

MIROSLAV MILOVIC E A FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO: NOTAS SOBRE UM DIÁLOGO INCONCLUSO

Diego Augusto Diehl¹

Resumo: O melhor modo de homenagear um filósofo comunista como Miroslav Milovic é refletir filosoficamente sobre os caminhos para a superação da despolitização, do biopoder e do capitalismo enquanto modos de colonização do social na Modernidade. Pretendo neste artigo retomar os diálogos que travamos entre 2011 e 2015 na Faculdade de Direito da UnB, apontando que, por caminhos teóricos distintos, a filosofia da libertação busca atingir o topo da mesma montanha filosófica almejada por Milovic. A defesa do comum, da politização, do reconhecimento do Outro são bandeiras de luta que nos unem, enquanto a identificação das divergências e das objeções filosóficas nos fortalecem. Dentro dessa perspectiva, o artigo busca identificar convergências e divergências no debate sobre autores como Descartes, Hobbes, Kant, Hegel, Marx, Levinas, Negri e Derrida.

Palavras-chave: filosofia política; filosofia da libertação; filosofia do direito; Miroslav Milovic; Enrique Dussel

Abstract: The best way to honor a communist philosopher like Miroslav Milovic is to reflect philosophically on the paths to overcome depoliticization, biopower and capitalism as ways of colonizing the social in Modernity. In this article, I intend to resume the dialogues we had between 2011 and 2015 at the Faculty of Law at UnB, pointing out that, through different theoretical paths, the philosophy of liberation seek store ach the top of the same philosophical mountain sought by Milovic. The defense of the common, of politicization, of recognition of the Other are the banners of struggle that unite us, while the identification of divergences and philosophical objections strengthen us. Within this perspective, the article seeks to identify convergences and divergences in the debate on authors such as Descartes, Hobbes, Kant, Hegel, Marx, Levinas, Negri and Derrida.

Keywords: political philosophy; philosophy of liberation; philosophy of law.

1. DEBATES COM UM FILÓSOFO COMUNISTA NA FACULDADE DE DIREITO DA UNB

Miroslav Milovic, nosso querido “Miro”, nos deixou cedo demais. Iugoslavo de nascimento, comunista por convicção, tornou-se sérvio abruptamente e a contragosto com a dissolução da Iugoslávia, mergulhada numa guerra civil que o levou a emigrar e tornar-se brasileiro por opção. Para um jovem estudante de Direito, recém ingresso no doutorado, atraído à UnB pelas ideias de Roberto Lyra Filho, foi para mim uma grande e grata surpresa encontrar um filósofo que se propunha a (re)pensar o comunismo em plena Faculdade de Direito.

¹ Professor adjunto da Universidade Federal de Jataí. Professor efetivo do Programa de Pós-graduação em Direito Agrário da Universidade Federal de Goiás. Secretário nacional do Instituto de Pesquisa, Direitos e Movimentos Sociais (IPDMS). Doutor em Direito pela UnB.

Miro se foi cedo demais, vítima de uma necropolítica genocida. Ele, que propunha com Negri uma biopolítica da vida, foi vitimado pelo biopoder que tanto estudara na senda das reflexões de Foucault e Agamben. E, se em 2020 escrevera sobre a “pandemia como história”, em homenagem a Mario Castellani, refletindo sobre Marx, Benjamin e Derrida (MILOVIC, 2021); agora em 2021 escrevemos em homenagem a ele, para retomar um diálogo que a roda viva da vida interrompeu.

Meu último diálogo com Miro se deu em 2015, quando defendi a tese de doutorado em Direito intitulada “A re-invenção dos direitos humanos pelos povos da América Latina: para uma nova história decolonial desde a práxis de libertação dos movimentos sociais” (DIEHL, 2015). Havíamos dialogado intensamente nos anos de 2011 e 2012 em suas aulas no PPGD-UnB, momento em que Miro parecia estar chegando ao topo da montanha de seu projeto filosófico: após refletir sobre as bases da filosofia moderna em Descartes e Spinoza, sobre a fundação da subjetividade moderna em Kant, sobre as reflexões sobre o social e o político em Hegel, sobre os modos como Marx operou a subsunção do idealismo alemão, e sobre a fenomenologia de Husserl e a ontologia da presença em Heidegger, Miro propunha (e desafiava a) pensar sobre *política e imanência na Modernidade* a partir de autores como Hannah Arendt, Michel Foucault, Giorgio Agamben, Antonio Negri, Alain Badiou, Slavoj Žižek, Jacques Derrida e Gilles Deleuze.

Miro não repetia conteúdos de semestres anteriores. Quem embarcava no trem de suas reflexões o fazia já com a locomotiva em movimento. Seu itinerário, porém, era claramente explicitado ao início de cada semestre. Mas o percurso era íngreme, nem um pouco linear, dado o caráter acidentado do terreno que pretendia atravessar. Isso o levava, por vezes, a voltar a temas e autores discutidos em semestres anteriores, como que para refletir se o caminho trilhado até então era sólido o suficiente para permitir seguir em frente.

Miro não conhecia a filosofia da libertação latinoamericana, mas imediatamente se interessou sobretudo pelo pensamento de Enrique Dussel, dado que consensuamos que, por caminhos diferentes, ambos tinham a intenção de conquistar o topo da mesma montanha. O objetivo era, assim, superar a despolitização produzida na Modernidade, superar o biopoder e o capitalismo, alcançando então o comum, a biopolítica valorizadora da vida, a confirmação da hipótese comunista.

