

lidade, dadas as condições de factibilidade política da afirmação da vida. Nestes limites continua sendo uma ordem questionável em função da afirmação da vida imediata e sua validade se apóia sobre a aspiração de poder tornar controlável a inversão dos direitos humanos e, assim, minimizá-la.

Agora, os dois tipos de sacrifício se misturam. Por um lado, aparece o sacrifício pela afirmação da vida imediata, que é a raiz sacrificial de uma sociedade que afirma politicamente a vida humana. Mas, sendo de tipo político a afirmação da vida, aparece novamente o sacrifício pela ordem como consequência da inversão inevitável dos direitos humanos na nova sociedade. Este dualismo é insuperável e condicionará a história futura da nova sociedade.

Através da inversão dos direitos humanos e os consequentes sacrifícios pela ordem também para a sociedade socialista continua existindo algo que já os analistas mais lúcidos da sociedade burguesa destacaram para esta sociedade: o pacto mefistofélico, como o formulado por Goethe, e como é retomado por Max Weber. Se não se pode separar, em termos maniqueus, vida e morte, também não se pode separar tão olímpicamente Deus e o Diabo. Goethe resume isto assim: *nemo contra deum nisi deus ipse.*⁴

2. A HISTÓRIA DO CÉU: PROBLEMAS DO FUNDAMENTALISMO CRISTÃO

(*Franz J. Hinkelammert*)

O céu tem uma história, assim como a terra. Ao mudar a terra, muda o céu, pelo simples fato de que o céu é uma imaginação humana a partir da terra. O céu é, em certo sentido e na maioria das vezes, um projeto humano inconsciente. É isso especificamente na tradição cristã, na qual aparecem os projetos da sociedade humana pela antecipação do céu na

4. Ninguém contra Deus senão o próprio Deus. *Dichtung und Wahrheit*, início do capítulo 4.

terra. Quem quiser influir sobre o projeto na terra, tem que influir sobre a imaginação do céu, cuja antecipação é o projeto social. Por isso, ao mudar a terra, mudam os céus, sendo a mudança no céu, normalmente, anterior — e no sentido lógico o é — ao projeto para a terra. Não há mudanças sem projeção do que será. Sendo o que será, sempre derivado como antecipação do céu na terra, a luta pelo poder na terra é sempre uma luta pelos céus.

Por este motivo, as lutas sociais implicam lutas religiosas. A ausência de lutas religiosas não indica tolerância mas, sobretudo, a validade de algum projeto social comumente aceito ou implantado com êxito. Na medida em que este projeto se transforma em objeto de conflito, aparecem também as lutas religiosas implicadas no conflito social. E dentro destas lutas religiosas aparece sempre o conflito pela imaginação do céu e pelo tipo de antecipação dele. Isso não é diferente no caso de o céu já não ser imaginado em termos religiosos e sim secularizados. O comunismo na tradição socialista, assim como a competição perfeita na tradição liberal, desempenham um papel análogo ao céu na tradição religiosa. São imaginações científicas de projetos transcendentais em relação aos quais volta o problema do tipo de antecipação porque também não é possível realizá-los diretamente por assalto. Por isso os respectivos conflitos tomam o mesmo aspecto dos conflitos religiosos abertos. São agora conflitos em torno da imaginação acertada da sociedade perfeita e da maneira de chegar a ela. Em determinados momentos foram conflitos entre teísmo e ateísmo, tal como ocorreu entre capitalismo e socialismo. No entanto, com o surgimento da teologia da libertação, pelo menos na América Latina, também o conflito entre socialismo e capitalismo tomou novamente uma forma religiosa.

Trata-se sempre de um conflito sobre a imaginação do céu, o qual está sendo antecipado na terra pelos projetos econômico-políticos, e sobre a maneira de antecipá-lo. Por isso a história real não pode ser escrita sem se escrever também a história do céu. A realidade econômico-política é gerada a partir de projetos que são antecipações de algum céu fora do alcance humano.

O céu, portanto, muda com as realidades econômico-políticas sem ser um simples reflexo destas realidades, mas antes sua reflexão e raiz de suas projeções.

O fato de o homem ser ativo faz com que a sua relação com a realidade econômico-política passe pela reflexão desta realidade que contém, como passo imprescindível, a imaginação do céu a antecipar. Como já dissemos, nesta reflexão o céu pode ser substituído por imaginações científicas da sociedade perfeita, assim como as conhecemos na forma liberal da competição perfeita e a socialista do comunismo.¹

Podemos ver algumas etapas desta história do céu para poder situar a análise do fundamentalismo atual. Da história européia nos vêm duas etapas chaves. Trata-se do céu medieval e do céu da sociedade burguesa em suas origens. O céu medieval é um céu feudal. Todos os homens têm alma, mas são almas hierarquizadas feudalmente. O céu, portanto, se parece com uma corte feudal hierarquicamente estruturada a partir do Deus-rei, os estamentos de clérigos, aristocratas, e inclusive a gente simples que rodeia a corte. E, paralelamente a esta corte, existe o inferno eterno. A relação antecipativa com a terra transluz já um elemento dinâmico. Esta terra é também estritamente hierárquica. Mas não há nenhuma 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. O servo na terra pode se tornar um alto hierarca no céu e o papa na terra pode acabar até no inferno, como Dante descreve em sua *Divina Comédia*. 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. Portanto, o servo que está contente em sê-lo e que cumpre suas obrigações na terra pode passar para a hierarquia celeste mais alta depois de sua morte. O aristocrata, que não cumpre seus deveres para com o servo e os outros, pode ser um simples servo na hierarquia celeste *post-mortem*, ou terminar no infer-

