Atlântida. Tradução e Notas de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (p. 5-18). (Os Pensadores).

ARENS, Eduardo. **Ásia Menor nos tempos de Paulo, Lucas e João**: aspectos sociais e econômicos para a compreensão do Novo Testamento. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1998. (Biblioteca de estudos bíblicos).

BACON, Francis. **Novum Organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza**: Nova Atlântida. Tradução e Notas de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Os Pensadores).

BADIOU, Alain. **São Paulo**: a fundação do universalismo. Tradução de Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2009. (Estado de Sítio).

BERGER, Peter Ludwig. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. Tradução de José Carlos Barcelos. 3. ed. São Paulo: Paulus, 1985. (Coleção sociologia e religião; 2).

BÍBLIA. Português. Tradução da École biblique de Jerusalém. ed. rev. ampl. São Paulo: Paulus, 2002.

BLOCH, Ernst. **O princípio esperança**. Tradução de Werner Fuchs. Rio de Janeiro: EdUERJ; Contraponto, 2006. 2.v.

\_\_\_\_\_. **O princípio esperança**. Tradução de Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ; Contraponto, 2006. 3.v.

CASSIRER, Ernst. **A filosofia das formas simbólicas**: segunda parte: o pensamento mítico. Tradução Cláudia Cavalcanti. São Paulo: Martins Fontes, 2004. (Tópicos).

CHAUI, Marilena. **Convite à filosofia**. 12. ed. São Paulo: Editora Ática, 2002.

DELUMEAU, Jean. **Mil anos de felicidade**: uma história do paraíso. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. José Américo Motta Pessanha. (Cons.). Tradução Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Os Pensadores).

DOBB, Maurice. **A evolução do capitalismo**. Tradução de Manuel Do Rego Braga. 9. ed.. Rio de Janeiro: LTC, 1987.

DUQUE, José et al. *Itinerarios de la razón crítica: homenaje a Franz J. Hinkelammert en sus setenta años*. 1. ed. São José (Costa Rica): DEI, 2001. (Colección Economía-teología).

DUSSEL, Enrique. **Teologia da libertação**: um panorama de seu desenvolvimento. Tradução de Francisco de Rocha Filho. Petrópolis (RJ): Vozes, 1999. (Temas religiosos contemporâneos).

\_\_\_\_\_. **Ética da libertação**: na idade da globalização e da exclusão. Petrópolis (RJ): Vozes, 2000.

\_\_\_\_\_. *El retorno de lo excluido. La vida humana cotidiana como el lugar privilegiado de la experiencia religiosa*. In: FORNET-BETANCOURT, Raúl et al. *Resistencia y solidaridad: globalización capitalista y liberación*. Madrid: Editorial Trotta, 2003. p. 163-169. (Colección Estructuras y Procesos – Serie Religión).

\_\_\_\_\_. **Meditações anti-cartesianas sobre a origem do anti-discurso filosófico da modernidade**. In SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009. p. 283-332. (Série conhecimento e instituições).

ESQUILO, c. 525-456 a.C. **Prometeu acorrentado**. Tradução Mário da Gama Kury. 6. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009. (A tragédia grega; v. 6).

FERNÁNDEZ, N. et al. *Racionalidad, utopia y modernidad: el pensamiento crítico de Franz Hinkelammert*. Santiago de Chile: Editorial Universidad Bolivariana, 2007. (Colección Pensamiento Social).

FERNÁNDEZ NADAL, Estela. *Teología profana y pensamiento crítico: conversaciones com Franz Hinkelammert*. 1. ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CICCUS; CLACSO, 2012.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Aurélio Século XXI**: o dicionário da língua portuguesa. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As ciências das religiões**. Tradução José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1999. (Sociologia e religião).

\_\_\_\_\_. **Il sacro e il potere**: il caso cristiano. Torino: Einaudi, 2009. (Scienze religiose e antropologiche – Piccola Biblioteca Einaudi, 457).

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 10. ed. Organização e Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1992. (Biblioteca de filosofia e história das ciências: v. n. 7).

\_\_\_\_\_. **Vigiar e punir: nascimento da prisão.** Tradução Raquel Ramallete. 19. ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 1999.

FREUD, Sigmund. **A Interpretação dos Sonhos.** Tradução Walderedo Ismael de Oliveira. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

FROMM, Erich. **Conceito marxista do homem.** Tradução de Octavio Alves Velho. 8. ed. Rio de Janeiro: ZAHAR Editores, 1983.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica.** Tradução Flavio Paulo Meurer. 4. ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 2002. (Pensamento humano).

\_\_\_\_\_. **Hermenêutica em retrospectiva.** Tradução Marco Antônio Casanova. Petrópolis (RJ): Vozes, 2009. (Coleção textos filosóficos).