Para Miro essa parecia ser uma questão pessoal, uma missão de vida, pois a despolitização e o biopoder não eram marcas apenas do capitalismo moderno, mas também das experiências comunistas no séc. XX. Elas resultaram na trágica Guerra da Iugoslávia, que dilacerou sua pátria e pôs em xeque os valores cultivados em seu grupo de militância política durante a juventude. O simples fato de não ter aderido às ideologias que propugnavam o “fim da História”, a pós-modernidade e a suposta superioridade do liberalismo em relação ao comunismo mostra a atitude crítica que Miro sempre teve perante o mundo e perante a filosofia.

O diálogo entre companheiros que almejavam alcançar o topo da mesma montanha não se dava, porém, sem a dúvida e sem a crítica constante. A sugestão de caminhos a seguir jamais era peremptória, mas sempre terminava com um “talvez”. O importante não era a velocidade da caminhada filosófica, mas a segurança e a solidez dos passos dados. E, filósofo experiente que era, alertou-me sobre alguns possíveis “passos em falso” que poderia estar dando em minha tese de doutorado.

Seis anos após este último diálogo filosófico, interrompido primeiro por minha necessidade de deixar Brasília em busca de um “lugar ao sol” (nordestino, e depois goiano), e depois por sua trágica e precoce passagem, este artigo tem o objetivo de homenageá-lo da melhor forma como a um filósofo comunista creio que se poderia fazer: pensando filosoficamente sobre o caminho que ainda falta trilhar, no tempo que resta, para que possamos alcançar o reino e a glória.

Num primeiro momento, pretendo dialogar com as objeções que Miro apresentou em 2015 à tese de doutorado que defendi na UnB, ora para dar a ele razão e ora para mostrar que há outros caminhos pelos quais a filosofia da libertação pretende seguir. Num segundo momento, me parece importante aprofundar o tema da diferença entre os caminhos trilhados, sobretudo porque Miro tinha ressalvas em relação ao trecho em que a filosofia da libertação pretende encontrar o Outro a partir do guia filosófico de Emanuel Levinas, e, por outro lado, porque a subsunção do giro descolonial pela filosofia da libertação gera importantes ressalvas ao caminho filosófico que passa por autores como Kant, Hegel, Heidegger e Habermas. Já no terceiro momento pretendo mostrar que talvez nossos caminhos se reencontrem com a reflexão sobre um “outro Marx”, na busca do Outro e da diferença como possível fundamento para uma biopolítica que tenha como objetivo a

produção e reprodução da vida concreta, na qual o Direito se situe como “legítima positividade da liberdade conscientizada”.

2. A CRÍTICA DA FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO À FILOSOFIA MODERNA, E A CRÍTICA DA CRÍTICA: AS OBJEÇÕES DE MIROSLAV MILOVIC

A filosofia da libertação coloca a Modernidade em questão, não para fazer uma apologia à filosofia pós-moderna, mas para apontar os traços sacrificiais e de colonialidade do poder que subjazem à filosofia moderna. Colonialidade que surge a partir do *encobrimento do Outro*, da negação da diferença representada por todo o processo colonial inaugurado em 1492.

Descartes é considerado o primeiro filósofo moderno, porém o que Enrique Dussel busca evidenciar é que a filosofia cartesiana não teria sido possível sem a primeira experiência da Modernidade, ocasionada pela conquista da América e pelo surgimento da questão do Outro nesse contexto. Antes de Descartes, formado filosoficamente no colégio jesuíta de La Fleche, temos a filosofia política e a “Metafísica” de Francisco Suárez, o debate de Valladolid entre Ginés de Sepúlveda e Bartolomeu de las Casas, a “Lógica mexicana” e a “Dialética” de Antônio Rubio, entre outros autores que fizeram parte do programa de estudos filosóficos de Descartes².

El ego cogito, como hemos visto, dice ya también relación a una proto-historia del siglo XVI que se expresa en la ontología de Descartes, pero que no surge de la nada. *Elego conquiro* (yo conquisto), como un “yo practico”, le antecede. Hernán Cortes en 1521 antecede a *Le Discours de la Methode* (1636) en más de un siglo, como ya hemos indicado. Descartes estudió en *La Fleche*, colegio jesuita, orden religiosa de amplia implantación en América, África y Asia en ese momento (DUSSEL, 2002, p. 68).

A primeira objeção que Miro apresentou na banca de 2015 se referia ao fato de que, em seu entender, Descartes não fundou a subjetividade moderna- tarefa que coube a Kant -, de modo que a filosofia da consciência cartesiana teria pensado apenas a natureza mas não o social. Nesse sentido, seguindo as *Meditações Cartesianas* de Husserl, Miro acredita que Descartes descobriu o ego mas não entendeu seu sentido transcendente, que traz a possibilidade da subjetividade. Desse modo, a palavra “sujeito”, por exemplo, não é cartesiana.

² Foi o que procurei mostrar em DIEHL, 2015, p. 106-108.

Creio que a tal objeção poderíamos responder, seguindo a proposta de Dussel, que Descartes representa um momento ainda inicial da Modernidade (“Modernidad temprana”, cf. DUSSEL, 2007c), e não a *Modernidade madura* na qual Kant e Hegel são os representantes máximos na filosofia. E ainda que a palavra “sujeito” não faça parte da linguagem cartesiana, parece haver entre os filósofos um consenso quanto à fundação, por Descartes, de uma filosofia da consciência que lança bases para a distinção entre Sujeito e Objeto, que só será superada com o giro linguístico do final do séc. XIX e início do séc. XX.

