

A PÓLVORA DO ANÃO: reflexões intempestivas sobre a filosofia política contemporânea¹

*THE DWARF'S GUNPOWDER:
untimely reflections about contemporary political philosophy*

Luis Martínez Andrade^(*)

RESUMO

Este trabalho tentará apresentar pontos em comum e confrontar alguns preceitos teológicos, éticos e políticos de autores como Slavoj Žižek, Enrique Dussel e Leonardo Boff sobre a democracia, a ecologia, os direitos humanos e a potencialidade da libertação. Žižek mantém que a religião fundamentalmente cumpre duas funções: de terapia ou de crítica social. Para ele, apenas uma leitura ortodoxa do evangelho e uma postura “interessada e intolerante” por parte do cristianismo, pode fazer frente ao pensamento único. Dussel, partindo das vítimas do sistema, propõe um projeto trans-moderno baseado numa leitura analítica do evangelho. Por sua vez, Boff oferece uma visão que supere o antropocentrismo, tendo como base uma mística ecológica e como horizonte a libertação dos pobres e da Terra.

PALAVRAS-CHAVE: Teologia. Filosofia Política. Libertação. Religião.

ABSTRACT

This work presents and confronts key theological, ethical, and political points of divergent among Slavoj Žižek, Enrique Dussel and Leonardo Boff with regard to democracy, ecology, human rights and liberation thought. Žižek argues that religion serves two functions: therapy or social criticism. For him only an orthodox reading of the gospel and an “interested and intolerant” Christian position can oppose the hegemony of “single thought”. Dussel, who argues from the point of view of the system’s disadvantaged, proposes a trans-modern project supported by an analectical reading of the gospel. Boff’s work offers a vision that aims to overcome anthropocentrism through mystical ecology and the liberation of the impoverished masses and the Earth.

KEYWORDS: *Theology. Political philosophy. Liberation. Religion.*

(*) Sociólogo pela Benemérita Universidade Autónoma de Puebla onde recebeu a distinção *Cum Laude*. Em 2009 obteve o Primeiro Prêmio do Concurso Internacional de Ensaio “Pensar a Contracorriente” na sua VI edição. Atualmente realiza estudos de doutorado na *École des Hautes Études en Sciences Sociales* de Paris sob a direção de Michael Löwy. Autor do livro “Religión sin redención. Contradicciones sociales y sueños despiertos en América Latina”, Ediciones de Medianoche-Universidad de Zacatecas, México, 2011. E-mail: luisma_andrade@hotmail.com

¹ Traduzido do espanhol por Wellington Teodoro da Silva.

INTRODUÇÃO

O século XXI anuncia uma grave deterioração ambiental, um significativo aumento da pobreza e altíssimos níveis de exclusão social que questionam de maneira radical nosso paradigma civilizatório. À luz dos eventos suscitados nesses últimos anos (guerras preventivas, massacres contra populações civis, institucionalização do « Estado de exceção », dentre outras), é preciso nos perguntarmos sobre o papel e a contribuição da Filosofia e da Teologia no desenvolvimento de projetos alternativos e em contraposição à narrativa hegemônica. Nosso propósito consiste em analisar, partindo da filosofia política, as principais colocações de Slavoj Žižek, Enrique Dussel e Leonardo Boff já que as obras destes autores sempre refletiram a respeito das injustiças provocadas pelo sistema vigente, propondo outras formas de entender o político e, também, mostrar pontos em comum e divergências não apenas teóricas, mas estratégicas. Por isso dividiremos nosso excursus em três momentos: no primeiro observaremos a exegese teológica que realizam esses autores para construir sua arquitetônica discursiva, logo veremos a forma de entender a política –e suas formas fáticas- e por último, ponderaremos a pertinência de suas propostas no processo de transformação social.

É óbvio que a opção por abordar os pressupostos teóricos desses autores mostra nossa filiação filosófico-política, mas ao mesmo tempo trata-se de pensadores considerados representativos no debate filosófico atual. Dentro dos traços ou *backgrounds* comuns podemos notar que são personagens originários de países periféricos, por isso seu ponto epistêmico encontra-se na periferia do pensamento hegemônico. Por esse motivo, como diz Bhabha (1995) a “localização” (lugar da enunciação) é significativa pois define as condições materiais, subjetivas e discursivas do enunciante.

Enquanto E. Dussel e L. Boff nasceram na periferia latino americana na segunda metade dos anos trinta do século XX, S. Žižek nasce na periferia do mundo soviético no fim da década dos quarenta. A formação básica de todos eles será desenvolvida nos seus respectivos países, porém, sua “passagem pela Europa central” terá um impacto significativo na sua produção intelectual.

Slavoj Žižek é egresso da universidade de Liubliana, porém sua passagem por Paris foi marcada pela influência do pensamento de Jacques Lacan. De fato já em 1966, no seu famoso seminário sobre *La logique du fantasme*, Lacan afirma ter criado sua maior contribuição na teoria analítica *l’objet à*, essa ferra-

menta é axial nas elucubrações sobre a lógica da cultura do poder e da ideologia em Žižek. Não é preciso dizer que as distinções entre *l'imaginaire, du symbolique e du réel* também estão subsumidas na perspectiva desse pensador esloveno.

