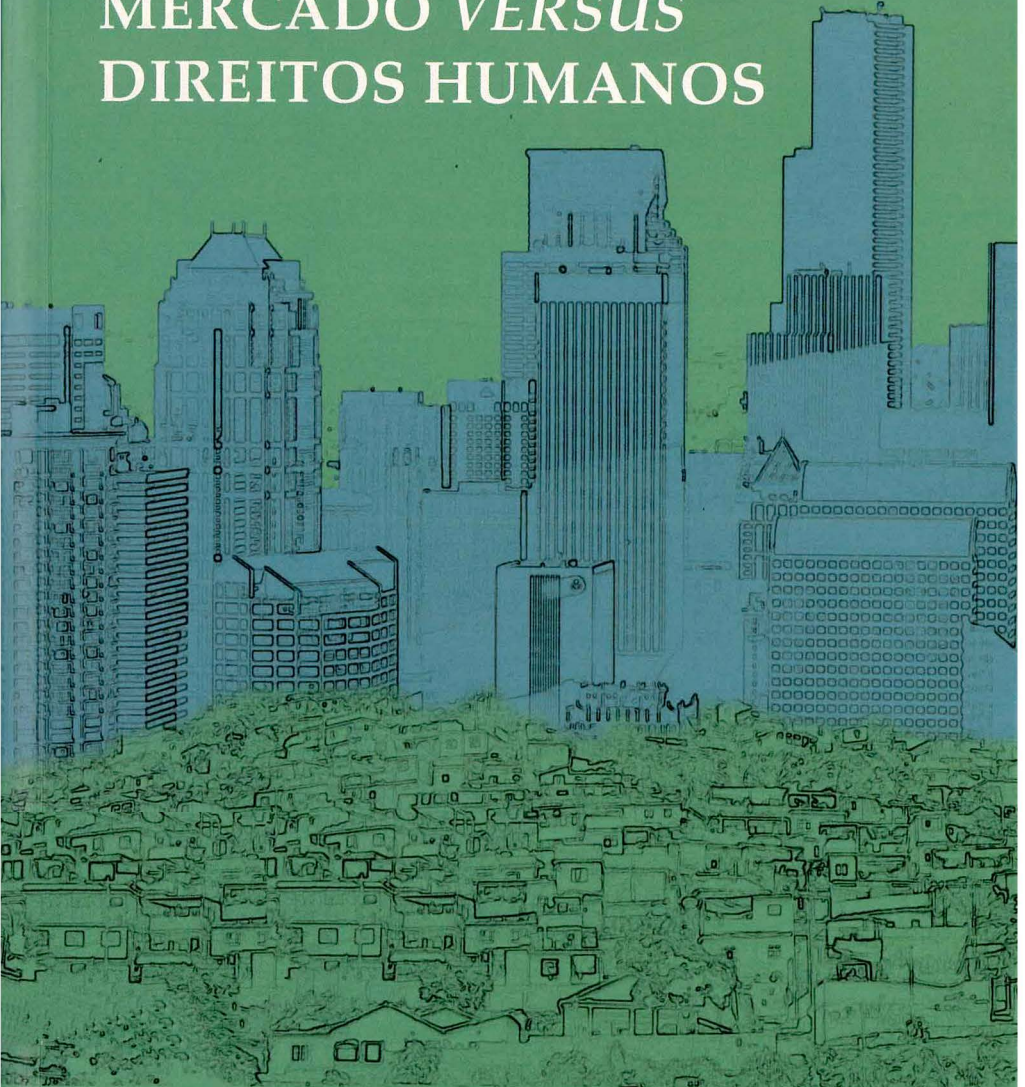


Franz Hinkelammert

MERCADO *VERSUS* DIREITOS HUMANOS



PAULUS

MERCADO VERSUS DIREITOS HUMANOS

Coleção NOVOS CAMINHOS DA TEOLOGIA

Coordenação editorial: **Jung Mo Sung**

- *Deus em nós – O reinado que acontece no amor solidário aos pobres*, Hugo Assmann e Jung Mo Sung
- *A maldição que pesa sobre a lei – As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso*, Franz Hinkelammert
- *Um Jesus popular – Para uma cristologia narrativa*, Néstor Míguez
- *Teologia do processo – Uma introdução básica*, C. Robert Mesle
- *Mercado versus direitos humanos*, Franz Hinkelammert

FRANZ HINKELAMMERT

**MERCADO
VERSUS
DIREITOS HUMANOS**



Título original: *Lo indispensable es inútil. Hacia una espiritualidad de la liberación*
© Franz Hinkelammert, 2013

Tradução: *Euclides Luiz Calloni*

Diretor editorial: *Claudiano Avelino dos Santos*

Assistente editorial: *Jacqueline Mendes Fontes*

Revisão: *Manoel Gomes da Silva Filho*

Tarsila Doná

Diagramação: *Dirlene França Nobre da Silva*

Capa: *Marcelo Campanhã*

Impressão e acabamento: PAULUS

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Hinkelammert, Franz

Mercado versus direitos humanos / Franz Hinkelammert; [tradução Euclides Luiz Calloni]. – São Paulo: Paulus, 2014. – (Coleção Novos caminhos da teologia)

Título original: *Lo indispensable es inútil: hacia una espiritualidad de la liberación*

ISBN 978-85-349-4039-9

1. Economistas - América Latina - Entrevista 2. Hinkelammert, Franz J., 1931 - Entrevistas 3. Política mundial 4. Teologia da libertação 5. Teólogos - América Latina - Entrevistas I. Título. II. Série.

14-09577

CDD-261.85092

Índices para catálogo sistemático:

1. Teologia da libertação: Teologia social: Entrevistas 261.85092

1ª edição, 2014

© PAULUS – 2014
Rua Francisco Cruz, 229
04117-091 – São Paulo (Brasil)
Tel.: (11) 5087-3700 – Fax: (11) 5579-3627
www.paulus.com.br
editorial@paulus.com.br
ISBN 978-85-349-4039-9



PREFÁCIO À EDIÇÃO BRASILEIRA DO LIVRO “MERCADO VERSUS DIREITOS HUMANOS”.

Jung Mo Sung

Por indicação do saudoso professor frei Gilberto Gorgulho, li no início da década de 1980 um livro que marcou para sempre o meu modo de pensar e fazer teologia: *Las armas ideológicas de la muerte*,¹ de Franz Hinkelammert. Estudante da Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, em São Paulo, que nessa época tinha assumido a Teologia da Libertação como o seu eixo curricular, eu me vi diante de um livro que fazia muito mais do que falar dos pobres a partir da bíblia e da teologia. O livro desvela questões teológicas no interior do pensamento de Marx – na discussão sobre o conceito de fetiche – e de economistas neoliberais, com um capítulo marcante sobre a metafísica dos empresários, e termina discutindo a dialética entre a lei e o espírito em Paulo de Tarso. Mesmo sendo ele um economista de formação, esse último tema perpassa quase toda a obra dele e é amplamente desenvolvido no livro *A maldição que pesa sobre a lei: as raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso*,² que tam-

¹ Franz, HINKELAMMERT, *Las armas ideológicas de la muerte*, 2ª ed, amp y rev, San José (Costa Rica): DEI, 1981. (1ª ed, 1978; edição brasileira: *As armas ideológicas de morte*, São Paulo: Paulinas, 1983.)

² São Paulo: Paulus, 2013.

bém foi publicado nesta coleção "Novos Caminhos da Teologia".

O conhecido filósofo e historiador Enrique Dussel escreveu, em 1981, que a obra *As armas ideológicas da morte* "marca um capítulo na história da teologia da libertação, como um novo começo. O grande economista, leigo, desenvolveu um discurso teológico potente, crítico e econômico."³ Ele chegou a essa conclusão depois de participar do "I Encontro entre Teólogos e Cientistas Sociais" realizado no DEI (Departamento Ecuménico de Investigaciones), em San José, Costa Rica, em fevereiro de 1978. Mais do que um livro importante, Dussel diz que "esse diálogo no DEI mostrou o surgimento de uma verdadeira corrente interna na teologia da libertação, nova e pujante".⁴

Hugo Assmann, em um trabalho apresentado nesse mesmo encontro, diz: "Creio que nos encontramos definitivamente em um novo passo, numa etapa nova no encontro e no trabalho conjunto entre cientistas sociais e teólogos. Remeto ao que considero uma peça chave, desde o ponto de vista metodológico, desta nova fase do nosso trabalho conjunto. Refiro-me ao importante 'Prefácio', mas também ao livro como um todo de Franz Hinkelammert, que leva o título *Las armas ideológicas de la muerte*. [...] Nesse livro não somente se assentam as bases metodológicas [...], senão que se toca, de forma direta, no tema central que desafia a experimentação do marco

³ Enrique DUSSEL, "Hipótese para uma história da teologia na América Latina", em VVAA, *História da teologia na América Latina*, São Paulo: Paulinas, 1981, p. 185.

⁴ *Idem, ibidem.*

teórico categorial: a essencial necrofilia, a 'teologia da morte' com a qual se estruturam as legitimações do sistema capitalista".⁵

Essa corrente, que podemos chamar "Escola DEI" (na minha tese de doutorado,⁶ eu tinha chamado "Escola do DEI", mas na medida em que essa corrente de pensamento vai além da instituição DEI, penso que essa nova expressão seja mais adequada), foi se constituindo e desenvolvendo especialmente através de "Encontros entre Teólogos e Cientistas Sociais" promovidos pelo DEI, em San José, Costa Rica, até a década de 2000. Eram encontros de uma semana em que diversos nomes expressivos da corrente do cristianismo de libertação se reuniam para dialogar e debater sobre as questões teológicas e sociais candentes do momento. O grupo mais permanente de participantes contava com nomes como Franz Hinkelammert, Hugo Assmann, Júlio de Santa Ana, Jon Sobrino, Xabier Gorostiaga, Otto Maduro, Enrique Dussel, Pablo Richard, Elsa Tamez, Jorge Pixley, Raúl Vidales e Jung Mo Sung (eu comecei a participar a partir de 1990).

Os frutos desses encontros (por exemplo, conceito de idolatria do mercado, crítica da razão utópica, sacrificalismo na economia e na teologia, a luta dos deuses no mundo contemporâneo, crítica teológica da economia, Deus da Vida *versus* ídolos da morte) podem ser percebidos em diversas obras e autores comprometi-

⁵ Hugo ASSMANN, "La tarea comun de las ciencias sociales y la teología en el desenmascaramiento de la necrofilia del capitalismo", em Elza Tamez y Saúl Trinidad (orgs.), *Capitalismo: violencia y anti-vida*, tomo I, San José (Costa Rica): Educa, (Col. Dei), 1978, p. 29.

⁶ Jung Mo SUNG. *Teología e economía: repensando a TL e utopias*, Petrópolis: Vozes, 1994.

dos com as lutas pela libertação ou emancipação dos pobres e de outros grupos sociais oprimidos na América Latina e em outros continentes. Não cabe aqui mapear essa influência, mas penso que vale a pena destacar que na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* (de n. 50 a 60) de papa Francisco encontramos formulações e conceitos dessa corrente de pensamento.

Desmascarar a teologia que inverte a morte dos pobres em sacrifícios necessários, gerando assim uma consciência tranquila frente à massiva pobreza, desigualdade e exclusão sociais, tem sido um dos objetivos da imensa produção teórica de Hinkelammert. Desmascaramento esse que pressupõe uma imaginação utópica e um conceito utópico a partir dos quais se possa fazer essa crítica radical ao sistema de dominação. Neste duplo empreendimento, ele lidou com teorias econômicas, ciências sociais, filosofia e teologia; e tem sido estudado por teóricos de diversas áreas. É por essa riqueza de análise e um método de pensamento original que é muito difícil classificar Hinkelammert dentro da atual divisão de áreas de conhecimento. Tomemos como exemplo o campo da teologia. Franz Hinkelammert é citado, por uns, como aquele que inaugura uma nova fase na teologia da libertação, com suas contribuições na relação teologia-economia, na metodologia, na crítica da razão utópica,⁷ na relação com marxismo e até para a hermenêutica bíblica.⁸ Ao mesmo tempo, há

⁷ Esta é uma das principais contribuições de Hinkelammert ao pensamento crítico. A principal obra sobre esse tema é: *Crítica de la razón utópica*, ed. ampliada y revisada, Bilbao: Desclée, 2002. (Edição brasileira dessa edição ampliada é da Argos Editora, 2013.)

⁸ Por exemplo, Gilberto GORGULHO, “Hermenêutica bíblica”, ELLACURIA I.; SOBRINO, J., *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la*

estudiosos da Teologia da Libertação que nem o citam na lista de autores de referência dessa corrente. Isto é, não o consideram teólogo. Um paradoxo que merece uma reflexão, mas que não cabe aqui.

Devemos reconhecer que ele não é somente um autor difícil de ser classificado, as suas obras também exigem leitura atenta, por causa da densidade e principalmente pelo fato de que o seu modo de pensar é realmente diferente do usual, seja no campo da teologia ou na área de ciências sociais ou de filosofia. Por exemplo, diante do que é visto como a razão econômica moderna, ele mostra que essa razão, no fundo, é a racionalização do irracional; isto é, racionalização de um sistema econômico que sacrifica vidas humanas em nome de acumulação do capital e das leis do mercado absolutizadas. Em outras palavras, diante do que os modernos e contemporâneos chamam de razão, ele mostra a irracionalidade do racionalizado.

Outro exemplo da capacidade de Hinkelammert descobrir inversões que nos passam desapercibidas é o seu livro *Sacrificios humanos e sociedade ocidental: Lúcifer e a Besta*.⁹ A partir da constatação de que Lúcifer, "aquele que porta ou traz a luz", era um título dado a Jesus até o século IV (há um bispo santo do séc. IV com o nome Lúcifer de Cagliari), e teve o seu sentido invertido e passou a denominar o líder dos diabos, ele analisa as inversões que ocorreram no cristianismo e na sociedade ocidental em torno do conceito de sacrifício.

teología de la liberación, vol I, Madri, Ed. Trotta, 1990, p. 169-200; Elza TAMÉZ, *Contra toda condena: la justificación por la fe desde los excluidos*, San José (Costa Rica): Dei-Sebila, 1991.

⁹ São Paulo: Paulus, 1995.

Feita essa apresentação mais geral do autor – que ganhou por indicação unânime do júri, entre mais de 130 obras vindas de 16 países, o I Prêmio Libertador para o Pensamento Crítico, em 2005, oferecido pelo governo de Venezuela –, quero agora apresentar rapidamente este livro.

Mercado versus Derechos Humanos, que na edição original em espanhol saiu com o título *Lo indispensable es inútil* (O indispensável é inútil), é de um gênero literário bem diferente de outros livros de Hinkelammert. Composto de duas entrevistas e uma conferência, que mantém o tom de diálogo, este livro lida com profundidade um dos temas fundamentais dos dias de hoje, o conflito entre o mercado e os direitos humanos, em uma linguagem bem acessível. Mais do que isso, Hinkelammert fala da sua trajetória de vida e de como algumas das experiências marcantes – por exemplo, o entusiasmo do povo alemão pelo nazismo na sua adolescência e o golpe de Pinochet no Chile – vão levá-lo a focar suas reflexões em determinados temas. Neste sentido, é o livro que serve como porta de entrada para pessoas interessadas em conhecer melhor o autor e o seu pensamento.

Uma das principais ideias do livro é que devemos retomar a luta pelos direitos humanos, mas não mais em confronto com Estado totalitário ou ditatorial, mas sim contra o sistema de mercado neoliberal. Para ele, o principal violador dos direitos humanos hoje é esse mercado sacralizado, que nega aos pobres e aos excluídos o direito básico de viver com dignidade. As censuras hoje não são feitas, pelo menos em países "democráticos", pelo Estado, mas por empresas proprietárias dos meios de comunicação que

selecionam as notícias e as interpretações de acordo com os seus interesses econômicos.

Na lógica do mercado, tudo é reduzido ao cálculo de utilidades para a realização do interesse econômico. A vida é reduzida ao cálculo, e se perde de vista a vida em comunidade, nas relações de solidariedade e amizade, porque isso, que é indispensável para um "bem viver", é inútil no cálculo do interesse econômico capitalista.

Lutar pelos direitos humanos, especialmente o direito a uma vida digna, contra o sistema de mercado sacralizado é mais do que uma exigência política ou ética, é a única forma de nos reafirmarmos como sujeitos humanos (um tema fundamental no pensamento de Hinkelammert) e não nos deixarmos ser reduzidos a meros agentes cumprindo papéis a nós impostos pelo sistema de mercado.

Penso que a leitura deste livro nos ajudará muito nessa caminhada.

PREFÁCIO

François Houtart

Ao conceder o Prêmio Libertador ao Pensamento Crítico¹ a Franz Hinkelammert, o júri quis reconhecer o valor de um trabalho de reflexão profunda sobre a situação concreta do continente latino-americano.

Muitas obras de valor concorriam à premiação. A escolha unânime dos jurados, porém, recaiu sobre o livro de Hinkelammert: *El sujeto y la ley – El retorno del sujeto reprimido*. O objetivo era lembrar a grande importância da teoria para a ação prática. Num momento de transformações profundas no continente latino-americano, era fundamental demonstrar que não bastava realizar reformas práticas, efetivar iniciativas concretas e integrá-las numa "utopia" social humanista. Essa perspectiva foi desenvolvida por Rosa Luxemburgo, que sempre enfatizou a importância da teoria.

O enfoque de Franz Hinkelammert esteve sempre orientado nessa direção. Ele o realizou primeiro com uma reflexão filosófica sobre a realidade huma-

¹ Prêmio criado pelo governo de Venezuela em 2005. Hinkelammert foi o primeiro ganhador do prêmio, concorrendo com 136 obras de 16 países (Nota do editor).

na. Sua perspectiva estava ligada à necessidade fundamental de defender a vida e dar primazia ao sujeito oprimido. Esse realce não esquecia as estruturas sociais; pelo contrário, demonstrava como um sistema – o capitalismo – havia eliminado o ser humano como sujeito da história, substituindo-o pelas leis do mercado como orientação fundamental da construção humana. Nesse sentido, o sistema econômico capitalista era, e ainda é, um manancial de morte em contraposição a uma filosofia da vida que deve orientar o conjunto das práticas econômicas, sociais e políticas.

Para desenvolver seu pensamento nessa direção, Franz Hinkelammert foi obrigado a levar em consideração a realidade econômica. Convencido de que a produção dos bens materiais e sua organização são fundamentos essenciais para a construção social, ele analisou detalhadamente o significado do sistema econômico predominante. Enfatizando o sujeito, ele não se deixou levar por um viés pós-modernista, isto é, não negou a existência das estruturas nem a luta de classes. Pelo contrário, essas perspectivas ocuparam lugar central em seu pensamento, justamente para combater um sistema que deprime a pessoa e não permite seu desenvolvimento integral. O pensamento socioeconômico de Franz Hinkelammert está muito distante do culturalismo, do personalismo e do pós-modernismo, e se inscreve numa perspectiva de análise completa da situação dos seres humanos em seus contextos sociais, econômicos e culturais. Evidentemente, sua crítica ao modernismo é também muito severa e muito clara, exatamente porque essa corrente transmitiu estruturas e valores destrutivos do sujeito. Não se trata do fim das "grandes narrati-

vas", mas de sua reconstrução permanente para que sirvam de base teórica para propostas e políticas tanto de movimentos sociais como de poderes políticos.

Franz Hinkelammert desenvolveu também uma reflexão teológica, colaborando com vários teólogos da libertação, em particular Pablo Richard, cofundador do DEI (sigla espanhola para Departamento Ecu-
mênico de Pesquisas). A concepção nesse contexto era profundamente bíblica, com estudos exegéticos realizados em bases científicas e relacionados a uma perspectiva da teologia da libertação. A teologia da libertação, destinada, como toda teologia, a elaborar um discurso sobre Deus, mas a partir do contexto concreto, desenvolveu-se na América Latina desde fins dos anos 1960. Muito próximo desse pensamento, Hinkelammert contribuiu para a consolidação da base de análise socioeconômica e filosófica do pensamento teológico. A especialidade desse enfoque é descobrir Deus na realidade dos pobres através da fidelidade à mensagem de Jesus Cristo. Para definir a pobreza em toda sua realidade e não surgir com um discurso idealista e teórico que não explica a realidade, torna-se obrigatória a mediação de uma análise da realidade. Nesse sentido, a contribuição de Franz Hinkelammert foi decisiva.

Sua obra se caracteriza por uma profunda coerência entre vários discursos: socioeconômico, filosófico e teológico. Franz Hinkelammert demonstrou que não é possível dividir a realidade e que cada saber é parte de um todo. Foi isso que convenceu o júri do Prêmio Libertador, que em sua primeira premiação escolheu uma obra de pensamento geral, capaz de orientar todos os pensamentos particulares para uma coerência. Evidentemente, essa coerência

não é um dogma nem uma teoria definitiva. A obra de Franz Hinkelammert mostra também que existe uma dialética permanente entre pensamento e ação, entre teoria e prática. Por isso, é uma reflexão aberta e dialética.

Quando examinamos a trajetória de vida de Hinkelammert, percebemos a autenticidade do seu pensamento. O compromisso por ele assumido, no Chile inicialmente, obrigou-o a sair do país para continuar seu trabalho. Quando se estabeleceu na Costa Rica e participou da fundação do DEI, ele pôde ampliar muito mais sua tarefa de reflexão e de formação. Nesse sentido, publicou dezenas de artigos e livros e participou dos programas de ensino destinados a formar agentes sociais e religiosos de todo o continente. As influências dessa atividade tiveram extensa repercussão e produziram efeitos permanentes.

Como se diz na África, Franz Hinkelammert é um "expatriado". Ele trouxe a profundidade do método e do pensamento alemães para o continente latino-americano, e soube associar o rigor dos primeiros com a criatividade do segundo. Por isso, ele tem sido realmente um latino-americano, fruto de uma emigração voluntária, trazendo um saber e uma metodologia de grande tradição para aplicá-los no momento histórico de um continente que está passando da fase de resistência para a etapa de construção de alternativas. Daí a importância de sua obra, tanto no campo do pensamento quanto em seu aspecto didático e educativo.

PRIMEIRA PARTE

**ENTREVISTA DE LILIA SOLANO
COM FRANZ HINKELAMMERT:
PERCORRENDO CONTINENTES
E PENSAMENTOS**

Entrevista realizada em 2007 e publicada
pela primeira vez na Colômbia.¹

¹ Lilia SOLANO, "Con los pobres de la Tierra quiero mi suerte echar", entrevista com Franz Hinkelammert, Bogotá, Proyecto Justicia y Vida, 2007.

PERCORRENDO CONTINENTES E PENSAMENTOS

APRESENTAÇÃO

Lilia Solano

Pretender resumir a contribuição de um pensador de trajetória extensa como Franz Hinkelammert é uma incumbência que ultrapassa as limitações deste livro. Essas limitações impõem urgências que desafiam a capacidade de escolher os aspectos mais pertinentes. As escolhas, por sua vez, revelam as preferências de quem escolhe. Entrever uma peregrinação intelectual tão longa quanto a de Franz Hinkelammert possibilita perceber a temeridade envolvida na seleção de partes proeminentes de sua obra que de fato testemunhem sua fecunda caminhada.

Como evitar, então, que o subjetivo, com todos os seus antolhos e caprichos, acabe revestindo a toga de juiz supremo? Deixando que a própria obra de Hinkelammert nos leve a discernir os destaques de sua contribuição possíveis de sintetizar em poucas páginas. O resultado será uma leitura que, quase sempre, desestabiliza a complexidade humana.

A centralidade do sujeito, e do sujeito oprimido, confere à obra de Franz Hinkelammert o tom ousado da aposta. Não se trata, no entanto, de um salto no vazio obediente à cegueira que costuma caracterizar quem nega a prevalência de estruturas econômicas e sociais concretas. Como o próprio Hinkelammert

Mercado versus direitos humanos

afirma nos parágrafos finais deste livro, a consideração do sujeito exige uma reflexão crítica sobre as estruturas sociais e econômicas que o enquadram, oprimindo-o. É uma aposta; não há dúvida quanto a isso. Mas é também uma aposta no sentido de que os mecanismos que sustentam a opressão, a morte e a violência tenham duração limitada.

O sujeito em sua vulnerabilidade e carência, inclusive em sua exclusão, caso entreveja a miragem da inclusão, faz lembrar os pobres cuja força dá título a este livro, à semelhança de uma carta de apresentação. Ao desmascarar as falências e falácias da atual agressividade do grande capital transnacional, seguimos uma tradição semelhante, lançando nossa sorte com os que impulsionam um mundo que é solo estéril para a exclusão.

Desse modo, quero continuar animando as dinâmicas de resistência de nossos povos, convencida de que a vida supera as amarras do cálculo de benefícios, do lucro a curto prazo e da subjugação de culturas, paisagens e condições básicas do bem comum.

CAPÍTULO 1

INFÂNCIA E JUVENTUDE

Evidentemente, a minha infância coincide com o tempo do nazismo alemão. Eu tinha 14 anos quando a era nazista chegou ao fim. Não lembro quase nada do período da guerra, da sua deflagração. Embora percebamos muita coisa aos 12, 13 e 14 anos, não sabemos interpretar o que percebemos. Os impactos foram grandes, pelo menos para mim, principalmente depois, quando a guerra terminou e todos começaram a receber outros tipos de informações sobre esse tempo.

Essa etapa da minha vida transcorreu numa cidade pequena, Herford, com uma população em torno de quarenta mil habitantes. Não morávamos no centro de uma grande cidade, onde todos esses movimentos e acontecimentos eram muito mais palpáveis; morávamos nos arredores de uma cidade pequena, no campo. Essa foi uma grande vantagem para mim. Vi o nazismo e suas brutalidades um pouco a distância, desde um ambiente provinciano, camponês, conservador, sem identificação com o regime. Meus pais, católicos e bastante conservadores, não se identificavam com o regime, mas também não lhe opunham resistência. No entanto, chegou o momento em que a face nazista se tornou mais visível, principalmem-

te com o início dos desaparecimentos em massa. Os judeus sumiam, inclusive amigos próximos. Começamos a constatar esse fato em 1940, 1941, quando os judeus foram obrigados a usar a estrela de Davi, e de repente notávamos que não estavam mais entre nós. Depois vieram os passeios de grupos de crianças à Estação Central para ver as locomotivas e admirá-las. Víamos os trens com presos, desfigurados, e não sabíamos o que estava acontecendo. Essas imagens ficam gravadas para sempre, sem contar o colégio com suas muitas influências, com seus professores favoráveis ao nazismo, e assim por diante.

A guerra nos atingiu de modo especial com os ataques aéreos. Lembro muito bem que grande parte da nossa cidade foi destruída, inclusive o setor onde se localizava o colégio que eu frequentava diariamente. Depois de um ataque aéreo, o que se via era uma ou várias casas destruídas e mortos nas ruas. Nessa época, eu participava das atividades da paróquia, e organizamos grupos de ajuda. Havia grupos encarregados da reconstrução de casas, ou do conserto de um muro ou telhado; entre os 12 e 14 anos já temos força suficiente para isso. Trabalhávamos muito, sempre envolvidos por uma sensação de constante perigo. Lembro-me da ocasião em que houve um ataque aéreo, não contra a nossa cidade, mas contra Hannover; contei em torno de mil bombardeiros enormes voando acima de nós. Era um belo dia de sol, mas a escuridão foi tanta que todos ficamos apavorados. Nós sabíamos o que iria acontecer nas grandes cidades.

A guerra aérea me afetou profundamente. Devido à pressão do ar produzida pelas bombas, muitas vezes os vidros da casa estilhaçavam. A casa vibrava

com as explosões. Estávamos dormindo e de repente os estrondos nos obrigavam a correr para o porão. Passamos muito tempo nesses abrigos. Ali eu aprendi o que é um bombardeio aéreo, um pesadelo que me persegue até hoje. Quando ocorrem ataques aéreos em algum lugar, imagens desse ato desumano surgem em minha mente. Independentemente das posições políticas em foco, de quem tem ou não razão, a minha vivência me leva além. A minha vivência é a do terror; todas as vítimas são inocentes, sempre.

Não existem ataques aéreos que não sejam contra inocentes. Os bombardeios me perseguem também em sonhos, e quando os vejo sendo lançados em Bagdá ou no Líbano, como anteriormente na Sérvia e na cidade do Panamá, a emoção toma conta de mim. A minha atitude só pode ser uma: opor-me a eles. Os motivos alegados não importam. Em vez de um motivo, o que vejo é uma hipocrisia terrível. Se alguém entra na conversa e me contesta, dizendo, "trata-se de um ditador", não consigo deixar de replicar, perguntando: "O que uma criança de 14 anos tem a ver com um ditador? Por que você quer matar essa criança?"

As lembranças chocantes da guerra chegam com a frase vazia dos "danos colaterais". A minha cidade só sofreu danos colaterais. Nós morávamos nas proximidades de um complexo de quartéis e sempre pensávamos que vivíamos cercados de perigos. Depois essa localização se revelou favorável a nós, porque os ataques eram lançados contra os civis, não contra os militares. Em algumas ocasiões, vimos o perigo de perto. Numa delas, estávamos jogando futebol, e do nada surgiu um avião disparando sua metralhadora contra nós. Conseguimos nos salvar, mas foi um momento de terror.

O terror do regime se mostrou menos evidente no interior. Depois me dei conta de que o terror sempre esteve próximo, como nos trens que transportavam presos. Naquela época, tínhamos uma ideia romântica dos trens, da locomotiva. Nós, crianças, queríamos conduzir uma locomotiva quando crescêssemos, mas na minha idade não sabíamos como seria o futuro. Íamos ver locomotivas e o que víamos eram trens lotados de prisioneiros. Era o terror chegando.

A era do regime nazista e da guerra coincidiu com o meu período escolar. A minha formação escolar é muito deficiente. Entrei na escola em 1937, quando havia certa normalidade. A partir de 1939, e principalmente a partir de 1940-1941, quando os ataques aéreos começaram, não havia como saber quando um alarme interromperia as aulas. Durante quase 7 anos, incluindo os anos do pós-guerra, tivemos aulas uma ou duas vezes por semana. Às vezes, a intensidade dos estudos era bem baixa, e de repente tínhamos semanas cheias para aproveitar o tempo. No primeiro grau, quase não se falava sobre o que estava acontecendo, mas no segundo grau era muito diferente. Foi nesse nível que a literatura como forma de propaganda assumiu maior relevância.

Lembro muito bem do "Canto dos Nibelungos", que data dos séculos XII e XIII. Décadas mais tarde, voltei a ler essa obra, pois ela é importante, principalmente devido à mística do suicídio coletivo. Nesse canto, a tribo dos burgúndios se dirige à corte do rei Átila, sabendo que nenhum dos seus integrantes voltaria. Quando chegam ao rio Reno, um vidente os adverte de que ninguém voltará, com exceção do capelão. Durante a travessia, o líder Hagen agarra o

capelão e o lança nas águas revoltas. Passados alguns instantes, o capelão volta à tona, nada até a margem e amaldiçoa quem havia tentado afogá-lo, dizendo que nenhum deles retornaria. Sabendo isso, chegam à corte de Átila, onde travam combate homem a homem até todos perecerem.

Esse poema épico apresentava uma mística que contagiava toda a nação alemã e ficava profundamente impressa no imaginário coletivo. "O Canto dos Nibelungos" não foi o único caso de literatura como propaganda. Tivemos também, por exemplo, a história dos godos em sua tentativa de conquistar Roma, segundo o romance de Felix Dahn: *Kampf um Rom*. Eles estão em retirada e chegam ao Vesúvio. Os romanos os perseguem, tornando o cerco cada vez mais insuportável. No final, todos, homens, mulheres e crianças se lançam na cratera do Vesúvio. Um incidente semelhante faz parte da conquista da Espanha pelo exército de Aníbal na segunda guerra púnica, em torno de 200 a.C. Os que repeliam os invasores se abrigaram na fortaleza; ao se verem sitiados e impossibilitados de sobreviver, todos se sacrificaram num impressionante suicídio coletivo.

Essas lembranças de suicídios coletivos e as sociedades que as preservam me sugerem sociedades em crise. Causa-me repugnância ver coletividades que chegam ao ponto de estar dispostas a tudo, inclusive ao suicídio. Também atualmente nos deparamos com essa questão do suicídio coletivo, com estatísticas de todo tipo e em toda parte a respeito dela. Vivi essa paranoia pela primeira vez no meu colégio, e com tal intensidade que tudo o que acontece hoje cria para mim associações muito próximas com a realidade do terror nazista.

Durante a guerra, tínhamos alguns problemas com alimentação.

Meu pai era professor do ensino fundamental e sempre havia filhos de camponeses entre seus alunos. O camponês tem em alta conta algumas figuras que são muito importantes para ele: o professor, o mestre, o pároco, o farmacêutico, e outros. Assim, tínhamos comida, pelo menos. Não contávamos com uma despensa cheia, mas podíamos comer. Desse modo, o professor do fundamental, sem pertencer à classe alta, salva-se por razões sociais.

Do meu ponto de vista de criança, apesar de ter testemunhado os horrores da guerra, eu os vi e conheci um pouco de fora. Minha mãe se dedicava à casa, meu pai era professor e depois foi levado ao exército, não como soldado, mas como professor nas escolas para feridos de guerra. Esses convalescentes precisavam mudar de profissão, transformar todo seu estilo de vida. Nos dois últimos anos, meu pai sofreu muito com os que ficaram cegos em decorrência da guerra, pois eram jovens de 19, 20 e 21 anos que maldiziam a vida e execravam tudo. Quando um trabalho de re-adiaptação envolve lesões dessa gravidade, um pobre professor precisa exercer até mesmo uma função de psicólogo para a qual não está preparado, e ninguém consegue estar, nem mesmo um psiquiatra.