1. Ver HINKELAMMERT, Franz J., *Crítica a la razón utópica*. Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1984, introdução, p. 19-30.

no. A antecipação do céu medieval leva, portanto, à legitimação das estruturas do poder terrestre vigente, dando-lhe um limite de exigência moral dentro destas estruturas. O que é legitimado não são apenas as estruturas do poder, mas também uma exigência ética para aqueles que vivem nestas estruturas. Mas não se institui nenhuma instância imanente de julgamento sobre esta ética porque o julgamento é *post mortem*. O servo maltratado não pode derivar desta ética um direito a se rebelar mas deve cumprir seus deveres, que nunca cessam. Contudo, *post mortem* lhe espera a satisfação de ver o aristocrata castigado e ele mesmo premiado. Rebelando-se, porém, cairia numa culpa mais grave ainda do que aquela do aristocrata que o maltratou.

O resultado é um comportamento descrito por esta antecipação do céu, que é básico para a existência da sociedade medieval. Está no coração de suas relações sociais de produção. Estas relações feudais de produção não podem desaparecer a não ser que mude a própria imaginação do céu. Como diz Hegel mais tarde: não há revolução sem reforma.

A reforma, e a conseqüente reelaboração das relações sociais de produção feudais, começa pela afirmação do sujeito para além de qualquer hierarquia, seja eclesiástica ou econômico-política. Com a igualdade dos homens desaba o céu medieval. Mas não ocorre fora do céu. A própria imaginação medieval do céu já é contraditória; nunca pôde responder a pergunta óbvia: se o servo é *post mortem* igual ao aristocrata, por que não o seria antes da morte?

Uma vez afirmada esta igualdade, o céu tem que mudar e, com a mudança do céu, também as relações de produção feudais. Mas esta igualdade significa agora que não se aceitam mais nem servos nem aristocratas na terra. Portanto, também não aparecem mais no céu. O céu deixa de ser uma corte feudal 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. E na antecipação deste novo céu o sujeito se transforma em indivíduo burguês. À luz dos problemas no céu se descobrem os problemas na terra e se adqui-

re capacidade para enfrentá-los intencionalmente. A antecipação leva à rebelião e esta à primeira revolução burguesa, o que aconteceu com mais clareza na revolução burguesa da Inglaterra no século XVII.

Certamente, a antecipação do céu das almas na terra não legitima qualquer rebelião, mas apenas a rebelião burguesa contra as estruturas feudais. Portanto, todos vão para o céu. Continua existindo, com o mesmo furor que na Idade Média, o inferno para o qual vão, entre outros, aqueles que se enganam sobre o tipo de rebelião legítima. À sociedade burguesa continuam enviando os que se revoltam contra a sociedade para o inferno, como fez a sociedade medieval com os que se rebelaram contra ela.

Esta breve análise já demonstra que o céu não é um simples substituto da terra, que serve como consolo para os explorados. Embora este elemento de consolo exista, em momento algum é dominante. É a instância através da qual é definido o sentido da vida como vida em plenitude; a sociedade é legitimada em relação à eternidade. Os deveres do dominador, como também os do dominado, são derivados do céu.

A conseqüente antecipação do céu na terra confirma, para o dominador, suas aspirações em relação à vida terrestre e transforma o céu, para os outros, em lugar de consolo. O próprio céu se torna para uns afirmação de sua vida em relação aos outros e, para os outros, em consolo substitutivo da vida terrestre. A partir destes céus o dominador recebe ambos: o gozo deste mundo e o gozo eterno do outro, e o dominado apenas o gozo do outro mundo como substituto do gozo do mundo terrestre no qual ele vive.

Este céu das almas iguais leva à sociedade burguesa que o antecipa. Transforma o sujeito em indivíduo burguês, que é proprietário privado. Este indivíduo se encontra, em certo sentido, numa situação análoga ao aristocrata medieval. Para entrar no céu, ele tem que cumprir com os cânones éticos de sua sociedade — que são derivados da propriedade privada e das relações mercantis entre proprietários — e tem que defender esta sociedade burguesa contra seus inimigos,

cuja rebelião é vista sempre como crime máximo. Algo parecido era válido na sociedade medieval: cumprir com os cânones éticos próprios da sociedade feudal e defender esta sociedade contra qualquer rebelião, que também era vista como crime máximo. No entanto, esta sociedade burguesa começou agora a expressar seu projeto não apenas em termos do 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 do Robinson é a primeira elaboração deste tipo, o modelo de competição perfeita (de equilíbrio geral) é a forma vigente hoje.

Isso levou à aparente secularização da sociedade moderna, que passa a ver sua transcendência em forma de um modelo funcional elaborado cientificamente. Agora pode até faltar a referência explícita ao céu das almas e podem ocorrer, em nome desta transcendência cientificamente elaborada, movimentos ateus em massa, o que ocorre pela primeira vez na Revolução Francesa.

O céu das almas iguais é sem dúvida um céu absolutamente insípido. A imaginação humana se perde diante dele. Trata-se de um céu de igualdade abstrata no qual, finalmente, nem os santos querem ficar. Trata-se do céu mais vazio que a tradição cristã jamais produziu. Como toda imaginação humana é concreta e corporal, uma existência de espíritos puros é imaginável apenas através da negação do concreto e corporal. Positivamente o homem não pode imaginar a vida espiritual pura. É vida sem corpo, sem concreção, sem necessidade de comer, vestir, beber, dançar, etc. Portanto, a imaginação pode apresentá-la somente como vida sem nada e só pode louvar felicidades imaginárias com palavras ocas. Por isso, quando aparece a construção de uma transcendência cientificamente elaborada, ela pode substituir facilmente este céu. Além do mais, é um céu que se torna, com o tempo, cada vez mais vazio e se desgasta enquanto é expresso, cada vez mais, sem distorções concretas em toda a sua pureza insignificante. No final deste processo, pelo fim do século XIX, a proclamação de Nietzsche de que "Deus está morto" correspondia a esta vacuidade de seu céu.