Enrique Dussel morou quase uma década entre a Espanha, a França e a Alemanha –mas com uma passagem por Israel-, onde descobre Emmanuel Lévinas que foi fundamental na sua leitura sobre o marxismo. Essa passagem resultou na redação da segunda obra publicada em 1969 intitulada *O humanismo semita* na qual destaca que os semitas concebem o homem como indivisível, postura *sui generis* entre dualismo antrópico dos gregos e o dualismo ou pluralismo hierárquico ôntico-ético das relações irânicas.

Leonardo Boff, por sua vez, realizou estudos de teologia sistemática em Munich e obteve o grau de doutor em 1970. Até, após ter concluído seus estudos de doutorado, Ratzinger disponibilizou 14.000 marcos para que fosse publicada sua tese, pois a considerava uma grande contribuição no campo da eclesiologia (TAMAYO, 1999, p.150). Destacamos estes episódios biográficos intelectuais, pois mostram como esses autores tinham como horizonte referencial a Europa central. Também, em outra ordem de idéias, podemos nos referir às pesquisas de Michael Löwy (1998) e Gerd-Rainer Horn (2008) que mostram a maneira como o pensamento francês influenciou a Teologia da Libertação na América Latina.

TEOLOGIA(S) CRÍTICA(S)

Em *The puppet and the Dwarf*, Žižek recupera a imagem do anão (*Zwerg*) da primeira tese *Sobre a filosofia da história* de Walter Benjamin para se referir à potencialidade da teologia nos projetos de transformação política. Žižek realiza uma hermenêutica para mostrar a imprescindível união entre o cristianismo e o marxismo na luta contra o capitalismo. Vale dizer que se bem Žižek não é teólogo de formação, sua exegese do Evangelho é sumamente interessante e provocadora, pois argumenta que somente pode-se aceder ao núcleo subversivo do cristianismo através de uma perspectiva materialista. Para ele, só uma aproximação materialista permite o acesso ao coração (*Kern*) do cristianismo e vice-versa; em outras palavras, para ser realmente adepto do materialismo dialético deve-se passar pela experiência do cristianismo (ŽIŽEK, 2006, p. 9). Acrescenta também que a religião pode, por um lado, cumprir uma função terapêutica ou, por outro, um rol crítico com o sistema social vigente.

No plano teológico, este pensador esloveno concentra-se nas epístolas de Paulo de Tarso. Nele encontra dois aspectos a destacar: a) Paulo mostra-se indiferente com o Jesus histórico, isto é, não aprofunda na mensagem do Nazareno e b) Paulo está interessado na morte na cruz e na ressurreição que de alguma maneira abrem o caminho para iniciar a organização do “Novo partido conhecido como comunismo cristão” (ŽIŽEK, 2006, p. 13). Nesse sentido chega a homologar o trabalho de Paulo de Tarso com o de Lênin.

Žižek mantém que depois do “Acontecimento” (a Revolução de Outubro no caso da Rússia) a verdadeira tarefa está em manter a liberdade conquistada. Esse ponto é significativo porque marca o ponto de ruptura com a perspectiva messiânica do judaísmo que espera a chegada do Messias para que se concretize a redenção. Por isso a temporalidade cristã ou leninista revolucionária implica a defesa, a todo custo, do “Acontecimento”. Embora Žižek apóie-se nas contribuições do messianismo judeu (Benjamin ou Rosenzweig) ele mantém distância no plano do “Acontecimento” (l'Événement), pois para ele, a espera do Messias pode nos levar a tomar uma posição passiva (ŽIŽEK, 2006, p.177). Porém essa postura pode ser colocada em discussão já que Michael Löwy (2009, p. 253) tem mostrado a TEMPORALIDADE histórica (*historischer Zeitraffer*) na visão benjaminiana como processo aberto que não supõe necessariamente uma passividade por parte dos seres humanos. Inclusive, diga-se de passagem, para Martin Buber a redenção só pode ser decidida com a participação dos homens (*mitwirkende Kraft*), isto é, uma força messiânica atuante (LÖWY, 2009, p. 69)

Por outro lado, Žižek pensa que o livro de Jó é central na crítica da ideologia (2006, p. 161) porque mostra as estratégias discursivas que dão legitimidade ao sofrimento. Nos diálogos com seus amigos –Elifaz, Bildad e Zofar-, Jó argumenta o absurdo de suas penas (Jó, 29,3-17;31,16-34), por isso que, longe de aparecer como vítima passiva, interpela o Senhor para demonstrar a incoerência de seu sofrimento. Jó não aceita os sofrimentos abnegadamente, ao contrário, ele quer “conhecer” a causa do seu mal-estar. Não abdica para os jogos discursivos dos “ideólogos” (Jó 21,34) que querem justificar suas penas. Em outras palavras, Jó é consciente de que sua situação não é lógica.

