

teórico, a constituição de uma nova economia política burguesa num plano mais amplo do que hoje dependerá certamente de sua capacidade de evitar a teoria do valor trabalho como seu fundamento, pois somente desta maneira poderá evitar uma renovação da crítica marxista que ocorreu no século XIX, levando ao abandono total da economia política por parte da teoria econômica burguesa. Por outro lado, a própria economia política marxista dependerá em seu futuro da solução deste mesmo problema teórico. Se não for capaz de recuperar a teoria do valor trabalho, não poderá tornar a fazer uma crítica da economia burguesa do tipo que Marx fez da economia política burguesa de seu tempo.

2. A TEOLOGIA DO IMPÉRIO

(Franz J. Hinkelammert)

A teologia do império aparece em sua nudez nos Estados Unidos na década dos 70 e logo se estende rapidamente.

É rompida assim uma fachada tradicional da sociedade burguesa, segundo a qual a religião é tratada como um assunto privado. O Estado burguês volta a assumir uma posição religiosa expressa e começa assim a participar das defrontações que surgem entre grupos religiosos. Surge primeiro uma posição teológica do governo dos Estados Unidos e, paralelamente, em outros governos, posição que é defendida publicamente e reforçada por seus respectivos aparelhos repressivos, militares e policiais. Trata-se de uma teologia política a partir do exercício do poder, que se impõe a nível do império. Daqui em diante procuraremos formular algumas teses sobre o pano de fundo e o conteúdo deste fenômeno.

1. *A resposta à Teologia da Libertação*

Esta teologia do império é evidentemente uma reação e uma tentativa de resposta à teologia da libertação. Esta sur-

gira na América Latina durante os anos sessenta, alcançando um impacto público maior entre 1970 e 1973, a partir de sua afirmação pelos Cristãos para o Socialismo no Chile da Unidade Popular.

Já neste tempo era notável a grande influência que estes grupos e esta teologia poderia conseguir não apenas na América Latina mas também nos próprios EUA. Nelson Rockefeller já tinha anunciado, depois de sua viagem pela América Latina em 1968, esta importância. Portanto, já o Relatório Rockefeller chama atenção especial para este novo fenômeno.

Contudo, especialmente a experiência da Unidade Popular remexeu suficientemente o terreno para que aparecesse uma reação em massa. Esta reação nasceu a partir de um movimento religioso dos EUA que se formara, há cerca de cem anos. Trata-se do fundamentalismo protestante, cuja origem é antes apolítica, mas com um forte acento antipolítico e anti-estatal. Formou uma corrente religiosa muitas vezes subjacente, que considera a política como algo mundano, alheia à preocupação religiosa e normalmente como seu obstáculo. Tende à formação de comunidades separadas que formulam sua ética de preferência em termos puritanos. São importantes nesta ética precisamente não dançar, não beber, não ir ao cinema e não fumar.

Embora seja tão desconfiada em relação à política e ao Estado, é, no entanto, altamente ativa no campo econômico, onde busca o lucro e incentiva toda atividade comercial.

O mundo que ameaça o fiel crente é o mundo da política, não o mundo do mercado. O fiel pode participar ativamente do mundo do mercado sem nenhum perigo, ao passo que o mundo da política e do Estado, bem como o mundo das organizações populares, constituem um perigo para ele.

Trata-se, portanto, de grupos relativamente prósperos, com alta tendência a se isolarem de todas as esferas políticas. Sentem-se os escolhidos de Deus, dividem o mundo entre eles e todos os outros, de uma maneira maniqueia, percebem o Estado como próximo da besta do Apocalipse e esperam o

fim do mundo para muito breve. Fazem dinheiro para agradar a Deus e se isolam dos outros para conservar sua fé, reduzida às simplificações da ética puritana restrita. Pensam em termos altamente dogmáticos, com uma teologia sem maiores sutilezas. Estão convencidos de poder sustentar suas posições no que chamam de leitura literal da Bíblia. Esta leitura é altamente arbitrária, embora seja percebida como a única literal possível. Nos anos setenta estes grupos são transformados na base de um movimento religioso contra a Teologia da Libertação e a favor do novo conservadorismo de massa, que a partir de 1980 chegou ao poder nos EUA com a presidência de Reagan.