Havia, porém, outro problema. O céu das almas tampouco podia desempenhar a função que a imaginação do céu, em toda a tradição, sempre teve na sociedade. Trata-se da função de propiciar aos de cima uma imagem de perfeição de sua própria vida e aos de baixo um substitutivo eficaz para os sofrimentos da exploração da qual são objeto. O céu das almas não serve nos dois sentidos e a felicidade abstrata que promete não pode comover nem os de cima nem os de baixo. O céu se desvanece e perde sua função. Os valores vigentes da sociedade burguesa são derivados agora de uma transcendência cientificamente elaborada (relações mercantis no estado de sua perfeição imaginada: competição perfeita) e as motivações e apelos a partir do céu também não funcionam. O céu das almas, que existiu no início da sociedade burguesa, sobra como resultado de seu desenvolvimento.

No entanto, paralelamente ao esvaziamento do céu das almas surgira uma nova reflexão sobre o céu e, por conseguinte, sobre a terra. Ela parte da contradição mais evidente tanto do céu das almas como da sociedade burguesa, que foi desenvolvido como sua antecipação. Trata-se de um céu da igualdade abstrata. Todos os homens são iguais em relação a seus direitos formais, mas não quanto a suas possibilidades reais de vida. A desigualdade da vida concreta protesta em nome de uma igualdade que foi reduzida a direitos burgueses formais. Contra esta redução evidente aparece, portanto, a reivindicação de uma igualdade que não seja simplesmente formal mas que inclua as próprias possibilidades de vida concreta.

Ao lado do céu das almas, aparece a reflexão de um novo céu em termos da vida humana concreta e muito ligado com a tradição do Apocalipse de São João e a promessa cristã antiga de uma nova terra no sentido de *esta terra sem a morte*. Contudo, esta reflexão, que aparece subterraneamente no século XIX, é logo substituída pela reflexão marxista, que é paralela mas realizada em termos mais secularizados e, finalmente, ateus. No entanto, continua sendo uma reflexão a partir de uma terra transformada em terra ao serviço da satisfação das necessidades de todos. Embora em termos secu-

lares, aparece uma nova transcendência: o reino da liberdade, como Marx o concebe. Sendo impossível sua realização concreta, surge um pensamento de antecipação deste reino da liberdade em termos de um “mais possível”.

Este novo enfoque da sociedade a partir das necessidades dos homens concretos leva, recentemente no século XX com a teologia da libertação, a uma elaboração religioso-teológica desta reivindicação da vida concreta. Esta substitui agora o céu das almas por uma terra nova por vir — a terra sem a morte — cuja antecipação se torna a sociedade socialista, de modo semelhante como a sociedade burguesa surgiu como antecipação do céu das almas iguais. Apareceu uma revolução nos céus para refletir a revolução na terra. Deus não morrera, como acreditava Nietzsche, mas estava em outro lugar, onde ninguém suspeitava. A revolução na terra se transformou em antecipação da terra nova.

No entanto, esta revolução nos céus, que efetivamente começou com o pensamento de Marx — embora Marx renegasse os céus — repercutiu profundamente sobre o próprio pensamento burguês. Não podia reagir através da ativação de seu céu de almas. Na linha de Nietzsche renunciava, portanto, a todos os céus, declarava a morte de Deus e reinterpretou a volta para o homem concreto de Marx como uma vida concreta do indivíduo contra todos os outros. Contra o universalismo do homem concreto de Marx apresentava a luta pelo poder da besta em nome de sua vida concreta parcializada. Mas agora também a imaginação da reação burguesa passou para a imaginação concreta da vida humana. Contudo, a volta para o homem concreto é de Marx; Nietzsche apenas o reivindica, agora, em favor do selvagismo burguês.

Mas não apenas o pensamento nietzscheano reagiu à transformação do céu feita por Marx. Outra forma de passar do céu das almas para a imaginação da vida concreta foi precisamente o fundamentalismo protestante nos Estados Unidos. Diante do fato do desvanecimento do céu das almas, volta a reformular o céu a partir da vida humana concreta procurando também sua respectiva imaginação do céu na imagem cristã tradicional da terra nova. Certamente, a terra

nova — também em forma de uma terra sem a morte — é imaginada de tal maneira que sua antecipação acaba sendo a sociedade norte-americana e seu *American way of life*. Todo o fundamentalismo dos Estados Unidos pode ser resumido nesta função: construir uma imagem tal do céu que sua antecipação seja o *American way of life*, apesar de esta imaginação partir da vida humana concreta. E é neste sentido que podemos descobrir seus elementos centrais.

No entanto, a raiz de toda a sua força de convicção é a mesma da teologia da libertação: a esperança de uma nova terra, uma terra que seja *esta terra sem a morte*. Uma terra em seu sentido real, onde se come, bebe, vive, onde há sensualidade e onde “se come mamey” (uma fruta tropical deliciosa); nela está nossa existência, mas existência plena. Lá não se renuncia à corporeidade mas ela é vivida de modo completo. Todo o “mamey” que não pôde ser comido aqui, será comido lá. Uma terra que completa todos os desejos não realizados aqui, uma terra que é plenitude de todos os desejos correspondentes à terra daqui. Onde se ama e se fazem festas, onde se está triste e alegre, como aqui, mas sem a morte.