A teologia proposta por Žižek visa uma *che*-ização de Cristo, isto é, uma leitura comprometida e subversiva da figura do Nazareno. Para Žižek a principal diferença entre a violência exercida pelo “guerreiro zen” e pela “tradição ocidental” está expressa no “ato de amor” (2006, p. 41). A violência no pro-

cesso revolucionário implica uma forma subjetivo-objetiva onde o indivíduo se auto-produz. Žižek (2006, p. 42) assegura que para Frederic Jamenson a violência tem um papel análogo com o da riqueza na legitimação protestante do capitalismo, pois esta não tem valor intrínseco e por isso, não deve ser tida como feitiço ou celebrada *per se*, mas é o signo autêntico da tentativa de emancipação. Nessa mesma ordem de idéias, Slavoj Žižek está convencido de que o fenômeno *new age* é a expressão ideológica do capitalismo tardio pois nos faz partícipes da dinâmica neurótica do sistema tomando distancia e sendo indiferentes à violência estrutural.

Diferentemente de Žižek, Enrique Dussel realizou estudos em Ciências da Religião no Instituto Católico de Paris e defende que a teologia é um pensar teórico que emerge da práxis e descansa na compreensão existencial sobrenatural, isto é, na fé. Por isso, a teologia deve ser entendida como uma conceitualização epistêmica da experiência fática da vida cristã. Para Dussel (1992, p. 47) a famosa “teologia da esperança” mostrou os limites da “Teoria crítica” da Escola de Frankfurt. Porém ambas as propostas filosóficas não conseguiram superar a ontologia e a dialética já que consideram o futuro como alteridade, nesse sentido, elas expressam uma dificuldade para propor, *além* do projeto vigente do sistema e *alguém* do projeto escatológico, um *projeto histórico* de libertação política, econômica, cultural e sexual. Por esse motivo Dussel insiste em que a esperança atinge até uma “modificação histórica da vida” mas não uma radical inovação do sistema vigente e sem essa mediação concreta, a esperança re-afirma o *status quo* e se apresenta como apóio.

Dussel infere que se na história do cristianismo existiram Igrejas; uma imperial e outra colonial-periférica-latino-americana, também encontramos a presença de duas teologias. Além de uma leitura maniqueia da realidade, a intenção de Dussel é mostrar que a Teologia não é neutra porque, estando condicionada pelo espaço sócio-cultural, suas preocupações terão limites e preocupações específicas. Por isso o teólogo, filósofo ou intelectual da periferia deve responder às questões não apenas de sua época, mas de seu povo.

Uma teologia do Terceiro Mundo deve levar em consideração essa situação histórica. Deve-se perguntar: qual o papel que a Igreja tem desenvolvido nesse processo, em cada etapa e em cada situação?, qual a teologia que prevaleceu?, como a teologia cristã se relaciona com a exploração continuada de hoje no mundo?, como contribuiu com a construção de uma sociedade justa mundial? Que contribuição a Igreja dará para a libertação dos povos oprimidos que sofreram longo tempo a causa da dominação sexista, racial e classista? (DUSSEL, 1977, p. 256)

A utilização das passagens do Evangelho tem sido muito comum na proposta filosófica e ética desse pensador argentino. Porém pode ser percebida uma mudança paradigmática nas referências bíblicas. Enquanto nos anos setenta, Dussel destacava a páscoa (*pesah*) para se referir ao processo de passagem ou de caminho da libertação – influenciado por Rosenzweig – forjado pelos movimentos descolonizadores (na Argélia, Nicarágua, Vietnam, Camboja, etc.) e a crítica à totalidade através da mensagem dos profetas hebreus (1Sam, 8,18; Is, 10,1), atualmente retoma o Evangelho de Marcos para fundamentar sua Política de libertação. Seguindo o apóstolo Marcos (10,42-44) Dussel (2006, p. 39) distingue entre poder “enfeitado” e poder “obediencial” no exercício político dos governantes (seção b). A “autoridade política” é concebida como a faculdade dos representantes para encaminhar as demandas populares. Sobre isto, até Juan José Tamayo (1999, p. 23) indica que o teólogo Carlos Bravo tem apresentado esse evangelho como sendo um relato da prática libertadora de Jesus interrompida violentamente.

Dussel relacionou a lógica do capitalismo e a dinâmica do colonialismo com a epifania da modernidade. Para ele, a modernidade é um processo histórico e cultural que tem sua origem no descobrimento da América – chamado de “ocultação do outro” – e seu ponto de partida com a conquista. O *ego conquiro* do poder hispano-lusitano gerou uma sociedade onde o não-branco será objetivado como ente de produção. Porém nesse processo de colonização não faltaram clérigos que criticaram duramente os métodos de submissão e dominação. Pensamos em Bartolomeu de Las Casas em Chiapas, Juan Del Valle em Popayán ou Antônio de Valdivieso na Nicarágua (DUSSEL, 1992, p. 96). É precisamente do primeiro desses bispos que Dussel (2006, p. 25) recupera o conceito de *consensus populi* para designar a legitimidade consensual ou pactuada entre os governantes e os governados.