Conservo uma lembrança muito vívida. Morávamos numa casa que nos fora destinada porque meu pai estava no exército. Era uma casa com quatro apartamentos, sendo que no da frente morava a família do coronel von Sass, que também estava na guerra. Eu era muito amigo do filho dele, pois tínhamos a mesma idade. O coronel estava na frente russa e comandava um regimento que batia em retirada

porque as tropas soviéticas derrotavam o exército alemão. A situação se tornou premente, uma vez que ele ficou detido na cidade soviética de Velikie Luki, sitiada, de forma semelhante à da tribo dos burgúndios no poema épico dos Nibelungos. Foi aqui que esse coronel fez algo que influenciou toda a minha vida. Hitler ordenou que ele lutasse até o último homem. O coronel, porém, ao constatar que não havia nada a fazer, contrariou as ordens do ditador e capitulou com todo o regimento, salvando, assim, a vida de todos os seus soldados.

Na cidade, a esposa dele teve de enfrentar um ambiente de muita hostilidade. Eu a conhecia porque conhecia o seu filho, mas ela não saía do apartamento. As pessoas a atacavam em toda parte. Os vizinhos e os nazistas a marginalizaram totalmente. Por um lado, eu era amigo do filho e conhecia bem a senhora, e ao mesmo tempo vivíamos nesse ambiente de propaganda do suicídio coletivo que se impôs até cometer precisamente esse tipo de atrocidade. Conheci o coronel depois da guerra, tendo ficado como prisioneiro até 1947, quando o libertaram. Na época, ele morava numa cidade próxima da nossa; por minha amizade com seu filho, ele me convidou à sua casa, onde o conheci. Ao vê-lo, percebi imediatamente que não havia sentido nenhum em lutar até o fim. O ato que ele praticou foi realmente um ato de coragem, diferentemente de outros que, pelo contrário, sacrificaram toda sua tropa e depois acabaram se rendendo. Isso aconteceu com o general Paulus, comandante de Stalingrado. Esses salvaram a própria pele, mas sacrificaram a todos. O ato desse coronel foi um ato heroico e, para mim, admirável. Nele havia humanidade e coragem, não covardia. Algo muito raro entre militares.

Meu pai entrou no exército em 1938, antes do início da guerra, com o objetivo de ensinar. Sua função consistia em formar suboficiais para que, ao término do serviço obrigatório, voltassem para a vida civil com certa habilidade em artes e ofícios. Meu pai ensinava ciências sociais, embora parte do conteúdo abordasse questões de economia. Durante a guerra, ele se dedicou à formação dos feridos de guerra e sua recolocação. Sendo professor do ensino fundamental, meu pai estudou economia à noite e concluiu um curso de doutorado em 1936, mas continuou como professor primário. A tese de doutorado abordou um tema muito curioso: "O impacto do alcoolismo sobre a família" a partir de uma perspectiva econômica. Meu pai gostava de beber vinho tinto, mas era absolutamente contra o alcoolismo. Ele trabalhou com grupos de alcoólatras, como hoje seria a entidade dos Alcoólicos Anônimos, depois de buscar a motivação para isso em seu tio, que era dono de uma pequena fábrica de tabaco. A vida desse tio era relativamente boa no seu povoado, uma localidade com uns mil habitantes. Ele tinha uma boa renda, mas perdeu tudo com o álcool e empobreceu todo o povoado que dependia de sua fábrica.

Meu pai era católico, e desde a década de 1920 trabalhou com grupos organizados pela socialdemocracia. Ao mesmo tempo, era um conservador humanista a ponto inclusive de admirar Marx. Levantava cedo todas as manhãs para ir à missa, era católico convicto e, por outro lado, vivia toda essa dimensão da socialdemocracia que para muitos católicos era uma coisa horrível. Ele desenvolvia aí suas atividades, queria trabalhar com os alcoólatras e contou com toda essa experiência ao cursar o doutorado em economia.

Não fui testemunha de todo esse ativismo do meu pai. Conforme ele me informou mais tarde, a socialdemocracia era proibida no tempo do nazismo. Meu pai trabalhou nas escolas de feridos de 1941 até 1945. Deram-lhe baixa dois meses antes do fim da guerra. Essas atividades haviam sido encerradas, e meu pai, então com 50 anos, não era mais útil para o exército. Quando a Alemanha assinou a capitulação, ele já estava liberado.

Na época, eu tinha 14 anos e fiquei livre do serviço militar. Um ano mais e eu teria de me alistar. Adolescentes de 15 anos eram obrigados a ir para a guerra. Um dos meus amigos de escola, de 15 anos, morreu na frente de batalha. Eu tive uma sorte incrível. Esse foi um dos grandes horrores de que tomei conhecimento sem passar por ele diretamente. Ouvíamos todos os dias histórias de colegas, de fome na cidade, dos ataques aéreos, dos campos de concentração. De repente, surgiam comentários na paróquia, sempre sussurrados, de que alguém havia voltado do campo de concentração com marcas de tortura, ferido ou mutilado. Tudo dito em voz baixa.

Eu sabia de alguma coisa, mas depois da guerra, observando certos indícios, consegui estabelecer algumas ligações. Nem sempre era possível juntar as peças. Tínhamos um pequeno rádio em casa, mas durante a guerra era absolutamente proibido escutar as transmissões dos aliados. Mesmo assim, ouvíamos essas estações, e as pessoas comentavam, misturando notícias oficiais com notícias clandestinas. Escutávamos alguma coisa de todo o mundo, mas ninguém dizia nada. Não se falava realmente dos horrores do nazismo.

Para pessoas como eu, para a minha geração, para todos nós, a revelação desses horrores foi um choque terrível. Sentíamos a atmosfera nefasta, mas de longe. Com relação aos campos de extermínio, por exemplo, a própria rádio dos aliados não informava nada. Muitos consideravam Hitler um bom líder para o país. Quando ele escapou do atentado de 20 de julho de 1944, lembro que muitos davam graças a Deus por ele se salvar, pois sem sua liderança não se saberia como a Alemanha ficaria naquele momento. Outros deviam pensar de modo diferente, mas não se manifestavam, pois sofreriam consequências. As informações eram censuradas de todas as formas. As opiniões eram expressas pelos que podiam falar, ou seja, pelos que estavam a favor. Não sei dizer quantos eram contra ou a favor, ninguém dizia nada contra, só em casa. Meu pai era muito cauteloso, porque sabia que uma criança de 12 ou 13 anos diz fora de casa o que escuta em casa. Eu o ouvia falar dos campos de concentração, mas ele não dizia nada a respeito das dimensões do fato, dos trens com presos que às vezes passavam pela cidade.

Tudo mudou depois da capitulação. Então comecei a ler como louco sobre essas coisas. Agora tudo era totalmente diferente. Agora podíamos perceber o tamanho dos horrores cometidos. Obviamente, os adultos sabiam mais do que uma criança como eu, que também não tinha uma posição a favor ou contra, pois é difícil tomar partido nessa idade.

Depois da capitulação, a Alemanha passou por um grande despertar; foi impressionante, principalmente pela ocupação militar. Eu vivi a ocupação militar na minha província na Alemanha Ocidental. No lado oriental, as coisas foram muito mais radicais. No nosso lado, tudo transcorreu de modo civilizado,

com muita normalidade. Eu só vi tropas dos Estados Unidos que ocuparam a cidade; os militares nos trataram de modo irrepreensível.

Certamente, eles nos expulsaram da nossa casa, para eles mesmos ocupá-la. Ainda hoje desconfio que não bombardearam os quartéis e as casas próximas durante a guerra porque tinham a intenção de tomá-las depois da ocupação. Assim, nos expulsaram de casa, sem que pudéssemos levar nada. Mas, claro, precisávamos levar coisas básicas. Eu tinha um carrinho com capacidade de uns cem quilos; então, ilegalmente, levei o que pude, e uma vez três soldados bem armados me pegaram. Com meu inglês bem deficiente, eu lhes expliquei, e insisti, que precisávamos daquelas coisas. Eles deram meia-volta e foram embora. Isso me impressionou. Pelo menos nisso foram civilizados. Os que nos expulsaram pertenciam ao exército aliado e tinham o objetivo de transformar o nosso setor em base militar: destinar os quartéis para os soldados e as casas próximas para os oficiais, e assim por diante; mas recebemos um tratamento relativamente respeitoso.

A mudança no ambiente geral foi perceptível. Começamos a receber informações de todo tipo, e acredito que só então os próprios países aliados também receberam informações mais completas. Não acredito que durante a guerra os aliados tivessem muitas informações sobre os campos de concentração, pois também eram vigiados. Não havia comunicação maior entre os diversos grupos envolvidos. Embora soubessem o que acontecia, creio que desconheciam as dimensões inimagináveis da tragédia. Tudo era totalmente controlado, amarrado a uma propaganda absolutamente disciplinada.

Quando fomos desalojados, um tio nos abrigou em sua casa, a uns 30 quilômetros de distância. A casa era relativamente grande e comportava uma pequena oficina de automóveis. Como não havia aulas nessa época (elas começaram a se normalizar em 1947 e 1948), trabalhei na oficina como aprendiz. Foi uma atividade que eu soube aproveitar. Ficamos com meu tio de 1945, depois da ocupação, até 1947, quando nos mudamos para uma cidade próxima chamada Melle. Meu pai começou a lecionar novamente em 1947. Ele, minha mãe, meus dois irmãos e eu morávamos numa casa sem água encanada e sem aquecimento central. Era difícil, mas pelo menos tínhamos casa.

Eu tinha 16 anos e me lembro da literatura que começou a ser publicada a partir de 1946: revistas, livros, romances, informações sobre tudo o que aconteceu. Ou seja, havia um grande despertar na Alemanha, e para mim ocorreu precisamente numa idade em que se está bem desperto. Depois dos 15 anos, li como um doido tudo o que me chegava às mãos. Eu tinha amigos mais velhos que me passavam os livros e me indicavam os títulos mais significativos. Li muito, de tudo. Nessa época, cheguei em casa com o *Manifesto Comunista*. Eu o li, sublinhei e lembro o que meu pai disse (lembre que ele era conservador; isso é muito importante): "Você precisa ler isto". Ele tinha também uma edição de *O Capital*. Mas *O Capital* não me atraiu tanto, era muito difícil. O que me fascinou foi o *Manifesto Comunista*. Meu pai insistia: "Você precisa lê-lo, pois, do contrário, não vai entender o que acontece".

Por essa época começaram as reuniões políticas de diversas correntes. Os democratas cristãos se or-

ganizaram, surgiu o Partido Comunista, e lembro que participei de uma reunião. O orador fora libertado de um campo de concentração. Fraco, um pouco doente, fazia tudo lentamente, e as pessoas riam dele; a mim, porém, causou uma grande impressão. Nunca vou me esquecer desse homem. Incapacitado ou não, eu o vi como uma grande personalidade, marcado pelo heroísmo, sua t e mpera, o modo como resistiu e continuou resistindo, mesmo com todos rindo dele. Desde ent a o, alimento uma grande simpatia por ele.

Quando estive no Chile, sempre me aproximei dos comunistas com satisfa c o, apesar de todas as not i cias vindas da Uni a o Sovi e tica. Gra c as a esse homem, eu tinha uma imagem muito positiva deles. Quando o conheci na adolesc e ncia, sem saber de nada, fui o u nico a simpatizar com ele. Os presentes na reuni a o encontraram motivo de chacota no que consideravam uma repeti c o de lugares-comuns ("que os nazistas sempre haviam atacado", "que a mente estava influenciada pela propaganda nazista") e n a o ponderavam os argumentos, que eram realmente muito fracos, mas n a o se deram conta de que um homem assim merece respeito. N a o o viram como v i tima, mas como louco; eu o vi de outro modo, e ent a o comecei a estudar o *Manifesto Comunista*.

O conhecimento do que havia realmente acontecido na Alemanha produziu um impacto profundo em mim. Uma mudan c a radical se operou em todos n os . Assumimos uma postura contr a ria a tudo o que o sistema representara; eu e muitas outras pessoas, embora n a o todas. O ambiente em que eu vivia era um ambiente que reunia as lembran c as para formar uma opini a o. Agora, argumentar era uma exig e ncia. O pessoal da imprensa chegava e reunia muitos fa-

tos, e eu os acompanhava sempre que possível. Vivíamos um ambiente de despertar também no colégio. É muito significativo o fato de que, na época, não encontrei ninguém que defendesse a era do terror nazista. Aqueles que ainda continuavam com certas simpatias por ela, pelo menos se viam obrigados a apresentar argumentos, tarefa para a qual a propaganda oficial não os havia preparado.

A Alemanha mudou nesses anos e sofreu um verdadeiro choque. A minha geração é conhecida como a geração dos anos brancos, porque não prestamos serviço militar. Ela é formada pelos que tinham 14 anos no fim da guerra. O novo exército começou a se formar em meados da década de 1950. Temos, então, 10 anos durante os quais cresceu uma população alemã masculina sem serviço militar e com a possibilidade de desenvolver outro modo de pensar. Dado que disciplina na Alemanha é sinônimo de escola e de aparato militar, uma escola que agora passou por um processo de liberalização, a minha geração representa um pensamento liberal, não no sentido dogmático, mas no sentido de repúdio às cosmovisões dogmáticas de toda espécie.

Quando o serviço militar foi restabelecido em 1955, todos nós tínhamos a obrigação de nos alistar, mas as autoridades se deram conta de que estavam se arriscando a uma rejeição geral. Por isso, não nos convocaram. Começaram com os jovens de 18 anos, entre os quais eu já não me incluía. Atualmente, embora o serviço militar seja obrigatório, é relativamente fácil de ficar isento, pois foram estabelecidos alguns limites.

A minha geração não só se eximiu do serviço militar como também sofreu o impacto das consequên-

cias da militarização. Vivi esse novo despertar ainda muito jovem, mas numa idade que não recebia muita influência da propaganda nazista. Uma idade, além disso, que se abriu generosamente ao que acontecia na época, porque não éramos diretamente acusados, nem suspeitos, de nenhuma participação direta no terror. Mais tarde, somente os mais velhos que nós eram interpelados pelas pessoas, que começaram a perguntar-lhes com desconfiança: O que você fazia nesses anos?

Terminei o segundo grau em 1949, e em seguida entrei no noviciado dos jesuítas, mas saí antes de completar um ano. É um tempo muito curioso de que me lembro com muito carinho e atitude positiva. Alegro-me por ter entrado e também por ter saído. Esse tempo foi de grande formação para mim. Eu não conseguia me adaptar ao tipo de disciplina ali exigido, de uma verdadeira escola militar. No entanto, havia também muitas coisas agradáveis. Eu entrei porque queria ser teólogo. No fim do segundo grau, quando o professor entrega as notas, ele registra a profissão que o aluno pensa seguir. No meu caso, escreveram "profissão: teólogo", por decisão minha.

Saí do noviciado no início de 1950, por causa das minhas dores de cabeça. Em casa, essas dores continuaram durante seis semanas. Eu não queria saber de seguir qualquer disciplina, compromissos, nem relógio queria ter. O objetivo da disciplina na Companhia de Jesus era preparar para a vida, e era levado muito a sério. Toda a educação ali é voltada para a disciplina, o que pode ou não funcionar para as pessoas.

Fiquei muito impressionado ao ler sobre dois casos: o primeiro a respeito de um ex-comunista alemão, Wolfgang Leonard, que havia vivido na União

Soviética e escreveu o livro *Die Revolution entlässt ihre Kinder* (A revolução abandona seus filhos), sobre a escola de elite do Comitê Central da União Soviética. Fiquei surpreso ao descobrir que a engrenagem educacional do Partido funcionava como o noviciado. Evidentemente, na antiga URSS, os conteúdos não estavam voltados para a imitação de Cristo, mas a abordagem da educação era parecida. O segundo caso se refere a um longo artigo sobre a *Harvard Business School*, a partir do qual cheguei à mesma conclusão. Descobri que o que se quer com essa disciplina é criar executivos, e que é possível fazer isso com conteúdo religioso, comercial, ideológico-estatal e assim por diante. No fim das contas, acaba-se encontrando coisas parecidas. Então entendi que não sou executivo e que tenho outra cabeça.

De fato, nunca mais fui um homem disciplinado. Não tenho agenda. Rejeito totalmente a codificação da vida diária. Não consigo viver dependendo de que numa tal hora preciso fazer isso, noutra tal hora, aquilo... Não, não consigo, apesar das minhas lembranças agradáveis, apesar de que os jesuítas eram muito humanos. Eles estavam sempre muito atentos ao que se lia, e esse interesse chamava a minha atenção. Eu gostava da maneira como interpretavam a regra da ordem. A regra jesuíta se assemelha ao regulamento militar espanhol do seu tempo. A regra é certamente complicada. Mais do que a regra propriamente dita, porém, o que mais me influenciou foi o que está no livro que contém a regra: "Regras do Discernimento dos Espíritos", que são geniais e contribuíram imensamente para a minha formação.

Sempre mantive bons contatos com os jesuítas. Li a história deles, que é fabulosa. É uma História,

com H maiúsculo. Até atos de maldade podem ter grandeza e nessa história muitas vezes eles a têm.

É lamentável que atualmente o Vaticano tenha afastado os jesuítas, substituindo-os pelo Opus Dei. Só há uma palavra – decadência - para qualificar essa decisão de substituir os jesuítas pelo elitismo, ultra-conservadorismo e monolitismo do Opus Dei. Não obstante, essa decadência total da Igreja, neste caso a católica, é uma tendência generalizada no cristianismo atual. Eu acredito que os atos de maldade dos jesuítas têm grandeza e até os atos de bondade do Opus Dei são medíocres. Para mim, trata-se de algo inadmissível, sendo sinal dos tempos que estamos vivendo.

O eixo temático teologia-economia

Em 1950, muito influenciado por meu pai, comecei a estudar Economia na universidade. Continuei interessado pela Teologia, porém, de modo que frequentei alguns cursos. Optei depois pela Filosofia, e então meu pai me disse algo que nunca mais ouvi de ninguém. Ele me fez entender que se o meu interesse era saber Filosofia e Teologia, eu deveria estudar Economia. Tive realmente muita sorte. Creio que tudo o que faço hoje, alguma coisa em Filosofia, alguma coisa em Teologia, está impregnado dos meus estudos de Economia. Foi positivo, e não sei como meu pai teve essa ideia. Ele me despertou, me convenceu, e me pus a estudar Economia. No começo eu me aborrecia muito, desanimei muitas vezes, quase desisti, mas no fim concluí o curso.

O sistema universitário na Alemanha era muito liberal: devia-se frequentar um número mínimo de

aulas em Economia, participar de alguns seminários, e então se podia frequentar cursos de humanidades e artes. Os cursos não são controlados, não se precisa pedir autorização, basta ser aprovado. Participei de cursos ministrados por filósofos e psicólogos, ou sobre literatura romana, direito público e temas afins, ao lado de outros colegas que também frequentavam esses cursos livres. Primeiro, fiquei um ano em Friburgo, depois um ano em Hamburgo, até completar a licenciatura em Münster, sempre relacionando a Economia com a Filosofia e a Teologia. À medida que avançava nos estudos, a Economia passou a me interessar cada vez mais, quando o conteúdo não se limitava à economia neoclássica com suas curvas e sua sofisticação técnica e até tautológica.

Ao terminar a licenciatura em 1955, eu queria continuar estudando e me entreguei à tarefa de procurar bolsas de estudo. Consegui uma em Berlim, oferecida pelo Instituto da Europa Oriental, na Universidade Livre, um centro da Guerra Fria. Eu li tudo o que se relacionava com as matérias de estudo, e tudo era realmente muito interessante: economia e economia marxista. O rigor alemão tem sua seriedade, de modo que se o objetivo era estudar, era preciso dedicar-se a *O Capital*, e a todas as obras de Marx, Engels, Lênin, Stalin, para formar bons opositores ao Comunismo. Fiquei nesse Instituto em Berlim durante vários anos entre 1955 e 1966. Realizei primeiro um estudo, parecido com o nível de mestrado, sobre a Europa Oriental, quando descobri que a economia podia ser muito mais interessante do que eu imaginava. Estudei realmente o pensamento de Marx, de uma perspectiva diferente daquela dos estudos anteriores, que sempre consideravam Marx pernicioso

e cujas referências a seu respeito tinham pouco ou nada a ver com o que ele é realmente. Eu fui me entusiasmando cada vez mais pela economia política.

No mesmo Instituto da Europa Oriental, concluí o doutorado estudando o tema "Industrialização Soviética", e fui contratado como pesquisador. Foi uma época inesquecível. Eu escolhia o tema de pesquisa. Se os responsáveis o aprovavam, financiavam-me o ano, e eu não tinha mais nada a fazer senão concentrar-me no tema escolhido. Nessa etapa, dediquei-me à relação entre economia e ideologia, e produzi trabalhos sobre a ideologia soviética que realmente me fascinaram. Permaneci ali quatro anos como pesquisador. Embora possa ser um pouco exagerado afirmar que se tratava de um instituto de guerra fria, já que não se tratava de guerreiros frios com tanta abertura, estudava-se intensamente russo e os textos soviéticos, discutiam-se as obras de Stalin, realizavam-se estudos de linguística. Ali conheci a teoria do Imperialismo de Lênin. Tínhamos um curso sobre *O Capital* com um ano de duração, com o objetivo de criticar a obra. O Instituto era financiado pela Fundação Ford, pela Associação de Empresários Alemães e por entidades dessa natureza. Minhas pesquisas foram financiadas pela Ford.

Como o Estado e as empresas privadas precisavam contar com pessoal formado, recrutavam pessoas dentre esses grupos. Muitos colegas meus começaram a trabalhar em ministérios: Relações Exteriores, Cooperação, e outros, ou até mesmo no serviço secreto. Eu também recebi uma proposta, mas não sentia atração para trabalhar no serviço secreto.

Essa etapa entre 1955 e 1963 foi de muita formação, já que a minha única ocupação era estudar. Foi

um privilégio trabalhar no Instituto, mas, claro, no início a bolsa de estudos era de valor muito baixo, 150 marcos, apenas para sobreviver. Porém, como todos os demais bolsistas recebiam algo em torno disso, eu me movimentava num grupo social que sobrevivia com 150 marcos. Eu nunca estava por baixo, mas sempre à altura dos outros; não havia discriminação. Os que tinham muito mais dinheiro frequentavam outros ambientes. Uma experiência assim possibilita que se aprenda a viver com o que se tem.

Não podíamos dar-nos a muitos luxos. O vinho que bebíamos era muito ruim. Lembro que muitos de nós tomavam chá com rum, e rum da pior qualidade, que custava 1 marco a garrafa. Como não podíamos comprar vinho, sempre bebíamos chá com rum e açúcar. Era assim que a gente se virava. Esse rum era muito primitivo e por isso o misturávamos com chá para melhorar o sabor e aumentar o volume. Os habitantes do norte da Alemanha bebem muito rum quente e têm uma bebida chamada Grog, típica do inverno. Ela é muito comum entre os marinheiros, que misturam rum, água duas vezes mais quente que o rum, e açúcar. Mas é ótimo, pois esquenta e dá energia. Esse é um trago fantástico, e não colocávamos água, mas chá, para que o gosto ruim do rum se dissipasse um pouco.

Quase não havia formação política no Instituto. De certo modo, eu era da oposição. Debates sobre a economia política de Marx realizavam-se paralelamente à tendência geral de contestação de suas contribuições. Não conheço nenhum colega meu que depois tenha tomado uma posição como a minha.

Nessa época, frequentei muitos cursos de filosofia. Em teologia, Gollwitzer era figura central.

Quando eu já vivia na América Latina, fui a Berlim, e Gollwitzer me convidou para ir à casa dele. Estive com ele, conversando durante uma noite inteira. Devo grande parte da minha formação a ele, e mais tarde, quando me envolvi com os grupos da Teologia da Libertação, é evidente que descobri muita relação entre o que Gollwitzer fazia de teologia e o que apareceu aqui como Teologia da Libertação. Ele estava muito próximo dos estudantes que depois promoveram a rebelião de 1968: ali eu conheci vários líderes de 68, que depois o convidaram a participar de suas atividades. Convidaram também Marcuse, mas em todas as atividades de perfil mais berlinense, Gollwitzer era a figura-chave do movimento de 1968.

Gollwitzer era muito influenciado por Karl Barth e Dietrich Bonhoeffer; era um pensador notável. Seu auditório era constituído de 400 a 500 pessoas. Por isso, não me conhecia até me convidar à sua casa. Ele tinha um grande carisma, o que é realmente surpreendente, porque não havia uma faculdade de Teologia na universidade. Havia duas cátedras especiais de Teologia, uma de Teologia católica e outra de Teologia protestante, e esta era de Gollwitzer. Ele não aplicava exames, ministrava cursos livres, e quem queria participar era bem-vindo. Os teólogos que frequentavam as preleções de Gollwitzer constituíam uma minoria. Por seus cursos passaram economistas, sociólogos, filósofos; seu público era bem eclético. Por isso, conheci ali pessoas da revolução de 68, que eram principalmente sociólogos. O que cativava o auditório era o discurso em torno da Teologia da Libertação, sem dúvida correspondente a uma sociedade desenvolvida. A Teologia da Libertação representa um passo além, mas um passo sempre depende

de passos anteriores, e esse teólogo representa um desses passos prévios.

Gollwitzer havia sido prisioneiro de guerra na União Soviética e não seguia a corrente anticomunista da época. Pelo contrário, seu tom era conciliador. Foi um homem que se opôs abertamente à Guerra Fria, e isso tinha muito a ver com a sua audiência, constituída basicamente de dissidentes.

CAPÍTULO 2

AMÉRICA LATINA À SOMBRA DO IMPÉRIO

Quando terminei o doutorado, em 1961, divulguei que tinha a intenção e estava disponível para trabalhar em algum país da América Latina. Era um sonho alimentado desde os 12 ou 13 anos, quando li alguma coisa sobre Simão Bolívar que ficou gravada na minha memória. O que me impressionou na época foi a descrição da Guerra de Independência. Bolívar era realmente um humanista, não um militar cabeça-dura. Ele representava abertura, e fiquei encantado com seu objetivo de unificar a América Latina.

Li sobre a conquista ibérica, li muito sobre Cortés e a conquista do México, que me deixou muito revoltado. Nem lembro bem o conteúdo do livro, acho que era mais uma celebração da destruição de Tenochtitlán. Leituras como essas me deram a ideia de um continente conquistado, destruído, e de pessoas sonhadoras como Bolívar, um personagem positivo, sem reconhecimento. Li alguns poemas de Pablo Neruda, que me deram a noção de um mundo mítico, mágico. Eu era crítico do Partido Democrata Cristão, sua plataforma não me convencia, sua atividade política era desconhecida. Eu queria ser pesquisador e conhecia muitas pessoas de outras áreas, principal-

Mercado versus direitos humanos

mente do meio acadêmico de Belas Artes de Berlim, onde eu tinha vários amigos.

Em 1963 fui chamado pela Fundação Adenauer, entidade política da democracia cristã. Certamente, algum dos meus amigos havia feito a intermediação, mas nunca descobri quem. Como eu havia estudado Doutrina Social da Igreja e trabalhado num centro de guerra fria, eles acreditavam que eu era o candidato com melhores condições de enfrentar o marxismo no Chile.

Na visita à Fundação, entendi-me muito bem com o diretor da divisão latino-americana (Instituto de Solidariedade Internacional). Nessa época, a democracia cristã era bastante diferente de hoje. Esse diretor tinha grande simpatia pelo movimento democrata cristão no Chile, e como eu conhecia muito pouco desse país, ele me pôs a par de toda a situação. Embora eu simpatizasse com o que ele me dizia, a minha postura era aparentemente bastante despolitizada.

Ao chegar em casa, antes de aceitar a proposta, consultei um livro de geografia para me informar sobre a temperatura do Chile. Eu não queria viver num país muito frio, um critério não exatamente político, mas considerei a temperatura média apropriada, um fator importante para mim. Eu queria fugir do inverno, como os germânicos de mais de dois mil anos atrás. Eu ia para o sul, onde a temperatura média é mais elevada e os limões florescem.

Não me senti como um enviado a alguma missão, muito menos a uma missão política, mas a situação no Chile me apanhou, e com força. Eu era funcionário representante para a região sul da América Latina. Ha-

via dois outros representantes: um na Venezuela, para o Caribe e a América Central, e outro para o Brasil. Meu trabalho me possibilitou ingressar na Universidade Católica do Chile, em Santiago, especificamente nas Faculdades de Sociologia e Economia. Essa foi outra etapa que aproveitei ao máximo. Ali estudei sociologia econômica, criei um instituto de cooperativismo na Faculdade de Economia, e ao mesmo tempo estabeleci relações com um organismo, uma ONG, em linguagem atual, dirigido por um jesuíta, Vekemans (DESAL), que, depois da eleição de Allende e para combatê-lo, permaneceu muitos anos em Bogotá.

Cheguei ao Chile em novembro de 1963, e fundamos um instituto de estudos políticos vinculado ao Partido Democrata Cristão (IDEP). Participei ativamente das atividades do instituto, dando aulas, cursos etc., pois seu objetivo principal era a formação política.

Para poder desenvolver meu trabalho, passei quatro meses maravilhosos em Madri, estudando espanhol. Embora eu tenha sido inicialmente encaminhado a uma escola de estrangeiros onde se falava inglês durante os intervalos, me desliguei dela e com o reembolso da matrícula contratei estudantes com quem não só aprendi um novo idioma, mas também fiz amizades que continuam até hoje, sem contar a convivência fascinante com estudantes sempre animados e festivos. Um desses estudantes era filho de alemão e falava alemão e espanhol. Era também tradutor do alemão para o espanhol e havia traduzido vários livros de Bloch. Quando eu precisava de uma tradução, ele estava sempre disponível.

Poucos meses depois de voltar a Santiago, em 1964, comecei a dar aulas na Universidade Católica.

Eu tinha a meu cargo as disciplinas Sociologia Econômica e Cooperativismo. Durante esse primeiro ano, o diretor do curso de Sociologia era Vekemans, mas em 1964 os sociólogos se rebelaram e ele foi destituído. Eu continuei trabalhando com os sindicatos e com o Instituto de Estudos Políticos da Democracia Cristã (IDEP), um excelente ambiente de debates. Posteriormente, em 1967-1968, a democracia cristã se dividiu e surgiu o MAPU, Movimento de Ação Popular Unitária, que depois se integrou à Unidade Popular. As discussões giravam em torno dos problemas da transformação da América Latina, das teorias da dependência, com elementos extraídos da Doutrina Social da Igreja.

Norbert Lechner chegou ao Chile nessa época, com uma bolsa da Fundação Adenauer (1965-1967). Norbert ingressou na agência que eu dirigia e colaborou muito também com os debates no IDEP. Ficamos muito amigos, uma amizade que durou a vida toda. Tínhamos um pequeno grupo de estudos e começamos o que posteriormente publiquei com o título *Crítica a la razón utópica*. Foram discussões intermináveis, quase diárias, e formaram a base de toda a nossa colaboração posterior, tanto para mim, como para Norbert. Desde então, também nossos trabalhos futuros seriam decorrência do nosso desenvolvimento intelectual posterior, embora muitas vezes explorássemos temas bastante diferentes. Norbert se concentrava no que eu chamaria de "crítica da razão política", ao passo que eu me dedicava à crítica da razão utópica e da razão mítica.

À medida que prosseguia com meus seminários, fui me comprometendo cada vez mais com os debates e com a participação política. Quando a democra-

cia cristã se dividiu, aderi ao MAPU. Embora meu ato causasse certa decepção a Jaime Castillo, diretor do IDEP,¹ ele aceitou, pois era um homem que respeitava a diferença de opiniões. Esse era o ambiente que havíamos criado no IDEP, natural para mim. Obviamente, eu precisava me desligar da Fundação Adenauer, o que aconteceu de comum acordo. Por certo, eu não podia fazer parte do MAPU e ao mesmo tempo ser funcionário da democracia cristã. Então continuei como professor da Universidade Católica.

Comecei a trabalhar no CEREN (Centro de Estudos da Realidade Nacional), um centro da Universidade Católica, onde dei aulas de economia política, economia, ideologia e outras disciplinas, tudo num ambiente de grande criatividade. O diretor era Jacques Chonchol, depois Ministro da Agricultura do governo Allende. Mais tarde, em 1976-1977, quando fundamos o DEI na Costa Rica, nos inspiramos no CEREN, onde também editamos uma revista, "Cadernos da Realidade Nacional", que teve muito sucesso nessa época. Publicamos, creio, 16 números, quatro ao ano, ou seja, durante quatro anos, até 1973. Nessa época publiquei, além disso, dois livros: *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia* e *Dialéctica del desarrollo desigual*. Este último saiu antes na revista, com os trabalhos do grupo de pesquisadores que havíamos formado com a chilena Pilar Vergara e com dois argentinos, Patricio Biedma e Hugo Perret. Além disso, vinculei-me ao ILADES, Instituto Latino-

¹ Jaime Castillo (1914-2003) era jurista, filósofo e ministro no governo democrata cristão de Frei, ao qual se seguiu o governo da Frente Popular, em 1970. Depois do golpe, encontrei-me novamente com Jaime Castillo no Chile, numa reunião organizada por Hugo Vilella sobre os direitos humanos no Chile.

-americano de Desenvolvimento, uma fundação dos jesuítas em que trabalhei de 1967 a 1970.

Depois do golpe no Chile, os dois argentinos voltaram para seu país, onde colaboraram com a oposição. Patricio Biedma ficou detido na prisão da Escola de Mecânica da Armada (ESMA), foi torturado até a morte e desapareceu. Sob o presidente Kirchner, essa Escola sediou um centro de promoção dos direitos humanos. Hugo Perret foi baleado pela polícia numa tentativa de fuga.

O ambiente no país em geral era muito criativo. Raras são as vezes em que isso acontece na vida da gente: estar num ambiente de muitos debates e de grande criatividade. Essa atmosfera estava em toda parte, nos movimentos de trabalhadores, nas manifestações de rua; as ruas fervilhavam. Um ambiente absolutamente impressionante. Em fins de 1970, todos os que trabalhávamos no ILADES fomos demitidos, outra experiência que se tornou precursora e inspiradora da fundação do DEI. Quando nos reunimos na Costa Rica em 1976, tínhamos as duas experiências anteriores em mente, o CEREN e o ILADES.