O fundamentalismo assume uma posição que se segue da revolução nos céus que Marx desencadeou. Mas ela não chegou apenas ao fundamentalismo. Até o Papa João Paulo II, em sua encíclica *Laborem Exercens*, termina reivindicando o céu em termos da nova terra, despedindo-se do céu das almas. Realmente, a consciência religiosa de hoje já não pode dar razão de sua fé senão em termos da esperança de uma nova terra. Uma revolução nos céus é muito difícil de derrotar na terra. Ela se impõe. Embora se considerem anti-marxistas, aderem à revolução marxista dos céus. Ninguém mais corre para o céu das almas; ninguém quer entrar e os que estão dentro querem sair. Ele fica vazio diante de um céu que é nova terra e promete “mamey”.

Se a terra nova é o objeto da antecipação, todo o mundo é transformado em cenário da fé. O céu das almas, porém, é reducionista. A fé é transformada em pura interioridade, o mundo real é mero campo de extensão da fé. O homem

não é julgado pelo que efetivamente faz mas por suas intenções e pela efetividade destas intenções. O homem pode prescindir perfeitamente do mundo se mostrar que o faz com boas intenções e demonstrar que estas intenções acarretam esforços sérios de realização. E se o êxito for critério, é apenas quanto a seu êxito individual.

Ao transformar o mundo em cenário da fé, o mundo é o lugar onde se encontram Deus e o pecado, ou Deus e o demônio. Este ponto de vista não abandona a interioridade do sujeito como cenário da fé mas a complementa agora com sua existência na exterioridade. O mundo não é simplesmente campo de aplicação da fé mas primordialmente lugar de realização da fé, campo de encontro e de luta da fé.

Como a nova terra é antecipada, surge o problema do êxito da antecipação, que é sinal de fé. Não se trata do sucesso individual de um contra o outro, mas da conquista de um projeto social. A fé fracassa se o projeto fracassa, e triunfa se o projeto triunfa. Fracassando o projeto da antecipação, fracassa a fé, mesmo que do ponto de vista subjetivista e reduzido da fé todos tenham tido boas intenções.

Descreve-se melhor esta relação nova com a fé através de uma análise das intenções humanas. Toda ação humana é guiada por intenções, porque não a chamamos de ação se não o for. Mas toda ação intencional acarreta efeitos não intencionais; estes muitas vezes contradizem as intenções subjetivas e até as podem transformar no contrário. Em relação à ação, portanto, não há apenas intenções que a explicam mas também efeitos não intencionais sem cuja explicação e ação como ato jamais é plenamente compreendida. Como conjunto, a ação se explica apenas por uma combinação de intenções e efeitos não intencionais. Este fato é co-natural à ação na medida em que o ator tenha um conhecimento limitado do mundo exterior, o que vale para todo ser humano em qualquer circunstância. Se, por exemplo, a ação visa ao pleno emprego e a intenção procura realizá-lo a todo transe, através de uma política de mercado, o resultado não intencional da ação em relação ao pleno emprego será o aumento do desemprego. O efeito não intencional da ação

destrói a intenção. Uma ética reducionista de simples interioridade do sujeito pergunta apenas pela intenção e a efetividade de implementá-la. No caso do exemplo: pergunta pela intenção do pleno emprego e pela implementação de uma política correspondente de mercado a todo o transe mas não inclui, em seu julgamento, o efeito não intencional da destruição da intenção. O sujeito está salvo, embora tenha aumentado o desastre.

O âmbito destes efeitos não intencionais são as estruturas. Portanto, na medida em que a ética leva em conta os efeitos não intencionais da ação intencional, preocupa-se com as estruturas institucionais que agora se transformam num lugar eticamente relevante. Para o sujeito reduzido da ética individual não são mais do que um campo de exercício de suas virtudes. Para o sujeito completo, porém, são potencialmente lugares do pecado e até demoníacos. A capacidade do homem de se tornar responsável por seus atos é decidida precisamente em sua relação com as estruturas. Não apenas a intenção eficaz subjetiva, mas também a eficácia objetiva no alcance dos fins, entra no campo da responsabilidade. Agora é eticamente decisivo não apenas fazer ações subjetivas para o pleno emprego, mas também objetivamente eficazes. Não é suficiente ter feito, dentro de estruturas dadas, todo o possível para conseguir o pleno emprego. Do direito ao emprego segue-se agora a obrigação de mudar as estruturas, no caso em que as estruturas dadas produzem efeitos não intencionais da ação intencional para o pleno emprego que destroem esta intenção. Aparece um imperativo ético dirigido às estruturas e seus efeitos sobre as conseqüências não intencionais da ação.

As estruturas são, portanto, os condicionantes dos efeitos não intencionais da ação humana. Isso tem, como conseqüência, que estes efeitos não intencionais apenas podem ser mudados mudando-se as estruturas, tendo as novas estruturas influência novamente sobre os efeitos não intencionais da ação, embora sejam outros. Desta maneira apresentam-se como um âmbito da relação Deus-pecado ou Deus-demônio.

As estruturas podem destruir ao produzir efeitos não intencionais da ação, que destroem. Seu âmbito, portanto, nunca pode ser eticamente neutro.

Foi a Teologia da Libertação que por primeiro elaborou este problema em sua forma teológica, embora se baseie na análise anterior de Marx, que mostrou a possível destrutividade das estruturas ao condicionar os efeitos não intencionais da ação humana intencional. (As leis de tendência de Marx — lei da pauperização, do desemprego, da concentração, etc. — são todas derivadas de efeitos não intencionais de uma ação condicionada por relações mercantis).