Ainda que Descartes não tenha pensado o social e sim a natureza, o *ego cogito* pode ser visto como uma construção cartesiana que distingue o *cogito* do *cogitatum*, a consciência (penso) do que é seu objeto (pensado). E tal construção filosófica se deu num contexto muito bem definido, pouco mais de 1 (um) século depois do início da experiência colonial, que levou os europeus a refletir sobre os conceitos de *humanidade* e *racionalidade* a partir do contato com os povos ameríndios. Se Descartes não refletiu especificamente sobre tais aspectos, o argumento da filosofia da libertação é de que eles subjazem toda a reflexão cartesiana, como um modo de pré-compreensão e, também, de visão de mundo.

Outra objeção feita por Miro se referia à teoria política elaborada por Hobbes, e que é considerada a base da filosofia política moderna. Contra a afirmação de que “[a] teoria hobbesiana se configura como uma nova fundamentação ontológica da política” (DIEHL, 2015, p. 108), nosso filósofo observou que tampouco há em Hobbes uma pretensão ontológica, dado que este jamais usara a palavra “ontologia”.

Aqui me parece que a discordância se deve ao modo como a filosofia da libertação concebe o conceito de Ontologia. Contrariando a filosofia grega (tão cara a Miro, e que Dussel recebe com importantes reservas), a filosofia da libertação critica a máxima de Parmênides, que afirmara que “o ser é e o não ser não é”. No mundo grego, o homem livre é cidadão e o escravo não é. Mas o fato de não ser cidadão não torna o escravo um Nada: ele é um ser *visto como não ser*.

A ontologia é vista nesse sentido como a filosofia do ser, enquanto o não ser não poderia ser considerado objeto de reflexão filosófica. Perante o Nada, a filosofia se cala. E para a filosofia da libertação, esse Nada, o não ser, é o objeto de reflexão da meta-física (com hífen), que é o que está além do físico, do visível, do existente. Trata-se do “Ainda Não” de Ernst Bloch: o escravo ainda não é cidadão, mas o fato

de não sê-lo não pode autorizar a filosofia política a descartá-lo enquanto objeto de reflexão filosófica.

A ontologia estuda o ser; seu objeto é a Totalidade, isto é, o Todo e as Partes que compõem o que já é. A metafísica trata do não ser; seguindo Levinas, a filosofia da libertação aponta como objeto a Exterioridade. Nesse sentido, Realidade não é sinônimo de Totalidade, mas produto da interação analética (e não meramente dialética) entre Totalidade e Exterioridade.

O que procurei afirmar ao defender a ideia de que Hobbes trouxe uma nova fundamentação ontológica da política na Modernidade é que, ainda que não tenha se valido do conceito de “ontologia”, Hobbes fundou um novo ser, uma nova totalidade política assentada sobre novos conceitos (estado de natureza, estado de guerra, pacto social etc) e sobre um novo método (solipsista, lógico, racional, individualista, anti-histórico). A gramática política hobbesiana passou a ser o próprio campo da reflexão e da atuação política na Modernidade. É “apenas” nesse sentido que creio haver em Hobbes uma “nova fundamentação ontológica da política”.

Uma terceira objeção importante feita por Miro se referia à posição da filosofia da libertação em relação aos filósofos do chamado idealismo alemão – Kant e Hegel, sobretudo. Trata-se de um tema decisivo, tanto porque, com razão, Miro acredita que o idealismo alemão representou uma ruptura com o jusnaturalismo (algo que considero não ter sido abordado em minha tese do modo como merecia), como porque o idealismo alemão influenciou profundamente o pensamento de Marx (o que não neguei).

O ponto aqui em discussão é que a filosofia da libertação estabelece uma crítica ao idealismo alemão que não significa um rechaço à sua contribuição, mas uma proposta de *subsunção* e de *superação* das filosofias de Kant e Hegel. E acredita que quem em primeiro lugar operou essa crítica *foi o próprio Marx*, senão vejamos:

El Marx de 1844 había ya superado el dualismo cuerpo-alma cartesiano, la negatividad del cuerpo en la modernidad (de Descartes a Kant o Hegel, pasando por los empiristas ingleses). Desde los Manuscritos del 44, la "corporalidad" significa para Marx la realidad del ser humano "espiritual" y simultáneamente "carnal" — expresada en "órganos": manos, pies, estómago, cerebro, ojos (...). No hay un "alma" que domine a un "cuerpo": hay una subjetividad corpórea, una corporalidad espiritual, hay "necesidades humanas [...] que se originen en el estómago o en la fantasía [...]. (DUSSEL, 2007b, p. 373):

Por mais que Kant tenha sido importante enquanto filósofo fundador da subjetividade moderna, que tenha permitido compreender a distinção entre o humano e o natural a partir do conceito de liberdade, e que isso tenha tornado possível compreender que o mundo humano não é dado, mas construído (o que a filosofia da libertação aceita e subsume), sua concepção *dualista* traz consigo o desprezo pela corporalidade e pela materialidade da condição humana. Por isso a filosofia da libertação se afirma *transmoderna*, dado que subsume as conquistas emancipatórias da Modernidade ao mesmo tempo em que critica os mitos sacrificiais dessa mesma Modernidade, entre os quais se encontram o racismo e a escravidão, justificadas por Kant.