Havia nesses anos no Chile um movimento intelectual popular, um acordar das pessoas em toda parte. Havia um despertar do sentido de dignidade de um povo que pedia uma vida diferente, um caudal que a Unidade Popular assumiu. Havia a convicção de que era possível fazer com que as coisas fossem diferentes. Esse fenômeno recebeu o nome de socialismo, mas não era cópia do Socialismo com maiúscula, institucionalizado. Tratava-se de uma vertente autóctone, o "socialismo com empadas e vinho tinto". Depois Pinochet transformou o vinho em sangue e as

empadas em carne. Pinochet fez dessa revolução de empadas e vinho tinto uma eucaristia fatal.

Minhas relações com a Teologia da Libertação se tornaram mais estreitas. Tornei-me muito amigo de Gustavo Gutiérrez, de Pablo Richard, que ainda trabalha comigo, de Hugo Assmann, sempre muito ativo, de Gonzalo Arroyo, que também trabalhou no ILADES e foi despedido como eu.

Saímos do ILADES às 24 horas do dia 31 de dezembro porque não havia dinheiro. No entanto, à meia-noite de 1º de janeiro já havia dinheiro, mas, então, já estávamos despedidos. Esse foi o primeiro golpe de Estado que prenunciava o que estava por vir. Não obstante, eu continuava muito envolvido com o MAPU e estava me comprometendo com posições políticas à medida que me delegavam responsabilidades maiores.

A minha verdadeira formação se deu no Chile. Até então eu fora apenas um pesquisador; agora eu começava a me familiarizar com o ambiente político. Como eu já conhecia tudo o que se relacionava com a democracia cristã, e depois com o mundo da Unidade Popular, minha participação representou uma grande mudança para mim. Eu não era mais um professor universitário, mas um ativista em tempo integral. O ambiente em que eu transitava continuava sendo sumamente dinâmico, algo que hoje não existe mais no Chile. O ambiente era de rebeldia, não só de intelectuais e de ativistas, mas de todo o povo. As oligarquias se orientaram para a direita, que depois desembocou no golpe militar. A retórica direitista alimentou um espírito de vingança, de satanização dos setores populares aos quais individualizavam na figura depreciativa do que chamaram de "mestiço

chileno". Esse pobre "mestiço" não era outro senão o cidadão a pé que reivindicava sua dignidade. Para a direita, serem esses "mestiços" seres humanos era uma ofensa. O "mestiço chileno", uma figura que surgiu do folclore com ar romântico, foi decapitado pela direita e, à semelhança do bom selvagem, morreu. Se o bom selvagem reclama seu lugar, deixa de ser bom selvagem e se transforma em mau selvagem. Algo semelhante acontecia nesses anos, ao mesmo tempo em que se tornava visível a vitória de Allende.

Com o objetivo de sustar esses avanços surgiu o Movimento Pátria e Liberdade, uma expressão quase fascista da direita que chegou a se fortalecer no período de Allende. Sem que a direita tivesse sofrido perdas maiores de seus privilégios, essa expressão partidarista acumulou uma raiva incrível e se inspirou na mentalidade retaliativa do "olho por olho, dente por dente". O estopim da ira direitista foi a reforma agrária, a partir da qual conseguiram acelerar um processo de polarização.

O governo Frei, anterior ao de Allende, havia proclamado a "revolução em liberdade". No entanto, não se tratava precisamente de revolução, mas de um reformismo bastante marginal, conquanto real. Houve a aplicação de uma reforma agrária, mas também houve a criação de um terreno em que germinaram expressões extremas da direita. Quando Allende assumiu o poder, a direita aprofundou seu extremismo, e principalmente a democracia cristã, que fora um partido reformista e desenvolvimentista, começou a se definir cada vez mais como expressão da direita conservadora.

Houve, contudo, exceções notórias, como a figura de Tomic, seu candidato à presidência em 1970.

Quando coube ao Parlamento proclamar o vencedor entre os três concorrentes principais, Allende, que contava com o voto majoritário, Alessandri e Tomic, este se decidiu a favor de Allende, legitimando-lhe assim a vitória. A direita não viu essa atitude com bons olhos e Tomic manteve certa posição crítica. Em 1973, na Universidade Católica, participei de um seminário ministrado por ele. O pensamento de Tomic orientava-se para a mudança e ele nunca atacou a Unidade Popular. Lembro-me da análise que fez de John Locke, que depois adotei num artigo sobre esse filósofo britânico.

O golpe militar no Chile

A polarização a que me referi acima se tornou cada vez mais aguda. O golpe foi decidido em março de 1973, depois das eleições municipais que desanuviaram o panorama para a direita. O movimento popular contava com a maioria, por isso era grande a possibilidade de que o sucessor de Allende fosse novamente da Unidade Popular. O golpe militar foi decidido em torno de março desse ano, pelo menos no dizer de Pinochet. Eu acredito que seja verdade, pois se tivesse havido uma queda de popularidade do governo, possivelmente os golpistas teriam esperado. Como, porém, apesar das dificuldades econômicas, ela aumentou, as pessoas se imbuíram de novas esperanças, levando a direita a não tolerar mais e a preparar o golpe.

O golpe começou a ser forjado no contexto da greve-boicote dos caminhoneiros que, manipulada e financiada pelo governo dos Estados Unidos, não tinha reivindicações econômicas nem quaisquer ou-

tras a fazer. Ela teve um caráter puramente golpista, com altas doses de violência contra os que se recusavam a participar.

O objetivo dos Estados Unidos era desestabilizar o governo Allende e eliminar qualquer possibilidade de avanço do socialismo democrático que estava surgindo. Para eles, tratava-se de um tipo de socialismo que poderia propagar-se por toda a América Latina, representando uma ameaça real ao seu domínio regional. Está claro para mim que foi essa a perspectiva que os moveu a agir, mas o golpe em si foi preparado pela direita chilena. Os Estados Unidos viram o Chile como questão geopolítica. Era preciso defender os negócios em toda a América Latina. Do meu ponto de vista, não havia um problema especificamente chileno. O cobre interessava pouco, e os próprios neoliberais chilenos não voltaram a privatizá-lo. O golpe também não se deveu a nenhuma pressão externa, apesar do apoio decisivo dos Estados Unidos. A questão consistia em defender-se de um núcleo que poderia alastrar-se por toda América Latina, como aconteceu mais tarde com os sandinistas. A Nicarágua se tornou um perigo para toda a região, por isso era preciso destruir o governo sandinista, embora a Nicarágua não tivesse nada, nem mesmo petróleo. Em casos assim, perde-se a perspectiva caso se volte a atenção para interesses diretos.

A direita chilena se revelou truculenta num grau que me surpreendeu. Desde o primeiro dia, podia-se ver que não se tratava de um golpe militar do tipo tradicional na América Latina, mas de algo totalmente diferente, preparado pela doutrina da segurança nacional, um artifício apoiado pelos Estados Unidos na América Latina, mas que já tivera precedentes:

por exemplo, na França, no episódio da Guerra da Argélia.

A capacidade criminosa da direita derivou dessa ideologia da segurança nacional. No golpe latino-americano tradicional, o golpista quer ser um ditador militar, mas não tem um projeto de transformação da sociedade como um todo. No entanto, no Chile, passa-se rapidamente ao projeto neoliberal, enxertado com toda uma estratégia de globalização que procura remodelar totalmente a sociedade. Essa transformação também acaba com inúmeros setores do capitalismo nacional. O capital e a produção nacional ficam seriamente afetados, o país sofre a derrocada de grandes empresas, e entram em cena o capitalismo internacional, a orientação para o câmbio livre caracterizada pelo não-intervencionismo estatal e a repressão sistemática dos movimentos populares.

Toda ditadura recorre à tortura, mas nessa versão atualizada de ditadura, a tortura é sistemática, aperfeiçoada por "fábricas". Lembro-me de uma dessas fábricas, a *Tejas Verdes*, localizada numa praia perto de Santo Domingo, no Chile, onde pessoas eram confinadas durante quatro semanas. Os algozes expunham os torturados aos que acabavam de chegar, para que estes soubessem o que os esperava. Depois de duas semanas, estes eram interrogados e na terceira eram torturados. Caso não tivessem informações a dar durante as sessões, tinham uma semana para se recuperar e então eram mandados para casa, vagando o lugar para outras pessoas. Era um centro de tortura que examinava milhares de casos de modo sistemático; se os carrascos descobrissem alguma coisa, os torturados desapareciam definitivamente.

Para a doutrina da segurança nacional, a tortura é legítima e realizada de forma sistemática. Não se trata de pura e simples brutalidade, mas de um programa preparado de modo estratégico, não muito diferente da tortura nos moldes da Inquisição. Nessa nova versão, não se trata de um assassino violento que se excede, como nas ditaduras militares tradicionais. Pelo contrário, trata-se de um programa que Orwell previu em seu *1984* e que mostra essa tortura sistemática. Depois de aplicada, o resultado é um homem que passa a viver atrelado ao novo sistema. A segurança nacional não produz campos de concentração, mas fábricas de tortura, não necessariamente para o extermínio, mas para submeter indivíduos e comunidades a uma racionalidade instrumental. Se o torturado tem pouca relevância ou não sabe nada, é mandado para casa totalmente devastado, com problemas psicológicos terríveis, tornando-se mais útil ao sistema nesse estado do que se estivesse morto.

Um colega meu no CEREN escreveu *Tejas verdes – Diario de un Campo de Concentración en Chile*, um romance que gira em torno da sofisticação da tortura.² Tive a oportunidade de falar com pessoas que estiveram lá e que constataram que a ausência de brutalidade direta fez dessa tortura sistemática um procedimento paradoxalmente mais brutal ainda. A brutalidade se esgota depois de algum tempo, mas a tortura sistemática continua até conseguir alguma informação, seja esta verdadeira ou não; seu objetivo último é a extinção dos movimentos populares.

² H. VALDÉS, *Tejas Verdes – Diario de un Campo de Concentración en Chile*, Barcelona: Editorial Ariel, 1974.

George Orwell é o primeiro autor a captar essa mentalidade que procura dilacerar a integridade psíquica da pessoa para que se torne adoradora do Grande Irmão. Mario Benedetti, em seu *Pedro y el Capitán*, mostra esse tipo de torturador obcecado com o resultado da tortura; alguém que tortura sem ódio, que chega a contar com a orientação de médicos que lhe dizem até onde pode chegar sem pôr em risco a vida da vítima e que, assim, pode infligir o grau máximo de dor possível; um torturador que estuda e frequenta centros universitários para aprender a torturar. Nesse aprendizado, o torturador aprende a "resistir à tortura", discute com professores e médicos sobre a resistência à tortura, inventa novas formas de tortura e as analisa.

A Universidade de Hamburgo mantinha um centro com essas características. Lá se analisava como nossos soldados podiam se preparar para resistir às torturas, o que é o equivalente exato de ensinar a torturar, apenas que disfarçado sob a mentira expressa como resistência à tortura. À semelhança do que ocorre atualmente na "guerra contra o terrorismo", os Estados Unidos, sob a alegação de "intervenções humanitárias" ou sob o rótulo de guerra não declarada, apelam a torturas ou a violações de toda sorte. Ao que parece, não se fazem mais declarações de guerra, mas anúncios de "intervenções humanitárias"; assim também a tortura se torna uma intervenção humanitária para salvar vidas. A justificativa teórica é que a tortura de um único indivíduo salva centenas de outros, como disse o piloto do avião que lançou a bomba atômica sobre Hiroshima: "Estou orgulhoso do que fiz; salvei milhões de vidas".

Em *Pedro y el Capitán*, Benedetti expõe muito bem o problema do capitão, o torturador de Pedro. Pedro

está para morrer, mas não se rende. O Capitão então lhe diz: "Por favor, diz alguma coisa, uma informação qualquer, para que o que te fiz tenha sentido". Pedro retruca: "Não". O torturador acaba ficando com um problema moral. Não alcançando um resultado positivo, toda tortura se torna injustificada e o torturador não passa de um assassino. Esse é um problema geral em nossa sociedade, que pratica atos imorais sem nenhuma justificativa moral, chegando ao dilema de precisar inventar uma justificativa moral destituída de qualquer moralidade. Mas essas brutalidades não podem ser cometidas sem justificativa moral.

No caso dos nazistas, a justificativa moral era a necessidade de salvar o mundo da tirania dos judeus, declarados o maior perigo para a humanidade. Então, para salvar a humanidade, o nazismo inventou o extermínio justificado dos judeus. Como os nazistas precisaram de uma justificativa moral, assim também os capitalistas de hoje precisam dela. No caso destes, é a mão invisível do mercado que permite a perpetração de injustiças contra os trabalhadores, fato que tem sentido porque assim o avanço e o progresso ficam assegurados, e o progresso é bom para todos. Essa justificativa moral resolve o problema da falta de moral dos atos de desumanidade.

No Chile de Pinochet, o controle da informação era feito pela imprensa oficial. O artifício predileto adotado para evitar informações inconvenientes era desmentir. Apesar disso, com o excesso de desmentidos, sabia-se o que estava acontecendo no país em geral. A população tomou conhecimento também dos ônibus da polícia secreta, chamados de túmulos móveis. Por causa do estado de sítio, eles circulavam à noite, e quem os abordava desaparecia para sem-

pre; todos sabiam do que se tratava. Paradoxalmente, mais tarde, com a democratização, diante da revelação das informações, o Chile todo se mostrou surpreso. Então alguns se perguntavam: "Por que surpreso? Todos sabiam dos túmulos móveis". Sim, sabiam, mas sabiam sem saber. Daí o paradoxo da surpresa.

Quando o que se sabia sem saber se tornou público, a surpresa daí decorrente permitiu que muitos lavassem as mãos por não terem resistido. Já que não se sabia nada, nada podia ser feito. Algo semelhante aconteceu na Alemanha depois da guerra. Ninguém deixou de perceber os trens apinhados de presos. Lembro quando os judeus começaram a desaparecer em 1941. Eu, um menino de 10 anos, pude ver; também os adultos puderam ver e tirar conclusões mais exatas. Mas não conhecíamos casos concretos, não tínhamos visto um campo de concentração comum e muito menos um campo de extermínio. Por isso, os alemães simularam uma grande surpresa; eles sabiam sem saber o que estava acontecendo.

Os relatórios sobre os crimes das ditaduras na América Latina sempre provocam surpresas, apesar de todos saberem o que aconteceu. Muitos devem se lembrar do que ocorreu na Argentina. Quando li "Nunca Mais", o relatório da Comissão Sábato, nada me pareceu surpreendente, mas todos estavam surpresos. Esse é o mecanismo psicológico de autodefesa que levava as pessoas a dizer: "Eu não sabia, sou inocente, por isso protesto contra os culpados".

Essa reflexão nos obriga a fazer uma comparação com o golpe contra Chávez na Venezuela. A minoria venezuelana que orquestrou o movimento denunciava uma intervenção dos Estados Unidos muito mais grave que no Chile. Sem o apoio estadunidense, as

elites venezuelanas não teriam se arriscado a tentar destituir Chávez. No Chile formou-se um extremismo de elaboração interna, ao passo que na Venezuela não houve a intermediação da questão ideológica; ali as elites apenas queriam apropriar-se do petróleo. A crise venezuelana foi muito mais barata. O sindicato dos petroleiros, um dos mais direitistas, protagonizou uma agitação de golpe que fracassou em seu escopo de enganar eficientemente, visto que para enganar se faz sempre necessário um projeto convincente. No Chile, ao contrário da Venezuela, até metade da população se sentia salvadora da pátria e conseguiu articular um projeto. Na Venezuela, os Estados Unidos não puderam projetar sua falsa imagem de promotores da democracia, e ficou evidente que para eles a democracia não passa de um pretexto para intervir em países pelos quais nutrem algum interesse.

A propósito deste assunto, é preciso esclarecer que em sua política com relação à Europa do pós-guerra, os Estados Unidos se interessaram em promover a democracia, é verdade, mas tão-somente para transformar a Europa numa fronteira sua com a União Soviética. Quando entram em questão relações de domínio e de constituição de empresas, a democracia não passa de um pretexto. Exemplos recentes: Afeganistão e Iraque. Os Estados Unidos usam Israel, o único país "democrático" da região, como argumento, e com isso se dão a liberdade de cometer barbaridades a seu bel-prazer. Mais perto de nós, na América Latina, a "promoção" da democracia pode assumir a forma de um candidato escolhido pelos Estados Unidos. Se ele vence, as eleições são um exemplo de democracia transparente; caso contrário, foram fraudulentas, apesar de ser o candidato

deles que normalmente vence recorrendo à fraude. Assim aconteceu agora no México, e já havia acontecido antes com Cárdenas, quando ele, de fato, venceu as eleições em 1987, mas uma fraude evitou que ele assumisse o governo. Pode-se protestar contra a fraude apresentando as provas necessárias, mas ela é sempre negada porque o candidato é dos Estados Unidos. Nem a própria nação estadunidense se livra disso: a segunda eleição, pelo menos, Bush a venceu através de fraude.

Temos uma piada na América Latina. Pergunta: Por que não há golpes militares nos Estados Unidos? Resposta: Porque lá não existe embaixada dos Estados Unidos.

A ditadura chilena, com milhares de desaparecidos e execuções extrajudiciais, constitui o período mais negro da história do Chile. A Igreja apoiou o golpe, mas depois se dividiu. Ela desenvolveu um trabalho realmente sério através do Instituto de Humanismo Cristão. As vitórias foram muitas na luta pela defesa dos direitos humanos, mas inicialmente ela foi favorável ao golpe, sem imaginar que seria tão sangrento.

Os materiais que consultei posteriormente (ver meu livro *Ideología del sometimiento*)³ mostram claramente o distanciamento da Igreja com relação à ditadura militar. A própria democracia cristã também se afastou. A postura do arcebispo de Santiago é digna de menção. O trabalho da Igreja, em toda sua seriedade, desenvolveu-se não a partir de uma repulsa ao

³ F. HINKELAMMERT, *Ideología del Sometimiento*, San José: EDUCA-DEI, 1977.

golpe como tal, mas aos seus exageros, como se clamasse por um golpe decente, humanitário.

As consequências do golpe no Chile são devastadoras até hoje. Em grande parte, eliminaram-se a memória e a opinião pública. Embora as pessoas continuem com boatos, uma memória não consiste somente em lembrar o passado, mas também requer uma articulação em direção ao futuro. Não se pode construir o futuro trabalhando somente o passado; é necessária também uma articulação voltada ao futuro. E não se pode construir o futuro sem trabalhar o passado. Do contrário, o futuro fica sem conteúdo, sem projeto que possa mobilizar a população. Acredito que isso aconteceu no Chile. Reprime-se o passado e os problemas dele derivados, impedem-se as lembranças, pois a intenção é ir em frente, sob o disfarce da conciliação, do perdão e do esquecimento. Esse é um caminho destruidor da convivência e da própria identidade da nação, e garantia de uma repetição fatal dos fatos no futuro. Num lapso considerável de tempo, toda uma geração ficou ofuscada.

Se Allende não tivesse sido eliminado, o exemplo dele teria feito escola, do mesmo modo que no caso dos sandinistas. Na Nicarágua de hoje, o projeto sandinista está morto. Apesar disso, Ernesto Cardenal, em *La revolución perdida*,⁴ procura fazer memória; em termos sociais, porém, ele pouco lembra. O império alcança assim seus objetivos, não por um interesse específico em alguma riqueza, mas na medida em que perpetua seu interesse hegemônico que é questionado cada vez que surgem projetos de transforma-

⁴ E. CARDENAL, *La revolución perdida*, Madri: Editorial Trotta, 2004.

ção na América Latina. Por essa razão, Cuba, uma pequena ilha, com dez milhões de habitantes, e sem maior importância no concerto internacional, possibilita ver que existem outras realidades. Cuba é um país muito pobre, não dispõe de riquezas especiais, e sua produção de açúcar e tabaco tem pouco peso. Por isso, o motivo que mantém os Estados Unidos com os olhos nela é o que ela representa como símbolo de possível liberdade: Fidel é um grande perigo que deve ser eliminado.

A hipocrisia do mundo está em não repudiar o bloqueio econômico a Cuba. Fidel é acusado de ditador e isso é terrível, mas os bloqueios são ainda mais terríveis, visto que são mecanismos tão desumanos quanto os bombardeios. Eles sempre implicam um caráter genocida. O problema, então, não é ser desumano; é não estar a serviço do império. O mundo nunca menciona que o verdadeiro problema dos direitos humanos em Cuba é Guantánamo. Fala-se cada vez menos da tortura sistemática, da destruição sistemática da identidade de pessoas concretas. Em suas memórias, Nelson Mandela conta que todos os dias fazia um sinal na parede para estruturar o tempo. Diz ele que esse pequeno gesto foi muito importante para sua saúde mental.

Assustei-me quando li que as celas em Guantánamo são construídas com paredes de aço para que os presos não possam fazer nenhum sinal. Não se pode deixar rastros em Guantánamo, e o preso não pode acompanhar a passagem do tempo. Mandela conseguia identificar o dia de Natal, por exemplo. Em Guantánamo, não há como fazer isso, a menos que o prisioneiro seja informado. O próprio Mandela tem um livro contra a tortura que no fim acaba

sendo útil aos torturadores, já que ao conhecer a memória do torturado, fica-se sabendo o que deve ser feito para que ele não consiga fazer memória. Por exemplo, construir celas com paredes de aço que não possibilitem registrar nenhuma memória.

O império e seus cortesãos, no entanto, se enfurecem com Cuba e até existem rumores de intervenção assim que Fidel Castro morrer. Não há limites para o império, não existem fronteiras. Seus argumentos estão no morticínio a rodo, invocando um humanismo que o impele a massacrar, e então não há modo de despertar. É como o conto sobre o homem que dormia. Os familiares trouxeram um sábio para examinar-lhe a cabeça, o coração, pois dormia havia muitos anos. O sábio disse: "Não há nada a fazer. Ele sonha que está acordado". Em sua fúria avassaladora, o império e seus cortesãos sonham que estão salvando vidas, um país, logo outro. Eliminam esses países do mapa, alegando que estão salvando vidas, e assim não podem despertar. A Europa se apresenta hipocritamente como o continente dos direitos humanos, mas foi a Europa que colonizou o mundo, exemplo depois seguido pelos Estados Unidos. Os Estados Unidos seguem a rota aberta pela Europa.

O histórico de direitos humanos da Europa é horrível. A África toda, a América toda e a Ásia toda sofreram os genocídios cometidos com o suposto objetivo de salvar os selvagens do canibalismo. Na Índia, saquearam e assassinaram milhares de pessoas para salvar as viúvas, já que lá as viúvas eram queimadas. Em toda parte alegavam uma justificativa semelhante, e o resultado foi a implantação de um programa consistente para destruir país após país, cultura após cultura... A Europa não é um polo al-

ternativo; é uma região que tem seu conflito com os Estados Unidos por questões de negócios, porque os Estados Unidos não se submeteram. Os Estados Unidos são uma vergonha para a América, a Inglaterra é seu criado, seu cachorrinho de madame, com Tony Blair no papel de Mussolini do império enquanto se manteve como primeiro-ministro.

A América Latina não teve forças suficientes para efetuar a mudança. Os novos movimentos democráticos chamados populistas, como os de Hugo Chávez, Evo Morales, Rafael Correa e ainda os do Uruguai, Brasil e Argentina correm o risco de ser sufocados caso assumam caráter de tendência continental irreversível, como aconteceu com o de Allende. Ao mesmo tempo, porém, é duvidoso que a repressão a esses movimentos seja bem-sucedida nos dias atuais. Não o foi no caso de Chávez, embora os ataques sistemáticos a ele pareçam preparar o ambiente para uma intervenção. Não obstante, toda essa propaganda para denegri-lo se mostrou contraproducente.

Depois do golpe, permaneci no Chile durante quatro semanas. Fiquei alguns dias em casa e depois me abriguei na embaixada alemã. O embaixador criticava duramente a ditadura militar. Ao contrário do que aconteceu na Argentina, a embaixada alemã no Chile não colaborou com o regime militar. O embaixador costumava me dizer que em certo momento colaborara em demasia com o nazismo e que jamais repetiria essa experiência. No tempo do nazismo, ele servira na embaixada alemã em Tóquio. No caso do Chile, ele estava decidido a não colaborar, mas tinha consciência de que essa postura lhe custaria o posto.

Éramos quatorze alemães abrigados na embaixada alemã. Recebemos um tratamento irrepreensível.

vel, com comida, vinho e cigarros, e passávamos as noites conversando. Foi um tempo muito bonito, o embaixador nos levava todos os jornais e nós nos reuníamos para analisar as notícias. Como eu já planejava escrever um livro sobre essa experiência, o embaixador colaborava conosco com tudo o que era possível. Ele conseguiu máquinas de escrever e de fato fizemos um bom trabalho. Todas as citações no meu livro *La ideología del sometimiento* procedem das fontes fornecidas por ele. Foi um trabalho em conjunto. À noite, ao calor dos vinhos, ele declamava poemas de Erich Kästner dos anos 20, permeados de crítica social.

Em fins de setembro de 1973, o Ministro de Relações Exteriores da Alemanha chegou ao Chile e exigiu que todos os alemães que estavam na embaixada tivessem a liberdade de sair do país sem problemas, o que significava que mais tarde poderíamos retornar ao Chile legalmente. Um mês depois, o embaixador alemão deu abrigo a alguns comunistas, fato ainda mais grave, os quais foram encaminhados para a Alemanha Oriental como exilados. A diplomacia desse embaixador era muito diferente da habitual. O contrário ocorreu na Argentina, onde a embaixada alemã colaborou com os militares, inclusive em casos de desaparecimento de alemães (por exemplo, da filha do teólogo Ernst Käsemann, Elisabeth Käsemann, conforme denunciado).

Voltei então para a Alemanha, para a Universidade Livre, mas dessa vez para o Instituto Latino-americano. Sem precisar procurar, tive a sorte de receber a oferta de uma cátedra como professor visitante, que exerci de outubro de 1973 até julho de 1976. Assim, eu sabia para onde iria e de onde tira-

ria a minha sobrevivência. Nesse sentido, eu estava tranquilo. O título da cátedra era "Economia e Sociedade na América Latina". O meu regresso para a Alemanha esteve marcado pela sensação de que devia voltar para a América Latina, embora não soubesse para onde nem como.

Ao chegar à Alemanha, percebi inicialmente um clima totalmente desfavorável ao golpe militar no Chile. À chegada, precisei registrar-me na polícia, e o oficial de turno se mostrou surpreso com o fato de um regime democrático como o do Chile ser derrotado por uma ditadura militar. Pouco depois, porém, a manipulação da opinião pública fez com que a ditadura passasse a receber apoio considerável. A justificativa para essa mudança foi a vitória contra o comunismo, as virtudes da luta anticomunista. Políticos renomados viajaram para celebrar Pinochet, mas esses eram, observe-se, democratas cristãos. Os socialdemocratas mantiveram certa distância. Na embaixada alemã, exceto o embaixador, todos eram a favor do golpe. Acredito que, com exceção de um dos funcionários, ninguém do corpo diplomático tinha apreço pelo embaixador. A esses funcionários, a contragosto, coube organizar a nossa volta para a Alemanha. À minha chegada, logo constatei que os alemães estavam desinformados com relação ao golpe e passei a colaborar com um grupo na criação de uma revista de notícias sobre o Chile, que existe até hoje. Era a revista que antes se chamava "Chilenachrichten" (Notícias do Chile) e atualmente "Lateinamerika-Nachrichten" (Notícias da América Latina). Sua tiragem era pequena, em torno de 6.000 exemplares, e não tinha repercussão na imprensa oficial.

A mudança a favor de Pinochet ocorreu rapidamente na Alemanha, como de resto em toda a Europa. O principal fator explicativo desse apoio ao golpe não eram os negócios, algum produto que pudesse ser roubado, como no Iraque e na Venezuela, onde o petróleo é a justificativa da intervenção. Como na Nicarágua, não se deve entender o apoio ao Chile em termos puramente econômicos. A explicação está no domínio, em sentido geopolítico, que parte da Europa quer assumir para ter maior penetração nos mercados da América Latina em geral. A Europa tem enorme interesse em entrar nesses mercados, de todas as formas possíveis, e prefere apoiar os Estados Unidos para ter condições de concorrer com a economia do império.

Durante os três anos que permaneci na Alemanha divulguei meu interesse em voltar para a América Latina. Cheguei à Costa Rica em julho de 1976. Tive também a oportunidade de ir para o México ou para Caracas, mas recusei porque não gosto de cidades grandes. Em fevereiro de 1976 viajei a Lima e na volta passei pela Costa Rica. Ali me encontrei com Hugo Assmann e outros amigos chilenos para começar a discutir sobre a futura criação do DEI. Gostei de San José por ser uma cidade pequena, bastante provinciana; tudo me pareceu excelente, o clima, o ambiente, as perspectivas e um contrato com o CSUCA, Conselho Superior Universitário Centro-Americano.

Dedicamo-nos imediatamente ao projeto de criação do DEI, que constituímos legalmente em fins de 1976 e cujas atividades iniciamos em 1977. Por isso não está claro em que ano o DEI nasceu realmente e quantos anos tem. O nome lhe foi dado por Hugo

Assmann, que gostava de inventar nomes ou títulos de livros. Nós nos dedicamos totalmente a essa tarefa. Nosso primeiro curso contou com 6 alunos em 1977. Nessa época, promovíamos dois cursos ao ano, depois passamos para um, e em 1989, fundamos o Seminário de Pesquisadores, que começou com 2 alunos, logo subiu para 10 e em seguida para 20.

A ideia era enriquecer a experiência vivida no Chile com o ILADES e o CEREN. O ILADES era um instituto muito bem equipado que desenvolvia duas atividades: um curso com cerca de 9 meses de duração, que nós condensávamos em 2 meses, e um seminário de pesquisadores conduzido de modo mais formal, em nível de mestrado, com reconhecimento da Universidade da Lovaina. Nunca pensamos em transformar o DEI em universidade. O DEI é livre, um centro de pesquisas, e sempre fizemos isso: formar pesquisadores e líderes populares, promover debates sistemáticos sobre temas que nos pareciam atuais, e publicar. Nada de conceder qualquer tipo de titulação, porém.

Inspiramo-nos, pois, na experiência do Chile. Lá, eu estivera com Hugo Assmann durante vários anos. Pablo Richard se integrou ao grupo em 1978, mas já havia participado de reuniões anteriores. Eu também vinha do Chile, e foi assim que bebemos de águas de inspiração comuns que nos dispensaram de cópias repetitivas. Passamos a colaborar com movimentos de libertação na América Central, com os sandinistas, com os ativistas de El Salvador, onde se desencadeava uma luta de libertação. Colaboramos muito com esses movimentos e com outros países. Nós os ajudávamos quando encaminhavam alunos, principalmente os sandinistas e os da frente salvado-

renha, mas também de outros países. Contamos com a participação da Colômbia, do Panamá e de Cuba.

Começamos a constituir um centro de elaboração de pensamento para os movimentos de libertação. Pudemos realizar o sonho de iniciar um diálogo com pessoas provenientes desses movimentos. Um diálogo é uma elaboração conjunta, uma convivência voltada à reflexão sobre o tema da libertação. A Teologia no DEI fazia parte desse pensamento desenvolvido em colaboração com os movimentos. O DEI não queria ser um centro de Teologia, mas um espaço de reflexão a partir de movimentos de libertação. A dimensão teológica tinha seu lugar, mas sempre em diálogo com a economia e com as demais ciências sociais.

Comentários sobre o tema da doutrina da segurança

O Chile foi o ponto de partida da aplicação rigorosa do esquema de segurança nacional na América Latina. Pinochet não se limitou a ser um ditador a mais; ele lecionou na escola militar, chegou a escrever um livro sobre geopolítica e desenvolveu atividades em torno dessas questões. Na América Latina, a rigor, a doutrina da segurança nacional procede do Brasil e do golpe de 1964, como já mencionei acima. Seus inícios remontam aos militares brasileiros que durante a Segunda Guerra Mundial participaram de ações bélicas na África e na Itália, onde conheceram o pensamento geopolítico que fora desenvolvido na Alemanha e que impregnara o fascismo. Essas experiências inspiraram o desenvolvimento da ideologia da segurança nacional, que se alastrou entre os militares da Argentina, do Chile e do Uruguai. Como doutrina,

suas raízes não são apenas francesas ou estadunidenses. Em suas etapas de desenvolvimento, essa doutrina se depara com os conceitos de segurança nacional que aparecem na França com a Guerra da Argélia e nos Estados Unidos, e neste caso principalmente com a Guerra do Vietnã. O que une a todos é a absoluta dissolução dos direitos humanos de qualquer inimigo.

Nestes tempos da estratégia de globalização, o poder nacional perde significado, mas quando a doutrina surgiu e se desenvolveu nos anos 50, 60 e 70, o que estava em vigência era o conceito do Estado nacional. A defesa, a política alfandegária, o planejamento financeiro e o próprio controle do comércio exterior eram assuntos de Estado em todos os países latino-americanos. Assim, por exemplo, o Mercado de Divisas estabelece que todos os fluxos de divisas devem ser controlados tendo em vista o desenvolvimento, e este deve ser sempre pensado a partir do desenvolvimento nacional. Em suas origens, a doutrina da segurança nacional tem seus fundamentos no protagonismo do governo nacional, o qual sofreria mudanças radicais com a estratégia de globalização.

Nos Estados Unidos, a mudança tem início com o novo conceito de ditadura mundial de segurança nacional. Durante a presidência do primeiro Bush, a doutrina passa por transformações, sendo então concebida como uma ditadura mundial de segurança nacional dos EUA. Os países pertencentes à órbita desse império devem desenvolver a doutrina de outra maneira. Precisam transformar-se em parte e suporte da ditadura mundial de segurança nacional dos EUA.