Mas Marx não foi o primeiro a analisar os efeitos não intencionais. O primeiro foi Adam Smith.² No entanto, ele usa esta análise exclusivamente para isentar o homem de toda a responsabilidade de seus atos. Adam Smith louva o mercado, sustentando que ele leva, independentemente das intenções dos atores, toda ação sua a um bom termo. Seja o homem bondoso ou malvado, virtuoso ou não, agindo no mercado, este, pelos efeitos não intencionais da ação, faz com que entre os seres humanos haja sempre uma harmonia. A harmonia não é produto de boas intenções, mas de efeitos não intencionais nos mercados. Portanto, Adam Smith o diviniza e dá, precisamente a estes efeitos não intencionais, o nome de mão invisível. Sua tese pode ser resumida também assim: os efeitos não intencionais — ao serem condicionados pelo mercado — são sempre benévolos. Marx, ao analisar estes efeitos, chegou porém ao resultado de que não o são tanto assim. Produzem antes tendências destrutivas, as quais Marx denun-

2. Adam Smith diz isso nos seguintes termos: “Mas o homem se acha quase sempre, segundo a providência comum, na necessidade da ajuda de seu semelhante, suposta sempre a ajuda do primeiro Fazedor, e mesmo aquela ajuda do homem ele a esperaria sempre em vão da pura benevolência de seu próximo; pelo que há de consegui-la com mais segurança usando em seu favor o amor-próprio dos outros, na medida em que lhes manifesta que é para utilidade deles também que lhes pede o que deseja obter. Quem quer chegar a um acordo de interesses com o outro, propõe-se a fazer isto: você me dá o que me faz falta, e eu lhe darei o que faz falta a você. Esta é a inteligência de semelhantes compromissos e este é o modo de se obter de outros a maior parte dos bons officios de que o homem necessita no comércio da sociedade civil. Não é da benevolência do açougueiro, do vinhateiro, do padeiro e sim de suas considerações de interesse próprio que esperamos e devemos esperar nosso alimento. Não imploramos sua humanidade, mas recorremos a seu amor-próprio; nunca lhes falamos de nossas necessidades, mas das vantagens deles”. SMITH, Adam, *Riqueza de las Naciones*. Livro I, capítulo II. México. Publicaciones Cruz, 1977, p. 14.

Cada um por si e a estrutura por todos, sendo a estrutura o mercado. É a versão secularizada do: cada um por si e Deus por todos, da religiosidade burguesa. Expressa a divinização do mercado e a conseqüente destruição da humanidade em seguida.

Esta mesma interpretação está presente em toda a teoria burguesa da democracia, onde a democracia é percebida como um mercado de votos, no qual cada um segue seu amor-próprio e o mecanismo eleitoral vigia sobre todos.

cia em suas leis de tendência. Uma vez feita esta análise, aparece a idolatria implícita do esquema de Adam Smith, uma verdadeira magia das estruturas que salvam por si mesmas. Na linha de Adam Smith, que até hoje é dominante em toda a ideologia burguesa, há estruturas que salvam, fora de qualquer intencionalidade humana. Isso se estende hoje a toda ideologia da democracia burguesa. O mandatário pode ter boas ou más intenções mas a estrutura democrática faz com que o resultado somente possa ser bom. A magia das estruturas é conatural ao pensamento burguês; mercado burguês e Estado burguês adquirem um valor metafísico para além de toda crítica possível e são presença da Providência na história. Isso leva a uma verdadeira teologia política dentro do pensamento burguês, que parte de uma teologia do mercado e do capital.

Esta teologia já está presente no próprio Adam Smith e tem se desenvolvido até hoje. Dela se segue toda uma ética política que vai muito além da ética subjetivista do sujeito reduzido a suas intenções. Mas não entra em conflito com ela, chegando a reforçá-la. Trata-se de uma teologia política que declara este sujeito irresponsável, que só se refere às suas boas intenções, como sujeito suficiente, dada a magia todopoderosa do automatismo do mercado que transforma esta irresponsabilidade — através da mão invisível — no melhor serviço à comunidade. Trata-se de uma teologia política que afirma a redução do sujeito à sua simples individualidade como o verdadeiramente humano.

O fundamentalismo nasce neste ambiente da teologia política burguesa. Faz de fato uma teologia política mais além da ideologia burguesa tradicional, mas se insere completamente nela. Contudo, também faz mudanças, embora não afetem este resultado central. A mudança mais importante se refere à utopia liberal do automatismo do mercado. Em Adam Smith se trata realmente de uma esperança de paz, como resultado de uma política liberal que estende seu âmbito de vigência sobre o mundo inteiro. Embora a esperança tenha sido sempre ilusória, produziu naquele tempo uma confiança no mundo e seu futuro, o que permitiu solucionar o problema do sentido. O fundamentalismo, porém, já não tem esta confiança.

Vê-se num mundo convulsionado, a caminho da catástrofe, e nos esforços de paz não vê mais do que um perigo. Onde, no automatismo das estruturas, Adam Smith vê esperanças de paz, o fundamentalismo não vê senão esperanças de catástrofe. Toda a esperança muda de conteúdo. O fundamentalista espera ansiosamente a catástrofe e não tem outra esperança além da catástrofe total, a pior que jamais ocorreu na história humana. Também a vincula com a ação das estruturas. No entanto, as próprias tendências do mundo são catastróficas e de modo algum levam à harmonia. Mas, diante das catástrofes que o fundamentalismo espera para o futuro, jamais convida a evitá-las. De modo algum convida à passividade; é sumamente ativo. Mas convida à atividade contra aqueles que querem se opor a estas ameaças. Denuncia portanto o esforço pela paz como sedução máxima à soberba e à negação de Deus. O pecado máximo para o fundamentalista é a rebelião contra tendências catastróficas efetivas em nosso mundo. Inclusive, no caso dos esforços para a união européia, não vê mais do que uma obra do Anticristo, nunca uma conquista para uma humanização da vida entre os povos europeus.