GIRARD, René. **O bode expiatório.** Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Em busca dos pobres de Jesus Cristo: o pensamento de Bartolomeu de Las Casas.** Tradução de Sérgio José Schirato. São Paulo: Paulus, 1995.

GOFF, Jaques Le; LEROY Jules; CLÉMENT, Olivier. **Il cristianesimo medievale.** In: PUECH, Henri-Charles (Org.). Traduzione de Maria Novella Pierini. Bari: Universale Laterza, 1977. (Storia delle religioni, 10).

HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo.** Tradução Guido A. de Almeida. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003a. (Biblioteca Tempo Universitário, nº 84; Estudos Alemães).

\_\_\_\_\_. **Teoría de la acción comunicativa: racionalidad de la acción e racionalización social.** Tradução Manuel Jiménez Redondo. 4. ed. Madrid: Taurus, 2003b. t. 1.

\_\_\_\_\_. **Teoría de la acción comunicativa: crítica de la razón funcionalista.** Tradução Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 2003b. t. 2.

HAYEK, FRIEDRICH A. **A ficção do conhecimento.** In: CARNEIRO Ricardo (Org.). **Os clássicos da economia 2.** São Paulo: Ática, 2003. p. 207-220. (Série Fundamentos, 130).

HEGEL, G. W. F. **Ciencia de la Logica.** 2. v. 6.ed. Tradução de Augusta e Rodolfo Modolfo. Buenos Aires: Librarie Hachette, 1993.

HINKELAMMERT, Franz. **Ideología del sometimiento: la Iglesia Católica chilena frente al golpe: 1973-197.** San José (Costa Rica): EDUCA, 1977.

\_\_\_\_\_. **Dialéctica del desarrollo desigual.** San José (Costa Rica): EDUCA, 1983.

\_\_\_\_\_. **La fe de Abraham y el Edipo occidental.** 1. ed. San José (Costa Rica): DEI, 1989. (Colección teología latinoamericana).

\_\_\_\_\_. *Teología del Mercado Total: ensayos económicos-teológicos*. La Paz (Bolívia): Hisbol, 1989. (Série religión y Sociedad).

\_\_\_\_\_. **A dívida externa na América Latina: o automatismo da dívida**. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis (RJ): Vozes, 1989.

\_\_\_\_\_. **Paradigmas e metamorfoses do sacrifício de vidas humanas**. In: ASSMANN, Hugo et al. **René Girard com teólogos da libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios**. Petrópolis (RJ): Vozes, 1991. p. 160-185.

\_\_\_\_\_. *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. 1. ed. San José (Costa Rica): DEI, 1995. (Colección economía-teología).

\_\_\_\_\_. *Ensayos*. La Habana (Cuba): Editorial Caminos, 1999.

\_\_\_\_\_. *El nihilismo al desnudo: los tiempos de la globalización*. Santiago (Chile): LOM Ediciones, 2001.

\_\_\_\_\_. *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del império*. San José (Costa Rica): DEI, 2003.

\_\_\_\_\_; DUCHROW, Ulrich. *La vida o el capital: alternativas a la dictadura global de la propiedad*. 1. ed. México D.F.: Dríada, 2004.

\_\_\_\_\_. *Lo indispensable es inútil : hacia una espiritualidad de la liberación*. 1 ed. San José (Costa Rica): Editorial Arlekin, 2012.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Tradução Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

\_\_\_\_\_. **Eclipse da razão**. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. 5. ed. São Paulo: Centauro, 2003.

HUME, David. **Investigação acerca do entendimento humano**. In: MONTEIRO GOMES, João Paulo (Consultor). **Hume**. Tradução Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Os Pensadores).

HUNT, E. K.; SHERMAN, Howard J. **História do pensamento econômico**. Tradução de Jaime Larry Benchimol. 22. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

JAPIASSÚ, Hilton. **O mito da neutralidade científica**. Rio de Janeiro: Imago Editora LTDA, 1975. (Série Logoteca).

\_\_\_\_\_. **A crise da razão e do saber objetivo: as ondas do irracional**. São Paulo: Letras & Letras, 1996.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Marilena de Souza Chauí (Cons.). Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. **Crítica da razão prática.** Tradução de Rodolfo Schaefer. São Paulo: Editora Martin Claret, 2003a.

\_\_\_\_\_. **Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos.** Tradução de Leopoldo Holzbach. São Paulo: Editora Martin Claret, 2003b.

LÉVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem.** Tradução de Pergentino S. Pivatto (coord.). Petrópolis (RJ): Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_. *Totalidad y infinito: ensayo sobre la exterioridad.* Tradução Daniel E. Guillot. Salamanca: Sígueme, 1977.

\_\_\_\_\_. **De Deus que Vem à Idéia.** Pergentino Stefano Pivatto (Coordenador e revisor). Tradução Marcelo Fabri, Marcelo Luiz Pelizzoli, Evaldo Antônio Kuiava. 2. ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 2002.