O Chile ainda se encontrava numa etapa inicial dessa nova concepção. O golpe militar continua sen-

do expressão do pensamento de ditadura nacional de segurança, mas entre 1973 e 1975 ainda não há muita clareza sobre a estratégia a seguir. Já em 1975, a opção é por uma estratégia que os próprios militares chamaram de neoliberal, incentivados por grupos de economistas formados em Chicago com o patrocínio da Fundação Ford. Os assim autodenominados garotos de Chicago expuseram o projeto neoliberal, não a partir da realidade do Chile, mas dos postulados da Universidade de Chicago. A aplicação do projeto no Chile levou em consideração as corporações, não os princípios do mercado. Mercado livre... na medida conveniente às corporações. A virada nos anos 60 e 70, com o surgimento das empresas multinacionais, resultou de uma estratégia do mercado mundial formulada pelas empresas transnacionais.

Com o golpe, o Chile se integrou a essa estratégia, ainda com conceitos neoliberais, mas de 1975 até 1981, com base nos ajustes estruturais ditados pelo Fundo Monetário Internacional. A crise da dívida mexicana em 1981 e sua repercussão tanto na região como no mercado global é um fator a ser levado em consideração no momento de explicar a transformação da doutrina em crise de abrangência continental, latino-americana e, por fim, mundial, como parte integrante da segurança mundial, no contexto da ditadura mundial da segurança nacional dos Estados Unidos. Esse é o melhor conceito para explicar o que vem a ser a política dos Estados Unidos, embora ela nunca seja identificada com esses termos, e para mim ele revela o núcleo essencial dos assuntos globais dos Estados Unidos até hoje, e talvez hoje mais do que antes.

A segurança nacional é uma segurança pensada acima de tudo em confronto com os movimentos

populares. É uma segurança que se opõe aos movimentos sociais e continua sendo assim, apesar de expressar-se incessantemente em termos de sociedade civil. É preciso considerar que a sociedade civil não é um movimento popular, mas um fenômeno diferente. Por outro lado, trata-se de integrar a economia no mercado mundial, não no nacional, de adaptá-la à lei do mercado mundial, que é a lei da empresa transnacional. Portanto, é a lógica das empresas que prescreve os ajustes estruturais.

Quando a dívida externa produziu a crise, foi interessante ver o descompasso entre os dois portavozes principais do novo esquema: os garotos de Chicago do Chile e o Fundo Monetário. Os primeiros, construtores do neoliberalismo, disseram que a dívida não representava problema algum porque a maioria das dívidas do Chile eram dívidas privadas. Se as empresas quebram, deixa de existir dívida. No entanto, o Fundo Monetário apressou-se a explicar que o problema era do sistema e obrigou o Estado a reconhecer as dívidas privadas, nunca antes contabilizadas como dívidas públicas. Ao assumir as dívidas privadas, o Estado cria uma ruptura com o liberalismo até então vigente. A história do capitalismo consiste nisto: as empresas se endividam com o estrangeiro; se a empresa quebra, o estrangeiro perde seu dinheiro, ponto final. Agora o Fundo Monetário impôs o conceito de ditadura mundial de segurança nacional dos EUA e, portanto, todos os Estados, um a um, foram obrigados a assumir as dívidas privadas como dívidas públicas e garantir as dívidas privadas, isto é, três quartas partes da dívida externa.

O ponto mais importante distingue entre a estratégia de ajustes estruturais do Fundo Monetário

e a dos garotos de Chicago no início, quando ainda pensavam em termos liberais e com sua abertura aos mercados internacionais. Um exemplo desse modelo liberal anterior são as empresas ferroviárias dos Estados Unidos, no século XIX, que buscavam financiamentos na Inglaterra e quebravam, e os ingleses perdiam seus investimentos. Não obstante, quando o novo modelo foi introduzido na América Latina, exigiram-se garantias estatais para as dívidas privadas e assim formou-se grande parte da dívida externa. Visto que agora era o Estado que assumia como dívida pública o risco das empresas privadas, estas não eram mais responsáveis pelo próprio endividamento.

No México, um truque maior foi usado para nacionalizar as dívidas privadas estrangeiras. Depois da crise da dívida, os bancos mexicanos privados foram nacionalizados, inclusive de acordo com o Fundo Monetário. Com a nacionalização dos bancos, obviamente nacionalizaram-se também todas as dívidas bancárias com o estrangeiro. Algum tempo depois, os bancos voltaram a ser privatizados, sem as dívidas, evidentemente; suas dívidas com o estrangeiro não existiam mais.

É nesse contexto que surge a política de ajustes estruturais como sistema. Fica claro, então, que são as empresas transnacionais que, com seus próprios interesses e sua própria lógica, determinam esses ajustes. A grande contradição é que não há liberdade do mercado em si, mas liberdade do mercado como consequência da lógica das operações das transnacionais. O neoliberal clássico, digamos de Chicago, privilegia o mercado, nada mais, sem pensar na lógica das multinacionais. Estas, de sua parte, e a modo de exemplo, excluem do mercado as forças do trabalho.

O trabalho não se internacionaliza porque não lhes convém. Também não se libera o próprio mercado das drogas, por exemplo.

No final das contas, formula-se a estratégia de globalização como estratégia em função de um determinado tipo de empresa; formula-se antes como política de ajustes estruturais e em seguida através dos tratados de livre-comércio que perseguem a mesma lógica: abertura total para os investimentos internacionais com garantias do investimento por parte dos Estados.

CAPÍTULO 3

GLOBALIZAÇÃO E NEOLIBERALISMO

No Chile, a estratégia de globalização neoliberal mostrou claramente, desde o início, o que significa sair de um estado de segurança nacional e chegar a um império de segurança mundial. Em outras palavras, a uma ditadura mundial promovida pelas empresas transnacionais, com os Estados Unidos como agente principal e casa matriz do maior número delas. É nisso que consiste a estratégia de globalização.

A estratégia se explicitou de modo mais evidente nos anos 1980. No Chile, os garotos de Chicago, mesmo com certa má vontade, se adaptaram, pois percebiam a contradição. O debate que propuseram foi se o que estava em jogo de fato era uma política neoliberal ou não, embora a resposta fosse "não": a questão não era seguir a doutrina neoliberal pura. Não obstante, o nome se impôs. Por isso, vou continuar usando esse termo, mas esclarecendo que a estratégia de globalização neoliberal é a globalização transnacional, que se desenvolve em função das transnacionais. A estratégia imposta no Chile não é a do neoliberalismo de Chicago, mas com esse artifício ela se instala na América Latina, e rapidamente todos os países são obrigados a adotar uma política econômica, social e financeira da mesma natureza. A

Mercado versus direitos humanos

imposição é mais agressiva em alguns países que em outros, mas uma estratégia é comum a todos: o ajuste estrutural e os tratados de livre-comércio.

A grande ruptura são os ajustes estruturais de 1981 e 1982, a partir da crise da dívida. A dívida e sua conseqüente crise são usadas como alavanca: ao comprometer mais de 20 países e obrigá-los a adotar a mesma estratégia, a alavanca possibilita impor algumas condições que todos deverão aceitar, já que todos os países estão endividados e não podem refinarçar suas dívidas, a não ser por meio de negociações das dívidas sob pressão do Fundo Monetário.

A crise da dívida nos possibilita constatar a existência em funcionamento de uma estratégia de ajustes estruturais de âmbito continental, na verdade mundial. Para entender melhor esses ajustes, é preciso observar o modo de operar das empresas transnacionais: desmontar todos os controles ao movimento de divisas, liberar o quanto possível o comércio de mercadorias, no contexto das transnacionais, evidentemente, sobretudo através das famosas zonas livres, onde se pode pôr e tirar sem nenhum problema alfandegário. Em geral, o que ocorre é uma tendência à dissolução do Estado nacional anterior, que era um Estado de políticas de desenvolvimento, de planejamento, de investimentos, um Estado dedicado à infraestrutura social e econômica, um Estado que promovia a educação pública, sistemas de saúde pública, sistemas de aposentadoria, e assim por diante. Todo esse Estado se dissolve e se reduz ao desenvolvimento do Estado de segurança, o Estado que enfrenta os movimentos populares, isto é, o Estado militar. O Estado de segurança substitui o Estado de desenvolvimento de forma integral. Embora se fale

em limitar o Estado, não se estabelece limite algum; agora o Estado se concentra na segurança, apelando inclusive a formas de terrorismo que antes supostamente lhe eram proibidas.

Em muitos países, os ajustes estruturais vieram a reboque de ditaduras de segurança nacional sumamente sangrentas. Essa é a forma que corresponde a essa estratégia. Nesse contexto, a dívida externa é um elemento central que justifica os ajustes. Durante os anos 80, até inícios dos 90, procurou-se justificar a estratégia de segurança global com a necessidade de pagar a dívida. As economias que surgiram associadas aos ajustes estruturais estavam todas voltadas para esse objetivo. Não se pode mais gastar porque é preciso pagar a dívida. Esta prevalece e se impõe a tudo. Este é o mantra até o começo dos anos 90. Sobrevêm as renegociações, porém, e como as transformações decorrentes dos ajustes estruturais já são um fato, o problema da dívida deixa de ter prioridade. Isso não quer dizer que a dívida esteja paga. Ao contrário, o endividamento continua aumentando. Quer dizer apenas que não se fala mais tanto nesse problema, não se fala mais em renegociação da dívida porque essa alavanca deixou de ser necessária, uma vez que os ajustes estruturais alcançaram seus objetivos.

Decorre daí a política das zonas de livre-comércio. Em vez de falar em pagamento da dívida, fala-se em liberação dos mercados, principalmente de investimentos. Para liberar certos movimentos comerciais dos países dependentes para os centrais, os Estados Unidos e a Europa estabelecem como condições a garantia das privatizações e do investimento estrangeiro, o estabelecimento de uma igualdade entre o investimento estrangeiro e o nacional, e o aprofunda-

mento da privatização de toda infraestrutura possível (econômica, social etc.). Por meio dos Tratados de Livre-Comércio (TLCs), o que se celebra são tratados de privatização e livre movimentação de investimentos. O livre-comércio é uma pequena parte desses tratados. Todos esses países do centro continuam com uma forte proteção alfandegária, precisamente para os produtos que são as principais exportações dos países do sul, em sua grande maioria produtos agrícolas. Pela pressão e pelas vantagens do intercâmbio, os países do centro podem pressionar o que hoje, digamos, constitui o núcleo das privatizações e o reconhecimento dos investimentos estrangeiros.

É nessa situação que nos encontramos hoje. Existem movimentos de resistência, mas estes são considerados comunistas, populistas, terroristas ou qualquer que seja o nome que se lhes dê. Na América Latina ocorre também a submissão em termos da ação dos tratados de livre-comércio, a qual se aprofunda cada vez mais. Diante dessas pressões, surgem outras resistências; por exemplo, o Brasil, um exportador muito importante de bens agrícolas. A pressão, então, se traduz em permanente discussão sobre as preferências dos mercados de produtos agrícolas na Europa e nos Estados Unidos, sobre os subsídios para a agricultura oferecidos lá e não permitidos aqui, e subterfúgios desse gênero. O que temos diante de nós é uma política, sim, mas de modo algum uma política neoliberal no sentido da dogmática de Chicago.

O controle dos TLCs não é feito pelos Estados Unidos, apenas. A Europa também o pratica; com relação à África, para começar. Seguindo a mesma linha, adota as mesmas medidas relativamente ao mercado agrícola e outros, com a mesma tendência

à privatização de investimentos, infraestruturas etc.: dissolução das políticas de desenvolvimento econômico, transformação do Estado em Estado de segurança militar, segurança baseada em serviços secretos e apoio indiscriminado às grandes empresas. No interior da Europa, a discussão está inflamada. O fracasso da constituição europeia nos plebiscitos na França e na Holanda é indício claro da reação contra a privatização ilimitada desses sistemas de segurança social. Surge uma forte tendência a transformar o Estado em Estado militar e de segurança por parte dos serviços secretos e, como derivado, um sistema jurídico coerente com a tendência às privatizações.

Não é só a infraestrutura social e econômica que é privatizada, mas também a administração e a vigilância de portos e aeroportos, a construção e administração de presídios, e outros setores. A tendência é privatizar e transformar tudo em negócio, até os exércitos, muitos já privatizados. São grandes empresas que organizam exércitos, contratam mercenários e os arrendam aos Estados. Com isso, os Estados que os contratam têm a grande vantagem de poder violar os direitos humanos com total impunidade. A violação é um ato privado, o que isenta o Estado de toda responsabilidade. Os direitos humanos são direitos para o Estado, não para as empresas ou para as grandes organizações privadas. Inclusive as convenções de Genebra não abordam a questão do exército privado. A empresa privada não tem compromisso com os direitos humanos.

Nessa ordem, a democracia se transforma em garantia dos direitos do grande capital. As liberdades tão apregoadas pela democracia são questionadas. É preciso levar em conta que os meios de comunicação

são privados, principalmente nos Estados Unidos. Essa privatização é muito mais notória na América do que na Europa, onde existem importantes redes de rádio e televisão públicas. Os grandes países as têm: Alemanha, França, Inglaterra, Itália, Espanha. Na América em geral, porém, a propriedade pública dos meios de comunicação praticamente deixou de existir. As próprias empresas multinacionais influenciam a opinião pública. Os meios estão em uma única mão, a qual, porém, tem muitos dedos. São muito poucas as alternativas à imprensa e aos meios de comunicação dominados pelas empresas transnacionais, que estendem suas grandes redes que formam a opinião pública.

Desse modo, a democracia perde espaços de discussão; o debate se dá apenas na aparência; o proprietário é que decide o que pode ser debatido, quem pode debater e o que pode ser dito. Ninguém tem direito sobre esses espaços, exceto o proprietário, e o proprietário é uma grande burocracia privada que não deixa o debate público se expandir. A maioria da população não tem acesso aos foros de discussão, sua opinião depende da vontade do mundo dos negócios, que pode aceitá-la ou não, e ninguém presta atenção ao que os movimentos populares dizem. A vida democrática está apagada e se apaga cada vez mais; há espaço apenas para a pilhagem das multinacionais. Há liberdade de imprensa, mas esta só serve para calar a liberdade de opinião.

Esse fenômeno se repete no campo das eleições. Hoje, a grande empresa elege os candidatos aos cargos públicos. Se um interessado não dispõe de uma determinada soma de dinheiro, mesmo sendo pessoa de bem, não pode se candidatar, ou então não se ele-

ge. E escolha é feita por quem financia. Um pleito eleitoral só leva em conta candidatos pré-eleitos, o que paralisa todo o sistema democrático. Isso explica a apatia eleitoral das maiorias. Por isso, chama atenção o fato de que, no caso da Venezuela, apesar de o sistema não funcionar à perfeição e de os meios de comunicação pertencerem às burocracias privadas, 60% e até 70% dos eleitores votam em Hugo Chávez. A mesma coisa aconteceu na Bolívia, mas como regra geral as burocracias privadas se impõem às públicas, sem que haja controle possível sobre as primeiras.

Eu venho de um país, a Alemanha, onde a rede de comunicações pública é forte. Se alguém quer assistir a um debate mais ou menos independente, pode encontrá-lo principalmente na televisão pública. A televisão privada é muito mais controlada. Os meios de comunicação públicos, pelo contrário, são autônomos, não são porta-vozes do governo, são um bem público. A BBC da Inglaterra deixou isso evidente em seu conflito com Blair. A BBC tem certa autonomia e goza de espaços de maior liberdade de opinião. Algo semelhante ocorreu na Itália, onde foi constante o confronto entre Silvio Berlusconi e a RAI, a televisão pública, quando ele era primeiro-ministro. Embora Berlusconi domine a maioria dos meios de comunicação privados, não conseguiu controlar a televisão pública. Para ter uma ideia mais completa do que é a Itália, recomenda-se assistir à televisão pública.

É de lamentar que não haja mais meios de comunicação públicos. Os únicos meios atualmente independentes são os públicos, embora nem todos. Caso se queira encontrar independência nos grandes meios de comunicação, é preciso sintonizar os da

comunicação pública. A comunicação privada, que obedece a interesses das grandes burocracias privadas transnacionais, só oferece debates caso dois grandes conglomerados estejam em confronto e que um deles seja o proprietário do meio em questão. Entretanto, esses debates não são discussões de opinião, não buscam a informação de uma opinião pública, mas perseguem a consolidação das grandes burocracias privadas. Eles fortalecem o poder dominante.

Em determinado momento da história, cada organização sindical tinha seus jornais, cada partido político - o comunista, o socialdemocrata e outros - tinha seus jornais e periódicos, porque não eram necessários investimentos gigantescos e não havia tanta dependência da propaganda comercial. Hoje a propaganda comercial representa 80% da receita dos meios de comunicação privados. Na televisão, essa porcentagem sobe para 100%. A propaganda é de fato uma forma de subsídio para a mídia.

O consumidor se depara com uma variedade de opiniões possíveis, dentre as quais precisa escolher. Ainda antes de o consumidor comprar o jornal, as multinacionais já decidiram o que ele vai engolir. Caso sejam publicadas coisas que uma determinada empresa não quer, ela põe sua propaganda comercial num veículo que não está a serviço dos seus leitores, mas à mercê dos que a financiam. A função dos meios de comunicação é convencer seus leitores de que sua opinião é independente.

A formação de opinião e a montagem da verdade têm muito a ver com a estratégia de globalização que formou essas redes de burocracias privadas substitutas da burocracia pública. O mundo das organizações privadas põe a seu serviço e determi-

na a área de operação da burocracia pública. Desse modo, surge um novo problema burocrático. A função tradicional da teoria e da prática democráticas foi o controle da burocracia pública e do Estado. Daí o controle do monarca, o parlamento como instância de controle etc. Havia-se conseguido algo nesse sentido. No entanto, quando a burocracia privada substitui a burocracia pública, nenhum parlamento pode interferir. Impõe-se o mito da autorregulação do mercado e proíbe-se a intervenção nos mercados. Seria necessária uma política muito específica para enfrentar esses desafios. É muito difícil controlar uma burocracia privada que se apresenta dizendo que não é burocracia, mas iniciativa privada. Até o conceito de direitos humanos sofre grandes alterações, já que a burocracia privada pode argumentar que qualquer tentativa de intervenção e de controle é uma violação dos seus direitos de propriedade, de livre iniciativa etc.

Ocorre, então, um choque entre duas grandes burocracias em nome dos direitos humanos e surge um novo campo que, quando não compreendido, impossibilita a recuperação da democracia. As democracias acabam estacionando. A burocracia desemboca no puro formalismo, transforma-se em ditadura burocrática com feições democráticas. A recuperação de espaços públicos e do sentido de controle sobre a burocracia inclui o controle sobre as burocracias privadas. Esse é um dos pontos mais sensíveis que ninguém quer discutir em parte nenhuma. As burocracias privadas não dão espaço para esses debates; elas determinam o conteúdo dos meios de comunicação, que são inapeláveis. Essa é a ameaça mais séria decorrente dessa estratégia de globalização e da

imposição da grande empresa privada que, de fato, constitui uma gigantesca burocracia privada.

A própria concepção dos direitos humanos levanta um problema. Nesse campo, o direito humano é o direito à livre opinião. Esse direito foi substituído pelo direito de uma determinada instituição, que se chama liberdade de imprensa. A liberdade de imprensa não é absolutamente um direito humano, é um direito da instituição imprensa. Ela dá liberdade somente aos proprietários dos meios de comunicação. Em consequência, do modo como essa liberdade de imprensa se desenvolveu, ela se transformou em obstáculo para o direito humano à liberdade de opinião. A liberdade de imprensa restringe cada vez mais o direito humano da liberdade de opinião. Por isso faz-se necessária uma política que interpele a liberdade de imprensa de modo tal que ela torne a dar espaços para o direito humano à liberdade de opinião.

Sintetizando: o que se chama de globalização é uma estratégia que oculta o que proclama. Quando criticamos a globalização, a reação imediata é replicar que estamos criticando tecnologias como as do correio eletrônico, por exemplo. No entanto, não são os agentes da globalização que a fizeram. A globalização é um processo que vem se desenvolvendo há muito tempo, possivelmente desde os séculos XV e XVI. É um processo que atravessa os séculos. O que se chamou de globalização a partir de 1992 e 1993 é o nome de uma estratégia que o grande capital começou a conceber nos anos 70 e que conquistou os governos, que a assumiram como uma estratégia de acumulação de capital.

A transformação do planeta em aldeia global não é obra dos agentes da globalização. Estes se aprovei-

tam da globalidade da terra. Eles conceberam um arcabouço para a pilhagem global, a qual só pode se concretizar se a terra está globalizada; e a terra está globalizada há 500 anos. A retórica da globalização afirma que a terra se globalizou apenas a partir da década de 1970, no sentido de que de qualquer ponto dado é possível ter acesso a todos os demais pontos, em termos de comunicações, transportes etc. Isto é, a terra se tornou disponível de uma maneira até então desconhecida, e essa disponibilidade possibilitou essa estratégia global de acumulação de capital. A novidade se dá tão-somente neste sentido: a estratégia do capital através das empresas transnacionais que surgem a partir dos anos 60,70, e que tem grande peso a partir do final dos anos 70, transformou-se na chamada estratégia de globalização ao conseguir um domínio tal sobre os governos, que estes a impuseram universalmente. Enquanto consegue impor-se aos governos, estes a impõem a seus cidadãos como estratégia obrigatória. Com isso a democracia se esvazia. Os cidadãos que se opõem são vistos como inimigos, inclusive inimigos que devem ser eliminados.

A estratégia de globalização precisa dos meios de comunicação, como alavancas de poder, e dos governos, porque somente estes podem impô-la como obrigação. Trata-se de modo especial do governo de uma nação poderosa como os Estados Unidos, mas também das grandes instituições públicas internacionais: Fundo Monetário Internacional, Banco Mundial, OMC e outras. Essas grandes instituições multinacionais e transnacionais que surgem agora como uma espécie de poder paralelo são igualmente entidades públicas, entidades governamentais, e quando impõem alguma medida, são os governos que im-

põem, não as empresas. As empresas pressionam os governos a impor as estratégias delas. A privatização não é feita pelos atores privados; ela se transforma em política pública dos Estados. É impossível haver processo de privatização sem que o Estado assuma uma política de privatização, e assim a estratégia de acumulação de capital tem necessariamente o rosto de política pública.

Essa submissão dos Estados e dos governos à vontade das burocracias privadas transnacionais decreta a soberania desses poderes econômicos privados, a qual substitui a soberania popular na medida em que esses poderes privados conseguem essa submissão. Para impô-la, eles lançam mão de alavancas eficientes. Na América Latina, a dívida externa foi uma alavanca muito importante para alcançar esse objetivo, mas também é preciso reconhecer uma segunda: o domínio das burocracias privadas sobre os meios de comunicação. Também esse aspecto faz parte da política pública: os Estados concebem uma política de dissolução dos meios de comunicação públicos, e ao implantá-la, as burocracias privadas, através do financiamento privado, conseguem determinar em grande parte as eleições.

Para as burocracias privadas, o problema é assegurar a submissão dos governos à estratégia das transnacionais. Essa submissão não é automática, mas o declínio do socialismo, e depois seu colapso em quase toda parte, contribuiu para a imposição dessa estratégia.

Em suma, dizer essas coisas todas é muito diferente de dizer que a terra está hoje globalizada só porque podemos chegar a toda parte por meio do correio eletrônico. A estratégia de globalização não

consiste nisso. É necessário ressaltar que a estratégia de globalização é uma imposição das burocracias privadas imune a qualquer controle democrático popular e governamental. Os governos é que estão sob o controle de parte das burocracias privadas, e assim abandonam seus mandatos democráticos. Por isso, quando a população da Europa rejeitou a constituição europeia, a qual ratificaria definitivamente essa estratégia como única legal, o argumento de muitos e dos meios de comunicação foi que o povo não assumiu um voto legítimo, porque não havia nenhum direito a rejeitar com relação à estratégia de globalização. Dá-se como certo que essa estratégia está acima das constituições, e por isso seus agentes trabalham para conseguir que os povos aceitem essa constituição sem mudar seu conteúdo. O que muda é o procedimento, e em países como a Alemanha, onde um plebiscito seria arriscado porque a maioria parecia discordar da constituição, como na França, ela foi aprovada por maioria parlamentar, com mais de 90% dos votos.

Assim, não distinguir entre uma terra global e a estratégia da globalização é criar confusões. Na realidade, a retórica da globalização transnacional é falaz. Poder-se-ia dizer, por exemplo, que a terra é global e, portanto, tem crises globais: crise global da exclusão, crise global do meio ambiente, crise global das relações humanas, crises globais num mundo que chegou a ser global. Nessa situação, a estratégia de globalização é uma ameaça para uma terra que hoje é global, ela é inimiga da terra global. Não obstante, os agentes da globalização não reconhecem a globalidade da terra, não reconhecem que a terra é redonda, que as crises são globais. No entanto, toda

solução para essas crises globais precisa prevalecer sobre essa estratégia de acumulação de capital.

Embora usem o termo globalização, para a mente alucinada dos seus agentes a terra é plana e infinita. Eles não percebem que a terra é redonda e que, portanto, toda ela, eles incluídos, está em perigo. Esses agentes suprimem ao máximo todos os sinais de perigo para continuar cegamente com sua estratégia. Eles falam muito em flexibilização, só que a única realidade que se mostra inflexível é a estratégia de globalização. Inclusive, temos todos de morrer para que essa estratégia não precise flexibilizar-se. A estratégia de globalização se transforma numa ameaça para o mundo, e precisamente porque o mundo é global. Sendo o mundo global, ela é a grande ameaça que paira sobre a terra, sobre os seres humanos, sobre a sobrevivência da humanidade. O perigo não está em que o mundo seja global, mas em que o mundo global não suporta mais essa estratégia de globalização.

Para garantir a sobrevivência humana, é necessário flexibilizar a estratégia de globalização tendo em vista a solução das grandes crises globais do meio ambiente, da exclusão, das relações sociais, e outras. Essa flexibilização levaria a uma medida: exercer um controle democrático sobre as empresas transnacionais. É impossível alcançar esse objetivo apenas por meio de eleições. O controle democrático das burocracias privadas funciona de forma diferente do controle democrático da burocracia pública. Controla-se a burocracia pública elegendo candidatos, deputados, governos que se submetam a reivindicações da sociedade: direitos humanos, prestação de serviços, serviço público, infraestrutura social e outras.

O controle das burocracias privadas, por sua vez, é totalmente diferente: ele não consiste em eleger os diretores das empresas transnacionais; ele só pode ser exercido através dos governos e dos movimentos populares. O Estado pode exercer esse controle. Para essa tarefa, requer-se um Estado democraticamente controlado que sirva de meio para submeter as burocracias privadas ao controle popular. Esse controle pressupõe um princípio básico: o direito e o dever do Estado de intervir nos mercados. O grande lema das burocracias privadas é "não intervenção nos mercados". Isso equivale a dizer que os mercados e as burocracias privadas são o poder imune a qualquer controle; ninguém tem o direito de controlá-lo. Na sua essência, essa estratégia é antidemocrática.

Mencionamos as três grandes ameaças globais: do meio ambiente, da exclusão de grandes parcelas da população e das relações sociais. Neste momento, porém, a ameaça maior é outra: a própria estratégia de globalização, que inviabiliza as respostas àquelas três ameaças. Ela não deixa espaço para possíveis respostas. Por isso, se queremos respostas a essas três ameaças, precisamos transformar completamente essa estratégia de globalização. As três grandes ameaças globais são abordadas no debate público atual. O que quase não se aborda, porém, é essa ameaça maior encarnada pela estratégia de globalização. Fala-se do clima, fala-se de planos para eliminar a pobreza. Tudo isso, no entanto, não passa de encenação, manipulação, hipocrisia e mentira. E assim é porque não se fala da ameaça maior que é a própria estratégia de globalização que entrava os esforços para enfrentar as três ameaças globais.

É preciso então recuperar o controle sobre a burocracia privada, ou seja, é preciso recuperar a legitimidade da intervenção sistemática nos mercados. Lamentavelmente, esse ponto de crucial importância para a democracia dos dias atuais não consta na agenda das discussões. A história das democracias foi de controle das burocracias, primeiro das públicas, depois das privadas, que já se puseram acima dos governos. É urgente que esse tema volte a fazer parte das agendas de debates.

Os executivos das burocracias privadas se ofendem quando são criticados. Segundo eles, por terem como função ganhar dinheiro e gerar lucros, não precisam assumir responsabilidades pelas consequências. Com a ilusão do automatismo do mercado, apregoa-se que o funcionamento sem controle do mercado é a melhor alternativa para todos. No entanto, a essência do controle democrático das burocracias privadas consiste em recuperar os Estados democraticamente, para que através da intervenção sistemática nos mercados se imponha um controle democrático sobre as burocracias privadas.

Temos um exemplo muito interessante do império romano no caso do famoso imperador Augusto. Há quem diga que ele conseguiu impor-se como imperador derrubando a República, o que não é totalmente correto. Augusto manteve as principais instituições republicanas com seus senadores, mas as esvaziou completamente. Hoje não é um imperador, mas uma burocracia privada que aplica essa política de esvaziamento. Em Roma, um imperador detinha todos os poderes, mas mantendo a República e o Senado como fachada. Augusto tinha todo o poder, porém sempre respeitando a fachada republicana. É

isso que as burocracias privadas fazem hoje: respeitam a fachada democrática. Sem dúvida, a democracia atual não é pura fachada, mas está a caminho de se transformar nisso. Os agentes da globalização já conseguiram isso em boa parte nos Estados Unidos, como também na Colômbia e no México, e em muitos outros países que poderíamos citar.

Para pensar que outro mundo, um mundo diferente, é possível, precisamos fortalecer a ideia da necessidade do controle democrático sobre as burocracias privadas. O que é hoje esse outro mundo? É um mundo que recupera a democracia política com o objetivo de controlar democraticamente as burocracias privadas através da intervenção sistemática nos mercados. No Iraque, precisamente, é que deveria ter sido aplicada uma política para democratizar a intervenção nos mercados. A sociedade iraquiana era uma sociedade bastante organizada, com estratégias de infraestrutura social e econômica bem desenvolvidas. Se a intenção tivesse sido realmente dar um passo adiante na implantação da democracia, e não simplesmente concentrar todos os esforços em Sadam Hussein, o caminho tomado pelos Estados Unidos, instalando burocracias privadas como dominador absoluto, deveria ter sido totalmente diferente. Os Estados Unidos não democratizaram o Iraque, apenas ergueram mais uma fachada de democracia.

O Fundo Monetário, por sua vez, entrou exigindo a supressão de toda política de intervenção nos mercados, de toda política de infraestrutura social e econômica. O resultado foi que todos se apropriaram da privatização e destruíram o país. A mesma coisa aconteceu com os países socialistas. Em vez

de impulsioná-los ao desenvolvimento através da intervenção sistemática nos mercados a cargo de um governo político democrático, a opção foi levá-los à destruição total. O controle democrático oferece uma pista que deve ser seguida ao se propor outro mundo possível.

CAPÍTULO 4

TERRORISMO DE ESTADO

Há dois 11 de setembro: um de 1973, em Santiago do Chile, e outro de 2001, em Nova York. A ocorrência dos dois fatos em 11 de setembro é casualidade, evidentemente, pura coincidência; pior: uma coincidência significativa. São os dois grandes momentos inaugurais ou de aperfeiçoamento do terrorismo de Estado. No Chile, ocorreu a inauguração da estratégia de globalização; sem terrorismo de Estado, não teria sido possível introduzi-la no Chile, na Argentina, no Uruguai, no Brasil, na Colômbia, praticamente em lugar nenhum. A estratégia de globalização exigia a extinção dos movimentos populares, que a teriam rejeitado; teria irrompido uma rebelião social que produziria certa flexibilização dessa estratégia.

Os agentes da globalização são os únicos que afirmam que jamais recuarão de suas posições. Para eles, não há alternativa: sua agenda deve ser imposta, e para isso o terrorismo de Estado é fundamental. A implantação da estratégia foi mais efetiva onde seus agentes recorreram ao terrorismo de Estado, como na Argentina e no Chile. Onde esse mecanismo não pôde ser aplicado, como na Costa Rica, por exemplo, a imposição se deu em moldes mais brandos.

Nos anos 1990, a estratégia de globalização levou a uma crise que resultou no surgimento de movimentos alternativos e se transformou numa grande oposição, consequência do desprestígio da estratégia em todo o mundo. Nos anos 1980, seus agentes ainda diziam que eram neoliberais, e até falavam em mercado global. Na década seguinte, atribuíram ao termo "neoliberal" uma carga negativa e passaram a evitá-lo. Embora continuassem fazendo a mesma coisa, disseram que neoliberalismo era outra coisa. Havia uma crise clara de legitimidade. A consciência das grandes ameaças globais se ampliava para incluir as crises do meio ambiente e da exclusão em todo o mundo. Os meios de comunicação se esforçavam para não relacionar essas crises à estratégia de globalização, apresentando-a ao inverso. Recomendavam doses mais elevadas dessa estratégia para superar as crises, isto é, impor mais TLCs, mais ajustes estruturais para reduzir o desemprego etc.

E então, como um presente para eles, ocorreu o segundo 11 de setembro. Agora não precisavam mais resolver a crise, mas em associação com ela podiam tramar uma conspiração terrorista em escala mundial. A guerra contra o terrorismo permitia desviar a atenção pública das verdadeiras crises globais. Criam-se loucuras antiterroristas para encobrir a insanidade do que a estratégia de globalização significava para o mundo.

Essas crises nos anos 1990 se tornaram o foco principal, mas a consciência dessas crises era um perigo para uma estratégia de globalização absolutamente inflexível. A reação ao segundo 11 de setembro em Nova York permitia suprimir da consciência de muitos o problema real e substituí-lo por um

problema bastante fictício, o do terrorismo mundial. Segundo a tese do terrorismo de Estado, a única resposta ao terrorismo é um terrorismo de Estado. No entanto, o terrorismo de Estado é sempre mais forte que o terrorismo de grupos de iniciativa privada. Apesar de ser a pior solução, ela foi adotada a partir do centro e de passagem pôde combater os movimentos alternativos, discriminando-os, isolando-os e atribuindo-lhes o caráter da irrelevância.