El dualismo kantiano (como el cartesiano y de tantos sistemas éticos modernos europeos puramente formales) le ha jugado a la ética una mala pasada. La negación del “cuerpo” en favor de un “alma” descorporalizada (desde los griegos hasta las éticas modernas) nos habla de una tradición (la otra, siguiendo la vía de la mítica de la resurrección de la carne con el Osiris egipcio, o con la tradición semita musulmana, desemboca en las ciencias neuro-cerebrales que nos permiten recuperar la unidad de la corporalidad, dentro de la cual las funciones superiores del cerebro nos exigen descartar definitivamente la simplificación sumamente peligrosa en ética de un “alma” sustancial independiente). (DUSSEL, 2007b, p. 133)

A preocupação da objeção de Miro não está assim direcionada à filosofia da libertação em si, mas aos riscos de uma filosofia materialista que rechace as conquistas do idealismo alemão e assim desemboque em perspectivas autoritárias e despolitizadoras, como era o estalinismo. Nesse aspecto, sem sombra de dúvidas, caminhamos juntos, sobretudo na reivindicação de um “outro Marx”, como ainda terei a oportunidade de demonstrar.

A mesma questão parece permear a objeção feita por Miro em relação à posição da filosofia da libertação quanto ao pensamento de Hegel: a crítica como *rechaço*, e não como *subsunção* e *superação*. Minha intenção na tese havia sido evidenciar algo considerado pouco relevante pela maior parte dos pensadores marxistas: a influência do materialismo antropológico de Feuerbach sobre a perspectiva teórica de Marx, através do qual este operou uma primeira ruptura com a filosofia hegeliana (a segunda ruptura se deu a partir da elaboração dos Grundrisse, como busquei apontar em DIEHL, 2018).

Miro tem razão ao identificar Hegel como o primeiro filósofo moderno que efetivamente pensou o social e tematizou o trabalho. Também tem razão ao

ênfatizar a posição de Hegel em prol da Revolução Francesa e de seus princípios libertários. Como também tem razão quando evidencia a subsunção da filosofia hegeliana por Marx, que o permitiu tematizar o social e conceber o caráter criador do trabalho.

Porém, o que procurei mostrar naquele momento era que a primeira ruptura de Marx com a filosofia hegeliana era mais radical do que normalmente se supõe com a infeliz alegoria da “filosofia de cabeça para baixo”. O que Marx operou em 1843-44 não foi uma mera “inversão da dialética”, de idealista para materialista, mas foi a superação de uma perspectiva dualista presente também em Hegel: Estado x sociedade civil; real x racional; concreto x ideia *etc.*

Marx operou tal superação subsumindo a dialética, o apreço pelos valores libertários da Revolução Francesa, compreendendo o papel da subjetividade e o caráter histórico do social, incluindo a centralidade do trabalho. Porém, ao mesmo tempo, Marx rompeu com a esquerda hegeliana apontando os limites da Revolução Francesa, identificando na alienação um obstáculo à afirmação da subjetividade no capitalismo, denunciando a colonização do social pelo individualismo e pelo egoísmo burgueses, diagnosticando o caráter alienado e reificado do trabalho sob controle do capital.

Creio que Miro concordaria com tal diagnóstico em relação a Marx. Talvez o intento de demarcar as diferenças entre as concepções marxiana e hegeliana, para enfrentar sobretudo o marxismo hegeliano que não reconhece o que chamo de “segunda ruptura” de Marx com Hegel (mais especificamente com a filosofia hegeliana da História, cf. DIEHL, 2018), tenha dado a impressão a meu tão ilustre leitor de que seria possível pensar Marx sem Hegel. Mas voltaremos a Marx ao final deste artigo.

Kant e Hegel, assim como outros autores do idealismo alemão (o velho Schelling em especial), são importantes nas reflexões da filosofia da libertação. Talvez possamos sintetizar 3 (três) elementos de crítica a estes autores, que não significam uma ruptura e sim uma superação: o dualismo entre corpo x espírito, material x ideal *etc.*; o eurocentrismo de suas formulações; e, em decorrência destes, o fechamento para a diferença, para o outro enquanto Outro. E sobre este último aspecto, ao menos, Miro já havia se manifestado no seguinte sentido:

Em Kant não podemos pensar o encontro com o outro. O outro está dentro de um procedimento reflexivo da filosofia. Outro em Hegel também aparece

só no caminho reflexivo do espírito. Essa dificuldade do encontro com outro chega talvez até o próprio Habermas. (MILOVIC, 2014, p. 148)

Uma última objeção importante que Miro apresentou em 2015 se referia à crítica que teci ao conceito de “amizade” em Derrida, que este associa ao princípio da fraternidade e contra o qual Dussel defende o conceito de solidariedade. Creio que vale a pena apresentar o que Dussel entende com tal conceito:

Por solidaridad deseo aquí entender una pulsión de alteridad, um deseo metafísico (E. Lévinas) por el otro que se encuentra en la exterioridad del sistema donde reina la tolerancia y la intolerancia. Es un hacerse-cargo (eso significa responder: tomar a cargo [spondere] del otro, reflexivamente [re-]) ante el tribunal del sistema que acusa porque se asume a la víctima de la injusticia y, por ello, aparece como el señalado, como el injusto, culpable, reo, como el rehén en el sistema en nombre del otro. (DUSSEL, 2007b, p. 298).

Vemos assim que Dussel se baseia na filosofia da alteridade de Emanuel Levinas, a mesma da qual Derrida extrai bases importantes de suas *Políticas da Amizade*. Miro teve razão em sua crítica de minha crítica: a amizade proposta por Derrida não se configura como mera “tolerância” em relação ao Outro (DIEHL, 2015, p. 255), mas como proposta de hospitalidade. Porém sigo visualizando com Dussel os limites da fraternidade em relação à solidariedade: mais que reconhecer o outro como Outro, abrir espaços a ele (inclusive no Direito), trata-se com a solidariedade de fazer-se responsável pelo Outro, colocar-se em seu lugar, lutar por ele se for preciso.