Continua havendo uma mão invisível, sobre a qual não se deve influir. Mas é uma mão que leva à catástrofe; é a mão de um Deus fundamentalista, que está ansioso para se vingar de todos os seus inimigos e que, neste mundo, quase só tem inimigos. É um Deus furioso que passa por cima da sorte humana sem misericórdia, que nunca se arrepende e executa um programa de destruição elaborado desde a eternidade. Contra este Deus não pode nem deve haver rebelião e qualquer ato de interferência neste programa de destruição é rebelião, orgulho humano.

Este determinismo do fundamentalismo se apóia numa leitura perfeitamente arbitrária dos textos bíblicos, aos quais se atribuem sentidos arbitrariamente predeterminados, apesar de se insistir muito num método literal ou gramatical da interpretação destes textos, em contraposição à chamada interpretação alegórica. Mas, de fato, a interpretação não é literal; não é interpretação da Bíblia como um livro igual a outros, mas é uma interpretação absolutamente mágica. O texto é

visto como um conjunto de clarividências e adivinhações, cujo sujeito se supõe que é um Deus onisciente, que distribuiu suas previsões infalíveis e imutáveis arbitrariamente entre os diferentes livros da Bíblia. Por isso um livro anterior pode completar um livro posterior, porque já estava previsto o livro posterior. A Bíblia deixa de ser um livro histórico — um conjunto de vários livros com uma seqüência temporal determinada — e se transforma num grande quebra-cabeças. O fundamentalista se põe a solucionar esse quebra-cabeças e acha que, caso o consiga, saberá, exatamente e sem poder se enganar, o futuro da humanidade. O que deve acontecer está escrito ali, do mesmo modo que uma cartomante embaralha as cartas para ler o que infalivelmente acontecerá. Por isso nestas deduções é abundante a palavra “claramente” que, além do mais, costumam ter enormes diferenças e contradições de um intérprete para outro. Mas há uma estrutura que, em geral, é comum a todos. De modo algum é resultado da análise literal da Bíblia, mas atribui à Bíblia o sentimento do fundamentalista perante a realidade social na qual ele vive. E, como este modo de sentir é comum entre os fundamentalistas, também o é a estrutura de interpretação básica atribuída ao texto.

Deste modo, o fundamentalista se transforma em colaborador de qualquer infelicidade, de qualquer catástrofe, de qualquer miséria no mundo. Ansiosamente deseja vê-las aumentadas porque a vinda do Senhor é esperada para o momento em que a catástrofe é total e além de qualquer limite. Daí a sua imagem do Anticristo. O Anticristo se opõe à catástrofe e, enfim, até terá certo êxito. Precisamente no momento de maior êxito, porém, Deus, com sua mão invisível — e no último momento com mão visível — destruí-lo-á para que não fique pedra sobre pedra. Nem a catástrofe ocorrida ao povo judeu na Alemanha nazista é suficiente. Corajosamente, o fundamentalista anuncia ao povo judeu, para os tempos que agora vêm, uma catástrofe pior ainda. Seria rebelião procurar evitá-la. Do Anticristo se diz que vai tentar fazer isso. Mas isso precisamente aprofundará o que deve vir.

Há uma ânsia de catástrofe e uma atividade febril para eliminar qualquer obstáculo que possa ser posto em seu ca-

minho. O Harmagedon é o crepúsculo dos deuses. Mas, como sempre há tendências para a destruição, aquele que elimina os obstáculos à destruição de fato dá origem às catástrofes. O fundamentalista é o próprio ator da destruição e se empenha nesta tarefa. Mas o fundamentalista não é apenas um destruidor, também é um covarde. Por isso, imagina-se que no momento em que a catástrofe avança para suas etapas mais terríveis, Deus, cuja vontade é a catástrofe, arrebatará seus santos para levá-los aos céus para uma vida eterna feliz, evitando que passem pela destruição que eles desencadearam na terra pela vontade deste mesmo Deus. Tomam sua coragem para promover a destruição a partir da esperança de que ela não os atingirá. Eles, frente à destruição desencadeada, caminham para a Jerusalém celeste para olhar de cima, com alegria, o que acontece aos não escolhidos ímpios na terra.³

Este catastrofismo ativo dos fundamentalistas é racionalizado através de um determinismo absoluto. Tudo já está decidido. Não há nada a fazer a não ser promover a destruição, que é a vontade de Deus revelada na Bíblia. Nem sequer ser bom ou mau nos pode salvar. Além disso, ser bom significa promover esta destruição em marcha. E, por serem bons, eles podem fugir a tempo para a eternidade, ao passo que os outros devem sofrer a fúria de Deus.