LOCKE, John. **Ensaio acerca do entendimento humano.** Tradução de Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. **Segundo tratado sobre o governo civil e outros escritos:** ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil. 4. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2006. (Coleção pensamento humano).

LÖWY, Michael. **A guerra dos deuses:** religião e política na América Latina. Tradução Vera Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis (RJ): Vozes, 2000.

\_\_\_\_\_. **Ideologias e ciência social:** elementos para uma análise marxista. 15. ed. São Paulo: Cortez, 2002.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Sobre a religião.** Tradução de Raquel Silva. Lisboa: Edições 70, 1975.

MARX, Karl. **O Capital:** crítica da economia política: o processo de produção do capital. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1996, v.1 t.1. (Os economistas).

\_\_\_\_\_. **Manuscritos econômico-filosóficos.** Tradução de Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2004a.

\_\_\_\_\_. **Teses ad Feuerbach:** teoria do conhecimento. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã:** Feuerbach: a oposição entre as concepções materialista e idealista. Tradução Frank Müller. São Paulo: Editora Martin Claret, 2004c. (p. 117-120).

\_\_\_\_\_. **Manifesto do partido comunista.** Tradução Pietro Nasseti. Paulo: Editora Martin Claret, 2004b.

\_\_\_\_\_. **O capital:** crítica da economia política. Livro I. v. 1. Tradução de Reginaldo Sant'Anna. 21. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003a.

\_\_\_\_\_. **O capital:** crítica da economia política. Livro I. v. 2. Tradução de Reginaldo Sant'Anna. 19. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003b.

\_\_\_\_\_. **Il capitale:** critica dell'economia politica. Edizione integrale a cura de Eugenio Sbardella. Tradução de Ruth Meyer. 2. ed. Roma: Grandi Tascabili Economici Newton, 2007. (I Mammut, n. 44).

\_\_\_\_\_. **O Capital:** o processo global de produção capitalista. Livro III. v. 6. Tradução de Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008. (Coleção O Capital).

MEEKS, Wayne A. **Os primeiros cristãos urbanos:** o mundo social do apóstolo Paulo. Tradução de I.F.L. Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1992. (Bíblia e sociologia).

MARRAMAIO, Giacomo. **Poder e secularização:** as categorias do tempo. Tradução de Guilherme Alberto Gomes e Andrade. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista (Unesp), 1995. (Biblioteca básica).

MARTELLI, Stefano. **A religião na sociedade pós-moderna:** entre secularização e dessecularização. Tradução de Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 1995.

PLATÃO. **Sócrates.** Tradução de Enrico Corvisieri e Mirtes Coscodai. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Os Pensadores).

PIERUCCI, Antônio Flávio. **O desencantamento do mundo:** todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: USP, Curso de Pós-Graduação em Sociologia; Ed. 34, 2003.

PLATÃO, René. **Diálogos.** Janice Florido (Coord.). São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Os Pensadores).

POPPER, Karl Raimund. **A miséria do historicismo.** 3. ed. Tradução de Octany S. da Mota e Leônidas Hegenberg. São Paulo: Cultrix, 1983.

\_\_\_\_\_. **A sociedade aberta e seus inimigos:** o fascínio de Platão. Tradução de Milton Amado. 3. ed. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1998. 1.t. (Biblioteca de Cultura Humanista, 2-3).

\_\_\_\_\_. **A sociedade aberta e seus inimigos:** a preamar da profecia Hegel, Marx e a colheita. 3. ed. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1998. 2.t. (Biblioteca de Cultura Humanista, 2-3).

\_\_\_\_\_. **Conhecimento objetivo:** uma abordagem evolucionária. Tradução Milton Amado. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1999. (Espírito do nosso tempo, v. 13).

PUTNAM, Hilary. **O colapso da verdade e outros ensaios.** Tradução de Pablo Rubén Mariconda e Sylvia Gemingnari Garcia. Aparecida (SP): Ideias & Letras, 2008. (Coleção Filosofia e História da Ciência).

RICHARD, Pablo et al. **A luta dos deuses:** os ídolos da opressão e a busca do Deus libertador. Tradução de Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas, 1982. (Libertação e teologia; v. 9).

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. 9. ed. São Paulo: Cortez, 2003.

\_\_\_\_\_. (org.). **Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista**. Porto (Portugal): Edições Afrontamento, 2004. (Coleção reinventar a emancipação social: para novos manifestos, v.2).

\_\_\_\_\_. (org.). **Trabalhar o mundo: os caminhos do novo internacionalismo operário**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. (Coleção reinventar a emancipação social: para novos manifestos, v.5).

\_\_\_\_\_. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2005. (Coleção para um novo senso comum; v. 1).