Tal perspectiva vem diretamente de Levinas, porém a radicalidade de sua ética não se transformou numa perspectiva política. Esse limite da filosofia levinasiana foi identificado por Derrida e também por Dussel. Enquanto Miro seguiu o caminho aberto pelo primeiro, a filosofia da libertação seguiu o outro caminho. Vejamos outras divergências antes de nos reencontrarmos nas novas convergências.

3. DIVERGÊNCIAS IMPORTANTES SOBRE O SOCIAL E O POLÍTICO NO CAPITALISMO CONTEMPORÂNEO

Miro afirma que a filosofia moderna superou a metafísica, porém o capitalismo se tornou uma nova metafísica. Nisso a filosofia da libertação está

plenamente de acordo, agregando que os mitos sacrificiais pré-modernos imolavam pessoas humanas em nome de deuses teológicos, enquanto o mito sacrificial da Modernidade imolou milhões de ameríndios, negros escravizados, camponeses e operários europeus e asiáticos ao Deus-dinheiro, e mais contemporaneamente ao Deus-capital.

Essa imolação se acelerou com o capitalismo financeiro e o neoliberalismo. Porém o diagnóstico da crise do nosso tempo é bastante distinto: enquanto Miro aderiu à distinção entre trabalho e labor de Hannah Arendt, Dussel identificou no trabalho vivo de Marx uma nova dimensão da Exterioridade teorizada por Levinas; enquanto Agamben propunha o campo de concentração como paradigma político moderno, a filosofia da libertação apontou a escravidão colonial e a superexploração do trabalho como paradigmas econômico-políticos; enquanto Negri seguiu as teses do capitalismo pós-industrial, a teoria marxista da dependência teorizou o capitalismo dependente periférico; enquanto Miro seguiu a proposta negriana da multidão como povo sem rosto, Dussel transformou o Outro levinasiano em categorias políticas como comunidade crítica das vítimas, hiperpotência entre outros.

Creio que a devida caracterização filosófica do social e do político em nosso tempo depende de um diagnóstico do capitalismo contemporâneo. E nesse sentido se acentuam algumas divergências importantes, sobretudo com Negri. Isso porque, ao que parece, o filósofo italiano propôs construir um “Marx além de Marx” que paradoxalmente ficou “aquém de Marx” no que se refere ao marco categorial da economia política. Sigamos algumas pistas que Miro nos traz sobre a caracterização que Negri faz do capitalismo na sua fase neoliberal, chamada por ele de fase pós-industrial:

A fonte do trabalho, pensa Negri, não é mais o capital fixo, máquinas, fábricas e uma quantidade de trabalho. Estamos hoje nos fluxos do trabalho que se organiza, que se mostra criativo, comunicativo, global. Estamos assim no contexto do trabalho imaterial. (MILOVIC, 2011, p. 169)

Será mesmo que os fluxos de trabalho tomaram lugar do capital fixo, das máquinas e das fábricas? Será que a maior proporção de trabalho imaterial no capitalismo contemporâneo é um fenômeno realmente universal, ou mais restrito ao contexto europeu? E não seria esse trabalho imaterial possível apenas em virtude de o trabalho material ter se tornado maciçamente mais produtivo a partir da 3ª e da 4ª Revolução Industrial? O fato de as indústrias terem sido deslocadas da Europa e

dos EUA para a Ásia gerou novos desafios sociais e políticos, mas não transformou a essência dos modos de reprodução ampliada do capital.

A sociedade pós-industrial, a revolução informática abre as possibilidades para criação dos valores sem a mediação do capital. Hoje não é mais o caso de dizer que o capital organiza o trabalho, pois é o trabalho quem se organiza (MILOVIC, 2011, p. 171)

De fato a revolução informática trouxe profundas transformações no mundo do trabalho. Porém, podemos dizer que os trabalhadores de aplicativos, os operadores de telemarketing, os webdesigners, os programadores de aplicativos para computadores e celulares, os produtores e apresentadores de programas no YouTube seriam trabalhadores que “criam valores” sem a mediação do capital? É possível dizer que os conceitos de trabalho produtivo e improdutivo da economia política marxista não mais se colocam? E será que as empresas proprietárias dos servidores que hospedam tais aplicativos, as empresas anunciantes e patrocinadoras não seriam as atuais mediadoras dessas formas de trabalho, inclusive com maciços investimentos em capital fixo?

Tais questões são importantes para caracterizar o social e o político em nosso tempo. O diagnóstico da despolitização parece ser consensual entre nós, porém estão mais para sintomas cujas causas não são consensuais. E, por isso mesmo, as propostas de superação não são as mesmas. Essa é uma divergência importante, e devido a ela é que a filosofia da libertação toma um caminho distinto para chegar no topo da mesma montanha.

O caminho escolhido por Miro – e dialogamos muito a respeito – é aquele proposto por Negri: a multidão. Para o filósofo italiano, trata-se do “povo sem rosto”, dos “monstros”, os Outros não excluídos mas presentes. Que não tem uma identidade definida e nem definível, e que reivindicam um projeto impossível:

Então, poderíamos, fazendo um rápido resumo, indicar o monstro comunista, no início. E agora os monstros da biopolítica. Da multidão. Não excluídos. Presentes, mas não criando uma nova metafísica da presença. Os sujeitos de uma nova ontologia dos movimentos que escapam aos conceitos. Os novos monstros. Os sujeitos possíveis de uma ontologia da diferença que o próprio Heidegger não aceitou. Um projeto impossível. Mas, talvez essa impossibilidade se revele o próprio sentido da possibilidade. Da possibilidade do comunismo, talvez. (MILOVIC, 2011, p. 174)

O caminho escolhido pela filosofia da libertação é o do povo com rosto: o rosto teorizado por Levinas, mas que assume várias identidades possíveis –

definidas e/ou definíveis: negro, indígena, campesino, mulher, jovem, operário, pobre, favelado *etc.* Vítimas da exclusão, Outros negados enquanto Outros, estas subjetividades se reúnem para formar novas subjetividades coletivas, não mais apenas sociais (como comunidades críticas das vítimas, ou blocos sociais dos oprimidos) mas também políticas (hiperpotencia), que irrompem no processo político não para serem “reconhecidas” mediante políticas habermasianas de “inclusão do Outro”, mas de “transformação do Mesmo”. É o Não Ser que se torna Ser.