Importância especial nesta transformação tem o pregador Jerry Falwell, que começa a formar um movimento que se origina diretamente nessa tradição fundamentalista, a Moral Majority, mas cuja importância vai além desse grupo.

Surge assim um conservadorismo de massa, que é um movimento de massa antipopular sumamente parecido com o que foram os movimentos fascistas dos anos vinte e trinta. São movimentos fortemente influenciados pela Igreja Eletrônica recentemente surgida, que assume, de fato, sua direção espiritual.

Agora se fazem presentes na sociedade, apoiando a posição política neoliberal e neoconservadora. Este encontro se torna possível pelo fato de que a posição neoliberal reproduz quase exatamente, no plano da economia e da teoria econômica, o esquema que o fundamentalismo desenvolvera anteriormente em termos religiosos. Embora o neoliberalismo o vincule com outro tipo de ética privada, ambos têm uma posição comum em relação à percepção da política e do Estado, por um lado, e da importância da busca do lucro e dos mercados, por outro lado. Isso permitiu chegar a uma coincidência entre o interesse político liberal e estas correntes fundamentalistas, o que tornou possível a transformação do fundamentalismo em movimento político, uma tarefa executada especialmente pela Igreja Eletrônica. Poderia surgir, portanto, um governo que assumisse explicitamente posições religiosas e teológicas para basear nelas sua política imperial. Isso mesmo lhe permitiu

que respondesse à Teologia da Libertação — que se vinculava estreitamente com os movimentos populares na América Latina — com uma teologia antilibertadora que tornava possível mobilizar massas nos EUA contra os movimentos populares na América Latina.

Para responder à teologia política, contida na Teologia da Libertação, cria-se uma teologia política antilibertadora. O Estado liberal já não considera a religião como assunto privado mas a transforma novamente num assunto público.

Junto com o choque de interesses, surge o confronto num conflito religioso. Através da resposta à Teologia da Libertação, os poderes públicos dos EUA assumem sua teologia própria. Associações como o American Enterprise Institute criam agora departamentos teológicos, os serviços secretos assumem atividades de promoção religiosa, a polícia e o exército capacitam especialistas em teologia, o presidente dos EUA dá a todos os seus discursos uma estrutura que transmite um determinado tipo de religiosidade.

2. O neoliberalismo e o fundamentalismo: o mercado total

A partir do fundamentalismo cristão dos EUA é formulada a nova teologia do império. Isso somente é possível, porém, porque agora o império passa para uma visão da economia mundial e do sistema de mercado claramente diferente da visão predominante nas décadas anteriores.

Surge agora o neoliberalismo antiestatal que corresponde efetivamente a esta nova visão do sistema mundial. A ideologia imperial das décadas anteriores era mais a de um capitalismo intervencionista, que sustenta toda uma política reformista do Estado burguês. A Aliança para o Progresso é uma das expressões desta orientação política geral. É no final dos anos sessenta, e especialmente durante os anos setenta, que muda profundamente esta orientação. Aparece então um ceticismo profundo em relação ao intervencionismo capitalista e surge a impressão de que o reformismo do Estado burguês

tende a subverter o próprio caráter burguês da sociedade. O próprio reformismo burguês parece ter uma lógica que acabará destruindo a sociedade burguesa.

Um antecedente importante para esta interpretação é a experiência chilena dos anos sessenta. O governo democrata-cristão de Eduardo Frei inicia no Chile um processo de reformas sociais intenso e sério. Expressa-se especialmente na reforma agrária e no fomento da organização popular pela Promoção Popular nos bairros marginais e no campo.