Por sua vez, o teólogo brasileiro Leonardo Boff tem aprofundado na reflexão e prática escolástica. Nas suas primeiras obras como *Jesus Cristo Libertador e Evangelho do Cristo Cósmico* já expunha suas primeiras propostas. Sobre isso, Tamayo (1999, p.56) escreve que, por esse motivo, Boff se destacou como um dos principais responsáveis pela mudança de paradigma na cristologia moderna. “Devemos ultrapassar o antropocentrismo comum nas cristologias, porquanto Cristo não apenas divinizou e libertou os seres humanos mas todos os seres do universo” (BOFF, 2004, p.236).

Em 1965, Boff foi ordenado padre franciscano. Daí que a natureza sempre tenha estado no centro de suas reflexões teológicas e políticas. A figura do Poverello e as propostas de Teilhard de Chardin influenciaram em grande parte seu trabalho teológico. Porém é nos anos noventa que Boff afia suas críticas ao sistema capitalista partindo de uma visão holística (2004, p.65). Para ele, as vítimas mais afetadas pelo sistema hegemônico são os pobres e a Terra.

Teologia da libertação. É a teologia dos oprimidos e marginalizados que já não aceitam mais viver na indignidade. Nasceu de uma experiência espiritual, testemunhada pelas Escrituras, segundo a qual se percebe o estreito vínculo existente entre Deus, o grito dos sofredores e a libertação. Deus é Deus da vida. Toma partido por aqueles que gritam por vida, pois estão sofrendo sob a opressão. Deixa sua transcendência e se imiscui na história para libertar. Esta experiência denuncia um pacto que se armou com aqueles setores das religiões, especialmente o cristianismo ocidental, que sustentam um vínculo estreito entre Deus, os poderosos e a obediência. Segundo tal pacto, o poder de Deus se faz presente pelo poder dos poderosos. Estes pedem obediência e submissão. Tal processo produz morte e empobrecimento, porque os pobres continuam objeto da beneficência dos poderosos e não participantes da história comum. A teologia da libertação procura desenvolver a dimensão política da experiência que vê Deus ligado à causa dos pobres e de sua libertação. A opção da teologia da libertação não é pelo marxismo, mas pelos pobres. O marxismo ajudou a mostrar que o pobre é na verdade um oprimido, isto é, alguém feito pobre com violência. Nem seu projeto é o socialismo, mas a libertação integral das pessoas. O socialismo pode ser tão-somente um instrumento político para a libertação dos oprimidos, libertação que alcança muito além daquela prometida e realizada pelos socialismos históricos. A teologia da libertação mostra que Deus está do lado dos cativos do Egito, ontem e hoje, e contra o faraó de todos os tempos. E que os oprimidos devem se organizar para o êxodo deste tipo de sociedade, rumo a uma convivência de promessa que permita a vida minimamente digna para todos e também para os demais seres da criação, considerados como sujeitos de direitos e novos cidadãos da comunidade ecológica (BOFF, 1993. p. 93-94).

O Gênesis é um dos livros mais trabalhados por Leonardo Boff (1993, p. 46) na sua proposta ético-ecológica, já que nele podemos encontrar algumas bases para compreender até que ponto o judeu-cristão é responsável pela crise ecológica. Boff destaca que, por um lado, (Gn1,26-28) sugere o poder que o homem tem sobre a natureza (*subjugai a terra e dominai*) e, por outro, também defende que o homem deve cultivar e cuidar do jardim do Éden (Gn 2,15). Por isso Boff declara que uma interpretação “holística” pode contribuir para superar uma leitura reducionista e instrumental deste livro.

Para Boff (2004) a religião tem sido distorcida pelo poder teleologicamente para assim legitimar as injustiças, felonias e abjeções do sistema. O teólogo brasileiro enumera seis pontos anti-ecológicos da tradição judeu-cristã:

o patriarcado, o monoteísmo, o antropocentrismo, o etnocentrismo (noção de povo eleito), o desprezo pela matéria (Gn 6,13) e o conceito de “natureza caída”, isto é, que o universo foi corrompido pelo diabo, causa do pecado original.

O século XVI inaugurou a expansão do projeto de poder-dominação da cultura ocidental. Como Dussel, Leonardo Boff (2000, p. 98) admite que o “*ego conquiro*” tingiu em grande medida as bases filosóficas da modernidade tendo sua máxima expressão nas propostas de René Descartes e Francis Bacon. Em outras palavras, a modernidade coadjuvou no desprezo pela natureza reduzindo-a a outro objeto a ser espoliado.

POLÍTICA(S)

Žižek (2007) situa o nascimento da “política” no mundo helênico que, partindo de uma apreciação hegeliana, é concebido como o processo onde é gerado um explosivo “curto-circuito” entre o particular e o universal, isto é, quando as partes negadas do corpo social reclamam um espaço dentro do aparelho sócio-político. Porém, na atualidade, a esfera política tem sido absorvida pela econômica, portanto, é preciso uma politização da economia, e, isso, somente pode ser possível decodificando a paradigmática discursiva do sistema. Nesse sentido, Žižek manifesta sua desconfiança pelas políticas surgidas do multiculturalismo e, inclusive, pelas alternativas civis como o Foro Social Mundial, que têm sido designadas sob a etiqueta de serem “os bons homens do Porto Davos”.