A diferença entre o Outro inqualificado e inqualificável de Negri para o Outro qualificado e qualificável de Dussel pode parecer algo muito pequeno em termos filosóficos, mas dessa diferença se extraem consequências políticas dramáticas. É que, enquanto a multidão formula um projeto político impossível, e, em virtude dessa impossibilidade, acaba sendo derrotada; a hiperpotencia libertadora formula o projeto político possível para seu próprio tempo histórico, apontando bandeiras de luta factíveis e que conseguem coesionar os rostos dos Oprimidos nas mais diversas dimensões: econômicas, raciais, étnicas, culturais, de gênero, sexualidade *etc.* É a diferença entre a derrota dos movimentos emancipatórios na Europa e nos EUA, e as vitórias sempre parciais e insuficientes dos movimentos libertadores na América Latina, África e Ásia.

Mas isso não significa de nenhum modo que a filosofia da libertação se proponha a ser uma corrente de pensamento anti-europeia, anti-estadunidense ou algo nesse sentido. Sua pretensão é universal, pois o capitalismo é a metafísica universal do nosso tempo, contra a qual olhares eurocentrado estão fadados ao fracasso. E creio que Miro sabia plenamente disso, dada sua experiência trágica no leste europeu, e que o fez pensar sobre o Outro nesse mesmo sentido universal:

En Bosnia se pueden ver losejemplos de la hipocrisia e insensibilidad mundial y, como hedicho, de lareducción de larealidad a los discursos. El desarrollo democrático no significa el aumento de lacomprensiónhacialosotros, hacialos países deltercer mundo por ejemplo (MILOVIC, 1998, p. 102)

4. O OUTRO COMO OUTRO ENQUANTO PROJETO DE CONVERGÊNCIA: A POLITIZAÇÃO E A JUSTIÇA A PARTIR DO DIÁLOGO DESDE A DIFERENÇA

Apontar diferenças é o exercício necessário para a construção de convergências. E talvez a convergência seja possível a partir da própria diferença. É

o que Miro afirmara em 1998: (...) la filosofía hoy tiene que ser la nueva sensibilidad para la diferencia. La filosofía no puede limitarse a oír solamente su propio discurso. (MILOVIC, 1998, p. 102)

Se não cabe mais à filosofia ouvir seu próprio discurso, a abertura o Outro enquanto Outro, a partir de um diálogo autêntico, parece ser um caminho para enfrentar a despolitização na Modernidade. Mas esse Outro não pode ser uma mera imagem que a filosofia tem deste Outro, e nem poder ser um Outro acossado, amedrontado, tolhido pelo medo do silenciamento, da castração, da eliminação.

Parece clara la necesidad de establecer reflexiva y críticamente condiciones dialógicas que hagan posible el reconocimiento del otro en cuanto otro y no meramente desde la imagen que de lo racional posea cada uno. Para hacer justicia a las exigencias ya examinadas de reconocer la especificidad del otro, su irreductibilidad, es necesario, en primer lugar, recuperar al otro, liberarlo del peligro acechante de su eliminación, es necesario darle espacio al otro y, en este sentido, la invocación del diálogo es la invocación de la posibilidad misma del otro" (MILOVIC, 1996, p. 101-102)

Chama atenção que quem afirme isso seja o Miro discípulo de Apel, com quem Dussel tanto dialogou na década de 1990. Se os limites formalistas da pragmática comunicativa fizeram Miro se afastar de Apel e de Habermas, no caso de Dussel o que se deu foi um diálogo crítico em que a filosofia da libertação subsumiu a ética do discurso a uma ética material (baseada em Marx) e a uma ética da factibilidade (inspirada em Franz Hinkelammert).

Miro também aponta os limites materiais e de factibilidade da teoria da ação comunicativa: “a possibilidade de comunicação ainda não significa que podemos falar. (...) Quem fala é quem sobreviveu. Mas quem sabe o que aconteceu não pode falar” (MILOVIC, 2017, p. 127). O diálogo simétrico e livre de coações não pode ser apenas uma condição procedimental transcendental, mas exige a concretização de condições materiais e de factibilidade sobre as quais a filosofia da libertação se debruçou com grande atenção nos anos 1980 e 1990.

Também a crítica à ontologia da presença em Heidegger é algo comum entre ambos os filósofos. Antes de conhecer a filosofia de Levinas, Dussel era um heideggeriano que não havia sido alertado para a reificação da diferença, inegavelmente presente em Ser e Tempo. Ainda que o ser aí seja um ser no mundo e um ser com os outros, a preocupação heideggeriana é indiferente em relação ao Outro, não vê o Outro como Outro mas apenas como um novo Eu. Ou, nas palavras

de Miro: “A diferença de Heidegger parece mais uma diferença reificada, determinando - poderíamos dizer assim - os lugares para a aparição do autêntico”. (MILOVIC, 2009, p. 115).