O ambiente político influenciado pela Aliança para o Progresso contribuíra, sem dúvida, para a possibilidade de seu surgimento. Mas este reformismo burguês certamente influenciou de modo decisivo para o êxito da Unidade Popular no ano de 1970. Parecia haver uma lógica no desenvolvimento desde a Aliança, com sua intenção reformista, até a Unidade Popular, com sua intenção mais revolucionária. Fenômenos parecidos ocorreram durante os anos sessenta em muitos outros países: no Brasil do presidente Goulart, no peronismo argentino, na ditadura militar peruana do general Alvarado, na Frente Ampla no Uruguai. O império se sente em perigo e responde com uma reorientação completa de seu enfoque geral da política de reformas. Tanto os neoliberais como os neoconservadores tiraram desta experiência a conclusão de que a política de reformas do Estado burguês não é mais do que um passo para a transformação da própria sociedade burguesa em sociedade socialista. Se se quer estabilizar a sociedade burguesa, é necessário renunciar a qualquer política sistemática de reformas sociais e estabelecer um capitalismo completamente excludente. O neoliberalismo resultante é anti-reformista e antiintervencionista em relação ao Estado e sua relação com o mercado. O mercado é tratado como a instância capaz de resolver todos os problemas da sociedade, e o Estado deixa de ter qualquer função em relação ao mercado. É conservada uma função, a qual é derivada do fato de continuar havendo grupos interessados que procuram utilizar o Estado para fins reformistas. O Estado adquire, portanto, a única função de derrotar e eliminar aqueles movimentos sociais que o querem utilizar para estes fins. Se não existissem tais grupos sociais, não haveria Estado.

O Estado, portanto, tem sua única legitimidade na destruição das forças sociais que se opõem ao mercado. É um Estado militante do mercado, cuja necessidade tem sua origem na falta de compreensão dos intervencionistas e reformistas. Trata-se, neste sentido, de um Estado "anti-Estado", de um Estado empenhado na destruição do Estado para que o mercado possa ser o meio de socialização exclusivo de toda a sociedade. É um Estado que rapidamente se transforma num Estado terrorista, Estado totalitário montado em cima do mercado total.

Esta transformação do mercado em mercado total termina com um desenvolvimento anterior do sistema capitalista que se baseava numa experiência contrária; era, particularmente, a experiência europeia. Nela, o reformismo do Estado burguês se mostrara eficaz contra os movimentos revolucionários surgidos no século XIX. Especialmente depois da II Guerra Mundial, a política reformista do Estado burguês levou, na Europa Ocidental, à dissolução desses movimentos revolucionários e à sociedade burguesa.

Daí surgiram os movimentos social-democratas atuais que se orientam predominantemente por metas escolhidas dentro do quadro das possibilidades de estabilidade da sociedade burguesa. A experiência correspondente pode ser resumida através de um lema que a descreve perfeitamente: *da revolução à reforma*. As sociedades burguesas europeias de hoje ainda funcionam com a presença desta experiência.

Da mesma maneira inspirou a Aliança para o Progresso e o governo reformista de Frei no Chile dos anos 60. Trata-se de um reformismo seguro de si mesmo, que confia em poder cumprir todas as metas realistas dos movimentos revolucionários socialistas dentro da sociedade burguesa. Neste mesmo sentido, inspirou o desenvolvimento latino-americano das décadas de 50 e 60.

Esta confiança é rompida nos anos 60 e 70, o que leva ao enfoque oposto ao sistema capitalista. A experiência latino-americana destas décadas apontava para o sentido contrário. Assim, movimentos populistas e reformistas na América Latina se transformam em movimentos revolucionários. Fazem-no com

tanto mais força quanto mais experimentam os resultados das reformas do Estado burguês. A experiência latino-americana das reformas sociais é uma profunda frustração resultante de sua ineficácia e da busca de caminhos para além da sociedade burguesa que possam assegurar o êxito de reformas, que na sociedade burguesa não podem ocorrer. O próprio impulso reformista da sociedade burguesa leva à mudança revolucionária. Isso ocorre com maior força quanto mais sério é o esforço de reformas por parte da sociedade burguesa.