O “Acontecimento” da história foi a revolução de Outubro. A tarefa partidária supõe a defesa e internacionalização do projeto comunista. Da mesma maneira que Saulo, Vladimir Illich Ulianov tentou a conversão dos incrédulos. Sobre essa questão, Žižek afirma que a traição de Judas é similar à de Stalin. Por isso uma real che-ização de Cristo consiste em desvelar o núcleo perverso da ideologia pós-moderna e sua dinâmica sinistra de anything goes. A mensagem paulista-leninista implica manter uma intolerância politicamente justificada às medidas levantadas pela affirmative actions ou de discrimination positive pois somente contribuem para a manutenção do sistema. Por conseguinte, a luta de classes não só é válida mas necessária, e conseqüentemente, para Žižek (2008, p.9) devemos nos aferrar aos restos da herança religiosa no seio do marxismo, pois dessa maneira o cristianismo e o marxismo podem combater de mãos

dadas e, atrás das barricadas, a emergência das “novas espiritualidades” e dos freaks integristas. O autêntico legado cristão é valioso demais como para ser abandonado aos perversos discursos multiculturalistas. Segundo Žižek (2008, p.20), o termo “trabalhador” desapareceu significativamente do discurso crítico e político atual em benefício da palavra “imigrante” e, dessa maneira, são transformadas as problemáticas multiculturais dando como resultado um recuperação dos discursos liberais.

A visão paulista da história, segundo Žižek (2009, p. 44) pode nos ajudar a entender a falsa problemática da “humanização” já que quando São Paulo diz que “não há gregos nem judeus, nem homens nem mulheres” isto não significa que sejamos “uma” família feliz e sim que a unidade encontra-se ameaçada por identidades particulares, portanto, o “não há gregos nem judeus, nem homens nem mulheres... há somente cristão e inimigos do cristianismo!” deve ser interpretado como que somente existem, por um lado, aqueles que lutam pela emancipação e, por outro, seus adversários reacionários. Em termos políticos: existe o povo e os inimigos do povo.

Noutra ordem de idéias, para Žižek a única maneira de combater o sistema hegemônico é voltando aos ensinamentos de Lênin. A criação de um partido forte, disciplinado e, com toda a coragem, de destruir o inimigo é a tarefa a ser cumprida, portanto, que a ortodoxia –nisso apóia-se em Chesterton- e o respeito à lei são fundamentais no processo de transformação da “classe em si” em “classe para si”, ergo, o conceito de “classe” e sua manifestação no processo de lutas devem ser reivindicados nas propostas políticas que lutem pela transformação radical da sociedade. Por conseguinte, para Žižek (2006 p. 198) a verdadeira ação ética não consiste em salvar o maior número de vítimas e sim na decidida vontade –ainda sem contar com escrúpulos- de eliminar os culpados que os transformaram em vítimas.

Enrique Dussel (2007, p. 11) dedicou sua obra não só para des-eurocentrar o discurso filosófico, mas, também, para des-helenocentrá-lo. Ele nos lembra que *demos*, em egípcio, significa “aldeia” e, por isso sua origem não é grega. Ou, então, a palavra *dike* (justiça divina) também não tem a raiz helênica pois vem do acádio *duku*, isto é, sua origem é semita. Destacamos tudo isso porque achamos que é uma diferença substancial com a perspectiva de Žižek.

Dussel (2007) defende que a política moderna está fundada na pragmática da dominação que os conquistadores hispano-lusitanos empregaram no

século XVI. O *ego conquiro* (1521-1534) precede assim por quase um século ao *ego cogito* (1636) cartesiano e será determinante nas definições clássicas da filosofia política moderna. Uma delas é aquela que pensa o “poder” como sinônimo de dominação. Porém, Dussel sugere que os movimentos sociais precisam de um marco teórico diferente, composto por outras categorias e outros conceitos, para que consigam articular suas demandas com um horizonte político contra-hegemônico.

A comunidade política, argumenta Dussel (2006, p. 26) é a única fonte de poder, em outras palavras, é no povo que fica a legitimidade do poder. Dussel distingue entre *potentia* e *potestas* para explicar a lógica performativa do campo político. Segundo este autor a comunidade ou o povo precisam da política para assegurar sua própria reprodução como grupo, a “vontade de viver” os leva a procurar mecanismos e meios de organização que possam regulamentar o melhor possível o “bem comum”. A *potentia* é o conteúdo, ainda não concretizado, de sua capacidade de transformação ou gestão social, porém, para solucionar suas demandas, a sociedade precisa delegar tarefas, seja através de instituições criadas consensualmente, ou de determinados indivíduos. A *potestas* é o “poder delegado” –pela comunidade política- aos governantes. Não por acaso Dussel (2006, p. 36) aponta que “governo” vem do verbo grego *gubernao* que significa “pilotar um barco”. Nesse sentido a comunidade está encarregada de escolher e designar os governantes que tomarão as decisões públicas.