A semelhança é tamanha que Dussel, já desperto do que chamou de “sonho heideggeriano”, chegou a apontar a filosofia de Heidegger como o novo projeto dominador da Europa neocolonial. Do mesmo modo, Miro afirma que: “Um específico egoísmo, talvez o egoísmo europeu, domina sua filosofia. Assim, a filosofia de Heidegger se transforma numa específica geopolítica” (MILOVIC, 2007, p. 275).

A busca da Diferença, do Outro como Outro, não enquanto reificação do Mesmo, unifica ambos os projetos filosóficos. Mas há mais que isso: o Outro, sendo material, se constitui ontologicamente (e não apenas economicamente) enquanto trabalho vivo. Nesse sentido, ambos também concordam quanto à centralidade de Marx para pensar o social:

Então, Marx ainda está desenvolvendo uma perspectiva ontológica do trabalho vivo e não uma articulação economicista do trabalho. Por isso, falei que talvez por aqui poderíamos repensar o conceito emancipatório de práxis das discussões marxistas ligando-o com o conceito do trabalho vivo (MILOVIC, 2011, p. 167)

O Marx que também vê que as questões da economia política colocam as perguntas sobre a nossa vida e não só sobre o trabalho. O Marx que também vê o comunismo como uma produção autopoética. Voltar para Marx e a idéia do trabalho, mas também voltar para a idéia do trabalho vivo anunciado em *Grundrisse*. O argumento crítico contra Marx seria ainda essa herança hegeliana e o fato de uma forte inclusão da classe operária no sistema. (MILOVIC, 2011, p. 174)

Tal herança hegeliana, como argumentei anteriormente, parece ter sido superada com a segunda ruptura de Marx em relação a Hegel. Dussel mostrou que, no diálogo com os chamados “populistas russos”, Marx negou peremptoriamente que o futuro da Rússia teria que passar necessariamente pelo desenvolvimento capitalista tal como ocorrera na Europa. Ademais, Marx acreditava ser possível a construção do socialismo na Rússia a partir das comunidades camponesas, e não a partir de uma vanguarda proveniente da classe operária.

As últimas obras de Miro miravam em algo muito caro à filosofia da libertação: a vida humana concreta. Ainda que discordasse da sua afirmação enquanto um novo paradigma, Miro afirmou a potência da vida, inclusive em face da “vida nua” de Agamben: “a vida é mais potente que a nudez” (MILOVIC, 2011, p.

142). O reconhecimento do Outro enquanto Outro, desde sua Diferença, se torna a afirmação da vida desse Outro.

É a partir de tal fundamento que a Justiça pode ser realizada e que o Direito pode surgir enquanto potência. Como afirmou Miro em seu último artigo, “[a] justiça, nas belas palavras da Sarah Kofman, é a justificação da vida (KOFMAN, 1992, p. 202). É a afirmação da vida contra as injustiças da cultura e da nossa consciência (MILOVIC, 2021a, p. 4)”.

Se justiça é a afirmação e a justificação da vida, contra as injustiças da cultura e da nossa consciência, será ela o motor da transformação do Direito. Seguindo a trilha de Derrida, Miro não confunde Direito e Justiça. Enquanto a Justiça é a experiência da afirmação do Outro (impossível para Derrida, mas possível para a filosofia da libertação), o Direito é a potência necessária para concretizar a Justiça, para afirmar a vida do Outro: “precisamos das novas formas do direito ligadas ao projeto da desconstrução da metafísica. Porque sem o direito o Outro nem pode aparecer” (MILOVIC, 2017, p. 136)”.

Uma questão em aberto é se o Direito enquanto poder constituído pode ser essa potência da realização da Justiça. Enquanto Agamben abandonou qualquer projeto emancipatório para o Direito, Negri encontra-se na crítica do poder constituído que se converte em aposta no poder constituinte. Aderindo a tal posição, Miro aponta um caminho teórico surpreendente: “Sair do poder constituído, onde o direito está integrado, para instauração de uma outra perspectiva jurídica. Do poder constituído para o poder constituinte. Alguns motivos de repensar a reflexão jurídica são, por exemplo, muito bem visíveis na obra do Roberto Lyra Filho” (MILOVIC, 2011, p. 165)

E assim, num movimento que não é circular, mas espiralar, o jovem doutorando atraído à UnB pela obra de Roberto Lyra Filho, e que se deparou com o filósofo que ousou pensar o comunismo numa Faculdade de Direito, retorna ao direito como “legítima positivação da liberdade conscientizada”. Talvez então a rota planejada para chegar ao topo da montanha possa ser trilhada com mais segurança, com passos mais seguros. “Talvez”.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **El tiempo que resta** - comentario a la Carta a los Romanos. Traduzido por Antonio Piñero. Madrid: Trotta, 2006.

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção: homo sacer II**. Tradução de Iraci de Poletti. São Paulo: Boitempo, 2005.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. 2ª ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

AGAMBEN, Giorgio. **O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo : homo sacer II**. Tradução de Selvino J. Assmann. 2ª Ed., São Paulo: Boitempo, 2011.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

BADIOU, Alain. **A hipótese comunista**. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2012.

BADIOU, Alain. **O Ser e o Acontecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

BLOCH, Ernst. **The Principle of hope**. Translated by Neville Plaice, Stephen Plaice, and Paul Knight. Cambridge: Mit Press, 1986.

DIEHL, Diego Augusto. **A re-invenção dos direitos humanos pelos povos da América Latina: para uma nova história decolonial desde a práxis de libertação dos movimentos sociais**. Brasília, 2015. Tese para obtenção do grau de doutor em Direito - Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília.

DIEHL, Diego. **Marx além de Hegel – Uma interpretação a partir da Filosofia da Libertação**. Revista Direito e Práxis, v. 9, p. 1812-1839, 2018.