Realmente, os reformistas dos anos 50 e 60 na América Latina não são puramente demagógicos. Trata-se antes de um movimento que busca com seriedade a solução dos problemas econômicos e sociais pendentes e que está disposto a aceitar sacrifícios neste caminho. Exatamente a seriedade do esforço reformista deste período explica o fato de que os movimentos reformistas sejam reestruturados e tendam a se transformar em movimentos revolucionários. Um reformismo sem seriedade teria levado a reclamar um reformismo mais profundo. Não se duvidava, porém, da seriedade de muitos dos reformistas burgueses deste período, como aqueles que promoveram o desenvolvimentismo da CEPAL e o modelo de substituição de importações. O mesmo se pode dizer de muitos partidos social-democratas ou democrata-cristãos da época. Nesse tempo havia um espírito sério de reformas e existia a disposição de realizá-las. Contudo, esses movimentos reformistas queriam reformas, mas queriam realizá-las dentro da estabilidade da própria sociedade burguesa. Na medida em que, exatamente, isso é impossível, se encontraram diante de uma alternativa que, depois, se tornou nefasta. Realizar eficientemente as reformas iniciadas exigiu mudança das estruturas, uma mudança que só podia ser revolucionária. Insistir, pelo contrário, na estabilidade da sociedade burguesa resultou na necessidade de ficar atrás nesse ímpeto reformista. Os movimentos reformistas têm que se definir nos anos 60 e 70 diante destas duas alternativas e, como resultado, se dividem. Por um lado, aparecem as correntes que se definem na linha da mudança de estruturas, formando assim um novo tipo de movimentos revolucionários; por outro lado, aparecem os grupos que impulsionam um capitalismo anti-reformista que

parece ser a única alternativa possível contra a lógica revolucionária do ímpeto reformista. Ao aparecer o reformismo revolucionário como única perspectiva eficaz e realista do reformismo, a sociedade burguesa se define num sentido anti-reformista. Trata-se de algo que realmente é imposto por uma lógica dos fatos. Se sobrevive algum reformismo burguês, agora é mais um reformismo cínico da guerra anti-subversiva que realiza reformas para quebrar os movimentos populares e que reverte as reformas no momento da vitória sobre eles. Trata-se neste caso de um reformismo demagógico, tal como aparece naqueles países onde existe um movimento popular combativo com possibilidades de êxito como, por exemplo, em El Salvador, Guatemala ou Honduras. Por de trás deles não há nenhuma seriedade porque não há essa profunda convicção que dá legitimidade intrínseca à exigência popular da satisfação das necessidades básicas que tinha o reformismo dos anos 50 e 60. A conseqüente polarização que agora ocorre na América Latina é a seguinte: reformas ou capitalismo. O próprio reformismo transformou-se numa exigência inevitável da mudança de estruturas, e o capitalismo na exigência igualmente inevitável de abandonar a tradição reformista para voltar a ser capitalismo bruto, que nega os direitos humanos mais essenciais. Já não é apenas *reforma ou capitalismo* mas também *direitos humanos ou capitalismo*. Portanto, a relação entre capitalismo e reformismo mudou profundamente. Se na Europa ainda se pode dizer que na origem dos grandes movimentos reformistas de hoje se encontra um movimento revolucionário, na América Latina se pode dizer que na origem dos movimentos revolucionários de hoje se encontra um movimento reformista. O império reage diante deste fato. Para salvar o capitalismo, sacrifica o humanismo liberal anterior e transforma o capitalismo num regime declarado de destruição humana em nome do capital e do mercado.

Há um grão de verdade nesta posição: reformismo hoje significa a mudança do capitalismo para o socialismo. Na ideologia imperial isso leva a considerar todo reformista como socialista, esteja consciente ou inconsciente deste fato. Portanto, isso leva a uma nova polarização maniqueia que permi-

te, exatamente, a aliança do neoliberalismo com o fundamentalismo cristão, como ocorreu durante a década de 70 nos EUA e foi exportada dali para a totalidade do império.

3. *Império e mercado: o Deus-Dinheiro*

Ao contrapor rigidamente capitalismo e reformas sociais, capitalismo e direitos humanos (econômicos e sociais), a ideologia do império se torna nitidamente maniqueia. Introduce nas lutas sociais um princípio transcendente de polarização segundo o qual a destruição de um pólo — o das reformas sociais — é a realização do outro — a harmonia paradisíaca dos mercados. O mercado é visto como o caminho para o bem absoluto da humanidade, sua utopia fulminante, que se realiza pela destruição e eliminação de todas as resistências contrárias a ele.

Desta maneira o mundo é polarizado entre Deus e o Diabo, entre Reino do bem e Reino do mal, entre a nova Jerusalém prometida pelo mercado e a Besta promovida pelo reformismo, pelo intervencionismo e pela planificação econômica. Aparece o Deus que é glorificado pela destruição de seus inimigos, cuja honra é a vingança pelas ofensas recebidas por parte deles. Mas, ao identificar o diabo e a Besta com as reformas econômicas e sociais, o diabo e a Besta são identificados com a reivindicação dos pobres. Portanto, a honra de Deus é a destruição dos pobres, dos movimentos populares e de toda reivindicação do direito à vida de todos. Aparece assim um Deus que devora os pobres, um Deus que não é mais do que a personificação transcendentalizada das leis do mercado, um Deus que pede sacrifícios, não misericórdia. A divinização do mercado cria um Deus-dinheiro: *in God we trust*.