O Evangelho de Marcos (10,41) é muito claro quando diz que a autoridade deve servir os outros. O governo, finalmente servidor do povo, deve render contas à comunidade política que o escolheu, no momento em que “enfiteíza o poder” e exerce pura dominação se rompe o fluxo entre a comunidade política (*potentia*) e ele (*potestas*), então, o povo vira ator em rebeldia e depõe o mandatário. O “estado de rebelião”, o poder libertador do povo, totalmente oposto ao “estado de exceção” do poder corrompido, já que é o momento em que as vítimas enfrentam seus algozes e os fazem abdicar, é o consenso crítico dos negados (Dussel, 2006, p. 96) que se unem para lutar por uma nova hegemonia. Aqui, Dussel retoma o conceito gramsciano de “bloco histórico dos oprimidos” para subsumir o de “classe”.

Contextualizando geopoliticamente as lutas de libertação da periferia, Dussel não esquece o conceito de classe, pelo contrário, está convencido que o de “bloco histórico” articula a noção de classe e a de povo. Discorda de Žižek

no aspecto da organização e da tática política pois, para Dussel, os movimentos sociais (Movimento sem Terra, Movimento neo-zapatista, movimento coaleiro, dentre outros) são atualmente os sujeitos históricos que estão transformando a forma clássica de entender o político e sua pragmática.

Por sua vez, Leonardo Boff (1993, p. 141) explica que:

Um dos fenômenos mais originais das sociedades latino-americanas é a proliferação dos movimentos sociais. Por movimentos sociais entendemos aqueles grupos que se formam ao redor de alguma reivindicação concreta não implementada pelo Estado ou não reconhecida pela sociedade organizada, a fim de conseguir seu atendimento. Geralmente se trata de uma luta por um direito fundamental violado ou não realizado. Assim surgem os movimentos por direitos humanos, numa perspectiva social, a partir dos direitos dos pobres por vida, trabalho e satisfação mínima das necessidades básicas, movimentos de camponeses sem-terra, de grupos sem-teto, de favelados, de mulheres, de meninos e meninas de rua, de negros e índios e outros.

Partindo de uma perspectiva de libertação, Boff propõe o estabelecimento de um novo pacto social, esse pacto deve superar o antropocentrismo e o etnocentrismo –próprios de uma visão reducionista da religião– que tanto prejudicaram a *dignitas Terrae*. Isto não omite a defesa dos direitos humanos, a promoção da democracia participativa ou o respeito às diversidades culturais, pelo contrário, as inscreve num projeto político mais amplo e num âmbito de validade universal.

Cada opressão específica demanda também uma libertação específica. Entretanto, não se há de perder de vista a opressão fundamental, a socioeconômica. As demais são sempre sobre determinações desta opressão de base. A opressão socioeconômica remete à luta de classes (condenada por Deus e não querida pelos cristãos, apesar de sua brutalidade factual); nela os grupos mostram seu antagonismo e seus interesses irreconciliáveis. A luta da mulher, do negro e do índio coloca em jogo grupos não-antagônicos por natureza. Seus interesses de base, em princípio, são reconciliáveis. O negro pode reconciliar-se com o latino, o índio com o homem da cultura técnica, a mulher com o homem. O operário explorado em nosso sistema nunca poderá reconciliar-se com o patrão explorador. Esta opressão socioeconômica agrava as demais: os negros, os índios e as mulheres são tanto mais dominados quando são explorados e empobrecidos (BOFF, 1993, p. 133).

Boff (2004, p. 152) esclarece que, a partir de sua epifania, a Teologia da Libertação rompeu com a postura assistencialista da Igreja, pois ela não condenava o “pecado estrutural”, isto é, o sistema capitalista que provoca injustiças sociais, desigualdades econômicas e assimetrias jurídicas. Porém, através das Comunidades Eclesiais de Base, mantém o teólogo brasileiro, a Teologia da Libertação, participa da produção de formas mais democráticas e participativas

da vida comunitária resultando numa articulação com outras lutas sociais. Não é preciso elencar os momentos ou processos onde as Comunidades Eclesiais de Base desenvolveram um papel determinante na América Latina (Löwy, 1998).

É interessante observar que Boff (2000, p. 47) recupera também as figuras carismáticas de Lênin, de Che Guevara e de Chico Mendes para esboçar seu projeto político profético de libertação que tem como objeto articular os grupos marginalizados através de um processo de conscientização e de criação de organizações orgânicas que estejam dispostas a uma transformação radical da sociedade, daí a importância da liderança, fundamental nos processos de emancipação.

Em contraposição a Žižek., Boff postula que o Foro Social Mundial é um espaço importante onde os movimentos sociais, os grupos marginalizados e as organizações civis que acreditam que um “outro mundo é possível” possam dialogar e aprender de suas diferentes experiências de luta. Nesse sentido pareceria que a Teologia da Libertação não só segue discursivamente vigente como não deixa de estar articulada com os movimentos sociais da periferia.