Junto com este determinismo absoluto se entende a pregação da obediência absoluta. A obediência é o valor central do fundamentalismo, e é identificada com a humildade; obediência é renúncia à rebelião. Obediência que se concentra na vontade de Deus para a destruição e que se opõe violentamente à rebeldia, o que seria qualquer ato destinado a salvar a humanidade das catástrofes que hoje realmente a ameaçam. Esta violência é tão grande que o fundamentalista declarará

3. O Deus dos fundamentalistas se assemelha muito ao Deus do Marquês de Sade. Aos que defendem a humanidade de pestes, guerras civis, doenças e, em geral, desgraças que podem ocorrer, o Deus de Sade diz: "Quando vistes que tudo era vicioso e criminoso na terra — lhes dirá o Ser Supremo em Maldade — por que vos extraviastes para o caminho da virtude...? Em qual ato de minha conduta me vistes benefitor? Ao vos enviar pestes, guerras civis, doenças, terremotos, furacões? Ao sacudir perpetuamente sobre vossas cabeças as serpentes da discórdia, persuadia-vos que o bem é minha essência? Imbecis! Por que não me imitáveis?" (citado segundo Fernando Salvater em *Nihilismo y Acción*. Madri, Taurus, 1984, p. 33). Deus manda todos eles para o fogo do inferno e faz sentar a seu lado aqueles que colaboraram com ele.

que até no milênio, quando já não houver morte, ela continuará havendo para os casos de rebeldia, que continuarão sendo castigados com a pena capital.

A isto corresponde a nítida polarização que todo o fundamentalismo faz nos termos mais maniqueus entre os santos de Deus e os ímpios. Sendo obediente e estando contra a rebeldia, retirando-se de qualquer atividade de defesa do homem contra as tendências para a destruição, concentrando-se sobre si mesmo e contra si mesmo com o ascetismo formal de renúncia ao álcool, ao cigarro, à dança e ao cinema, o fundamentalista se torna agressivo contra aqueles que não seguem o seu caminho. Acha que eles são ímpios, integrantes do reino do mal, rebeldes contra Deus que merecem, com razão, todas as desgraças que o fundamentalista vê vir sobre eles, e com as quais colabora. O mundo lhe parece mau, todos são pecadores sem valor, seres insignificantes, que não têm nenhuma importância a não ser que Deus lhes inspire valor. Então, são tudo. E, como os fundamentalistas são aqueles a quem Deus aceitou para levantá-los, estão agora tão cheios de si que podem olhar de sua prepotência de santos escolhidos para a insignificância pecaminosa dos ímpios condenados.

Apocalypse now, esse é o programa do fundamentalismo. Em mãos do fundamentalismo se transforma numa profecia autocumprida, que corresponde a profundos anelos de morte, que estão presentes em toda a teologia fundamentalista. É o desejo de levar à morte um mundo que não se encaixa na vontade desatada do fundamentalista.

Isto dá uma forma muito específica de antecipação do milênio. Sendo catastrofista, o fundamentalista também é milenarista. Mas sua antecipação do milênio não é uma aproximação no limite do possível, como seria na Teologia da Libertação. Esta não é milenarista. Na visão da Teologia da Libertação, o homem antecipa a nova terra aproximando-se dela na medida em que a condição humana o permite. De Deus se espera a força para conseguir esta aproximação e, como resultado final, a realização plena do que o homem apenas pôde fazer em termos provisórios. Em termos do fun-

damentalismo, esta atitude libertadora é exatamente rebeldia, soberba, revolta contra a vontade de Deus. Deus quer a catástrofe. Seus caminhos precisam ser aplanados.

A antecipação da nova terra se transforma, para o fundamentalista, numa antecipação pelo contrário, negativa. O fundamentalista se aproxima do milênio na medida em que realiza tudo o que for contrário a este milênio. Quanto mais guerra houver, quanto mais pestilência aparecer, mais terremotos, mais desgraça, mais perto está o milênio e a nova terra. Aumentando a desgraça, antecipa-se a nova terra. Quanto pior, tanto melhor.

Esta antecipação negativa — antecipação do paraíso através da realização do inferno — influi certamente na própria imaginação da terra nova. Na Teologia da Libertação a terra nova é uma terra sem a morte. E por ser sem morte, é também terra sem dominação e sem exclusão. É uma terra na qual até Deus deixa de ser autoridade e é tudo em todos. Uma terra sem proibições, um paraíso sem árvore proibida, onde se pode comer de todas as árvores. Uma liberdade sem falhas, onde a espontaneidade de um não destrói a espontaneidade do outro. A terra nova, na imaginação fundamentalista, é muito diferente. É sem morte, mas com exceções: o fundamentalista não quer renunciar à pena capital em caso da rebeldia. Continua havendo árvores proibidas, mas — em geral — a obediência é tão grande que não se comerá da árvore proibida. O caso de Adão e Eva não se repetirá, desta vez serão obedientes. Também não é sociedade de iguais; há uma desigualdade profunda entre os salvos. De um lado os santos de Deus e de outro a gente comum. Aos santos de Deus compete o poder e o domínio. Eles reinam sobre os outros e reinam com Cristo. Cristo é o rei máximo, autoridade suprema, de quem nada pode ser tirado, e seus santos vigiam zelosamente esta autoridade. Cristo é o sumo proprietário. Tudo pertence a ele e ele o empresta aos homens que também são sua propriedade. Cristo vai para o que é seu e tem até título escrito pela mão de Deus Pai. Neste milênio se paga até com dólares. A nova terra dos fundamentalistas, de fato, não é muito nova. Nós a conhecemos. É a velha terra glorificada e pin-

tada com o *American way of life*. É a sociedade burguesa de classe projetada para o céu para que seja depois baixada novamente em nome do céu. O que Platão fez com sua Idade de Ouro, os fundamentalistas fazem com os EUA. A sociedade se transforma em céu quando não há mais rebeldia, quando todo mundo é obediente. Em sua idade de ouro, Platão tinha puros escravos obedientes; os fundamentalistas têm puros empregados obedientes. Nada mais mudou.