Esta relação com o Deus-mercado é completamente sacrificial. A morte do inimigo deste Deus é a vida do próprio Deus e daqueles que se relacionam com ele. Da morte nasce a vida, da destruição da resistência aos resultados destruidores do mercado e da morte dos que se lhe opõem nasce o brilho

utopista da harmonia preestabelecida do mercado. Não se trata simplesmente de haver destruição no caminho. A própria destruição e morte agora parecem ser salvíficas. O próprio mercado se transforma num altar sacrificial e a vida nele é um ato religioso.

Esta teologia parte sempre de uma teologia do Deus criador, que criou o homem de uma maneira tal que, ao se conhecer, o homem chega a compreender o mercado como a lei básica que o Deus-Criador fundou em sua natureza e em sua alma. Quando o homem conhece esta sua lei, seu coração se alegra para cumpri-la. Esta lei é a Lei do Valor, única lei válida de Deus. Deste modo substitui-se a lei natural dos antigos, especialmente de Aristóteles e Tomás de Aquino, que é uma lei da vida concreta que concede ao homem o direito de viver.

Esta lei natural identificada com a Lei do Valor só conhece a vida do capital no mercado, ao qual há que sacrificar toda vida humana em caso de necessidade. A lei natural dos antigos sacrificava a Lei do Valor em favor da vida humana concreta; esta nova lei natural liberal sacrifica agora a vida humana concreta às exigências da Lei do Valor e do mercado. Deus como criador foi transformado num criador da Lei do Valor e do mercado, que criou o mundo concreto circundante apenas como campo de aplicação de sua lei central: o dinheiro e o capital. O que a tradição liberal chama de natureza não tem nada a ver com o que é a natureza concreta. Por isso jamais pode ser protegida protegendo-se árvores e animais. Proteger árvores e animais é mais uma rebelião contra a natureza, se chegar a limitar as leis econômicas do mercado. Embora todas as árvores sejam destruídas, a natureza está adequadamente protegida se esta destruição for realizada dentro dos limites da sociedade do mercado, visando à maximização dos lucros. O Deus criador assim estabeleceu e ele arca com os riscos e as conseqüências. Resistir seria orgulho humano.

Isso explica a proximidade desta teologia do império com determinados enfoques apocalípticos. Quando seus autores percebem o caráter destruidor do sistema e a possibilidade de

acabar com a própria humanidade, criam uma esperança para além da destruição total, expressa pelo milênio do Apocalipse. Mesmo que o mundo termine por causa desta fidelidade do homem às leis do mercado, Deus promete este milênio àqueles que mantêm esta lei embora a terra pereça. Deus pede que se colabore, porque a destruição tem que vir, para que além dela surja o milênio da humanidade. A teologia do império tem esta perspectiva apocalíptica que lhe dá sua coerência aparente. Pode continuar com seu esquema básico sem se preocupar mesmo com a sobrevivência de ninguém, nem sequer de si mesmo.

Isso adquire novamente um sentido sacrificial. A destruição da terra e da humanidade aparece como o sacrifício do qual resulta a glória do milênio. Esta percepção do milênio não conserva nenhum sentido de libertação humana mas é a legitimação da dominação mais absoluta sobre o homem. O Apocalipse é agora o grande auto-sacrifício humano que traz a redenção. É nesta forma que o Apocalipse e a esperança do milênio existem na idade moderna e, especialmente, neste século. Adquiriu cada vez mais este significado de fuga destruidora que legitima sistemas de opressão para além da própria existência da humanidade e de seu suicídio coletivo. Quanto mais o pensamento moderno se transforma num pensamento de práxis, tanto mais a referência ao milênio se transforma no pensamento da negação da práxis libertadora para justificar a destruição até o fim, ao prometer a terra nova para além deste fim. Desta maneira dá um aparente sentido à destruição total e, portanto, à continuação sem limites de um sistema econômico-social destruidor.