HORIZONTE(S) DE LIBERTAÇÃO

Žižek (2009, p. 154) reivindica o projeto revolucionário do comunismo, porém, sustentado em Lacan, afirma que o desejo (*désir*) não deve esboçar nosso conceito de felicidade (*bonheur*) porque estando ancorado na sociedade - e nas suas contradições - não escapa ao processo de alienação. Ao retomar de Agamben a noção de *homo sacer*, Žižek (2006, p. 202) propõe que o atual contexto seja expressado sob a figura do imbecil feliz, isto é, no indivíduo que supõe que, por meio do consumo, vai se realizar individual e psicologicamente.

O “cristianismo realmente existente” (ŽIŽEK, 2006, p. 75) não só neutralizou seu núcleo subversivo e contestatório mas, também, foi comparsa dos projetos de dominação das classe dominantes. Nesse sentido, conclui que, além de manter uma posição assistencialista, a verdadeira tarefa não consiste em obter compensações dos responsáveis, mas de privá-los de sua posição que os faz ser responsáveis. Por isso, em vez de pedir compensações a Deus -ou às elites- devemos questionar se realmente precisamos de Ele -ou de elas- A destruição da propriedade privada e das velhas estruturas econômicas, políticas e ideológicas é uma tarefa urgente a ser cumprida, e essa tarefa só poderá ser realizada com a criação de um Partido forte e intolerante com as reformas que são oferecidas algumas vezes pelas classes dominantes e com as demandas

suaves (*light*) da proposta multicultural. Como Lênin, Žižek desconfia da espontaneidade dos movimentos sociais, pois ele os considera fugazes e fáceis de serem manipulados.

A “trans-modernidade” proposta por Dussel implica a convergência dos grupos que estiveram na exterioridade da totalidade (os indígenas no marco colonial, as mulheres no contexto patriarcal, os negros no âmbito racial, o pobre no sistema capitalista, dentre outros) num projeto contra-hegemônico que possa incluir as vítimas da modernidade. A *ratio* como instrumento de libertação não deve ser depreciada, mas exercida como estratégia discursiva que possa ocasionar o menor agravo ou, em outras palavras, deve produzir o menor número de excluídos. A filosofia da libertação que Dussel cultivou a partir dos anos setenta está fundada em uma ética do discurso que confronta abertamente as propostas do centro (Apel e Habermas) que são consideradas sobrecarregadas de um individualismo metafísico que as faz cair num formalismo reducionista. Dussel parte da “corporalidade soffredora” dos excluídos pelo sistema de direito vigente e mantém que os “direitos humanos” não podem ser postulados *a priori* –como pretendido pelo direito natural–, mas que são o resultado de um processo histórico específico, neste sentido, devem ser contabilizados *a posteriori*. Através de uma consciência crítico-política por parte dos grupos “sem direitos” e de uma luta –estado de rebelião– por seu reconhecimento será possível um “estado de direito” mais democrático.

Polemizando com a postura de Žižek, Dussel declara que, se bem é realmente difícil uma tradução das demandas dos diferentes movimentos sociais para produzir um projeto hegemônico, é sim possível realizar uma agenda comum de suas diferentes exigências e o Foro Social Mundial seria exemplo disso. Porém, a luta dos movimentos sociais nos diferentes momentos (eleições, revoltas, revoluções etc.) continua a ser condição *sine qua non* para a transformação social.

Leonardo Boff sugere que o século XVI marcou o início da expansão da dominação ocidental, estabelecendo relações sociais assimétricas entre dois mundos completamente distintos. A ferida colonial segue estando presente no imaginário social latino-americano e se expressa não só na transferência de valor para com os países centrais, mas no racismo do dia a dia que impera nessas sociedades. Por esse motivo, o teólogo brasileiro luta por uma “ruptura instauradora” (2006, p. 51) que concretize um novo pacto social. Porém, este pacto não deve ser estabelecido apenas entre os povos, mas entre os seres humanos e a natureza.

A cisão entre matéria e espírito deve ser transcendida por uma *visão holística* que relaciona as partes a fim de mostrar o processo cósmico que seguiu a vida humana. Para isso, Boff (1993, p. 18; 2004, p. 65) recupera os questionamentos do filósofo sul africano Jan Smutts. Porém, é importante que fique claro que o teólogo brasileiro não os assimila a-politicamente –como o faz a vertente da *deep ecology*– mas os articula num projeto político emancipador. Inclusive é preciso mencionar que Boff faz parte da rede Eco-socialista do Brasil.

Da mesma forma que Dussel, Boff não economiza na hora de defender e promover os direitos humanos. Devemos inclusive destacar que Boff participou em 1979 da fundação do Centro de defesa dos Direitos Humanos em Petrópolis. Portanto, é normal que Boff seja uma mostra palpável do compromisso ético-político do intelectual com seu povo e com sua história, pois segundo ele, somente a articulação entre teoria e *práxis* é o método de transformação social. Mas esse compromisso com a causa dos pobres foi motivo em duas ocasiões (1984 e 1992) de processos pela Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé.