O 11 de setembro no Chile teve abrangência nacional; o 11 de setembro em Nova York não afetou apenas os Estados Unidos, mas o mundo inteiro. Os Estados Unidos instauram a ditadura mundial de segurança nacional para o bem dos Estados Unidos. Pinochet não tinha em mente a ditadura mundial de segurança nacional para o bem do Chile. Isso era impossível. Além de suas fronteiras, limitou-se a associar seu comportamento à Ação Condor na Argentina, Paraguai, Bolívia etc. No entanto, agora se trata do centro mesmo do poder. Trata-se do império, que com essa medida podia inclusive reafirmar mais uma vez e com maior vigor sua condição de império mundial único, por não haver outro que lhe rivalizasse.

Com o 11 de setembro de 2001, o terrorismo de Estado se transformou em elemento essencial da estratégia de globalização. Acredito que os agentes da agenda globalizadora transnacional não têm mais condições de renunciar ao terrorismo de Estado, um estado de exceção já inserido nas democracias modernas. Suas reações ao terrorismo subversivo são tão irreais a ponto de destruírem um país após o outro. Já destruíram a Sérvia, o Afeganistão, o Iraque, o Líbano, a Cisjordânia e no momento arremetem contra a Síria, o Irã, a Líbia e, possivelmente, a Ve-

nezuela. O pretexto é sempre o mesmo, básico para eles: concentrar a atenção da opinião mundial sobre o terrorismo para desviá-la dos verdadeiros problemas.

A filosofia atual, ao abordar seguidamente a questão do "outro", nos leva a pensar em Fernando Cortés e seus soldados na conquista do México.¹ Depois de passar algum tempo saqueando por toda parte, muitos soldados já haviam acumulado ouro em quantidade suficiente e sugeriram a Cortés voltar para a Espanha e lá viver como "fidalgos". Cortés se irritou com a proposta e declarou que empreendia suas conquistas não pelo ouro, mas por Deus e pelo Rei. Mesmo sendo o maior ladrão de todos, Cortés não é egoísta, pois age com convicção. Pode sê-lo porque é um idealista do ouro, o ouro é seu destino humano. O grande capitalista também é idealista, não é materialista. Se alguém já possui qualquer quantia em milhões de dólares para viver como nobre, mesmo assim quer continuar ganhando mais para Deus e para o Rei.

A resposta está na ideia, na infinitude do bem de capital, da mística do lucro. O grande capitalista se inspira no ideal de Deus e do Rei para servir a Deus e à humanidade. Sem esse idealismo ele não poderia ser um ladrão tão consumado. O ladrão comum se satisfaz com o suficiente para viver como o rei da Espanha, mas o Ladrão com maiúscula sempre quer mais e precisa continuar saqueando porque responde ao destino humano, ao serviço à humanidade, ao amor ao próximo. Todos esses capitalistas acumulam capital por amor ao próximo, porque estão a serviço

¹ T. TODOROV, *La conquista de América. El Problema del otro*, México: Siglo XXI, 1989.

dos outros. O mercado funciona pelo interesse geral, e eles servem ao interesse geral. Quanto mais ganham, mais comprovam que prestaram um grande serviço ao outro. Essa é a espiritualidade do capital, uma espiritualidade realmente perversa até a medula; sem ela, porém, não é possível explicar toda a insanidade praticada.

O esforço para explicar essa atuação se torna mais necessário neste momento em que observamos um ressurgimento desses mitos religiosos, principalmente nos Estados Unidos, que consideram destino seu serem missionários no mundo. Na hipótese de se levar a sério o interesse material, haveria um fator limitante, porque se fôssemos razoáveis e distribuíssemos bem as coisas, não seria necessária tanta estratégia de acumulação de capital em âmbito global. A bem da verdade, o grande capital não é pragmático; o que ele pratica é um idealismo destruidor, o que na análise marxista corresponde ao que Marx chamava de fetichismo. Para explicar o fenômeno todo, muitas vezes a crítica ao capitalismo se concentra na satisfação do interesse material por parte do capitalista. Acontece, porém, que não existe interesse material; o que existe é um interesse "ideal", este sim perseguido pelo capitalista, e do qual o interesse material é apenas uma faceta.

Os capitalistas têm consciência moral, não se consideram ladrões. Ladrões eram os bandos de soldados que queriam voltar para a Espanha. Apesar de ser o maior ladrão de todos, Cortés não é ladrão, porque serve a Deus e ao Rei. Esse ideal autorizou a destruição de todo o México. A depender dos soldados, o México não teria sido destruído. Os soldados só queriam voltar para casa, cada um com seu saco

de ouro. Se a sugestão tivesse sido aceita, não teria acontecido nada; Tenochtitlán teria sobrevivido. O idealismo de Cortés, porém, a destruiu.

Li uma entrevista com o chefe de polícia da Scotland Yard, concedida após os atentados praticados em Londres. Perguntaram-lhe se fora a Al Qaeda que os cometera. Ele respondeu que a Al Qaeda não é uma organização, mas um método. No entanto, a propaganda do terrorismo de Estado, para fortalecer a teoria da conspiração terrorista, insiste em considerar e expor a Al Qaeda como uma organização gigantesca. Estou convencido de que Bin Laden não dá nenhuma ordem, no máximo assina cheques para algum grupo que esteja trabalhando com eficiência, nada mais.

Em nenhum país destruído pelo terrorismo de Estado comandado pelos Estados Unidos, como Afeganistão, Iraque, Palestina, eles conseguiram desarticular alguma estrutura porque simplesmente não existem estruturas. Ironicamente, os exércitos que perpetram o terrorismo de Estado embarcam numa missão; não deixam prosperar nenhum indício de estrutura social, de autoridade e de governos. Na agenda do terrorismo de Estado, não consta, por exemplo, o respeito a uma Autoridade Palestina como representante de um Estado que pode negociar legitimamente, com funções reconhecidas, e que, além disso, tem o direito de sustentar opiniões diferentes daquelas dos Estados Unidos. Pelo contrário, o que eles procuram são pessoas que repetem as opiniões dos Estados Unidos, que reproduzem o que o governo estadunidense diz e que promovem eleições segundo a vontade desse governo.

Assim, esses agentes não conseguem construir um tecido social como o que construíram no Chile,

apesar de ser uma sociedade alicerçada nas bases de uma grande exclusão da população, de uma política de meio ambiente muitas vezes péssima, mas no final das contas com uma estrutura. O terrorismo de Estado não cria estruturas, a não ser que seja para dominá-las. Onde ele não consegue dominar novas estruturas, produz intencionalmente o caos. Só posso imaginar que seja intencional. Nada lhes é mais fácil do que dominar o caos.

Quando os agentes do terrorismo de Estado se comparam ao Império Romano, o que é muito frequente nos Estados Unidos, estão muito distantes do seu modelo. Os romanos eram capazes de produzir sociedade, os estadunidenses, não. Em vez de sociedades, implantam pura anomia. Quando afirmam que não há guerra civil no Iraque, estão certos. O que há no Iraque se chama anomia. Então, a destruição de todas as estruturas, sobrevém a devastação. Thomas Hobbes dizia, "O homem é lobo para o homem". Como resolver esse dilema?

Buscou-se a resposta na sociedade burguesa, sem a qual não se poderia controlar essa desordem. Para mim é o contrário. A sociedade burguesa transforma o mundo num lugar onde "o homem é lobo para o homem". Hobbes pensava nas origens, mas é preciso voltar os olhos para o futuro. O futuro da sociedade burguesa está aqui, uma sociedade que não pensa nas relações humanas. Estamos produzindo uma sociedade em que o "homem é lobo para o homem". Das três grandes crises atuais, a da exclusão, do meio ambiente e das relações humanas, a última pode ser a pior, porque ela impossibilita enfrentar as outras duas. "O homem é lobo para o homem"; essa é a realidade que está sendo imposta ao mundo com armas

e com tudo o mais. Não se trata do nosso passado, como pensava Hobbes, mas do nosso futuro.

Uma breve digressão: existem pontos cegos e existe cegueira para ver certo ponto. A informação não serve, a informação mostra o que somos capazes de ver, e para isso é preciso ter certo ponto de vista. Não tendo o ponto de vista correspondente, não podemos ver, mesmo que disponhamos de todas as informações. As informações não dizem "isto não é certo"; elas não dizem o que significa. Se não sabemos interpretar o significado das informações, elas perdem seu sentido, não orientam. É preciso interpretar; a interpretação oferece uma direção. Se não temos esquemas nem conceitos do ser humano que nos levem às interpretações correspondentes, temos enxurradas de informações, mas não sabemos nada.

Faço essa digressão a propósito do papel dos Estados Unidos como centro de tortura no mundo. Até a administração Bush, negava-se a existência de torturas. Torturava-se, claro, mas às escondidas, dada a ilegitimidade da tortura. No entanto, o que ainda não se constata entre a população dos Estados Unidos é a percepção de que, ao se legitimar a tortura, sua aplicação é mais cruel do que quando era ilegítima. A tortura hoje é considerada legítima. Seus métodos são tema de debates no Congresso e no Governo no mais alto nível. É uma mudança cultural. Os nazistas trabalhavam do mesmo modo, ao mesmo tempo em que acusavam a Inglaterra, a pérfida Albion, de hipocrisia. A Inglaterra, de fato, sempre foi muito hipócrita. Mas a hipocrisia obriga a respeitar certos limites para possibilitar a crença na mentira. Nem sempre a hipocrisia é negativa; então chegaram os nazistas reclamando maior honestidade e desenca-

dearam um terror sem paralelos; era um terror sem hipocrisia.

Isso acontece hoje nos Estados Unidos. Eles se livraram de sua hipocrisia criminoso, que antes lhes servia de limite para assegurar credibilidade. O resultado, porém, é pior. Sem hipocrisia, não havendo mais limites, é possível fazer tudo. Os métodos estadunidenses me lembram a brutalidade dos nazistas, que afirmavam categoricamente não mentir como mentiam os ingleses. Eu jamais esperei os extremos a que os Estados Unidos chegaram e alimentava certa esperança. Nunca acreditei que se tornariam tão totalitários quanto os nazistas, mas hoje receio que já estejam a caminho de repetir tudo o que os nazistas fizeram. Não há um fator autolimitante, nascido do fato de reconhecer que aquilo que faziam era ilegítimo. Hoje fazem e sentem a "obrigação" moral de fazer. Hoje a tortura é aceitável, é inclusive obrigação moral, e conta-se com a permissão moral para liberar a violência, a barbárie total. No meu entendimento, os Estados Unidos estão nesse caminho, seguidos de perto pela Europa.

Guantánamo se especializa na destruição da personalidade. Suas vítimas são cobaias para qualquer coisa, inclusive para descobrir o ponto crucial em que o ser humano perde o senso de identidade. Em Guantánamo trabalham médicos que prestaram o juramento de Hipócrates, psicólogos e outros profissionais, e todos estão lá para constatar como, por meio da tortura aplicada, um ser humano tem sua dignidade e vitalidade destruídas.

Nas guerras dos anos 60 e 70 na América Central, a tortura usada ainda era a clássica, que consistia em arrancar informações do torturado. O que

temos em Guantánamo e Abu Ghraib é a destruição sistemática da dignidade da pessoa praticada por médicos e psicólogos, com o auxílio da tecnologia. Creio que se trata de uma nova etapa da história da tortura. Além disso, é óbvio que o romance *1984* de George Orwell é seu manual. A questão hoje é destruir o próprio núcleo da personalidade do outro.

No caso da Colômbia, não podemos dizer que estamos diante de um terrorismo de Estado exercido diretamente pelos Estados Unidos; temos lá um terrorismo de Estado do governo colombiano, respaldado pelos Estados Unidos. Podemos interpretar a situação imaginando uma correia de transmissão. A começar nos Estados Unidos, onde não há limites nem mesmo para o pensamento, aplica-se cada vez mais a tortura de modo a causar dor máxima, mas sem deixar marcas físicas. Essa precaução faz parte do cinismo do torturador de hoje. Ele vai até a alma, até o centro da dor, fazendo todo o possível para não provocar nem mesmo o menor indício de lesão. Ele causa dor sem produzir ferimentos visíveis, uma dor tão devastadora que destrói a própria personalidade e dignidade do torturado. Esses agentes do terrorismo de Estado não só torturam, mas também efetuam execuções extrajudiciais, desaparecimentos, assassinatos e toda sorte de outros crimes. Diante da notícia da prisão de um terrorista, não dizem para onde o levam, embora todos saibam que lugar é esse, e lá o dilaceram, sem nem mesmo se preocupar com possíveis marcas, pois providenciam pelo desaparecimento do próprio cadáver.

Os Estados Unidos estabeleceram um precedente terrível, o de exercerem abertamente o terrorismo

de Estado; como consequência, outros Estados, como Israel e Colômbia, se julgam justificados em exercê-lo também. Entre outros casos conhecidos, destaca-se o dos serviços secretos da França e da Alemanha, que não tiveram problema em colaborar. A opinião pública não contesta; aceita que a tortura é um método necessário para "salvar" vidas, sem dar atenção ao argumento das alternativas, as quais repetem incessantemente que é preciso salvar a vida humana, mas também respeitar a natureza e a dignidade humanas.

A tese que muitas vezes sustenta esse argumento é a de que a vida procede do Deus da vida. Por isso, todos têm o direito de viver, todos devem ter a possibilidade de ser incluídos, de ter trabalho; todos têm direito a ver a natureza respeitada, porque sem natureza não se pode viver. Esse é o argumento de oposição hoje em todo o mundo, em nome da vida. Mas os poderes o invertem, e sustentam que para viver é preciso torturar, é preciso fazer desaparecer, é preciso destruir países inteiros, é preciso realizar "intervenções humanitárias". Então, ao cometer genocídio para poder viver, é preciso dizer o que disse o piloto de Hiroshima ao lançar a bomba que destruiu cem mil pessoas: "Salvei milhões de vidas". Para refutar esse argumento, é preciso insistir na necessidade de salvar as pessoas sem sacrificar a vida. Se queremos defender a vida hoje, temos de dizer: a vida concreta. Do contrário, surgem os terroristas de Estado com seus argumentos contra a vida, afirmando que é necessário torturar e que a vida só é segura lançando-se bombas atômicas.

Ao que parece, em resposta ao argumento da vida nos moldes da Teologia da Libertação dos anos 1970, a direita encontrou sua própria retórica de vida.

Ela se apropriou do mesmo discurso e o inverteu, o que lhe é muito conveniente. Agora o mundo inteiro está dividido pela metade: Bush e o pessoal de Porto Alegre. A retórica de vida da direita fundamentalista polariza tudo. Ressaltando o aspecto deplorável dos ataques em Nova York, considero abominável aceitar os bombardeios a civis. Em Nova York, três mil pessoas morreram, um fato lamentável; no Panamá, o ataque aéreo estadunidense ao bairro de Chorrillos assassinou um número ainda maior de pessoas, e nada aconteceu. Na incursão ao Panamá, o império estava salvando vidas; para isso, sitiou o país e centenas de pessoas desapareceram. E quando se fala dos mortos no Panamá, ignoram-se as vítimas inocentes. Com sua retórica acomodaticia de vida, o terrorismo de Estado chega inclusive a esconder as vítimas, a ponto de hoje não se conhecer com certeza o número de civis iraquianos mortos na guerra local.

A legitimidade do terrorismo de Estado está aumentando, ou pelo menos não está diminuindo. As reações são poucas. Houve certa resistência nesse sentido nos Estados Unidos, mas sem nenhuma consequência prática. Por outro lado, instrumentos como a Corte Penal Internacional são recursos de muito longo prazo e usados de forma unilateral. O processo é minucioso, difícil, e então as escolhas recaem sobre temas mais simples, o que acarreta enorme lentidão. Creio que os processos funcionam segundo as normas legais. Tratam os réus de acordo com a lei, mas com tanta manipulação que são sempre os inimigos dos Estados Unidos que são levados a julgamento, o que raramente aconteceu com seus amigos. Chama igualmente atenção o interesse em derrubar ditaduras, principalmente quando o país em questão tem

petróleo ou quando é importante para a estratégia. Isso é bem visível; quando não há petróleo, é pouco o interesse em defender os direitos humanos.

Outra forma de terrorismo é o bloqueio a Cuba. Bloqueio a toda uma população é terrorismo, mas como é feito pelos Estados Unidos, deixa de ser terrorismo. É a definição dos direitos humanos. Para os Estados Unidos e seus aliados, direitos humanos é o que os Estados Unidos respeitam; o que os Estados Unidos desrespeitam, não é. Por isso, para eles, o bloqueio não é uma violação dos direitos humanos. Portanto, se os Estados Unidos torturam, não estão incorrendo numa violação de direitos humanos. Como decorrência, o império apoia irrestritamente governantes como os da Colômbia, que se baseiam nessas práticas de terrorismo de Estado e ao mesmo tempo servem aos seus interesses.

Tradicionalmente, a tortura está ligada ao sadismo do torturador que faz o que bem entende. No entanto, a tortura que poderíamos chamar de moderna, em sua versão mais recente, não está vinculada ao sadismo. Hoje a tortura é obrigação moral e obedece a uma razão instrumental. Embora o sádico esteja sempre presente, é evidente que há o predomínio de uma ética que exige aplicar a tortura como um imperativo categórico. Torturar é cumprir um ato "legítimo" que encontra justificativa no sucesso em alcançar o objetivo. Com o interrogatório conduzido paralelamente à tortura, o torturador se transforma num homem de virtudes; não é um homem perverso, mas um homem que cumpre um dever para com a humanidade.

A tortura, então, é um problema de ação instrumental a serviço da humanidade, da vida humana.

Em minha referência anterior a *Pedro y el capitán*, o capitão é um torturador que pesquisa e sabe onde causar o máximo de dor para que Pedro lhe dê a informação desejada. Ele é um técnico que aplica uma técnica aprendida que produz resultados. O resultado demonstra que ela foi bem aplicada, como toda ideologia.

Para isso, os Estados Unidos aplicam critérios de razão instrumental. Torturar não é terrorismo, mas fazer o necessário para salvar vidas. Não há maldade, pelo menos aparentemente. Na minha opinião, porém, eles são os expoentes mais perversos da maldade. Portanto, qualquer pessoa que combate a tortura é má, não presta serviço à humanidade, não adere aos elevados valores dos Estados Unidos.

É básica, é realmente básica a imagem do torturador. Hoje é um ídolo no exercício do terrorismo de Estado, em um mundo mítico especial. O grande mito da humanidade é servir à vida e decepar cabeças para que a vida floresça. São mitos sacrificais, porém totalmente redutíveis a relações meio-fim, aparentemente calculáveis. A estratégia de globalização é idealizada como serviço à humanidade. Os agentes se transformam em crentes do mercado. Não há interesses materiais explícitos, tudo é justificável e serve ao mercado, e a tortura está a serviço da estratégia de globalização e do acúmulo de dinheiro; não há dúvida quanto a isso.

Com a mente acostumada a abrigar mitos, imagino esses agentes, e também os torturadores, participando de cursos de Bíblia, lendo as Sagradas Escrituras e descobrindo que a estratégia de globalização encontra defesa já no Livro Sagrado, como a famosa citação de Cristóvão Colombo feita por Marx. Em

uma carta enviada da Jamaica em 1503, Colombo escreveu: "Coisa maravilhosa, o ouro! Quem tem ouro é dono e senhor de tudo o que quiser. Com ouro, é possível fazer as próprias almas entrarem no paraíso!" A isso se dá o nome de fé. Não é um pretexto, mas fé da mais verdadeira. Se você tem muito ouro, o paraíso está assegurado.

Do mesmo modo, os agentes da globalização estão convencidos de que contribuem para a liberdade, porque liberdade é negócio. Não é que alguém que tenha interesses explícitos manipule essas crenças. Os atores agem com essa fé. Bush é um crente fundamentalista, não é um enganado ou um enganador: essa é a fé dele. Ele acredita que Deus quer isso e tem essa fé confirmada o tempo todo no fato de que sua conta bancária aumenta cada dia mais, comprovando assim que Deus está com ele e que ele presta um grande serviço à humanidade. Não há um cínico às suas costas manipulando sua crença. Todos têm essas crenças, a estratégia é metafísica. Realizar hoje a vontade de Deus e realizar a estratégia de globalização é a mesma coisa, não há diferença. Eles mesmos montam a estratégia de lucros, calculam e sabem que estão cumprindo a vontade de Deus.

Sem essa convicção não poderiam montar a estratégia tão cegamente. A fé deles satisfaz sua necessidade de tranquilizar sua consciência moral, pois essas pessoas têm uma consciência moral que precisa ser tranquilizada. Hitler fez isso quando justificou os campos de extermínio; os discursos de Bush têm o mesmo objetivo. Essa retórica funciona. Para os nazistas, os campos de extermínio eram um "serviço à humanidade" porque como resultado o povo alemão teria um futuro que antes não tinha (diziam os seguidores de Hitler).

Visto que não existe pessoa sem consciência moral, a construção de uma moral que sustente estratégias como a da globalização e metodologias como as do terrorismo de Estado se faz através de mitos. Destrói-se, então, um país inteiro, sem remorso, porque se cumpre um dever, frente ao mal ou frente à história, seja o que for. Desse modo encontra-se um valor superior que justifica o ato, e então podem-se cometer as piores atrocidades. No fim, todos se transformam em servidores da humanidade.

Os ideólogos são especialistas em desenvolver esses mitos, mas o que eles querem não é só que os outros creiam e tenham paz de consciência. Eles precisam do mito para si mesmos, porque o mito lhes permite racionalizar em termos morais a ação que empreendem. Eles não querem ser selvagens, embora aparentemente o sejam. Por meio dos seus mitos, no entender deles, tornam suas ações realmente compreensíveis, para que toda pessoa sensível reconheça que estão prestando um serviço à humanidade. Como consequência, destroem tudo e têm a capacidade de destruir. Essa estratégia mítica leva em conta o segredo das almas e os atores se deixam guiar por essas ideologias místicas que acabam sendo muito eficientes.

Uma observação final: com a guerra contra o terrorismo, oferece-se algo muito fácil à própria população. Ninguém é afetado em seus interesses cotidianos, por isso as pessoas acreditam nesses mitos e aceitam seus argumentos. Portanto, parece preferível lutar contra o terrorismo, onde não é preciso fazer outra coisa senão matar pessoas desconhecidas em continentes distantes, e o âmbito próprio de interesse não é diretamente tocado. Aceitam-se assim esses

argumentos antiterroristas para não entrar no conflito por problemas reais e se prefere crer no mito da guerra antiterrorista. A crença é algo que vai mudando com relação aos interesses que a pessoa tem, porém não é uma coisa intencional. Caso convenha acreditar em alguma coisa, depois de certo tempo se acredita, e a crença deixa de ser um pretexto e se interioriza. O argumento mítico não é pretexto, mas interioriza o que convém ao crente, embora na verdade não seja o que lhe convém. Em última análise, pode-se dizer que o crente decide o que lhe convém, porém um pressuposto dessa natureza tira do argumento muito de sua força de convicção. Por isso surge a argumentação mítica.

CAPÍTULO 5

DIREITOS HUMANOS

Se hoje dizemos que outro mundo é possível, se hoje queremos uma sociedade alternativa – o socialismo no século XXI –, não tenho dúvidas de que é essencial partir sempre dos direitos humanos. Direitos humanos não são simples moralismo. Antes, reconhecê-los é condição de possibilidade de uma sociedade alternativa e sustentável, base de toda sociedade digna de ser mantida. Esse aspecto dos direitos humanos recebe grande destaque desde a Segunda Guerra Mundial. A Declaração Universal dos Direitos Humanos proclamada pela ONU em 1948, diferentemente das declarações do século XVIII, tem uma perspectiva integral. Ela inclui direitos à vida do ser humano, que depois se estendem ao direito à vida da natureza externa ao homem. Ela apresenta uma perspectiva que é essencial nos dias de hoje e que até certo ponto é construída pela sociedade que emerge após a Segunda Guerra Mundial, uma perspectiva que recebeu o nome de "Estado de Bem-Estar".

Na tradição dos movimentos socialistas, os direitos humanos sempre foram fundamentais. Lembro a famosa "Internacional" que entoava "A luta pelo direito humano", evidenciando a grande importância dessa questão. No entanto, o enfoque hoje é diferente.

Se hoje a proposta dos direitos humanos volta a ser apresentada com tanta urgência, o fato deve-se à estratégia de globalização. Ao anunciar ajustes estruturais, a estratégia de globalização preconiza esquemas de abolição do reconhecimento dos direitos humanos. Quando os estrategistas falam de distorções do mercado, normalmente se referem a distorções produzidas precisamente pelo reconhecimento dos direitos humanos, os quais asseveram o direito à vida. Para eles, então, a legislação trabalhista é distorção do mercado, assim como o é a política de emprego.

Dessa forma, a flexibilização do trabalho, a supressão de direitos que estavam até certo ponto integrados nesses estados de bem-estar, os direitos à saúde, à educação, à habitação, todos assegurados por medidas do Estado social, foram revogados e entregues a empresas privadas. Assim, todos os direitos são anulados enquanto direitos universais. Você tem educação se consegue pagar; talvez saúde, se pode pagar; moradia, se tem condições de pagar; e trabalho; se tem a sorte de ser contratado. Em nome da privatização e da luta contra as distorções do mercado, promove-se a extinção sistemática dos direitos humanos conforme proclamados na Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU. Resulta daí que é imprescindível as organizações de defesa desses direitos discutirem sobre eles, prestando especial atenção à estratégia de globalização.

Por outro lado, temos o terrorismo de Estado, um tema muito importante para o movimento de defesa dos direitos humanos. Em muitos países, como no Chile, Argentina, Uruguai, até certo ponto no Brasil e na Colômbia, a estratégia de globalização se impôs através do terrorismo de Estado, realidade que

se repete na América Central. A situação dramática daí resultante orienta a defesa desses direitos humanos, desrespeitados diretamente para a estratégia da globalização. São os direitos à integridade física e psíquica, a não ser submetido a torturas, a não ser detido arbitrariamente, a ter julgamento justo, a não ser tido como desaparecido. Atualmente assume nova urgência o debate sobre o *habeas corpus*, um direito conquistado e reconhecido durante muito tempo, e que hoje volta a ser negado.

A situação dos direitos humanos é dramática, mas se queremos definir e propor outra sociedade, outro mundo possível, no sentido de que ele é possível, temos de falar de um mundo em que os direitos humanos sejam reconhecidos.

Observa-se uma mudança quanto à percepção desse outro mundo em termos do movimento socialista do século XIX e grande parte do século XX. Naquele tempo os direitos humanos pareciam um fato evidente, eram vistos como a luta pelo socialismo, entendido como modo de produção. Como um sistema de propriedade, o socialismo se definia a partir da propriedade socializada transformada em propriedade pública, e propriedade pública em partes extensas identificada como propriedade estatal. Os direitos humanos eram considerados o resultado necessário dessa transformação do socialismo em um socialismo concentrado em estruturas que depois reconheceriam esses direitos. A luta não era diretamente pelos direitos humanos, mas pela sociedade socialista pré-definida a partir da propriedade socialista. A propriedade desviou a atenção dos direitos humanos, pelo menos inicialmente, e favoreceu a burocratização do socialismo. Essa concepção produ-

ziu consequências muitas vezes negativas, e é muito parecida com a concepção correspondente da visão burguesa. A lógica é a mesma. Também na sociedade burguesa impôs-se a tese de que os direitos humanos se realizam automaticamente à medida que se realiza a privatização de toda propriedade. Isso quer dizer: em nenhum dos dois casos o ponto de partida foi o reconhecimento dos direitos humanos.

Penso que o movimento socialista muitas vezes perdeu sua vitalidade ao perder a perspectiva de que a primeira instância da luta por outro mundo é a luta pelos direitos humanos. E uso a expressão primeira instância intencionalmente; a última instância imprescindível continua sendo, como no pensamento clássico marxista, o aspecto econômico. É mentira querer uma sociedade que reconhece os direitos humanos e que ao mesmo tempo não respeita a economia como última instância, uma instância imprescindível. É mentira falar de paz como direito humano e não falar da situação de vida das pessoas. Quem faz todas essas idealizações é precisamente a classe dominante, que não quer falar da última instância econômica da vida humana. No entanto, uma pessoa só consegue viver tendo minimamente assegurados seus direitos à vida, suas possibilidades de viver. Não é possível reconhecer um direito humano, de modo íntegro pelo menos, se não se assegura a todos essa possibilidade de viver.

Essa não é uma reivindicação ideológica, é uma reivindicação realista, fundamentada na realidade, e é interessante que já Platão a percebera. Ele falava da constituição da *pólis* por meio da organização da divisão social do trabalho e insistia que a base de tudo é a possibilidade de a pessoa ter o que comer. Encon-

tramos algo semelhante em Tomás de Aquino, no capítulo do direito natural. Nele encontramos também valores superiores e valores inferiores. Os valores que garantem a vida são inferiores; os valores "espirituais" são superiores. No entanto, um dos princípios é admirável e se expressa desse modo: "Não se deve realizar nenhum valor superior desrespeitando qualquer valor inferior". Soa estranho para nós ouvir que o componente econômico é a última instância, mas nenhum valor superior é realista e também não pode se realizar se um valor inferior no sentido referido for transgredido. Essa é uma maneira de afirmar o fator econômico como última instância em Tomás de Aquino. Naquele tempo, a afirmação não produziu nenhum escândalo porque as pessoas tinham uma visão integral da realidade.

A burguesia desagregou essa visão integral e criou seus valores em termos abstratos, e agora os valores de respeito à vida humana individual surgem como juízos de valor arbitrários sobre os quais a ciência não deve se pronunciar e a teoria econômica não deve se deter. A teoria econômica burguesa não leva em conta necessidades, leva em conta preferências; com isso a perspectiva integral da realidade se desintegrou. Quando Marx a retomou, ele a viu como uma perspectiva materialista para explicar a formação da consciência. A ideologia burguesa se limita a determinar categorias de pensamento, mas é incapaz de perceber que a base de todos os direitos humanos são os direitos da vida concreta, que podemos chamar de direitos econômico-sociais. Tomás de Aquino diria que esses direitos humanos que resultam da vida humana concreta são valores inferiores em comparação com outros valores considerados su-

Mercado versus direitos humanos

periores; mas ele sempre repete que não se pode realizar valores superiores violando valores inferiores. Não se pode realizar nenhum direito humano desrespeitando os valores que asseguram as bases da vida humana. Nesse sentido, trata-se da última instância, que significa: não se trata do pão apenas, mas do pão abençoado; não existe nenhuma bênção se não há pão para abençoar.

Estamos no que se chama de materialismo histórico, que encontra justificativa em Tomás de Aquino e em Platão, embora hoje tenhamos de ir além do que eles dizem. É um materialismo histórico com uma visão diferente daquela que as pessoas normalmente têm. Ele parece óbvio, mas a nossa sociedade capitalista é a única que se opõe a ele porque ela pensa em termos absolutamente míticos e ilusórios. No materialismo histórico, trata-se simplesmente de uma visão realista da vida humana, precisamente do que formula a Declaração Universal dos Direitos Humanos como direitos humanos econômicos e sociais.¹

Incluem-se aqui: contratos de trabalho, as políticas econômica, de desenvolvimento, empregatícia, ambiental, social, de educação para todos, de saúde para todos, de seguridade para a velhice. Vemos em seguida que a estratégia de globalização quer abolir todas essas políticas porque as considera distorções do mercado. O mercado é transformado em único valor superior diante do qual todos os valores considerados "inferiores" são sacrificados. Essa concep-

¹ Engels expressa esse fato com as seguintes palavras: "Segundo a concepção materialista da história, o momento determinante da história é, em última análise, a produção e reprodução da vida real. Nem Marx nem eu, porém, jamais afirmamos isso". Carta de Engels a J. Bloch (21/22 de setembro de 1890).

ção altera também nosso modo de ver uma sociedade alternativa possível. Uma sociedade alternativa só é possível se tem como objetivo realizar todos esses valores. Por isso, o objetivo não é definível por um modo de produção específico ou por um sistema de propriedade específico. Antes, ele é a realização dos direitos humanos em sentido pleno. Por isso, não se trata apenas de sobrevivência física.

Essa base nos oferece também um critério para discernir as instituições. O critério de discernimento não pode se basear no antagonismo de dois sistemas, um de propriedade privada e outro de propriedade pública. O que se requer são critérios de discernimento de instituições e de sistemas de propriedade imbuídos da intenção de realizar os direitos humanos com a consciência de que a economia é sempre a última instância. Então se promove a propriedade privada, decidindo sobre a propriedade pública segundo o critério de propriedade que melhor corresponde ao objetivo preferencial de realizar os direitos humanos em sentido integral. Com isso, os direitos humanos se transformam em critérios para intervenção no mercado. Não se trata de intervenções pontuais aqui ou ali, que muitas vezes podem confundir e não ajudar muito, mas de uma intervenção sistemática nos mercados que sempre volta a adaptar as instituições do modo de produção e do sistema de propriedade às necessidades da realização dos direitos humanos.

A estratégia de globalização, e com ela o crescimento exorbitante das burocracias privadas, adota rigorosamente uma lógica de maximização dos lucros e com isso promove a abolição dos direitos humanos mais elementares. O critério da maximização dos lu-

ros precisa ser canalizado pelo respeito aos direitos humanos, daí decorrendo que não deve ser mais que um critério secundário. Sem dúvida, trata-se de uma luta social que é preciso assumir, mas não se pode tratá-la exclusivamente como luta de classes. Seu objetivo precípua é dominar e controlar as burocracias privadas que estão ameaçando a humanidade. Trata-se, portanto, de uma luta pela sobrevivência da humanidade inteira.

Ocorre nesse ponto uma mudança muito importante na visão da sociedade alternativa que julga a partir dos direitos humanos, pois o que ela quer é discernir as instituições e não aboli-las. Isso implica que muitos objetivos pertinentes ao século XIX perdem sua validade. É tangível hoje um problema de condição humana que nos leva a reproduzir constantemente tanto o "Estado" como o "mercado". A questão agora não é abolir o Estado e o mercado, mas recorrer ao discernimento do Estado e do mercado e recuperar a democracia pública como instrumento para controlar a burocracia privada e submetê-la através da intervenção no mercado para o bem comum. Bem comum significa respeito pelos direitos humanos em âmbito universal. Existindo direitos humanos, eles são de todos os seres humanos, não apenas de um grupo.