Viu-se pela primeira vez a capacidade ideológica do milênio na referência que a ele fizeram os nazistas nos anos trinta. Ao falarem de seu império como um milênio (*tausendjaehriges Reich*) ou como Terceiro Reich (*drittes Reich*), estabeleceram esta referência aproveitando-se também desta possibilidade de legitimar, através do milenarismo, seu suicídio coletivo. Realizaram-no com o mesmo sentido sacrificial que deriva a esperança de realização de seu milênio do sacrifício dos outros. O holocausto do povo judeu se insere nesta sacrificialidade.

A teologia do império repete hoje este fenômeno e parece ter um êxito parecido com aquele dos nazistas, embora ponham agora o mercado no centro, e não a raça superior. No entanto, a luta de raças que os nazistas propagaram não era mais do que uma transformação darwiniana da própria luta de mercados. Ambos têm a mesma raiz, que é a rebelião de uma classe dominante contra o direito à vida de todos.

4. *O individualismo ético: a privatização da ética*

Esta teologia do império contém uma ética baseada no indivíduo como homem solitário, que se defronta com um mundo exterior composto pela natureza objetiva e pelo conjunto de todos os outros indivíduos.

O individualismo ético não reconhece senão os valores do mercado para esta relação com o mundo exterior: propriedade privada e cumprimento de contratos. Transforma até o respeito à vida do outro num aspecto da propriedade privada que cada um tem sobre seu próprio corpo. Até os próprios direitos humanos são transformados em direitos de propriedade privada sobre si mesmo e o matrimônio, um contrato igual aos outros. Fora deste mundo de contratos não há obrigações, e o direito natural consiste no reconhecimento destes contratos como única base legítima da ética. Ética e relação mercantil já não se diferenciam e, pelo contrário, se identificam.

Nesta ética individualista o próprio autor da justiça se identifica com o cumprimento de contratos aos quais jamais é possível se contrapor. A justiça é isso: propriedade privada e cumprimento de contratos. Fora desta justiça pode existir também o valor da caridade. Mas ela não é norma ética nem obrigação. Não interfere com a justiça, mas se refere unicamente à recomendação referente aos resultados econômicos justamente obtidos. Todo resultado obtido no mercado é justo, com a única condição do respeito à propriedade e aos contratos. No entanto, o indivíduo é livre na determinação destes resultados, que são sua renda. Pode destiná-los livremente, com a garantia de que jamais interferirá com a justiça iden-

tificada com os procedimentos do mercado. Portanto, pode destiná-los também às obras de caridade. Mas fora do mercado não há obrigações. Deste modo a ética liberal constitui um âmbito privado não determinado pela ética da propriedade privada e do cumprimento de contratos, sem interferir nela. Pressupõe, portanto, a vigência estrita da ética individualista.

A ética privada é a ética do indivíduo que se determina dentro do limite de liberdade deixado pela ética individualista. É uma ética que se refere ao tipo de vida que o indivíduo realiza, sem interferir com sua individualidade. É uma ética que aproveita o espaço que a ética individualista deixa aberto e livre para o comportamento privado. Na linha do fundamentalismo cristão esta ética privada é uma ética formalmente puritana e rigorosa: não beber, não fumar, não dançar; mas é, ao mesmo tempo, uma ética do trabalho em função da ética individualista. Destaca assim os valores individualistas da participação através do trabalho na luta dos mercados.

Trata-se de uma ética sem piedade que exige uma inversão de todos os valores da vida concreta. Ao privatizar a ética do comportamento diário, destrói qualquer relação direta com os outros homens, reduzindo-a a uma relação mediatizada pelo mercado. Exige uma dureza de coração nunca vista, que transforma qualquer relação humana numa relação abstrata entre objetos. Transforma o "não dar" no princípio máximo da ética, a destruição do outro em imperativo categórico. Perante o homem desempregado não reage exigindo solução para seu problema, mas pede que suporte a situação porque o mercado algum dia a resolverá. Mas é preciso deixar o mercado agir e jamais interferir nele. Quando quiser, pode-se dar esmola, mas ele não a pode exigir.