Por sua vez, Marcelo Ayres Camurça (2007, p. 402) escreve que:

Quanto a Boff, este vem realizando experimentações reflexivas heterodoxas em função da des-territorialização da instituição Igreja Católica. Devido a sua nova condição de outsider, Boff passa a ver como sinal de criatividade uma atuação fora de estruturas eclesiais, aliada à desconfiância quanto à vivência da espiritualidade através de um magistério. Essa posição poderia resumir-se em sua frase “a Igreja, eu relativizo”. Por outro lado, opta por ir além da orientação racional-científica e da mediação sócio-analítica de sua interlocução com o marxismo, assumindo o paradigma da mística e da ecologia como expressão de seu compromisso com os pobres e todos os seres do planeta ameaçado por um sistema iníquo capitalista.

A modo de conclusão pensamos que as propostas desses autores devem ser confrontadas “rigorosamente”, isto é, devem ser avaliadas não só na sua potencialidade emancipadora mas na sua pertinência no atual contexto sócio-histórico. A este respeito, acreditamos que a proposta de Žižek é muito sedutora pelo seu matiz provocador mas não é completamente útil no processo pelo que estão passando as lutas sociais da periferia mundial. Embora aceitemos sua leitura sobre as “falsas ilusões” que podem ocasionar certas reformas aos sistemas, inferimos que, finalmente, a história é luta e movimento. Nesse sentido, não há nada estabelecido e a mudança histórica será o resultado da relação de forças. Igualmente, consideramos que, diferentemente da Teologia da Libertação, uma fraqueza da Filosofia da Libertação está no fato de ela não estar articulada com os movimentos sociais. Por isso, podemos advertir que a

biografia (*backgrounds*) polito-intelectual dos autores analisados induz não só suas colocações, mas também suas estratégias de luta.

Retomando a excelente exegese *Sur le concept d'Histoire de Walter Benjamin* que realizou Michael Löwy (2007, p. 33) estamos convencidos de que a teologia deve estar a serviço dos oprimidos, pois esse anão pode restabelecer a carga explosiva, messiânica e revolucionária do materialismo histórico, isto é, manter a pólvora livre das chuvas torrenciais do revisionismo mecanicista. Por isso, com ajuda do anão – e de sua pólvora - poderemos conseguir a emancipação humana, isto é, implementar o verdadeiro estado de exceção, que será finalmente não um fado divino, mas uma cooperação entre Deus e os seres humanos.

REFERÊNCIAS

BHABHA, Homi. *The location of Culture*. Londres: Routledge, 1995.

BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo Libertador*. Rio de Janeiro: Vozes, 1972.

_____. *Ecologia, mundialização, espiritualidade*. São Paulo: Ática, 1993.

_____. *A voz do Arco-Íris*. Brasília: Letraviva, 2000.

_____. *Ecologia: Grito da terra, grito dos pobres*. Rio de Janeiro: Sextante, 2004.

_____. *Floreecer en el yermo*. Santander: Sal-Terrae, 2006.

_____. *Evangelho do Cristo Cósmico*. Rio de Janeiro: Record, 2008.

CAMURCA, Marcelo Ayres. “A militância de esquerda (cristã) de Leonardo Boff e Frei Betto: da Teologia da Libertação à mística ecológica”. In: Jorge Ferreira e Daniel Aarão Reis (Org). *Revolução e democracia (1964-...)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 389-408.

DUSSEL, Enrique. *El humanismo semita*. Buenos Aires: UDEBA, 1969.

_____. *Religión*. México: Edicol, 1977.

_____. *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*. Madrid: Mundo-Negro/Esquila Misional, 1992.

_____. *20 Tesis de Política*. México: Siglo XXI, 2006.

_____. *Política de la liberación*. Madrid: Trotta, 2007.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2007.

HORN, Gerd-Reiner. *Western European Liberation Theology: The First Wave (1924-1959)*. New York: Oxford University press, 2008.

ROSENZWEIG, Franz. *L'étoile de la rédemption*. Paris : Seuil, 2003.

LÖWY, Michael. *La guerre des dieux*. Paris : Éditions du Félin, 1998.

_____. *Ecologia e socialismo*. São Paulo: Cortez, 2005.

_____. *Walter Benjamin: Advertissement d'incendie*. Paris: PUF, 2007.

_____. *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe central*. Paris : Sandre, 2009.

TAMAYO, Juan José. LEONARDO BOFF : *Ecología, mística y liberación*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999.

ŽIŽEK, Slavoj. *La marionnette et le nain*. Paris: Éditions du Seuil, 2006.

_____. *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Ediciones Sequitur, 2007.

_____. *Fragile Absolu. Pourquoi l'héritage chrétien veut-il d'être défendu ?*. Paris : Flammarion, 2008.

_____. *First as Tragedy, then as Farce*. London: Verso, 2009.

Recebido em 31/10/2011

Aprovado em 05/06/2012