Penso que essa transformação está em curso. Sinto-a no ambiente de Porto Alegre, nos grandes movimentos de protesto contra o Fundo Monetário. A própria luta de classes, até certo ponto e em nome dos direitos humanos, tem hoje legitimidade. Não se pode postergar um em favor do outro e menos ainda postergar todos os direitos humanos em favor da construção do socialismo ou do capitalismo global. O

problema é análogo ao da sociedade burguesa, que posterga os direitos humanos para afirmar o sistema, para não ser flexível. Podemos entender essa problemática da transformação de um sistema predefinido na instância superior de tudo, e frente a isso, creio, surge hoje esse novo conceito de libertação, que consiste em não abolir o Estado, em não abolir o mercado, mas em discernir e entender isso como conflito. Acredito que são conflitos em sentido diferente, não são totais, porque não só se trata da existência do polo contrário, mas discernimento dos elementos que o constituem. Esse conflito não é guerra. Ao contrário. Assumir esse conflito é o caminho para evitar a guerra. Acredito que isso é importante e não se deve confundir-lo com o que foi criticado na primeira metade do século XX como reformismo. O reformismo era um fenômeno no interior dessa concepção do socialismo como estrutura predefinida.

Precisamos, porém, perguntar novamente: O que são direitos humanos? Os direitos humanos são formulados pela primeira vez no século XVIII no bojo de um modo de pensar que radicaliza cada vez mais seu conceito de propriedade privada. Eu sou proprietário do meu corpo. Ninguém pode tocar na minha propriedade, seja no corpo que tenho, seja na casa que me pertence. Tenho inclusive direito à inviolabilidade do corpo com relação à tortura; o corpo é um direito de propriedade meu. Com isso a dignidade humana deixa de ser ponto de referência dos direitos humanos. A referência para tudo agora é o sistema de propriedade. Os direitos humanos são absorvidos pelo conceito de propriedade. No início, o liberalismo ainda mantém certa referência à dignidade humana, pelo menos em Rousseau, mas não em Locke. Por

Mercado versus direitos humanos

essa razão, neoliberais como Hayek preferem referir-se a Locke e não a Rousseau. No entanto, em suas origens, também o liberalismo incorpora um senso de dignidade humana que foi desenvolvido durante o Renascimento. Quando a ideia de propriedade torna-se central, desconsidera-se a referência à dignidade humana, vista agora como um aspecto emocional, não-racional. Todas as relações humanas se transformam em relações de propriedade e numa espécie de contratos de compra e venda. O próprio matrimônio é considerado um contrato de compra e venda: eu sou teu proprietário e tu és minha proprietária.²

Uma compreensão assim exclui da reflexão sobre o ser humano a dimensão da dignidade humana e transforma a própria democracia liberal numa casca vazia. Em oposição a isso surgem os grandes movimentos de emancipação a partir do século XIX. Todos eles, diante da redução do pensamento social, insistem num pensamento fundamentado na dignidade humana. Sem dúvida, entre eles, o movimento operário representa a força política maior; mas é preciso igualmente lembrar os movimentos de emancipação dos escravos, das mulheres, dos povos indígenas, dos pequenos camponeses, das colônias e das culturas, e da própria natureza. Todas essas emancipações só podem ser entendidas enquanto reivindicam o respeito à dignidade humana; não se pode reduzi-las a movimentos que perseguem algum tipo de propriedade.

² O próprio Kant define o matrimônio como “o contrato entre dois adultos de sexo oposto em torno do uso mútuo de seus órgãos sexuais”. Ver Kant y Sade: *La Pareja Ideal*, Slavoj Zizek, disponível em: <<http://w.w.w.elortiba.org/pdf/zizek5.pdf>>

No entanto, por determinadas razões, o próprio movimento socialista cometeu posteriormente esse mesmo erro, fato que fica muito claro no socialismo histórico da União Soviética. O stalinismo só assume os direitos humanos se estes ajudam a impor uma determinada estratégia para estabelecer um determinado sistema de propriedade. Em períodos posteriores, a realização dos direitos humanos foi relegada a segundo plano em favor da constituição do sistema de propriedade estatal. Entretanto, o próprio socialismo, especialmente depois do stalinismo, garantiu muitos direitos humanos fundamentais, como, por exemplo, os econômicos e sociais. Ele desenvolveu sua própria forma de Estado social. Inclusive, a grande crise posterior do projeto socialista faz parte da concepção do socialismo, não sendo apenas resultado das derrotas. Ele precisava de todas as maneiras de uma reformulação da base dos direitos humanos, que não devem ser reduzidos aos direitos humanos burgueses.

Os direitos humanos que os movimentos de emancipação dos séculos XIX e XX até hoje promovem baseiam-se na dignidade humana, que não está subordinada a nenhum cálculo de poder, seja qual for. Qualquer exigência de emancipação parte da convicção básica segundo a qual nenhuma instituição tem o direito de destruir a vida do ser humano. É o ser humano, e somente ele, que tem dignidade. Por isso, somente o ser humano tem direitos humanos; nenhuma outra instituição tem esses direitos. A flexibilidade deve ser reivindicada às instituições, não aos seres humanos. Essa convicção exige necessariamente uma discussão sobre o que é e o que não é direito humano.

Uma explicitação básica precisa afirmar: nenhum direito de propriedade é um direito humano. Também no direito natural de Tomás de Aquino – *jus naturalis* – o direito de propriedade não tem a qualidade de um direito humano, isto é, direito natural. Para o próprio Tomás de Aquino, o direito de propriedade não é *jus naturalis*, mas *jus gentium*, quer dizer, pertence àqueles direitos positivos que estão orientados para o direito natural, mas que não são eles mesmos direito natural. O direito natural oferece o critério de discernimento para qualquer especificação da propriedade, portanto, também de todo juízo sobre o sistema de propriedade privada. Também a propriedade privada é objeto de tal discernimento que decide onde tem e onde não tem vigência. Ao *jus naturalis* pertencem outros direitos, como, por exemplo, o direito à subsistência humana, que nunca deve ser alienada. Hoje, essa diferença não desempenha nenhum papel no debate público sobre os direitos humanos, apesar de que (e provavelmente por isso) levaria a uma grande polêmica.

Se hoje precisamos decidir a respeito das instituições a partir da perspectiva dos direitos humanos, é necessário ter claro que elas não têm direitos humanos, mas estão sujeitas ao critério dos direitos humanos. Quando hoje se afirma que o direito à propriedade privada é um direito natural, está-se dizendo que ela é um direito absoluto e, portanto, livre de qualquer juízo. Declara-se sua sacralidade. Com isso a própria instituição adquire o caráter de dignidade humana. Isso leva inevitavelmente à atual arrogância das burocracias privadas, que conseqüentemente exigem o direito de ser intocáveis. Não se deve pôr em discussão o que são e o que fazem. Não se deve

intervir nelas. Tudo isso é feito em nome de um direito humano de propriedade privada.

No entanto, o direito humano consiste em direitos que correspondem ao ser humano como ser corporal integral e que incluem o direito de viver. Expresso em linguagem jurídica, trata-se de direitos de pessoas naturais, diferentemente das pessoas jurídicas. Pessoas jurídicas não têm direitos humanos, porque não são seres humanos; somente pessoas naturais têm esses direitos. As grandes sociedades anônimas são pessoas jurídicas, e como tal não podem ter nenhuma espécie de direitos humanos. Portanto, somente pessoas naturais podem definir o direito da pessoa natural à subsistência, a qual não deve reduzir-se à simples subsistência física nem ser sacrificada em favor de grandes objetivos, como o progresso e outros.

Essa subsistência é a última instância dos direitos humanos. A primeira instância é o conjunto dos direitos humanos. Aqui a Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU mostra uma grande novidade, porque contém muitos direitos que não constavam nas declarações anteriores. Apesar disso, essa Declaração continua ambígua porque persiste em considerar a propriedade privada um direito humano. Jamais se poderá justificar essa postura, porém. Nesse caso as grandes corporações teriam um direito de individualidade exclusivo da pessoa humana. Não se poderia intervir jamais. Com isso, o perigo é que o pensamento sobre os direitos humanos entre em conflito consigo mesmo.

É preciso conceber os direitos humanos como direitos da vida humana à vida humana. Sendo o ser humano um ser natural, esses direitos implicam

também direitos da natureza externa ao ser humano. Como temos de supor que não há ser humano sem natureza em seu entorno, destruir a natureza equivale a destruir o ser humano. Nesse sentido, os direitos da natureza são simultaneamente direitos humanos. É direito humano proteger a natureza para além de qualquer cálculo utilitário. Não é direito do leão viver, mas é o direito humano que garante o direito de viver do leão. Essa compreensão do direito humano está na transição dos movimentos de emancipação desde o século XIX, mas inclui ao mesmo tempo novos aspectos.

No livro *La vida o el capital*³ que publiquei com Ulrich Duchrow, fazemos um esforço para elaborar esse conceito em sua relação com a propriedade. A propriedade não está sujeita ao poder arbitrário da política, mas depende do juízo que a sociedade emite à luz dos direitos humanos. Não se deve confundir esse juízo com arbitrariedade; trata-se precisamente de democracia autêntica, porque o poder político pode e deve intervir no sistema de propriedade sempre e quando a realização do direito humano integral o exigir. É a política que deve especificar o sistema de propriedade. É ela que deve decidir onde a propriedade pode ser privada, onde deve ser pública, inclusive estatal, e onde a propriedade pública deve ser ao mesmo tempo propriedade da humanidade. Trata-se de um conceito de direito humano que certamente ainda precisa de maior elaboração e de cuja elaboração e aplicação os próprios movimentos populares devem participar.

³ U. DUCHROW; F. HINKELAMMERT (orgs.), *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad*, San José: DEI, 2003.

Seja-me permitido neste contexto um aparente desvio para abordar uma ideia que é básica para o juízo sobre os critérios de governabilidade das sociedades. A governabilidade é um critério cínico que se reduz à capacidade de resistência da população numa determinada situação. É um cálculo do mínimo possível do que a população ainda pode suportar sem pôr o sistema em perigo. Trata-se do cálculo de uma classe exploradora que quer saber até que ponto é possível fazer os desfavorecidos sofrerem sem desestruturar o sistema, um critério desumano e, no fim, um critério de autodestruição.

É então que o reconhecimento dos direitos humanos a partir da dignidade humana surge como condição insubstituível para que a sociedade seja "vivível", para não usar a palavra "sustentável", já tão desgastada. De novo, entende-se sustentável como governabilidade. A governabilidade não leva a sério o respeito aos direitos humanos.

A longo prazo, a humanidade não pode viver com base no cálculo da governabilidade, mas precisa do consenso de que deve ser assim, que seja experimentada como sociedade vivível por todos os homens e mulheres. Por isso, surgiu na América Latina esse princípio formulado primeiro pelos zapatistas: "uma sociedade em que caibam todos os seres humanos e também a natureza". No outro mundo possível caberiam também os opressores, mas eles teriam de cessar de oprimir. Isto é, podem entrar como pessoas, não como categoria social. É preciso efetuar o discernimento de categoria social, o discernimento das instituições e também o discernimento dos direitos institucionais que as pessoas têm. Não é uma sociedade na qual "nada é impossível", mas uma socieda-

de na qual todos possam viver, também os que foram exploradores ou até certo ponto continuam sendo.

Creio que não seja uma virada do jogo, onde os pobres possam comer pão e os ricos fezes, repito, fezes; creio também que essa não seja uma sociedade "vivível". É sempre preciso fazer concessões, buscar soluções intermediárias, evidentemente; não se trata da imposição de algo ideal sem considerações. À luz da contribuição zapatista, é preciso falar em transformação, não em eliminação do outro. É muito importante não pensar em termos de uma virada de jogo que não inclua um projeto de liberdade. Creio ser compreensível que surjam ideias dessa natureza em determinadas situações, mas estas jamais podem ser tomadas como horizonte a perseguir.

As organizações não governamentais de direitos humanos financiadas pela USAID, por exemplo, usam os direitos humanos abstratamente para justificar medidas exclusivamente assistencialistas. Os direitos humanos econômicos como última instância de todos os direitos humanos não exercem, para elas, nenhum papel. Os direitos humanos são constantemente usados contra os próprios direitos humanos. Guerras causadoras de destruição total são chamadas de "intervenções humanitárias", que pretensamente têm o objetivo de garantir os próprios direitos humanos. Assim transformam-se os direitos humanos no imperativo categórico de violá-los. Hoje precisamente os EUA promovem essa política diante dos olhos do mundo inteiro, uma política que as colonizações já haviam adotado no passado. Os espanhóis invadiram a América para extirpar o canibalismo, que ademais quase nem existia, e os sacrifícios humanos. Livrar os pobres indígenas des-

ses sacrifícios humanos. Esse foi o argumento que usaram para roubar tudo o que podiam e destruir tudo o que lhes convinha.

Desse modo, os direitos humanos se transformam em justificativa para o extermínio do outro. Os conquistadores não se lembraram dos sacrifícios humanos cometidos no seu próprio país durante séculos. Queimaram bruxas e hereges na fogueira, muitas vezes na frente das igrejas, ao canto do *Te Deum* e acompanhados por sacerdotes com sua água benta. Toda a Europa vivia uma histeria de sacrifícios humanos que eram oferecidos ao Deus do amor. Na conquista da Índia, o argumento sempre alegado era o de impedir que as mulheres fossem queimadas caso se tornassem viúvas. Na China, usava-se a "tortura chinesa". Na África, novamente o canibalismo – as classes dominantes sempre apelam aos direitos humanos contra as pessoas do povo em cujo favor são formulados. Cumprem a lei castigando em nome das normas dos direitos humanos. Onde acontecem essas intervenções humanas, normalmente ocorrem os grandes genocídios da nossa história ocidental.

Com isso surge a ambivalência dos direitos humanos. Estou convencido de que a inaudita capacidade para a violência, tanto da Europa como dos Estados Unidos nos últimos séculos desde a conquista da América, só é possível porque conseguiram legitimá-la pelo uso dos direitos humanos como imperativo categórico para violar os direitos humanos. A inversão dos direitos humanos fundamentou uma violência tão extrema, que até então a humanidade não havia conhecido. Na Idade Média europeia, temia-se e falava-se da violência e da crueldade dos mon-

góis. Nem mesmo os mongóis, porém, comparam-se ao potencial de perversidade da Europa cristã e dos igualmente muito cristãos Estados Unidos. Quase todas as grandes guerras dos séculos XX e XXI são realizadas em nome da humanidade (intervenção humanitária) e dos direitos humanos, e a cada investida a destruição é ainda maior que a precedente.

É preciso ler o livro de George Orwell, *1984*, para ver os processos internos das pessoas correspondentes, processos esses que revelam as perversões humanas com suas guerras para a paz e seu ministério de amor como centro das torturas, que tornam o Grande Irmão o abonador da convivência humana. Guerra para a paz foi também o lema dos EUA para a Primeira Guerra Mundial, do mesmo modo que o foi para as guerras do Iraque dos presidentes Bush. Também Guantánamo é um exercício do ministério do amor. No campo dos direitos humanos, é preciso realizar um constante trabalho crítico diante do uso vergonhoso dos direitos humanos para violá-los. Na Colômbia, o problema é constante. O presidente colombiano anterior, Álvaro Uribe, é um homem de direitos humanos, como o é Bush e o foi Reagan. Os direitos humanos se transformam em uma guilhotina. Também a guilhotina da Revolução Francesa funcionou em nome dos direitos humanos, mas a guilhotina é um instrumento obsoleto frente à tecnologia desenvolvida hoje que consegue matar cem mil pessoas num único ataque. Seguramente, a guilhotina não tem condições de competir com isso.

No Chile, depois do golpe, a Fundação Ford financiou a entrada de ONGs de direitos humanos, como antes havia financiado a formação dos garo-

tos de Chicago, os economistas que introduziram no Chile a estratégia econômica de Pinochet, impossível de ser imposta sem uma aplicação sistemática da tortura e de programas de extermínio de grupos sociais. Uma vez estabelecida a estratégia, a mesma Fundação Ford financiou algumas atividades de defesa dos direitos humanos por parte de algumas ONGs. Por certo, ela não questionou a estratégia fomentada por ela mesma. Tratava-se de uma atividade que encobria sua própria participação na estratégia.

CAPÍTULO 6

O RESSURGIMENTO DOS FUNDAMENTALISMOS E O FUTURO DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

Interessam-me mais os fundamentalismos que surgem em nossa civilização ocidental. É difícil falar dos fundamentalismos islâmicos ou mesmo dos judaicos. É mais coerente falar dos nossos, que surgem no meio cristão e que, a meu ver, são os mais perigosos. Quanto aos fundamentalismos de outras partes, há muito exagero em torno deles.

Temos o fundamentalismo oriundo do protestantismo dos Estados Unidos, provavelmente o maior responsável pelo desenvolvimento do fundamentalismo cristão, atualmente também o grande responsável pelo fundamentalismo do Vaticano. Ele não nasceu com a perspectiva política que assume hoje. Esse movimento começa a manifestar-se nos inícios do século XX nos EUA e no seio das Igrejas; seu grande salto para a cena política se dá nos anos 1970. O fundamentalismo se lança na esfera política para cristianizar os Estados Unidos, para cristianizar sua política. É como um regresso da religião ao poder político, um fenômeno bem perceptível nos anos 70, provavelmente decisivo para a vitória eleitoral de Reagan e depois determinante para a primeira vitória eleitoral de Bush, que concorria pela segunda vez. Como ele vencera a primeira eleição

por fraude, não se pode considerá-la uma vitória "eleitoral".

Esse fundamentalismo surgiu com várias dimensões. Um dos livros fundamentais nesse contexto foi *A Agonia do Grande Planeta Terra*, de Hal Lindsay, publicado em 1970, com 20 milhões de exemplares vendidos na primeira década, e mostrando a relevância desses movimentos para a época. Essa importância foi maior na própria campanha de Reagan, que depois se autodenominou renascido, afirmação que constitui a carta de apresentação preferida do fundamentalista convicto.

Esse movimento que chegava ao poder se orientou para a direita e se transformou numa ala importante do partido republicano. Sua face pública expôs três elementos: o fundamentalismo ético (ênfase em valores estritamente individuais, contra o aborto e contra os gays), a prosperidade econômica como evidência da aprovação de Deus e a predisposição apocalíptica de iminência do fim dos tempos.

O surgimento do fundamentalismo nos Estados Unidos não é um fenômeno totalmente independente do surgimento da Teologia da Libertação. A Teologia da Libertação aparecera entre os anos 60 e 80, e já se introduzira em alguns grupos nos Estados Unidos. O governo estadunidense chegou a considerá-la um perigo, uma ameaça à segurança nacional e interveio na América Latina para combatê-la, além associar-se proximamente às perseguições religiosas movidas contra os teólogos da libertação e contra os cristãos comprometidos com ela. O inimigo estava oferecendo um motivo para a formulação de um fundamentalismo político. A Teologia da Libertação estava às portas, tinha uma dimensão política, uma ação e mo-

vimento populares. Em sua luta, os fundamentalistas, em vez de falar do Deus da vida, começaram a se manifestar a favor da vida e substituíram o problema da vida concreta pela luta contra o aborto, para citar apenas um exemplo. Não se pronunciavam a respeito da vida depois do nascimento e antes da morte, mas da vida antes do nascimento e depois da morte.

O surgimento do fundamentalismo e o da Teologia da Libertação estão relacionados desde o começo, embora não seja uma relação muito estreita no início, mas apenas perceptível. O fundamentalismo chegou ao poder político com Reagan. Tanto a corte de Reagan como a de Bush abrigaram pregadores fundamentalistas ao estilo Rasputin. Esse fundamentalismo, por um lado, é mais transparente, declara-se contra o aborto, contra os gays, e apresenta mais facilmente suas feições ortodoxas. Na Idade Média, o clero das cortes era contra os gays, mas nem essa questão nem a questão do aborto eram temas fundamentais. Essas questões assumiram importância apenas pelo fim da Idade Média, quando começaram as perseguições às bruxas.

Hoje se fala em crise dos valores, sem nunca esclarecer o que isso significa. A crise dos direitos humanos produzida por esses fundamentalismos é uma verdadeira crise porque substitui tudo o que é direito humano pelos valores abstratos de uma vida anterior ao nascimento e posterior à morte. Nos anos 80, participei do seminário que criou muita polêmica na Itália, "Existe vida antes do nascimento e depois da morte?". Porque, de fato, para o mundo, o ser humano não existe; não há vida entre esses dois extremos; as duas vidas, a de antes de nascer e a de depois de morrer, têm direitos, mas a vida concreta, a que vive realmente, essa não tem direitos.

Segundo a tradição ortodoxa, para pagar com sangue as dívidas humanas para com Deus, Jesus precisava morrer, e para isso precisava fazer-se homem. Ele não se fez homem para viver, mas para morrer. Essa é a fantasia fundamentalista mentirosa, obcecada pelo fascínio da morte. Essa teologia da morte voltou a predominar no Vaticano com o papa João Paulo II e especialmente hoje com Ratzinger (Bento XVI), que como papa é cada vez mais a bandeira do Vaticano. Em uma reunião de bispos em novembro de 2005 em Roma, o novo grande inquisidor, o Cardeal de San Francisco, na Califórnia, apresentou a tese explícita de que os eleitores de Kerry na última eleição dos Estados Unidos estavam em estado de pecado grave, e obviamente também o próprio Kerry. Esses eleitores precisavam resolver sua situação com a Igreja para poder receber os sacramentos. Motivo? Kerry se opunha à criminalização do aborto. Isso equivalia a agora dizer que "quem não vota em Bush está em estado de pecado grave". Essa talvez seja a tese que melhor nos ajuda a entender por que esse fundamentalismo recrudesce. Esses fundamentalistas jamais criminalizariam uma guerra. Isso tem realmente um sentido político porque assim podem apresentar-se correntes aparentemente não políticas revestidas de valores puros que encobrem uma posição política a favor da guerra que não querem confessar.

Encontramos assim mais uma vez uma resposta na Teologia da Libertação, a qual se concentra na vida depois do nascimento e antes da morte. Para os teólogos da libertação, Deus é Deus da vida, principalmente desta vida. O fundamentalismo elimina este Deus e esta vida, o que lhe permite interferir e exercer enorme pressão sobre a política sem falar em

política. Não se pergunta ao candidato que valores ele vive e defende. Esse fundamentalismo é quase sempre aceito apenas da boca para fora, porque na realidade a situação é outra. Isso é muito claro inclusive entre os católicos. Até o controle da natalidade é proibido; então, como é possível que tantas famílias católicas tenham somente um ou dois filhos?

Existe, porém, um segundo fundamentalismo que se aventura mais nos campos econômico e político. Trata-se da Teologia da Prosperidade, uma reação mais direta à opção pelos pobres da Teologia da Libertação. A opção preferencial aqui é pelos ricos, e toda a fé cristã é agora reinterpretada consoante essa opção. Surge um número cada vez maior de igrejas que se caracterizam como sociedades anônimas e que maximizam os lucros do próprio pároco ou pastor. Estes operam como empresários, tendo seu sucesso medido pelos aviões particulares que podem financiar. Esse fundamentalismo dá sua resposta: a verdade é que o capitalismo é bom, a verdade é que o serviço eficiente ao próximo é o automatismo do mercado, quem ama o próximo precisa assumir o automatismo do mercado, o qual tende ao equilíbrio humano, e coisas assim.

Surgem agora as igrejas capitalistas, propriedades do pastor ou de um grupo de pastores, que orientam todo seu ensinamento, sua busca do céu, pautados pelo lucro como critério e ponto de referência. Tanto nos Estados Unidos como na América Latina surgem muitas igrejas desse tipo. Elas são rígidas quanto à cobrança do dízimo, um dízimo que não é para os pobres, mas para o vigário ou pastor, para enriquecer o pastor, uma total deturpação e profanação do dízimo que foi inicialmente instituído para os pobres, depois

para a Igreja e agora para os cofres do pastor. Dessa degeneração lógica participam igrejas que veem os fiéis como clientes, fazem estudo de mercado, recorrem a consultorias de mercado e aliciam clientes por meio do mercado, com grande capacidade de penetração nas próprias Igrejas tradicionais. Tudo isso hoje é normal, quando realizam grandes celebrações com centenas de milhares de pessoas e têm à disposição todo o aparato das agências de propaganda e publicidade.

Já é gritante a mudança no sentido do serviço ao cliente e a transformação da maximização dos lucros em serviço a Deus. É um fenômeno surpreendente que mesmo os protestantes do século XVIII ou XIX não teriam aceito... a própria Igreja ser uma empresa. As Igrejas tradicionais ainda não chegaram a esse extremo, mas percebe-se uma tendência desse tipo que antepõe o evangelho da prosperidade e a opção pelos ricos à opção pelos pobres e à Teologia da Libertação. Ganhar dinheiro é prova de que Deus abençoa; mesmo ganhar na loteria é prova de que Deus está presente. Se não se ganha, é porque não se prestou um bom serviço a Deus. As pessoas são até estimuladas a jogar no cassino de Deus: entram com 10 reais e esperam um retorno de 10 mil; se isso não acontece, precisam dar mais para que Deus responda cem vezes, mil vezes. Trata-se de uma autoafirmação da sociedade e de todas suas perversões em nome de Deus.

O que se observa em cada uma dessas igrejas seguramente se aplica também às grandes multinacionais, às burocracias privadas. O fato de terem poder é sinal de que são abençoadas por Deus. Lembrou-me de um artigo de Michael Novak, o teólogo chefe

do American Enterprise Institute, em que ele fala do servo sofredor, do livro de Isaías. Para ele, as empresas multinacionais dos EUA são os servos sofredores atuais, tão maltratadas pelo público e em geral tão excelsas a ponto de serem a encarnação de Cristo no mundo de hoje. O fundamentalismo de Novak é requintado, assumindo hoje expressões novas. A própria Igreja é investimento de capital e precisa obter rendimento máximo como qualquer empresa dessa espécie.

Conheço o dono de um boteco onde sempre compro cigarros, ou comprava. Um dia cheguei lá e ele me disse que não vendia mais cigarros; perguntei o motivo. Ele respondeu: Tornei-me cristão. Não fumar, não beber vinho. Portanto, não vender vinho nem cigarros para ser cristão. Esses fundamentalistas sempre esquecem que o vinho faz parte da eucaristia. Conheço grupos de fundamentalistas que não tomam vinho na eucaristia, mas Coca-Cola. Põem a garrafa sobre o altar. Pelo menos o fundamentalismo global não é literal, porque literalmente teriam de tomar vinho, e não somente na eucaristia, mas também em casa, porque Jesus fez isso. Se houvesse fumo naquela época, Jesus teria fumado, tenho certeza – suponho que teria fumado cachimbo – e se não tivesse fumado é porque não gostava de fumar. Jamais teria proibido, porém. Mas esse ambiente fundamentalista não proclama senão princípios abstratos. Para ele a vida humana propriamente dita, a vida que nasceu e ainda não morreu, essa não existe.

O terceiro fundamentalismo que mencionei é o apocalíptico, que talvez seja o que mais afeta emocionalmente as pessoas hoje. A leitura que muitos fazem do Apocalipse não é uma crítica, por isso

propaga-se um pensamento apocalíptico que produz livros e filmes com tiragens enormes. Nos anos 90, um autor publicou a série de mais de 10 livros *Deixados para Trás (Left Behind)*. Eu li um deles, o que foi mais do que suficiente. Num prazo de seis ou sete anos, foram vendidos cinquenta milhões de exemplares; o impacto disso é enorme. Hoje temos outra obra no mercado, que li há pouco, sobre a relação entre Estados Unidos e Israel, totalmente apocalíptica, *Jerusalem Countdown (Jerusalém, Contagem Regressiva)*, que também vendeu milhões e apresenta visões de guerras com a Rússia e a China, e do anticristo. Evidentemente, o anticristo está sempre com a Rússia e a China. É curioso, nos anos 70 e 80 Hal Lindsay falava do anticristo. Para Lindsay e todos os fundamentalistas dos anos 70, o anticristo é judeu, continuando uma tradição que vem da Idade Média. Nos anos 90, o anticristo não é mais judeu. Na série *Deixados para Trás*, o anticristo é secretário-geral das Nações Unidas. Observa-se uma evolução dessa figura. Em *Jerusalém, Contagem Regressiva*, o anticristo é presidente da União Europeia.

A resistência à estratégia de globalização é do anticristo porque atrasa o final, e o final precisa vir. Enquanto a grande catástrofe se aproxima, Cristo Senhor vem para salvar os seus e condenar todos os outros ao inferno eterno. É um pensamento alucinatório, mas, apesar de tudo, tremendamente realista. O programa do anticristo é sempre a paz mundial e alimentação suficiente para todos. Trata-se de metas que do ponto de vista desse fundamentalista são totalmente perversas e revelam o pecado humano do orgulho. Para esse fundamentalista, a derrota do anticristo é efetivamente o fim do mundo; e é disso

exatamente que se trata, porque o fim do mundo é a vontade de Deus. Desse modo, esse fundamentalismo apocalíptico resulta na celebração do suicídio coletivo da humanidade, santificado pela referência à segunda vinda do Senhor. Esse fundamentalismo transforma todo movimento de massas, todo movimento de libertação e de resistência, em perigo. Sua percepção é claramente política, e faz de tudo para destruir a possibilidade de interferir na estratégia de totalização e globalização do mercado, porque essa interferência corresponde ao anticristo. Portanto, todos os que usam a linguagem da libertação e da resistência são presença do anticristo no mundo. Visto dessa perspectiva, o próprio Fórum Social Mundial é obra do anticristo.

A totalização dos mercados, a estratégia de globalização, apresenta-se com termos de otimismo e progresso; por exemplo, com a esperança de eliminar o mal de Alzheimer e a promessa de inventar máquinas inteligentes iguais aos seres humanos. Ao mesmo tempo, porém, entre os que apoiam essa estratégia, emerge a visão contrária, o anúncio da catástrofe apocalíptica resultante que anula todo esforço de defesa da vida em nome do Cristo que vem com sua nova Jerusalém. É um mecanismo total que está operando, e que opera no plano místico. Recebe evidentemente muito apoio, apoio popular muito amplo também da classe média. São pessoas que sabem, que se dão conta dessas tendências da própria estratégia de globalização.

Nesse sentido, são muito realistas, mas não querem fazer resistência; querem continuar de acordo com seus interesses imediatos, não obstante a proximidade da catástrofe. De algum modo, sabem o que

fazem. Querem manter essa sociedade que condena a si mesma e inventam a segunda vinda de Cristo. Por isso, não veem nenhum problema, está bem que tudo piore, porque Cristo está a caminho e nos salvará: quanto pior, melhor. A classe pobre que quer chegar à classe média se apega muito à Teologia da Prosperidade e obviamente a essa outra dimensão política apocalíptica. Temos um amigo, proprietário de uma pequena mercearia em San José; nós nos reuníamos com ele e com outros que eram pais dos amigos do meu filho do tempo de colégio; esse amigo se converteu ao evangelho da prosperidade. Um dia, numa reunião, ele me disse: Desde que comecei a frequentar o evangelho da prosperidade, vendo muito mais. Ele viaja de vez em quando a Miami para as reuniões do evangelho da prosperidade do seu grupo. Fico impressionado como esse evangelho está difundido, embora esse homem não ganhe muito. O mundo mítico nesse contexto funciona para dar alma ao mundo real do enriquecimento.

Se bem que a Teologia da Libertação tenha exercido certo papel na politização dos fundamentalismos, esses fundamentalismos a obrigam a tomar posição e assumir certas mudanças. A opção pelos pobres hoje não diz a mesma coisa que anunciava nos anos 70. Hoje é pior; a opção pelos pobres não motiva quase ninguém. O ambiente mudou. O próprio ex-diretor do Fundo Monetário, Camdessus, atribuía-se a opção pelos pobres. Como eu dizia, a opção pelos pobres precisa ser realista. Optar pelos pobres significa optar pelas mudanças estruturais do Fundo Monetário, porque essa é a única maneira realista de ajudar os pobres.

Toda essa propaganda da opção pelos pobres cooptada pelo FMI e pelo Banco Mundial faz com que

essa opção perca objetividade e exige uma nova capacidade para interpretar situações: essa cooptação do discurso transformador é também evidente na propaganda neoliberal. Por exemplo, no texto *El otro Sendero*, de Hernando de Soto, de 1987, que afirma ser o engraxate um empresário, e empresário desde pequeno. Essa mentalidade desvirtua a existência de pobres e de desempregados, mas mostra que a Teologia da Libertação precisa dar uma resposta e suscitar debates dentro dela mesma, onde também surgem determinados fundamentalismos que são de outro tipo, mas que existem. Trata-se da Teologia da Libertação "verdadeira", como a propaga o Vaticano. Na América Latina, esta era representada pelo teólogo brasileiro Clodovis Boff.

Bush soube instrumentalizar o fundamentalismo cristão a favor das guerras do Afeganistão e do Iraque. Em seu fundamentalismo, Bush conversa com Deus e Deus lhe diz que ele precisa atacar o Iraque, e então ele ataca porque é uma determinação divina: Se Deus é o Ser Supremo e eu me comunico com Deus, preciso obedecer-Lhe. Deus presenteou os Estados Unidos com a liberdade para que a compartilhem com todo o mundo, então é evidente que Deus deu a ordem de atacar o Iraque porque lá não havia liberdade. Essa liberdade não é outra coisa senão a ausência das empresas multinacionais que precisam privatizar o petróleo, a água, a eletricidade, toda a indústria. O Iraque tinha um sistema de bem-estar bastante desenvolvido, porém um sistema assim é uma distorção do mercado, portanto contrário à vontade de Deus.

O império funciona sustentado pela crença de que os Estados Unidos são o outro povo escolhido

que tem nas mãos a liberdade e tem a obrigação de levá-la ao mundo inteiro, e diante do império da liberdade, não há alternativa. Bush pai ainda não comandava o império da liberdade, mas o império da lei. Na primeira guerra do Iraque, os Estados Unidos diziam que estavam lá para impor o império da lei. Bush filho nunca falou em império da lei porque a questão não é mais a lei; agora se trata de lutar até a morte. Por isso, ele fala em liberdade. Bush pai ainda tinha em mente que existe lei; Bush filho, não. Bush filho só tem em mente a liberdade, e liberdade é o direito do mais forte impor-se ao mais fraco.