Também contra a miséria não se deve agir mas suportá-la na mesma perspectiva do mercado. É possível dar esmola, mas a ética obriga a não tocar na situação de miséria em si. A mesma coisa em relação à dívida externa. A ética obriga a cobrá-la, mesmo que pereçam três continentes inteiros. Nos problemas resultantes, a caridade pode ajudar com

uma parte da soma cobrada. Mas a justiça exige a cobrança sem misericórdia como imperativo categórico.

Chegar à capacidade de tratar o outro nestes termos é certamente um problema moral muito difícil de solucionar. É moralmente difícil devolver o desempregado à sua condição de desempregado sem nenhuma ação. É difícil deixar o pobre e miserável em sua situação de pobreza sem se comover. É difícil cobrar a dívida externa quando se sabe que disso se segue um genocídio incomparável. Mais difícil ainda é fazer isso tudo como dever, como imperativo categórico. Toda moralidade espontânea se rebela contra um comportamento deste tipo.

Esta ética individualista, porém, tem que conseguir precisamente isso. Para que o homem decida não fazer nada diante da miséria e para que sinta isso como seu dever ético, como seu imperativo categórico, tem que haver nele uma inversão de todos os seus valores espontaneamente adquiridos. Na vida comum se aprende exatamente o contrário. Aprende-se a ajudar o próximo, a não tolerar sua miséria. Na ética individualista, porém, se aprende a não ajudá-lo, a tolerar infinitamente sua miséria. Realmente, faz falta uma mudança de coração. Por isso a ética individualista, e mais ainda sua privatização, fala constantemente da mudança dos corações. Têm que mudar para adquirir a dureza de coração necessária para conseguir um sujeito capaz de sentir a destruição do outro como seu dever ético máximo.

Esta ética não é passiva mas extremamente ativa. É a ética da ação febril e impiedosa nos mercados e passiva diante dos resultados desastrosos a que dá origem em relação aos outros. É uma ética agressiva contra qualquer compaixão ou misericórdia. Uma ética de um indivíduo solitário que luta com Deus contra todos os outros e que garante sua solidão através de sua agressão contra qualquer tentativa de mudar o sentido destruidor desta máquina do mercado, deste automatismo mercantil.

O próprio sentido desta ética vai contra qualquer sentimento de solidariedade humana, a qual é denunciada como um atavismo. Interiorizada esta ética, ela reage em nome dos

mais altos valores da humanidade contra o sentido de solidariedade. Interpreta este sentido de solidariedade como orgulho humano, inclusive como o Anticristo. Dá, portanto, um apoio ideal para a atual teologia do império, que em certo sentido não é mais do que a expressão política e teológica desta ética individualista.

O fundamentalismo cristão dos EUA certamente se desenvolveu no âmbito desta ética individualista, o que explica que sua politização tenha desembocado nesta teologia do império de hoje. Naturalmente, a ética individualista não é necessariamente puritana no sentido em que o é a ética do fundamentalismo. Ela é uma ética privada que pressupõe e integra a ética individualista. No entanto, a ética individualista pode ser combinada com outras éticas privadas. A única condição é que se trate realmente de éticas privadas que não interfiram no âmbito de vigência da ética individualista. Grande parte da ética da doutrina social preconizar da Igreja Católica é uma ética privada deste tipo. Foi submetida à vigência da ética individualista e se desenvolve como ética privada num espaço deixado aberto pela ética individualista. Apenas muito aparentemente as pessoas entram em confronto com ela. Mas há lugar também para éticas até libertinas. A mansão liberal-individualista tem muitas moradas, mas todas estão pintadas da mesma cor.

Contudo, a politização do fundamentalismo cristão e sua integração no conservadorismo de massa tinha que integrar esta ética puritana numa orientação ideológica que respondesse às razões políticas do império, especialmente à necessidade de criar uma contraproposta à Teologia da Libertação. Esta ponte foi a reformulação do direito à vida a partir da ética individualista.