DUSSEL, Enrique. **1492: el encubrimiento del Otro - hacia el origen del “mito de la modernidad”**. La Paz: Plural, 1994a.

DUSSEL, Enrique (comp.). **Debate en torno a la ética del discurso de Apel – diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina**. México: Siglo XXI, UAM, 1994b.

DUSSEL, Enrique. **El último Marx (1863-1882) y La liberación latinoamericana**. 2ª Ed., México: Siglo XXI, 2007a.

DUSSEL, Enrique. **Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão**. Tradução de Ephraim F. Alves, Jaime A. Clasen e Lúcia M. E. Orth. 2ª Ed., Petrópolis: Vozes, 2002.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação**. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1977.

DUSSEL, Enrique. **Hacia una filosofía política crítica**. Bilbao: Descleé de Brouwer, 2001.

DUSSEL, Enrique. **La producción teórica de Marx** – um comentário a los Grundrisse. 4ª Ed., México: Siglo XXI, 2004.

DUSSEL, Enrique. **Método para uma filosofia da libertação: superação analética da dialética hegeliana**. Tradução de Jandir João Zanotelli. São Paulo: Loyola, 1986.

DUSSEL, Enrique. **Materiales para una política de La liberación**. Madrid: Plaza y Valdez, 2007b.

DUSSEL, Enrique. *Meditaciones anticartesianas: sobre el origen del antidiscurso de la Modernidad*. In: GANDARILLA, José G. e ZUÑIGA, Jorge (coord.). **La filosofía de la liberación hoy** – sus alcances en la ética y la política. Tomo I. México: UNAM CEIICH, 2013.

DUSSEL, Enrique. **Política de la liberación I** – historia mundial y crítica. Madrid: Trotta, 2007c.

DUSSEL, Enrique. **Política de la liberación II** – Arquitectónica. Madrid: Trotta, 2009.

FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. Tradução de Adriana Veríssimo Serrão. 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. Tradução de George Sperber e Paulo Astor Soethe. 2ª Ed., São Paulo: Loyola, 2005a.

HABERMAS, Jürgen. **Facticidad y validez: Sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso**. Traducción de Manuel Jimenez Redondo. Madrid: Trotta, 2005b.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade: doze lições**. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la acción comunicativa I: racionalidad de la acción y racionalización social**. Traducción de Manuel Jimenez Redondo. 4ª Ed., Madrid: Taurus, 2003.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Commonwealth**. El proyecto de una revolución del común. Traducción de Raúl Sánchez Cedillo. Madrid: Akal, 2011.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Império**. Tradução de Berilo Vargas. 7ª Ed., Rio de Janeiro: Record, 2005a.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Multidão: guerra e democracia na era do império**. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2005b.

HINKELAMMERT, Franz. **Crítica da razão utópica**. Tradução de Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas, 1986.

HINKELAMMERT, Franz. **El grito del sujeto** – del teatro-mundo del Evangelio de Juan al perro-mundo de la Globalización. San José: DEI, 1998.

HINKELAMMERT, Franz. **El sujeto y la ley**. San José: UNA, 2003b.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidad e infinito** – ensayo sobre la Exterioridad. Traducción de Daniel E. Guilloit. 7ª Ed., Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.

LYRA FILHO, Roberto. **Karl, meu amigo: diálogo com Marx sobre o Direito**. Porto Alegre: Sergio Antônio Fabris, 1983.

LYRA FILHO, Roberto. **O que é Direito**. 17ª Ed., São Paulo: Brasiliense, 1999.

LYRA FILHO, Roberto. **Razões de defesa do Direito**. Brasília: Obreira, 1981.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, Karl. **O Capital – crítica da economia política**. Livro I, vol. 1. 3ª ed. Tradução de Reginaldo Sant'anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976a.

MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. Tradução de Nélio Schneider e Wanda Caldeira Brant. 1 reimp. São Paulo: Boitempo, 2013.

MILOVIC, Miroslav. A utopia da diferença. **ALCEU, Rio de Janeiro, PUC-RIO**, v. 7, p. 13, 2007.

MILOVIC, Miroslav. Direito ao corpo em Nietzsche e Foucault. **Latin American Human Rights Studies**, v. 1, 2021.

MILOVIC, Miroslav. **Ideología y comunicación** (Yugoslavia como problema). Daimon Revista Internacional de Filosofía, n. 12, p. 93-102, 1996.

MILOVIC, Miroslav. Jusnaturalismo e Idealismo. In: Ensaio Filosóficos, Volume IX - Maio/2014, p. 128-150

MILOVIC, Miroslav. **Ontologia dos monstros** - Antonio Negri e as questões sobre a política e imanência. Cadernos de Ética e Filosofia Política, v. 1, n. 18, p. 162-177, 2011.

MILOVIC, Miroslav. **Política do messianismo**: algumas reflexões sobre Agamben e Derrida. Cadernos de Ética e Filosofia Política, v. 1, n. 14, p. 103-121, 2009.

MILOVIC, Miroslav. Política e metafísica. São Paulo: Editora Max Limonad, 2017

MILOVIC, Miroslav et al. The pandemic as history. **Filozofija i društvo**, v. 32, n. 1, p. 128-134, 2021.

MILOVIC, Miroslav. **Tiempo de indigência en la filosofía.** Philósophos – Revista de Filosofia, v. 3, n. 1, p. 90-106, 1998.

ROSILLO MARTÍNEZ, Alejandro. **Los inicios de la tradición iberoamericana de derechos humanos.** San Luis Potosí: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat, 2011.