No entanto, surge outro fundamentalismo, que não é de caráter religioso, mas secular.

O presidente da Nestlé, Maucher, escreveu em 1991 um artigo na revista dos empresários alemães, dizendo que precisava de executivos com "Killerinstinkt", com instinto de matar.¹ Precisamos prestar atenção: atrás do chocolate tão delicioso estão executivos com instinto de matar. Quando se sabe isso, o chocolate passa a ter um sabor amargo. Aí não cabe o império da lei, somente o império da liberdade. A linguagem mudou porque está a serviço daquela lógica que procede da luta das burocracias privadas. Depois da declaração da legitimidade das torturas, não se consegue identificar um império da lei porque a lei proíbe as torturas, e como não são mais perpetradas às escondidas, mas abertamente, fala-se de liberdade e nada mais. Quanto ao assassinato, há também uma mudança semântica. A linguagem bíblica de Bush é a

¹Ver Arbeitgeber, 1/91. Segundo Willy SPIELER, "Liberale Wirtschaftsordnung – Freiheit für die Starken?" em Neue Wege, September 2002, Zürich.

linguagem do fundamentalismo apocalíptico, e se dizia, embora em tom de brincadeira, que Bush aspirava a conquistar o mundo até a segunda vinda de Cristo, para entregá-lo a Cristo, como sua aspiração máxima, quando Cristo lhe diria: "Foste um soldado bom e fiel". Esses fundamentalismos imperiais têm um eco enorme na América Latina, com enorme repercussão.

Esses fundamentalismos econômicos e políticos penetraram em setores que antes eram mais dissidentes, acumularam muita força e passaram a financiar ONGs e outros centros de caráter crítico. A Europa não esconde que não tem mais tanto dinheiro para financiar organizações de oposição, e muitas acabaram sendo financiadas por forças conservadoras. Como consequência, assumem outra posição frente à estratégia de globalização e se tornam mais cautelosas. Numa situação assim, parece mais fácil continuar falando de opção pelos pobres porque se sabe que isso já não prejudica ninguém, agora não passa de um lema de moda, então podem continuar com ele, considerando que cumprem um mandato de Deus. As novas análises que chegam dos dissidentes e opositores são mais análises do ser humano como sujeito, da crítica à lei, porém igualmente e ao mesmo tempo ideias de recuperação da lei.

Ironicamente, insistir hoje na lei e não na liberdade também é uma atitude crítica. É preciso criticar a lei, mas não aboli-la. Em lugar da lei, emerge então o direito do mais forte, que hoje recebe o nome de liberdade. Hoje a Teologia da Libertação precisa defender também a lei, o estado de direito, precisa criticar a subversão do estado de direito em todas as dimensões em que aparece. Isso precisa relacionar-se com a crítica e o discernimento da lei.

Agora, ao mesmo tempo, o que é importante para uma Teologia da Libertação é a recuperação da democracia, confiando que a opção pelos pobres não desapareça, embora já não seja a palavra mais significativa para dizer do que se trata. A defesa do estado de direito é hoje algo básico para uma Teologia da Libertação, mas vinculada à crítica tradicional da lei, uma lei vista a partir da opção pelo pobres, a partir da vida humana, de uma vida digna para todos, incluindo a natureza. É discernimento da lei, mas não sua abolição, e menos ainda substituição da lei pela vontade de poder, que hoje é a posição do império. Este é o ambiente em que a Teologia da Libertação teria de operar nos dias atuais. Insistir teimosamente na questão das linguagens anteriores leva a um fundamentalismo de libertação.

O direito do pobre hoje é um direito que precisa ser defendido em termos do estado de direito, da democracia. E deve ser assim precisamente porque não se pode conviver de modo sustentável, humano, sem respeitar uma opção preferencial pelos pobres. É preciso pôr o estado de direito a serviço da justiça social. Em termos de Paulo de Tarso, "aquilo que o mundo despreza, acha vil e diz que não tem valor," – isto é, os plebeus e desprezados – "isso Deus escolheu" (1Cor 1,28). Mas parece que não nos damos conta de que destruímos a nós mesmos se não nos pomos ao lado da justiça social.

CAPÍTULO 7

O CAMINHO DA ESPERANÇA

A perspectiva fundamentalista expatria a esperança e a substitui pelo mito da vinda de Cristo ou pela ideia de que o crente se salvará depois de morrer. Essa é uma forma de administrar aquele tipo de esperança que almeja o pior para que sobrevenha o melhor. Mesmo quando tudo é ruim aqui, lá em cima tudo é bom. O fundamentalismo manipula a esperança, pois ninguém consegue viver totalmente sem ela. Certo, a esperança não deixa de existir, mas perde seu conteúdo: o presente se desloca para outra dimensão, seja para o futuro, para o passado ou para o além. Desloca-se a esperança para evitar o conflito concreto. A esperança que consiste em afrouxar a inflexibilidade da estratégia de globalização é obscurificada por uma esperança transferida para além da morte ou para além do presente; é uma esperança sacrificial.

No entanto, ironia da realidade, e nas palavras de Walter Benjamin, a catástrofe é que tudo continua como está. A catástrofe que vivemos e testemunhamos continua. Atrás do "eterno retorno do novo" esconde-se o "eterno retorno do mesmo". O novo não é senão a continuação da catástrofe do presente. Paradoxalmente, a novidade oculta a falta de transforma-

ção: a promessa vazia de computadores inteligentes encobre a esperança de um mundo transformado. A direita política transformou o famoso título do livro de Bloch, *El principio esperanza encarcelado*, em um mundo cuja esperança consiste em ninguém ter mais esperança.

Eu entendo a esperança a partir do presente. A Teologia da Libertação sempre assumiu essa posição. Falo de uma esperança a partir do excluído, de uma esperança a partir dos problemas da vida, de uma esperança que provocou muita discussão em torno da questão da exclusão dentro da própria Teologia da Libertação, e que revelou, como já mencionei, rebentos de fundamentalismos. Nos fundamentalismos, a esperança nunca é daqui, não nasce no presente infra-humano de hoje. No entanto, quem precisa de esperança quer saber já, agora, se seus filhos poderão estudar, mesmo não tendo dinheiro, e se terão um seguro de saúde. O desesperançado precisa de uma esperança que o impulsione e lhe diga que ele precisa mudar as coisas para que o objeto de sua esperança se concretize. Os fundamentalismos respondem dizendo: "Não, não deve mudar nada, é preciso continuar assim porque a esperança está no futuro, no céu, onde tudo vai ser diferente, ou nas metas de um progresso infinito vazio".

A esperança de que falo, a partir do presente, é a que todos os meios de comunicação atacam. É a esperança que não se deslumbra diante do prodígio das máquinas inteligentes, nem engole a promessa de emprego num futuro distante feita pela estratégia de globalização. Trata-se da esperança que põe suas expectativas numa ação que interfere nesses mecanismos automáticos paralisantes. Penso que aqui

está o ponto-chave para a Teologia da Libertação, que numa época o expressou com a opção pelos pobres. Ela não confundiu essa esperança com esses substitutos, oferecidos, por exemplo, pelo ex-diretor do Fundo Monetário ao afirmar que somente os ajustes estruturais e os contratos de livre-comércio fazem com que a opção pelos pobres seja uma opção realista, pois somente dessa forma é possível mudar o destino dos pobres. Segundo o alto funcionário do FMI, esse substituto consiste em aplicar os ajustes estruturais e celebrar os TLCs. Aí, então, os pobres terão melhor sorte.

Bill Clinton aplicou esse mesmo substituto ao iniciar a guerra contra a Somália em 1992. Ele classificou essa guerra como intervenção humanitária e lhe deu o nome de recuperação da esperança. Guerras para a paz, guerras para a esperança, ajustes estruturais para ajudar os pobres – essa é a linguagem de Orwell que se impôs em toda parte.

No entanto, diante dessa cooptação da linguagem, é preciso recuperar a esperança, sem esquecer que também a palavra “esperança” pode ser domesticada. Esclareço, então, que a questão toda consiste em recuperar a perspectiva do presente frente às próprias estruturas. No linguajar dos anos 1960 e 1970, os movimentos de libertação insistiam na necessidade de mudar as estruturas para transformar a realidade aqui e agora. Hoje, ao falar em ajustes estruturais, muitos dizem exatamente o contrário, apropriando-se da expressão “mudança estrutural”. Por isso a linguagem dos anos 60 e 70 não tem o mesmo significado, pois a reação das forças de dominação foi violenta e bem-sucedida. Devemos assumir um novo enfoque em um contexto de globalização

que já tem mais de 30 anos de desenvolvimento. Um grande desafio que enfrentamos hoje é a necessidade de assegurar a vida humana e o futuro da humanidade, porque o ser humano atual é responsável por sua existência futura na terra.

Não obstante, sem superar a exclusão de partes cada vez maiores da população mundial, não é possível nem uma coisa nem outra, isto é, a opção contra o que acontece quando se segue a lógica dos mecanismos de exclusão. O aspecto essencial não é que a sociedade atual se divide em incluídos e excluídos; isso é apenas a superfície. É preciso levar em conta que os excluídos não estão fora, mas dentro das nossas sociedades. A exclusão perpassa toda a sociedade, a exclusão de uma parte transforma o conjunto e, por consequência, o conjunto deixa de ser "vivível". A questão não é que os incluídos têm hoje uma vida digna e os excluídos, não. A questão é que a exclusão de uma parte, e de grandes partes importantes, e mais, realmente majoritárias, transforma também os incluídos. Estes precisam excluir, destruindo assim suas próprias relações de incluídos; as relações humanas corrompem-se também entre os incluídos. Sendo incluído, é preciso desenvolver uma brutalidade enorme para não ver o que acontece com os excluídos. Ou seja, a opção pela inclusão dos excluídos, uma sociedade que acolha a todos, transforma-se em necessidade da própria vida de todos. Com a opção pelos excluídos não se quer dizer que um grupo está mal e outro está bem. O que se quer é uma vida digna para todos. A exclusão destrói o bem comum e o bem comum é um bem para todos. Destruindo-o, tudo fica pior para todos.

Sem dúvida, essa esperança altera a própria percepção da opção pelos pobres. Essa opção se trans-

forma em opção pelo bem comum, e este em bem de todos, inclusive dos exploradores. Estes precisam entender que sua própria vida está ameaçada devido aos próprios mecanismos de exclusão que promovem. Vivem em "campos de concentração" de luxo e amplos, onde só se pode entrar mostrando uma identidade ou contando com um santo e senha. A boa vida, porém, não produz bons resultados porque os filhos anoréxicos precisam sair, não podem ficar sempre confinados. Mas também dentro desses campos de luxo o ambiente não é sadio. A própria convivência ali é deletéria.

Portanto, a opção pelos pobres, pelos excluídos, é uma opção pelo bem comum, pelo bem de todos. Quando se opta por uma sociedade sem excluídos, não se está optando por um grupo apenas, mas por toda uma sociedade de bem comum. É o bem de todos que está em jogo, inclusive o dos ricos. O rico também não está a salvo. É preciso aspirar a uma sociedade que consiga solucionar problemas do meio ambiente, que é de todos, não só dos pobres. Todos hoje correm riscos de vida e morte. Muito poucos têm segurança em termos de infraestrutura, de saúde, de educação, pois vivem ameaçados, e diante dessas ameaças procuram defender-se adotando medidas de iniciativa privada. Mas todos têm medo, não só do terrorismo, mas também de não poder pagar sua casa ou carro, de não ter seguro de saúde, de perder sua pensão, e assim por diante.

Também para o teólogo essa dinâmica é um grande problema. A opção pelos pobres está na Bíblia, mas nem todos a leem nesse sentido. Os fundamentalistas da prosperidade nunca encontram essa opção nos textos sagrados. O problema não consiste no fato

de o pobre estar ou não na Bíblia, mas de não se poder assegurar uma convivência humana sem construir uma sociedade sem exclusão, ou pelo menos com um mínimo de exclusão para que a sociedade inteira tenha condições de subsistir. Quando a exclusão é um problema estrutural, porém, é preciso transformar a própria sociedade para possibilitar a existência de outro mundo. Para esta análise, a primeira Teologia da Libertação não sabe o que dizer, principalmente depois que se distanciou das ciências sociais.

Faz-se necessário, então, um novo enfoque, uma abordagem que destaque este problema da exclusão como problema do bem comum e que se empenhe em resolvê-lo em vez de considerá-lo uma questão circunscrita a um grupo de excluídos. Tenho um amigo alemão que diz: Prefiro pagar impostos a ter uma sociedade com mendigos e miseráveis. Pagar impostos não significa dar dinheiro aos mendigos, mas instituir estruturas que procuram evitar a pobreza. Por isso, não se ludibrie a esperança com promessas de redução de impostos, a menos que se trate dos impostos destinados à guerra. Toda redução de impostos exige a redução de gastos, mas quando se poupa dinheiro que estava destinado a gastos necessários para incluir os excluídos, a poupança é fictícia.

Sem exclusão, todos vivemos melhor, embora paguemos mais impostos e tenhamos menos coisas. Creio que temos de repensar a Teologia da Libertação e articular suas propostas numa linguagem que, embora religiosa, deixe de limitar-se a frases religiosas vazias. O argumento precisa falar por si mesmo, conste ou não na Bíblia: um ateu pode pensar do mesmo modo, um budista também, porque partimos de uma experiência comum e tiramos conclusões dessa

experiência. Essas discussões não podem restringir-se ao círculo de nenhum grupo particular.

No livro de Alan Badiou, *San Pablo: el origen del Universalismo*, o universalismo é equiparado a uma sociedade sem exclusão. Não significa que todos sejam reconhecidos como iguais diante da lei, embora não tenham propriedade. Esse é um universalismo abstrato da burguesia. Universalismo, porém, significa sociedade sem exclusão. Se a argumentação se expressa ao mesmo tempo em termos religiosos e teológicos, o pensamento precisa sair dessa dimensão religiosa e pensar tudo a partir de conceitos universais e seculares. O leitor da Bíblia não pode reclamar como posse sua a opção pelos pobres, que administra como emblema, e impor que para fazer essa opção os outros precisam tornar-se cristãos. Mais do que isso, a esperança deve se apresentar como reflexão em sentido secular, não anticlerical nem antieclesial. Se alguém age porque obedece a preceitos contidos na Bíblia, outro porque os encontra no Alcorão e outro ainda porque os descobre em seu coração, os três respondem a opções autênticas.

É claro que se produzem tensões na teologia, quando ela assume uma perspectiva de cima para baixo, de Deus para a terra, e não da terra para Deus. Com a insistência na direção de Deus para a terra, emerge o absolutismo, e com ele uma série de privilégios que precisam ser defendidos. Reconhecendo as diferenças que surgem e que surgiram, é preciso ressaltar que a exclusão é um problema do bem comum, que interessa a todos. Quando há exclusão, não há vida boa para todos, nem para os incluídos. A exclusão dilacera, transforma, brutaliza; ela afeta também quem a causa, não somente quem a sofre.

Essa ênfase se torna mais clara nas palavras de Desmond Tutu: "Eu vivo se tu vives; eu deixo de viver se tu deixas de viver". Cada um de nós se distingue pelo que é individualmente, mas dentro de uma unidade em que a minha vida é possível se a tua é garantida. Essa é a base da convivência. Na sociedade burguesa acontece o contrário: eu vivo se te derroto, estou incluído se estás excluído. Esse é um modo de pensar bélico que desemboca na atitude da pura vontade de poder, onde eu sou livre porque tu és escravo. Na esperança de libertação, pelo contrário, eu não sou livre se tu és escravo, já que nesse caso me transformo em escravagista e, como tal, perco minha própria humanidade. Para que eu seja um ser humano, preciso empenhar-me para que tu também o sejas.

A argumentação segue linhas semelhantes às da discussão do sujeito com todas as suas dimensões teológicas, mas não redutível ao teológico. Levando-se o mandamento do amor ao próximo a sério, esse reducionismo não é possível. A tradição normal é a burguesa: "Ama a teu próximo como a ti mesmo", isto é, antes tens de amar a ti mesmo, pois do contrário como irás amar ao próximo, uma vez que deves amá-lo como amas a ti mesmo? Daí procede toda discussão sobre a tradução, desde Rosenzweig e Martin Buber até Emmanuel Lévinas. De acordo com eles, a tradução deve ser: "Ama a teu próximo porque és amado". Nesse sentido, eu vivo se tu vives, isto é, há convivência. Para além do seu conteúdo religioso, o amor ao próximo é uma exigência da razão prática. Essa formulação deriva da tradição judaico-cristã; uma vez descoberta, porém, torna-se exigência da razão prática e deixa de ser monopólio judaico-cristão.

Outras tradições culturais expõem preocupações semelhantes, embora com menos intensidade, porque o problema para elas não é tão sério como o é para a sociedade ocidental.

A perspectiva passa do religioso para o secular, do mandamento de Deus para a racionalidade da razão prática e o realismo. É realista amar o próximo, e certamente Deus quer isso, vê isso com muito bons olhos, mas não é um iniciador externo que surge do nada. O mandato se transforma em razão prática e dá passagem a um humanismo de libertação que pode ter formas de cristianismo de libertação, mas sempre transcendido pela razão prática como uma razão que é definitivamente secular. Com isso se abre a possibilidade de uma solidariedade mundial. Para amar o ser humano, não há necessidade de cristianizar tudo no mundo, já que, além disso, diga-se de passagem, é um mandamento que muito poucos cristãos levam a sério. Não obstante, todos podemos unir-nos em uma razão prática; estamos unidos pelo realismo e sempre o encontramos, embora de forma marginal, no seio de nossas expressões culturais, porque esse tipo de realismo aparece em todas elas. A ideologia da competência, para a qual eu vivo se te derroto, não é realista, embora acredite sê-lo.

Um conflito que prevejo é o da exclusão de caráter religioso, porque essa proposta pode ser entendida como antirreligiosa ou ateia. Entretanto, ao se construir uma solidariedade humana sobre essa base, alguém não pode ser excluído por ser ateu, por exemplo, já que ninguém será obrigado a abandonar suas convicções culturais, nem o cristão será forçado a abjurar sua fé, visto que a razão de ser é uma razão baseada na realidade, que é universal e secular,

e não uma razão baseada em uma força externa, seja ela qual for. Creio ser essa a base para recuperar a esperança. A esperança hoje precisa da solidariedade mundial, que vem sendo proclamada por diferentes vertentes e que devemos assumir em nome do realismo sem forçar a ninguém, visto que o critério é o realismo do ser humano como sujeito e não a religião.

Dessa maneira, a religião perde seu status de referência última da razão, e deve perdê-lo porque ela engendra fundamentalismos em todas as frentes, num grau tal, que os próprios antifundamentalistas se tornam fundamentalistas se não adotam esse critério. Como o ser humano enquanto sujeito é constantemente reprimido, ele busca sua emancipação e com ela a mudança. Não existe um conjunto de normas cujo cumprimento garanta o bem comum. Sempre surgem repressões, e diante delas aparecem novas formas de assegurar o bem comum.

Sejam-me permitidas, então, algumas palavras em torno da diferença entre um mundo onde caibamos todos e o conceito de simples humanização do capitalismo. O capitalismo promete a humanização como resultado da lógica institucional dos mercados. Houve um humanismo burguês, muito mais sério, pelo final do século XIX, que inspirou em parte o surgimento do estado de bem-estar. O humanismo burguês não é necessariamente o que hoje apresentamos como tal, porque também a burguesia pode descobrir a verdade pelo realismo. Expressamos essa verdade como lema: "Assassinato é suicídio". A bala que dispara mata o outro, atravessa-o, dá volta à terra e te atinge a nuca. Nas escolas, instituições e outros espaços da sociedade nos Estados Unidos e na Europa, e depois em todo o mundo, virou moda uma

expressão macabra dessa frase, como se se dissesse: se assassinato é suicídio, eu assassino e depois me dou um tiro suicidando-me. A opção do sujeito de cometer assassinato para em seguida suicidar-se é uma opção desesperada em que ele é incapaz de suportar a si mesmo, mas expressa perfeitamente a racionalidade irracional de nossa sociedade atual.

Acredito que a reflexão hoje sobre a libertação deveria desenvolver-se em torno desse realismo e a partir dele articular suas análises econômicas e sociais, seus protestos, suas resistências, visto que a pura afirmação da opção pelos pobres não pode dar origem a resistência nenhuma.

CAPÍTULO 8

OS ESTUDOS

Os livros que me interessaram após o término da Segunda Guerra Mundial, quando eu tinha 14 anos, pertenciam principalmente à literatura que versava sobre o nazismo, tanto a estrangeira quanto a alemã, inacessível nos tempos do nazismo. Li muito cedo o Manifesto Comunista, e ao mesmo tempo comecei a ler Franz Kafka, Sartre, Camus, Léon Bloy, Charles Péguy, Georges Bernanos. De Bernanos, principalmente *Les grands cimetières sous la lune e La France contre le robots*.

Houve nesses anos na França um grande movimento de sacerdotes operários que me inspirou muito. Lembro, de modo especial, que nos últimos anos de colégio eu faltava às aulas para ler todas essas obras. Interessei-me também pelo romance dos Estados Unidos, por autores como John Steinbeck, John dos Passos, particularmente a geração dos anos 30 que começava ser publicada na Alemanha. A literatura me ajudou a ordenar as imagens que presenciei em criança.

Nessa época comecei a ler filosofia. Como eu era de família católica muito conservadora, um dos temas era o neotomismo. Estudei textos de Tomás de Aquino na cozinha de casa, quando ainda estava no

colégio, e aos 18 anos, quando o concluí. No curso de Economia, as obras dos economistas nunca me interessaram muito. Eu tinha de estudar economia neoclássica, com suas fórmulas e curvas, algo que não me atraía, mas precisava cumprir o currículo. Nesses anos comecei a ler Hayek e Hannah Arendt. Li tudo o que era acessível e estudei Maquiavel em certa profundidade. As ideias marxistas eram pouco conhecidas, quase não existiam discussões sobre Marx, e quando era mencionado era como se fosse um inimigo disfarçado. Marx inexistia, estava ausente. Embora eu me interessasse, exceção feita a alguns casos raros, era muito difícil estudar algo sério na universidade.

Continuei também com os estudos do tomismo. Apesar de não considerá-lo uma filosofia do nosso tempo, dediquei-me a ele com interesse. Durante alguns anos cheguei a estudar doutrina social da Igreja Católica.

Quando concluí a licenciatura, analisei a possibilidade de continuar estudando e fazer o doutorado, mas meus pais já haviam morrido e eu não tinha condições de prosseguir nos estudos. Casualmente me deparei com a oferta de uma bolsa do Instituto da Europa Oriental na Universidade Livre de Berlim, e então entrei em outro mundo. Embora fosse orientado para a Guerra Fria, o Instituto era amplo e havia certo pluralismo entre os professores. O de filosofia era muito aberto, Lieber, vinha da escola de Frankfurt e me abriu muitos horizontes. Como a instituição era realmente séria, o estudo e as leituras não eram propaganda, mas fundamentação do que acontecia, principalmente na União Soviética. Analisávamos também os países socialistas, mas nos con-

centrávamos na União Soviética. A partir daí, passei a estudar o marxismo.

No meu entender, a União Soviética era algo enigmático. Por um lado, o movimento socialista havia despertado em mim um grande interesse, apesar de não tê-lo estudado a fundo, mas estava convencido de que valia muito a pena conhecê-lo bem. Por outro, analisar a União Soviética é uma tarefa bastante decepcionante, com exceção de alguns períodos. Fiquei muito entusiasmado com o período dos anos 1920, com seu grande despertar de consciência, sua admirável vida intelectual, cultural, popular, um dos grandes momentos culturais jamais visto na Europa. Vivi algo parecido no Chile entre 1963 e 1973, onde tudo terminou mais ou menos como na União Soviética. Cultura e poder não se entendem muito bem.

No Instituto estudamos intensamente a obra de Karl Marx, Engels, toda a literatura marxista ou não marxista sobre o imperialismo, análise do capitalismo; pela primeira vez, o estudo da economia me cativou. Eu me sentia realmente tocado; e nada dessas curvas enfadonhas da teoria neoclássica que não têm nenhum conteúdo real e só servem para lavagem cerebral dos futuros economistas. Fiz essa descoberta a partir do estudo da crítica da economia política de Marx. Agora há pouco, no Instituto, entrei na análise da economia como lugar da vida. O próprio ensino era bastante positivo porque levava cada um a pensar por si mesmo. Era preciso pensar.

Você pode dizer o que quiser quando se dirige a uma plateia que não estuda os textos de Marx, e isso acontece o tempo todo, mas no Instituto se pensava. Meu professor, filósofo e sociólogo, oriundo da escola de Frankfurt, me levou a mergulhar no estudo

de Benjamin, Adorno, todo um marxismo filosófico e sociológico de grande interesse que abriu um mundo inteiramente novo para mim, e eu me inseri nesse mundo. Mas também abordei a crítica a Marx enquanto refletia sobre suas teorias, sempre me dando conta de que Marx é, de fato, um dos nossos maiores pensadores. Eu buscava novos ângulos do pensamento marxista, do socialismo soviético, da ideia utópica do comunismo e da transição ao comunismo. Descobri a mitologia da trajetória do comunismo conforme foi desenvolvido na União Soviética e também percebi que a minha relação com as ideias de Marx era bastante indireta. A abordagem que Marx faz do comunismo é diferente daquela feita pelos soviéticos.

Fiz várias pesquisas sobre esse assunto, mas ao mesmo tempo sempre segui dois autores fundamentais para mim, embora não os considere da mesma estatura de Marx: Max Weber e Nietzsche. Com eles assumi cada vez mais uma postura crítica à medida que me aprofundava no pensamento marxista. Creio que a crítica ao Weber a partir do pensamento marxista é muito importante, e continuei nessa direção.

Alguns autores que também significaram muito para mim são Ernesto Bloch e Erich Fromm. Suas perspectivas do humanismo, secular ou ateu, como se queira, e para alguém que vinha de um passado católico conservador como eu, eram também uma reflexão em torno de um humanismo secular autêntico que tinha para mim um grande valor. Tomei consciência de que uma ideia ecumênica deve incluir o humanismo secular, ateu. No Chile, vi esse humanismo atuando na prática. Sem dúvida, trata-se de um humanismo muito vigoroso; em diversas ocasiões cheguei inclusive a considerá-lo superior ao

seu correspondente teísta. Para mim, esses oito anos de estudos e pesquisas num Instituto de Guerra Fria foram de aproximação ao pensamento marxista e de descoberta de dimensões que a universidade alemã nesse tempo normalmente não proporcionava. Hoje, o cristianismo por si só, sem a crítica à religião feita por Marx (e Feuerbach), seria muito pouca coisa. Isso se aplica também às ortodoxias cristãs.

Em 1963, fui para o Chile, para a Universidade Católica, e então, outra vez, entrei em contato com um mundo do qual eu não fazia a mínima ideia na Alemanha. No Chile, passei a me dedicar ao estudo dos problemas do desenvolvimento e me dei conta de que grande parte das discussões, sem usar a palavra, eram discussões que talvez correspondessem aos primeiros anos da década de 1920 na União Soviética, sob o nome de industrialização, a relação entre a indústria e o agronegócio etc. O autor que mais me influenciou e ajudou foi Andre Gunder Frank, de quem me tornei muito amigo. Depois do golpe, na Universidade Livre, em Berlim, ocupei a mesma sala com ele durante um ano. Ainda hoje atribuo grande valor ao seu conceito de desenvolvimento e subdesenvolvimento. Embora tenhamos seguido caminhos diferentes, temos fortes laços de amizade. Ele é um pensador muito interessante, surpreendente e muito criativo, inclusive nas conversas. Para mim, a relação com ele foi importante. Eu o critiquei e ele me criticou muito, mas também exerceu grande influência sobre mim.

Na universidade, trabalhei com Teotônio dos Santos, que estava no CESO na Universidade do Chile, e conheci outros, com quem debatíamos. Lá publicamos *Cadernos da Realidade Nacional*, uma revista

envolvida com o que na época se chamava marginalização, hoje transformada em exclusão. Esse trabalho me pôs em contato com uma figura que eu apreciava muito, Roger Vekemans. Sua teoria da marginalização, que posteriormente considerei insuficiente, foi muito importante para mim. Ele era um homem de grande valor e me ajudou muito a me integrar no Chile e a conhecer outros intelectuais, embora depois, creio, tenha sido vencido por seu anticomunismo radical que não lhe permitiu desenvolver-se. Ele não entendia o significado do projeto da Unidade Popular; seu anticomunismo o cegou.

Conheci a Teologia da Libertação na época em que trabalhei na Universidade Católica do Chile. Para mim foram fundamentais Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann, Pablo Richard, Hugo Villeda e Gonzalo Arroyo, com quem formamos grupos de debates. Esses colóquios reavivaram o meu interesse pela teologia que já havia cultivado nos meus tempos em Berlim. No Instituto da Europa Oriental, participei de todos os cursos de Gollwitzer, um teólogo que me preparou muito bem para minha integração na Teologia da Libertação. Pode-se dizer que a Teologia da Libertação é um passo novo, necessário, dado num continente subdesenvolvido, mas a teologia desenvolvida por Gollwitzer e Bonhoeffer nessa época era um verdadeiro passo preparatório.

Acompanhei essas ideias desde pequeno, ao lado das ideias de Marx e Nietzsche. Cada vez mais crítico de Nietzsche e também de Marx, mas penso que só se pode ir além de Nietzsche a partir de Nietzsche; as categorias dessa crítica, contudo, procedem de Marx.

Depois de sair do Chile, lecionei Economia em Tegucigalpa, Honduras, e Sociologia na Universida-

de da Costa Rica. Nessa mesma época, entre 1976 e 1977, fundamos o DEI. Vale a pena mencionar uma linha que se integrou com as outras e que desempenhou um papel cada vez mais fundamental. Refiro-me ao debate sobre as ideologias da segurança nacional e dos golpes militares, à análise dos golpes militares e das ideologias da violência. Eu tinha essas ideologias em mente desde a época das minhas experiências com o nazismo, da sua análise, mas agora eu me deparava com o golpe militar chileno, sobre o qual escrevi um livro. Interessava-me estudar a violência a partir de projeções de vida à luz dos debates de então sobre a utopia, o papel do pensamento de Karl Popper. A figura de Popper me convencia cada vez menos, principalmente quando ele acabou se transformando no filósofo da corte dessas ditaduras de segurança nacional que eram sistemas totalitários até a raiz. A influência desse filósofo da corte nas ditaduras da Argentina, Chile, Uruguai e Brasil era um fenômeno a ser destronado. Os adeptos de Popper comemoravam o golpe militar no Chile em toda parte.

Comecei a reunir material para um livro sobre o golpe militar chileno em 1973. Li muito sobre o tema da segurança nacional, sobretudo a partir da propaganda veiculada nos dias do golpe e transmitida pelo canal de televisão da Universidade Católica. O canal era dirigido por um tal Padre Hasbun, que nos piores momentos do golpe apresentava uma celebração da violência em termos cristãos que me surpreendia muito. Eu conhecia alguma coisa disso, mas comecei a pesquisar as fontes dessa propaganda da violência em nome do amor e passei a procurar antecedentes, a pensar no cristianismo em termos de leitura da violência.

Outros livros publicados na Alemanha nessa época sobre a história criminal do cristianismo (*Karl-Heinz Deschner: Kriminalgeschichte des Christentums*) me interessaram muito, mas me pareciam fracos porque ofereciam informações em demasia, mas não sabiam interpretá-las. Ao contrário disso, dediquei-me à análise das armas ideológicas da morte, inicialmente no livro sobre o golpe militar chileno, e até hoje segui essa linha com muita intensidade; foi uma das linhas dominantes para analisar, embora nunca tenha deixado de lado a análise da economia política. Logo publiquei um livro com esse título.¹ Analisei a história da violência cristã em suas metamorfoses, sua secularização na violência liberal que, a partir da religião do amor, habilita algumas nações cristãs a fazer o que querem, colonizar o mundo inteiro, destruir estruturas, destruir culturas, massacrar povos, tudo sem consideração. Se não tivessem uma religião do amor ao próximo, as nações cristãs não teriam sido tão violentas como foram.

As pesquisas me levaram novamente a John Locke, ao estudo da União Soviética com suas respectivas justificativas da violência, aos discursos do promotor Wischinski nos julgamentos dos expurgos promovidos por Stalin contra seus opositores entre 1936 e 1938. Eu tenho esses discursos e os li muitas vezes para entender a violência, e descobri que ela se enraíza firmemente no cristianismo e em sua ideologia de perseguição aos hereges, bruxas e outros dissidentes. No entanto, esses discursos também deixam

¹ Ver F. HINKELAMMERT, *Ideología de Sometimiento*, Coleção DEI, San José: EDUCA, 1977 e F. HINKELAMMERT, *Las armas ideológicas de la muerte*, San José: Editorial DEI, 1977.

transparecer que se baseiam principalmente em John Locke e adotam o mesmo sentido de violência. Sem dúvida, autores como Erich Fromm, contendo elementos importantes para uma análise psicológica da agressividade, foram de grande relevância para mim.

O tema da violência me possibilitou fazer algumas digressões. Escrevi a história do diabo como Lúcifer, a história da agressividade ocidental muito ligada à propagação do cristianismo no mundo greco-romano. A dinâmica histórica do cristianismo produziu uma mudança total neste mundo, introduziu algo que antes não havia, ou seja, a violência em nome do bem, em nome do amor, em nome da salvação das almas dos conquistados, da lei burguesa salvadora da liberdade ou das bênçãos do socialismo. Pouco importa o que as pessoas querem ou não, o que acreditam ou não, o amor sempre se transforma em violência para salvá-las. O problema agora era como responder a essa violência cometida em nome do amor, da liberdade, do socialismo.