\_\_\_\_\_; MENESES, Maria Paula G. de; NUNES, João Arriscado. **Introdução: Para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo**. In: SANTOS, Boaventura de S. (org.). **Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 21-121. (Reinventar a emancipação social: para novos manifestos; v. 4).

\_\_\_\_\_. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008. (Coleção para um novo senso comum; v. 4).

\_\_\_\_\_. (org.). **As vozes do mundo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. (Coleção reinventar a emancipação social: para novos manifestos, v.6).

\_\_\_\_\_. **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social**. Tradução de Mouzar Benedito. 1. ed. revista. São Paulo: Boitempo, 2011.

SCARPI, Paulo. **Politeísmo: as religiões do mundo antigo**. Tradução de Camila Kintzel. São Paulo: Hedra, 2004.

SEGUNDO, Juan Luis. **A história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré: dos sinóticos a Paulo**. Tradução de Magda Furtado de Queiroz. São Paulo: Paulus, 1997. (Teologia sistemática).

SMITH, Adam. **A riqueza das nações: investigação sobre sua natureza e suas causas**. Tradução de Luiz João Baraúna. 1. v. Editora Nova Cultural Ltda: São Paulo, 1996. (Os Economistas).

SOBRINO, Jon. **A fé em Jesus Cristo: ensaio a partir das vítimas**. Tradução de Ephraim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 2000. (Coleção Teologia e Libertação, Série II, t. VI).

STRATHERN, Paul. **Uma breve história da economia**. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

SUNG, Jung Mo. **Sujeito e sociedades complexas: para repensar os horizontes utópicos**. Petrópolis (RJ): Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. **Reencantamento e transformação social.** In: *Estudos de Religião*. São Bernardo do Campo (SP), ano XIX, n. 29, p. 12-36, jul./dez. 2005.

\_\_\_\_\_. **Teologia e economia:** repensando a teologia da libertação e utopias. São Paulo: Fonte Editorial, 2008.

\_\_\_\_\_; ASSMANN, Hugo. **Deus em nós:** o reinado que acontece no amor solidário aos pobres. São Paulo: Paulus, 2010. (Coleção Novos Caminhos da Teologia).

\_\_\_\_\_; WIRTH, L.; MÍGUEZ, N. **Missão e educação teológica.** Tradução do cap. 2 de Elton Tada. São Paulo: Aste, 2011.

TOURAINÉ, Alain. **O retorno do actor:** ensaio sobre sociologia. Tradução de Armando Pereira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 1996. (Economia e Política, 6).

\_\_\_\_\_. **Iguais e diferentes:** poderemos viver juntos? Tradução de Carlos Aboin de Brito. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. (Epistemologia e Sociedade, 96).

\_\_\_\_\_. **Crítica da modernidade.** Tradução Elia Ferrera Edel. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_; KHOSROKHAVAR, Farhad. **A busca de si:** diálogo sobre o sujeito. Tradução Caio Meira. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

\_\_\_\_\_. **Um novo paradigma:** para compreender o mundo de hoje. Tradução Gentil Avelino Tilton. 3. ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 2007.

VERNANT, Jean-Pierre. **O universo, os deuses, os homens.** Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

WEBER, Max. **Ensaio de sociologia.** H. H. GERTH e C. WRIGHT MILLS (Org.). Tradução de Waltensir Dutra. 5. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1982. (Biblioteca de Ciências Sociais).

\_\_\_\_\_. **Economia e sociedade:** fundamentos da sociologia compreensiva. Tradução de Regis Barbosa, Karen Elsobe Barbosa. 5. ed. Tradução da quinta edição revista, anotada e organizada por Johannes Winckelmann. Revisão técnica Gabriel Cohn. 1 v. Brasília: UnB, 1991.

\_\_\_\_\_. **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** Tradução da versão inglesa de Talcott Parsons; tradução Pietro Nasseti; organização Sílvio L. Sant'Anna. São Paulo: 2004

\_\_\_\_\_. **A ética protestante e o "espírito" do capitalismo.** Tradução José Marcos Mariani de Macedo; revisão técnica, edição de texto, apresentação, glossário, correspondência vocabular e índice remissivo Antônio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2004a.

\_\_\_\_\_. **A "objetividade" do conhecimento nas ciências sociais.** Tradução de Gabriel Cohn. São Paulo: Ática, 2006. (Ensaio comentado).

WIRTH, L.; SUNG, JUNG MO; MÍGUEZ, N. **Missão e educação teológica**. Tradução do cap. 2 de Elton Tada. São Paulo: Aste, 2011.

### **Livros e artigos de Franz Hinkelammert disponíveis na Internet**

<http://www.pensamientocritico.info/libros/libros-de-franz-hinkelammert.html>

<http://www.pensamientocritico.info/articulos/articulos-de-franz-hinkelammert.html>

<http://www.dei-cr.org/?cat=1011&lang=es&title=Revista%20Pasos>