A Teologia da Libertação foi elaborada, durante os anos setenta, cada vez mais como uma teologia da vida. A libertação foi concebida como uma situação na qual é garantido a todos o direito de viver, assegurando a satisfação das necessidades básicas para todos, a partir de seu trabalho. Sendo teologia da vida neste sentido, podia se integrar com aqueles projetos políticos que realmente eram orientados para a liber-

tação. O resultado era sua proximidade dos movimentos socialistas. A teologia do império tinha que enfrentar esta teologia da vida humana para desviá-la. Fez algo que desde o começo do século já haviam feito os movimentos fascistas contra o projeto de vida surgido com o socialismo do século XIX. O pensamento fascista fez isso criando, na linha do pensamento de Nietzsche, uma filosofia de vida que, de fato, não tem sido mais do que uma filosofia da morte disfarçada como vida. É a vida como vitalidade que vive sua expressão máxima ao destruir o inimigo, para o vencedor tirar, da morte dele, seu próprio gozo de vida. Trata-se de um conceito da vida no qual a expressão máxima dela é a morte infligida ao outro, e o sentido de ser vencedor numa luta de morte como vivência da vida. Isso desemboca na celebração trágica da luta na qual os dois lutadores se matam mutuamente para encontrar sua unidade no momento de sua morte. Toda a literatura fascista celebra esta luta e seu fim trágico como a verdade da luta em si e, portanto, da vida (Esta celebração pode ser encontrada também em Vargas Llosa: *La guerra del fin del mundo*, que é um livro que está compenetrado por estas ideologias fascistas da vida como vivência da morte, morte alheia ou morte própria).

Na ideologia do império esta referência à vida continua tendo o seu papel. No entanto, não aparece da mesma maneira em sua teologia. Ela precisa recorrer à afirmação da vida humana, sem comprometer a própria ética individualista. Portanto, não pode afirmar a vida humana no sentido concreto como o faz a Teologia da Libertação. Mas, por outro lado, não pode servir à ideologia do império sem se referir à vida. Refere-se, portanto, à vida dos não nascidos e declara o direito de nascer como o direito à vida. Contra o direito à vida que ameaça o império e que é sustentado pela Teologia da Libertação é montada agora uma máquina propagandística em favor de um direito à vida que é totalmente irrelevante para a subsistência do império.

O direito à vida é agora completamente privatizado, e cada um decide se o dá ou não. Deixa de ser um problema da sociedade e se transforma num problema do indivíduo. Embora o Estado intervenha legalmente contra o aborto, trata-se

de uma obrigação em favor de determinada ética privada contra a outra, sem questionar o caráter privado da ética. Deste modo, a teologia do império afirma o direito à vida dos não nascidos para evitar o reconhecimento do direito à vida para os seres humanos já nascidos, tornando-se inclusive extremamente rigorosa. No entanto, o aborto é produto de uma atitude frente à vida humana, que a própria teologia do império promove. Simplesmente estende o tratamento dos homens, usado e legitimado pelo sistema, à vida humana não nascida. A liberdade de aborto não é mais do que a liberdade de tratar a vida humana não nascida do mesmo modo como se está tratando a vida dos seres humanos nascidos. Não existe a mínima contradição entre os dois tratamentos. A ética liberal não tem nenhum argumento para pedir um tratamento especial para os não nascidos. Assim como aconselha a deixar morrer ou matar o pobre, também deixa morrer ou se matam os não nascidos. No entanto, por razões ideológicas levanta-se agora o direito de nascer, sendo a atitude ética que pronuncia o direito de nascer, aquela que leva ao problema da negação deste direito. Somente uma afirmação do direito à vida dos já nascidos pode criar uma nova ética que estenda este reconhecimento da vida dos homens à vida humana não nascida. A teologia do império, ao negar precisamente esta única fonte possível de uma nova ética frente à vida não nascida, se transforma em mais um motivo para que o problema que ela ataca continue.

Contudo, agora tem a bandeira de que precisava para enfrentar a Teologia da Libertação em nome de algum direito à vida "essencial", "verdadeiro". Mas continua sendo nada mais do que uma maneira de afirmar o direito de matar.

Deste modo, o que se fez é uma complementação teológica da ideologia do sistema que se defronta, com grande coerência aparente, com a Teologia da Libertação. Há agora uma instância teológica que permite que o império se defronte, em todos os campos, com os movimentos de libertação no Terceiro Mundo e na América Latina. Sua única fraqueza é que se trata de uma celebração da morte disfarçada de vida. No entanto, esta fraqueza é decisiva. Os povos não procuram uma morte disfarçada mas sua possibilidade concreta de viver.