Com esta terra nova, a antecipação desta terra torna-se, realmente, a sociedade norte-americana. Nota-se então o realismo sinistro que tem esta teologia. Ao antecipar tal estrutura de classe e realizá-la efetivamente, dão-se as tendências catastróficas anunciadas pelos fundamentalistas. Mas, afirmando esta sociedade, não se tem outro remédio senão tirar constantemente os obstáculos que se opõem a tais tendências. Nem a utopia burguesa pode continuar sendo sustentada a não ser como resultado da total destruição de tudo. A rebeldia é, de fato, a única coisa que pode nos salvar. Mas a sociedade burguesa tem que destruí-la e, desta maneira, abrir o caminho da destruição total. A realização da utopia é agora prometida como resultado da destruição de tudo. Destruir os utopistas rebeldes para celebrar uma utopia miserável nascida do nada, produzida pelo homem. O niilismo como porta para a plenitude. A teologia fundamentalista, realmente, sem querer, dá uma radiografia bem realista da situação em que se encontram os Estados Unidos. E a Teologia da Libertação dá igualmente uma radiografia realista sobre as possibilidades de a humanidade se salvar do assalto niilista. Há uma advertência histórica. Os fundamentalistas não são os primeiros que prometem o milênio como resultado da catástrofe total promovida pelo homem. Os nazistas o fizeram antes deles; mas por trás de seu crepúsculo dos deuses não se levantou nenhum milênio, mas apenas a morte. O mesmo acontecerá a estes novos milenaristas.

Não há dúvida de que o fundamentalismo é um projeto político. Ao se unir com o movimento conservador dos EUA, proporcionou a este o projeto exato de que precisava para se transformar em conservadorismo de massas, tal como queria.

Este é hoje o projeto que ameaça a própria existência da humanidade e que interpreta a destruição dela como sua própria salvação e passagem para o milênio. Aparece novamente um capitalismo que deixou de lado os sonhos de igualdade derivados do céu das almas iguais e que passa a se afirmar como dominação absoluta que pede obediência à custa da morte. O Anticristo hoje já não pode aparecer senão em nome da luta contra o Anticristo.

Esta vinculação do fundamentalismo com o projeto neoconservador explica também a facilidade com a qual este projeto integra o neoliberalismo atual. A fúria fundamentalista contra a rebeldia, quer dizer, contra qualquer atitude que se opuser às tendências destruidoras provenientes das estruturas sociais e vinculadas aos efeitos não intencionais da ação, combina com o antiintervencionismo liberal. São dois lados de uma mesma moeda: uma face religiosa e outra face secular. No entanto, indicam a mesma coisa, apontando igualmente para a extrema militarização da sociedade inteira em perseguição dos intervencionistas potenciais. Mas, as perspectivas utópicas são diferentes. Enquanto o fundamentalismo promete o milênio como resultado da catástrofe, o neoliberalismo promete uma era de paz, derivada agora da inércia do progresso técnico, que supera as armas, supera todos os competidores da sociedade capitalista e instala um reino do mercado total. Mas também aqui há uma presença importante do catastrofismo em forma da disposição para a guerra atômica como confissão de fé na liberdade.

Também ao antiintervencionismo neoliberal subjaz esta mística de morte, que é típica de todo o projeto neoconservador.

A Teologia da Libertação, porém, não formula sua imagem da nova terra de tal maneira que sua antecipação seja a sociedade socialista da União Soviética, de Cuba ou da Nicarágua. Antecipando-se esta nova terra, surgem critérios para julgar as sociedades, sejam elas capitalistas ou socialistas. Critérios de fomento da vida humana. Trata-se de critérios de discernimento de sociedades e não de um projeto político solapado. Um critério de discernimento é que o homem possa viver o máximo possível e que em nome da vida humana de

uns jamais se possa sacrificar a vida humana de outros. É certo que a sociedade capitalista não é capaz de realizar tal critério e por isso a antecipação da nova terra, como a Teologia da Libertação faz, desemboca na opção socialista. Mas também se mantém crítica perante qualquer sociedade socialista. Não deduz suas estruturas do céu e por isso mantém a liberdade de julgar sobre elas na terra. Mas, dada a impossibilidade fatural da opção capitalista, esta criticidade está sujeita à colaboração básica na construção da sociedade socialista. Não é criticidade no ar, mas criticidade na realização de uma tarefa comum.

3. O USO DE SÍMBOLOS BÍBLICOS EM MARX *

(Hugo Assmann)

Introdução

O tema proposto para esta palestra é tão amplo e ambicioso que nos vemos forçados a delimitar, desde o início, algum foco ou enfoque de maior interesse ligado a preocupações concretas. Não creio que nos interesse um tipo de abordagem meramente informativa e acadêmica do assunto. Sugiro que optemos por um enfoque centrado num foco de desafios que se vêm percebendo e enfrentando, cada vez mais agudamente, no seio do cristianismo atual, especialmente na América Latina: nossa fé no *Deus da Vida* nos leva a lutar contra *os fetiches e ídolos que matam*. Com isso estaremos tocando, ao mesmo tempo, o cerne desse ingente movimento de espiritualidade que se costuma chamar “Teologia da Libertação”.

Vivemos num tempo de imensa produção de ídolos e idolatria. A onda neoconservadora que já invadiu as Igrejas cristãs deve ser analisada no contexto mais amplo da função legitimadora dos ídolos necrófilos e sanguinários cultuados pelos sistemas de opressão. Estou convencido de que somente

* Palestra proferida aos 15-10-1984, na UFMG, no contexto de um Seminário sobre Filosofia da Religião.