A análise de Popper é totalmente deficiente, é uma volta à violência, nada mais, para agredir aqueles que pretensamente praticam essa mesma violência.² Foi isso que os fascistas fizeram. Um antecedente muito importante é Carl Schmitt, pensador alemão de filosofia do direito que exerceu grande impacto nos anos 1920 e até nos anos 1950 ou 1960. As reações à violência não podem ser versões remoçadas de violência, mas sim a extirpação da violência. As análises de Popper são totalmente insustentáveis, e

² Todos conhecem o que Popper diz: "Nenhuma tolerância para os inimigos da tolerância". O outro é declarado intolerante, e assim tudo é lícito com relação a ele. Novamente a violência sem limites.

por isso ele acabou como filósofo da corte das ditaduras totalitárias de segurança nacional.

São esses mais ou menos os autores e os campos a que mais me dediquei e aos quais as publicações correspondem. Primeiro, minha tese de doutorado sobre a industrialização soviética, em 1961, e depois no Chile. Uma vez no Cone Sul, escrevi um opúsculo sobre economia e revolução, nem lembro bem dele, mas com ele comecei a análise dos mitos: os mitos da revolução, das utopias da revolução etc. Nessa época eu estava próximo da democracia chilena e debati muito com o ideólogo do partido, Jaime Castillo, que publicou esse opúsculo. Mantive com Castillo uma relação muito positiva, amistosa. Depois escrevi sobre a dialética do desenvolvimento desigual³ e sobre as ideologias do desenvolvimento e as dialéticas da história.⁴ Após o golpe, dediquei-me à análise da violência e lancei o livro sobre o golpe no fim de 1973, inicialmente com 120 exemplares, que foi o que consegui mimeografar, e o enviei a todos os interessados. Em 1977, ele foi publicado pelo DEI.⁵ Na sequência, continuei com *Las Armas Ideológicas de la Muerte*,⁶ que reuniu essas análises anteriores, com a inclusão de uma reflexão teológica complementando-as.

Depois do golpe militar, durante minha permanência no Instituto da América Latina da Universidade Livre de Berlim (1973 a 1976), escrevi um livreto

³ F. HINKELAMMERT, *Dialéctica del Desarrollo Desigual*, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1970.

⁴ F. HINKELAMMERT, *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, Chile: Ediciones Nueva Universidad, 1970.

⁵ F. HINKELAMMERT, *Ideología del Sometimiento*, San José: EDUCA-DEI, 1977.

⁶ F. HINKELAMMERT, *Las Armas Ideológicas de la Muerte*, San José: EDUCA-DEI, 1977.

sobre o desenvolvimento da democracia cristã, publicado em 1976. Eu queria divulgar que havia ido ao Chile em 1963 com outros democrata-cristãos que não aqueles que agora dominavam o partido.

Quando voltei para a América Latina, agora para Tegucigalpa e San José, publiquei um livro sobre democracia e totalitarismo,⁷ dessa vez do ponto de vista dessa nova violência. Estava claro para mim que a violência da ditadura da segurança nacional tinha sua história específica. Embora tenha relações com o fascismo, não é uma tradição especificamente fascista. Dediquei-me a rastrear essa violência em sua especificidade e continuei com as análises da economia política, adotada pelo novo regime do Chile e com os antecedentes da estratégia da globalização imposta nos anos 1980.

Em fins dos anos 80, comecei a buscar uma posição que respondesse à violência; não as frases do amor ao próximo que já estão desgastadas, mas como recuperar posições que realmente sejam críticas à violência. Esses estudos resultaram no livro *La Fe de Abraham y el Edipo Occidental*, linha que também segui nos livros dos anos 80 e 90: *La Cultura de la Esperanza e Crítica de la Razón Utópica*. Esse trabalho me levou a refletir sobre uma nova dimensão do sujeito humano. No entanto, o conceito de sujeito que eu desenvolvia está mais claramente exposto em *El Grito Del Sujeto*, uma análise feita a partir do Evangelho de João.

Analiso nessa reflexão a possibilidade de um pensamento que não gera outra possibilidade de agressão, mas que se dedica a dissolver a violência e seus mecanismos. Nesse contexto, entendo a vio-

⁷ F. HINKELAMMERT, *Democracia y Totalitarismo*, San José: DEI, 1977.

lência não no sentido de brutalidade instintiva, mas como fenômeno tipicamente ocidental, sem paralelo em outras culturas. Refiro-me à violência em nome do amor: a morte de bruxas e hereges na fogueira por amor ao próximo, as cruzadas, a conquista da América por amor às suas populações e para salvar suas almas, apelando ao genocídio, provavelmente o maior de toda a história humana, algo que se repete em todos os processos de colonização posteriores. Coloniza-se, viola-se em toda parte, algo que continua hoje diariamente com as "intervenções humanitárias" que desembocam regularmente em grandes genocídios, sempre em nome do amor, dos direitos humanos, da "carga do homem branco", e assim por diante.

A tradição liberal reproduz essa violência, que torna a aparecer em determinadas correntes socialistas. A minha preocupação está voltada à possibilidade de dissolver esse tipo de violência. Não se pode chegar com apelos à paz e ao amor, já que todas essas arbitrariedades são cometidas precisamente em nome da paz e do amor. Até ser pacifista é impossível nessas circunstâncias, nas quais se fazem as guerras pela paz, piores que as guerras anteriores.

Debatemos muito esse tema no DEI, e eu continuei com essa problemática em nome da ética do sujeito, uma ética pensada com vistas a contestar essa violência, que se justifica como amor ativo, como paz, guerra para a paz, e assim por diante. Dessas preocupações surgiu um livro que foi publicado em 2003, tanto em San José como em Bogotá: *El Asalto al Poder Mundial*.⁸ Nesse mesmo ano, o livro do DEI

⁸ F. HINKELAMMERT, *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*, San José: DEI, 2003.

foi publicado na editora da Universidade Nacional, Heredia, Costa Rica, com o título *El Sujeto y la Ley. El retorno del sujeto reprimido*,⁹ antes publicado pela cátedra Camillo Torres da Universidade Nacional da Colômbia com o título *El Retorno del Sujeto Reprimido*.

Minhas preocupações não pararam por aí. Publiquei vários artigos, dentre os quais menciono um sobre Prometeu, que considero resultado de tudo isso. Em minhas reflexões sobre Prometeu, pretendo contestar uma violência que se faz em nome da paz, em nome dos altos valores da humanidade, da liberdade do reino da lei, do império da lei, sem desenvolver ao mesmo tempo as condições econômicas e, em geral, os direitos humanos para que essa mesma paz e os demais aspectos sejam possíveis. Isso quer dizer que nos últimos cinco ou seis anos, voltei insistentemente à economia política e dessa vez em colaboração com um grande economista costarricense, Henry Mora. Editamos vários livros juntos. O primeiro, *La Coordinación Social del Trabajo*,¹⁰ e o segundo, *Hacia una Economía para la Vida*.¹¹ Hoje concluímos uma revisão completa desse livro.¹²

Uma ética do sujeito precisa fundamentar-se numa análise crítica da economia política que a pers-

⁹ F. HINKELAMMERT, *El Sujeto y la Ley. El retorno del sujeto reprimido*, Heredia: EUNA, 2003.

¹⁰ F. HINKELAMMERT; H. MORA, *La Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana. Preludio a una teoría crítica de la racionalidad reproductiva*, San José: DEI, 2001.

¹¹ A primeira edição é: F. HINKELAMMERT; H. MORA, *Hacia una economía para la vida*, San José: DEI, 2003.

¹² F. HINKELAMMERT; H. MORA, *Hacia una economía para la vida. Preludio a una reconstrucción de la economía*, Proyecto Justicia y Vida, Bogotá, 2009.

pectiva econômica oferece a partir de uma crítica do pensamento econômico hoje dominante, mas também numa crítica do pensamento tradicional do movimento socialista. Marx fez a primeira crítica de economia política e se concentrou principalmente em Adam Smith e Ricardo. É necessária uma segunda crítica da economia política que se concentre na teoria econômica neoclássica e neoliberal, e que ao mesmo tempo faça uma crítica à primeira crítica da economia política que mostrou claras deficiências que se revelaram na experiência do socialismo histórico.

É a isso que me dedico no momento: como reexaminar essa crítica da economia política em continuidade com a anterior. O que estou fazendo agora é levar a análise que fiz em *El Asalto al Poder Mundial y las Ideologías de Agresividad* a um trabalho que está começando e do qual o artigo sobre Prometeu é uma antecipação: para uma crítica da razão mítica.¹³ Pretendo desenvolver uma crítica da razão mítica. Trabalhei bastante os mitos da violência, o mito de Abraão, o mito do Gênesis com Adão e Eva, certos mitos gregos básicos, como Édipo, Ifigênia e outros. Quer-me parecer que especialmente esses últimos contêm um espaço mítico que mudou profundamente com o surgimento do cristianismo.

Existe um espaço mítico que foi analisado milhares de vezes, mas não em conjunto. As análises não explicam a reversão dos direitos humanos contra os direitos humanos, nem lançam luz sobre outras grandes reversões dos mitos: por exemplo, o mito de

¹³ Um primeiro ensaio é: *Crítica de la razón mítica*, San José: Arlekin, 2007.

que Deus se faz homem, os grandes mitos do diabo, os grandes mitos das tentações de Jesus e de Santo Antão, o mito de Prometeu. Recentemente, essas pesquisas resultaram num livro que parte da análise do pensamento de Paulo de Tarso, com o título *La Maldición que Pesa sobre la Ley*.¹⁴

Prometeu é um mito moral. Seu nome deriva do Prometeu grego, mas aborda o surgimento do mito do progresso da sociedade moderna. Herda da Grécia apenas o nome. No entanto, a mesma crítica do mito do progresso cria novos mitos. Isso significa que nosso mundo de mitos mostra como que em espelho o desenvolvimento dos mitos sociais, onde todos estão inter-relacionados: os mitos do liberalismo da mão invisível, os mitos da passagem ao comunismo, e outros. O que quero mostrar é que a mesma razão instrumental que domina a sociedade ocidental promove necessariamente seus próprios mitos. Leva no mais o nome do Prometeu grego e o surgimento do grande mito do progresso, a crítica do mito do progresso que volta a elaborar novos mitos. Isto é, o nosso mundo mítico pode projetá-lo como o desenvolvimento dos grandes mitos que estão inter-relacionados: os mitos do liberalismo, da mão invisível, da passagem ao comunismo etc. Interessa-me, então, o mito como elemento necessário diante da racionalidade instrumental que domina a sociedade ocidental.

Tenho outro livro, um trabalho conjunto com Ulrich Duchrow, intitulado *La Vida o el Capital. Alternativas a la Dictadura Global de la Propiedad. El Dis-*

¹⁴ F. HINKELAMMERT, *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, San José: Arlekin, 2010.

cernimiento de la Propiedad.¹⁵ Todos esses trabalhos são para mim parte de uma nova tarefa de economia política, complementar à ética do sujeito. Uma ética do sujeito sem uma economia política torna-se rapidamente pura fraseologia. Quando se fala do sujeito, é preciso ter presente que o sujeito se move no campo real e que é imprescindível entrar no plano da economia. Esse plano continua sendo a última instância que, no entanto, não pode ser confundida com a primeira ou com uma única instância.

¹⁵ U. DUCHROW; F. HINKELAMMERT, *La Vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad*, San José, DEI: 2003.

SEGUNDA PARTE

PESSIMISMO COM ESPERANÇA.

ENTREVISTA COM

FRANZ HINKELAMMERT¹

Estela Fernández Nadal²
Gustavo David Silnik³

¹ Reprodução do artigo: Estela FERNÁNDEZ NADAL; Gustavo David SILNIK, “El Pesimismo Esperanzado. Entrevista a Franz Joseph Hinkelammert”, em *Crítica y Emancipación, Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, Ano III, N° 5, CLACSO, Buenos Aires, 63-77, primeiro semestre de 2011. Síntese de uma longa entrevista realizada com Franz Hinkelammert em dezembro de 2010, na Costa Rica. Edição integral prevista para 2012.

² Pesquisadora do Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) e docente da Faculdade de Ciências Políticas da Universidade Nacional de Cuyo. Doutora em Filosofia e especialista em filosofia política latino-americana, é responsável por projetos de pesquisa sobre temas de sua especialidade, destacando-se entre eles os relativos ao pensamento de Franz Hinkelammert.

³ Chefe do Departamento de Sociología e professor da Faculdade de Ciências Políticas e Sociais da Universidade Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). Integrante dos grupos de pesquisa de Estela Fernández Nadal há mais de uma década. Atualmente realiza pesquisa sobre a crítica da lei em Franz Hinkelammert e sua relação com a tradição judaica.

TRAJETÓRIA DE VIDA E DE FORMAÇÃO INTELECTUAL DE FRANZ JOSEPH HINKELAMMERT

O economista e filósofo Franz Joseph Hinkelammert nasceu na Alemanha em 1931. Doutor em Economia pela Universidade Livre de Berlim, concluiu o curso de pós-graduação no Instituto da Europa Oriental dessa Universidade. Radicado em Santiago do Chile a partir de 1963, viveu no país sul-americano durante os anos da experiência de construção do socialismo liderada por Salvador Allende. Ali desenvolveu atividades acadêmicas de grande relevância: foi professor da Universidade Católica do Chile, do ILADES (Instituto Latino-Americano de Doutrina e Estudos Sociais) e membro do CEREN (Centro de Estudos da Realidade Econômica Nacional). O terrorismo de Estado, desencadeado com o golpe militar de 1973, obrigou-o a voltar para a Alemanha, onde permaneceu até 1976, quando se estabeleceu definitivamente na Costa Rica. Aqui fundou o Departamento Ecumênico de Pesquisas (Departamento Ecumênico de Investigaciones - DEI), a ele dedicando 30 anos de sua vida. Atualmente continua como pesquisador e docente nesse país centro-americano.

Hinkelammert recebeu o título de Doutor *Honoris Causa* da Universidade Nacional da Costa Rica (UNA) em 2002 e da Universidade UniBrasil de Curi-

tiba em 2005. Em 2003, O Ministério da Cultura da Costa Rica lhe outorgou o Prêmio Nacional "Aquileo Echeverría". Em junho de 2006, foi laureado com a Primeira Edição do "Premio Libertador al Pensamiento Crítico", entregue em Caracas pelo presidente da República Bolivariana da Venezuela, Comandante Hugo Chávez Frías.

Solidamente fundamentado na leitura das fontes clássicas do marxismo e em pesquisas das economias soviética e da Europa Oriental, o jovem Hinkelammert se interessou em desvendar o que, no horizonte além do agnosticismo declarado dos dirigentes comunistas, ele interpretava como uma teologia implícita na ideia do planejamento socialista. Essa linha de pesquisa o estimulou a examinar a presença das mesmas formas de ideologia nas economias ocidentais. Uma ousada comparação entre as projeções utópicas dos dois modelos o levou à surpreendente conclusão de que existiam características análogas no modo como a teoria neoclássica concebia o equilíbrio geral e o modo como os economistas soviéticos pensavam o comunismo.

A experiência de vida e de academia durante o período no Chile (1963-1973) foi sumamente importante na trajetória intelectual de Hinkelammert. Esses anos de profunda convulsão social e teórica puseram-no em contato com uma realidade diferente da europeia e soviética, como também com formulações teóricas não abordadas nas academias do centro. De modo particular, Hinkelammert conheceu no Chile a Teologia da Libertação e a teoria da dependência. Desde então, desenvolveu um olhar comprometido com a América Latina a que sempre se manteve fiel.

A partir da interrupção violenta do processo democrático chileno, Hinkelammert concentrou suas

análises na aliança entre livre mercado e ditaduras totalitárias. Ele sustenta a tese de que, por obra de Pinochet, o Chile serviu de laboratório para a primeira experiência neoliberal que logo se propagaria pela América Latina e pelo mundo do Atlântico norte. Da mesma forma que no Chile, em todo lugar a ideologia neoliberal se associava a uma teologia extremamente violenta, disposta a justificar o massacre indiscriminado de militantes, estudantes, artistas e intelectuais. Economia e Teologia voltavam a se dar as mãos, expondo as complexas relações de dominação que então uniam o céu e a terra.

Essa linha de pesquisa desembocou na recuperação da categoria marxiana do fetichismo, que Hinkelammert interpretou como um fenômeno inerente à natureza humana. Esta é finita e vulnerável, mas é ao mesmo tempo perpassada por um anseio de infinitude que só encontra expressão na criação de dispositivos abstratos. Como Marx descobrira, o mercado é um desses mecanismos, mas não o único. Outras objetivações da atividade humana se separam do mesmo modo de seu produtor e se tornam autônomas: isso acontece com a linguagem, com a ciência, com as leis e, definitivamente, com as instituições. Essas mediações abstratas inevitáveis são criadas para permitir o desenvolvimento humano; no entanto, tendem a se tornar independentes do homem e a submetê-lo; podem, inclusive, transformar-se em poderes mortais.

Diante disso, Hinkelammert afirma a prioridade da vida como critério primeiro e elementar de verdade e de racionalidade. Trata-se de um critério de alcance intersubjetivo que encerra uma compreensão do ser humano como totalidade sócio-natural cuja

sobrevivência exige sua integração com os demais homens e com a natureza através da divisão social do trabalho e do metabolismo com o meio.

No fundo do fenômeno do fetichismo está a questão da autonomização da racionalidade formal e abstrata, a racionalidade dos meios, a qual se separou e se libertou da racionalidade material, dos fins, até suplantá-la e subordiná-la. Essa preeminência perpassa a estrutura categorial de todas as ideologias políticas da modernidade e é a causa de suas derivações totalitárias, características do século XIX.

A explicação desse fenômeno leva Hinkelammert a analisar o funcionamento das utopias, que ele, à semelhança de Kant, concebe como ideias reguladoras da razão. Assim entendidas, as utopias constituem o marco transcendental de condições de possibilidade do possível, mas são incongruentes com qualquer realização social ou política efetiva. O problema está precisamente no esquecimento do caráter transcendental das utopias, o qual dá origem a uma forma totalmente contraditória de relacionamento com o impossível. Segundo essa forma, as metas utópicas, impossíveis enquanto superam os limites da condição humana, tornar-se-iam possíveis (realizáveis empiricamente) a partir de uma aproximação assintótica projetada ao infinito.

A crítica da razão utópica de Hinkelammert reconhece a capacidade das utopias de interpelar o processo em curso a fim de interferir nele e transformá-lo; porém, ao mesmo tempo, estabelece a necessidade de reformular os projetos sociais e políticos, entendendo a ação política como aproximação prática a uma utopia sempre sujeita à reformulação e nunca factível em termos empíricos.

A partir dos anos 1990, depois da queda do muro de Berlim e do sucesso estrondoso do capitalismo, Hinkelammert analisa as consequências sociais e culturais da instalação do que ele chama de "lógica da alternativa única". Ele considera a "globalização" como uma estratégia de acumulação capitalista que, do mesmo modo que outras idealizações anteriores, possui o caráter de uma utopia não submetida à crítica. O neoliberalismo retoma o mito do mercado como instituição sacralizada, espécie de divindade despojada de caráter transcendente e transformada em princípio imanente de funcionamento perfeito que realiza automaticamente o interesse geral. Trata-se de uma utopia que, em nome da *Realpolitik*, demoniza todas as demais utopias e combate as formas de resistência que a contestam, minando as possibilidades de frear a irracionalidade por ela desencadeada e de evitar o suicídio coletivo da humanidade.

Para Hinkelammert, essa lógica destruidora se manifesta também no nível político. A absolutização da relação mercantil não só ameaça as bases de sustentação da vida em todas as suas formas, como também, por meio da configuração de um poder econômico mundial de caráter extraparlamentar e não submetido ao controle público – o poder das burocracias privadas – minou a própria democracia liberal, transformada em mero correlato político do mercado como instituição econômica.

Diante dessa ameaça, é necessário reelaborar o conceito de "democracia", no sentido de dotá-la da capacidade de intervir nos mercados a fim de submeter os interesses das burocracias privadas ao interesse primeiro da vida.

Como complemento da sua crítica da razão utópica, em seus trabalhos mais recentes Hinkelammert abordou a "crítica da razão mítica". Depois de colocar sob suspeita o conceito de "secularização", ele postula a existência de uma continuidade histórica profunda entre cristianismo e modernidade e, de modo mais específico, entre o capitalismo e as formas ortodoxas e repressivas da religiosidade cristã. Sem o "evento Jesus", eixo da matriz cristã, o fato decisivo da modernidade, ou seja, que *Deus se fez homem*, não teria sido possível.

A prioridade do sujeito como fonte de resistência que enfrenta os produtos do trabalho humano objetivados e a prioridade da vida como critério material de verdade e racionalidade fazem de Hinkelammert um pensador profundamente original que postula um universalismo ético e político de caráter material e concreto, conforme com a condição do ser humano real que está material e concretamente unido aos outros seres humanos e à natureza, de tal modo que não consegue viver sem eles. "Assassinato é suicídio" é o lema que sintetiza a concepção hinkelammertiana do sujeito: uma realidade intersubjetiva complexa de cuja emergência e afirmação depende a vida, tanto a vida de cada indivíduo como a vida da espécie.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Entre as obras mais importantes de Hinkelammert encontram-se as seguintes: *Dialéctica del desarrollo desigual* (1970), *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia* (1970), *Las armas ideológicas de la muerte* (1977), *Crítica de la razón utópica* (1983), *Democracia y totalitarismo* (1987), *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión* (1995), *El mapa del imperador. Determinismo, caos, sujeto* (1996), *El grito del sujeto* (1998), *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del Imperio* (2003), *El sujeto y la ley* (2003), *Hacia una crítica de la razón mítica* (2007), *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico de Pablo de Tarso* (2010). Em colaboração com Henry Mora, Hinkelammert publicou também *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana* (2001) e *Hacia una economía para la vida* (2005, 2007 e 2009).

ENTREVISTA (SAN JOSÉ, DEZEMBRO DE 2010)

Estela Fernández Nadal: Franz, o que, exatamente, você entende por “crise dos limites do crescimento”? Como ela se manifesta?

Franz Joseph Hinkelammert: Essa crise se manifesta no fato de que um crescimento linear elevado não é sustentável; é o que constatamos atualmente no setor do petróleo e dos cereais. No caso do petróleo, a experiência empírica demonstra que uma taxa de aproximadamente 5% pressupõe um crescimento do consumo de petróleo de 2% a 3%. Se fizermos o cálculo para um período de vinte anos, um crescimento assim representa um aumento de 1/3 no consumo de petróleo... Imagine: não há petróleo suficiente para isso! Assim, a proposta é substituir o consumo de petróleo pelo de cereais. Desse modo, aumenta-se a produção de cereais e reduz-se a de alimentos para os seres humanos. Quem surge então como os famintos mais urgentes e com poder de compra suficiente para ocupar o lugar desses seres humanos? Os automóveis. Agora os carros demandam cereais e têm poder de compra. Por outro lado, a pessoa com fome não tem poder de compra. Quem sai ganhando? Os automóveis, que devoram as pessoas. Assim, temos as duas energias básicas:

Mercado versus direitos humanos

a energia básica para o corpo humano é o cereal e a energia básica para as máquinas é o petróleo. Veja, o barril de petróleo já custa 90 dólares e dizem que vai subir novamente, para 100 dólares.¹ Bem, com 100 dólares ainda é possível viver. No entanto, e se a taxa de crescimento continuar elevada em âmbito mundial? Então aumentará novamente, chegando a 140 dólares, como em 2008, e haverá outra crise, que será considerada como nova crise financeira. É isso que está em discussão.

EFN: E paralelamente a isso (pessoas famintas e produção de cereais para agrocombustíveis), temos o impacto sobre o meio ambiente.

FJH: Os impactos estão todos inter-relacionados: a falta de alimento para as pessoas, a escassez de energia para as máquinas e a crise do meio ambiente. É tudo uma grande crise, uma crise global, tratada como uma crise do clima, mas que de fato é uma crise dos limites do crescimento, uma rebelião dos limites. Como nunca foram respeitados, agora os próprios limites se rebelam, daí surgindo a necessidade de uma nova realidade, gerada pela própria produção de alimentos e de energia. O problema não é apenas da convivência, que se agrava mais a cada dia que passa. A convivência está em crise, mas essa constitui um aspecto da crise da rebelião dos limites. A crise de 2008 foi a primeira que teve como raiz a rebelião dos limites. Embora ninguém fale publicamente de uma rebelião dos limites do crescimento, os militares têm total consciência dela. Por isso as

¹ Na data de edição desta entrevista (março de 2011), o preço do petróleo já havia alcançado cifras um pouco acima dos 100 dólares o barril (N.E.).

guerras são motivadas pelo petróleo; quem tem petróleo, domina o mundo.

E não surge nenhuma solução de consenso, apenas guerra. O sistema só pensa em guerra, principalmente os Estados Unidos. Nesse sentido, os Estados Unidos são herdeiros do nazismo. Eles só conseguem pensar soluções a partir da guerra, nunca a partir de esforços para chegar a um acordo; não se convencem disso, porque o cálculo da utilidade a partir do interesse próprio sempre leva à guerra; sempre a guerra, nunca a paz, parece ser o mais útil.

EFN: Você caracterizou essa atitude com a expressão “cortar o galho da árvore no qual se está sentado”, não é verdade?²

FJH: Sim, é verdade.

EFN: Na América Latina, de modo especial na Bolívia, mas também no Equador, na Venezuela, talvez no Brasil, seus governos têm – em graus diversos – certa consciência desses limites, e em muitos casos discute-se sobre que forma de crescimento promover que não acarrete a destruição do meio ambiente e do ser humano. Mas, como você dizia, nem sempre se sabe como fazer isso, porque ao mesmo tempo são países com muitas carências, muito atrasados do ponto de vista de suas infraestruturas, precisam construir represas, estradas, gasodutos etc.

² F. J. HINKELAMMERT, “Asesinato es suicidio: cortar la rama del árbol en la cual se está sentado”, em *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*, Santiago: LOM Editores, 2001, p. 155-183.

FJH: Sim, esse é o problema. Mas há um aspecto importante: as culturas que sempre foram consideradas atrasadas indicam hoje o caminho a tomar, porque as culturas anteriores não eram tão suicidas quanto a cultura ocidental moderna. Então, que direção seguir? Essas culturas mostram essa direção com muito maior clareza do que as culturas do progresso. Elas se tornam muito atuais, têm atualidade plena.

Gustavo David Silnik: Você vê isso na Bolívia?

FJH: A cultura andina está por trás. Habitualmente se pensa que é preciso dissolver a cultura considerada atrasada para transformá-la em cultura moderna. Creio que seja o contrário: essa cultura pode ser hoje a bússola para abrir caminhos. Insisto na palavra bússola, pois não é possível copiá-la. É preciso inventar. É preciso pensar nisso com muita seriedade.

Certa vez, na Alemanha, numa reunião com pessoas de outros países, havia um africano que dizia: "A África não é o problema, é a solução". Alguns riram, mas é algo muito sério, porque essa consciência está presente também na África. É algo parecido ao que ocorre na América Latina com a cultura andina: a solução está aí, não em Nova York. Melhor dizendo, talvez ela não dê "a" solução, mas sim a direção que os caminhos devem seguir.

EFN: Qual é a sua opinião sobre esse modelo de mineração que temos na Argentina e em outros países da região, a megamineração a céu aberto?

FJH: É horrível. Querem levar tudo o que resta do ouro. Por causa da rebelião dos limites, querem aproveitar os restos. O pior é quando extraem ouro; chega a ser ridículo! Acontece a mesma coisa há 500 anos: tiram o ouro daqui e o depositam em porões do banco central de um país do centro. A irracionalidade é total. O ouro não tem nenhum valor de uso porque não há tantas pessoas dispostas a emperiquitar-se com todas as joias que poderiam ser produzidas. Esse é o único valor de uso do ouro, que como tal é muito lindo, mas não é por isso que o ambicionam. Tiram o ouro da terra, destruindo-a, para enterrá-lo novamente nos porões dos bancos.

EFN: Essa é a nova forma de saque que acharam para nossos países. Aceleraram a destruição das geleiras, usam cianeto, arsênico; contaminam os lençóis de água subterrâneos com resíduos...

FJH: Sim, destroem regiões inteiras... Havia um grande projeto aqui, em Las Crucecitas, mas houve uma resistência ferrenha da sociedade civil, que conseguiu detê-lo. É preciso ver até quando ficará assim, porque o poder econômico continua insistindo, comprando, corrompendo, para obter a permissão necessária. Nunca vão deixar de pressionar para ter a possibilidade de aumentar a catástrofe, porque a catástrofe produz muito lucro. Como evitá-la não produz lucro, todos calculam que continuar é mais rentável do que parar ou mudar.

EFN: Também conta a favor deles a ideia de que não se pode renunciar à tecnologia, e à tecnologia de ponta. O que você acha disso?

FJH: Nunca devemos pensar que a tecnologia por si só é progresso. Veja, a tecnologia atômica não foi progresso, foi uma regressão total. Hoje as tecnologias muitas vezes se transformam em regressão, em toda parte se vê o perigo decorrente do desenvolvimento tecnológico. Talvez a AIDS seja produto disso, não sabemos, mas é possível. Não existe um desenvolvimento tecnológico limpo, e os riscos são cada vez maiores. O refrigerador para casa é algo muito bom, mas o desenvolvimento técnico é cada vez mais arriscado, não é uma coisa limpa.

GDS: Pensando no que você escreveu no Chile relativamente à crítica das ideologias do desenvolvimento,³ nos debates do nosso grupo de Mendoza nos perguntamos muitas vezes: Até que ponto os modelos atuais latino-americanos (concretamente Brasil, Argentina, Bolívia, Equador, Venezuela) não estão repetindo os modelos desenvolvimentistas dos anos 1960 e 1970? Certamente que em outros contextos e com alguns conteúdos políticos diferentes, mas não se repete a mesma lógica de celebrar os aumentos das taxas de crescimento econômico acima de qualquer outra coisa, inclusive da crise do meio ambiente?

FJH: Claro, mas agora não há taxas de crescimento para comemorar, não é verdade? Então a ausência de taxas de crescimento se transforma "na" preocupação do mundo.

³ F. HINKELAMMERT, *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, Biblioteca de Ciencias Sociales, Universidad Católica de Chile – Paidós, Buenos Aires, 1970, p. 308.

Bem, creio que esses novos modos de pensar que surgem, principalmente na Bolívia – porque há muitas diferenças entre os diversos países latino-americanos que você mencionou, diferenças muito grandes, inclusive – onde querem realmente uma sociedade guiada pela convivência – estão ainda numa etapa muito preliminar. Existem muitos conflitos a resolver, não há ainda uma ideia clara do que se pode fazer com isso. Eu também não tenho a resposta.

GDS: Perguntamos mais pelo que você identifica como problema do que pela resposta ao problema.

FJH: Esse é o problema. Por exemplo, na Venezuela realizaram coisas muito importantes, principalmente com relação à população marginalizada. Mas o aparato industrial, o capital, continua o mesmo de antes, não tocam nele ou o tocam apenas marginalmente, por exemplo quando nacionalizam a energia. É certo que o governo conseguiu avanços muito valiosos na promoção da educação pública, da saúde pública, mas ainda não tocam no cerne. Porque, por outro lado, não se sabe como fazer isso. Não vejo em lugar nenhum uma ideia clara do que pode ser um desenvolvimento diferente. Quer dizer, há uma ideia geral, formulada com mais precisão na Bolívia: o "bem viver", o "governar obedecendo", e muito disso é feito. Mas transformar isso em alternativa ao capitalismo mundial não foi possível, nem mesmo em nível nacional.

O problema é que, até 40 anos atrás, havia uma ideia a respeito do socialismo, sabia-se o que era preciso fazer... hoje, não. Estamos todos imersos no mes-

mo problema, e enquanto somos críticos podemos apontar o que falta, o que não foi solucionado. Mas o modo de enfrentar essa situação toda continua sendo algo bastante enigmático. Existem propostas muito razoáveis, mas são parciais. E muitas vezes (e isso não é uma crítica) são lembranças do estado de bem-estar, que é mil vezes preferível ao que temos, mas que mostrou suas limitações.

GDS: Quer dizer que as novas propostas sociais e políticas procuram recuperar algo do que foi desmontado pelo neoliberalismo, que em comparação pode ser melhor, mas claramente não representa uma saída nem uma alternativa?

FJH: Penso que se deve fazer isso de todos os modos possíveis, mas não podemos alimentar ilusões sobre o futuro.

EFN: Terá isso a ver com o que você assinala a respeito da crise mundial atual, quando diz que não se trata de uma crise financeira nem econômica, mas algo de muito maior alcance, uma crise da civilização?

FJH: Sim. E não se constrói uma civilização do nada; ela não sai da mente de alguém que chega com a solução, bastando aplicá-la. Não é assim. Trata-se de outra civilização. Existe aí uma falência que se percebe em todos os lados. E diante dessa falência, há um sistema que é cego, absolutamente cego; então não há possibilidades de diálogo; o sistema não dialoga, é extremista, defende as armas de destruição em massa, financeiras, mercantis e outras.

GDS: E, se não consegue, busca as armas de destruição em massa mais convencionais.

FJH: As bélicas, sim. Essa é a situação, o que me lembra algo muito interessante dito pelos surrealistas: "O início de tudo é ser pessimista". Eu diria: não só ser pessimista, mas ter esperanças a partir do pessimismo, não a partir das ilusões.

EFN: Você poderia explicar esse conceito de "pessimismo com esperança"?

FJH: Somos pessimistas quanto aos resultados que a civilização em que ainda nos movemos irá trazer. E pessimistas também quanto à possibilidade de enfrentar esses resultados. Por isso, precisamos de uma justificativa da ação diante disso, uma justificativa que não calcule a possibilidade de vitória. Também isso é muito bom nos surrealistas: eles resistem a fazer cálculos, no sentido de que a ação não se torna válida pelo sucesso que possa alcançar; a ação tem sentido em si mesma, mesmo que não traga resultados.

Nesse contexto, temos outra historietta dos rabinos da Europa Oriental. O rabino se dirigia a uma cidade, mas pelo caminho ficou sabendo que houvera um *pogrom* e que nada mais podia ser feito lá. Então resolveu voltar. Nesse momento ele se encontra com Deus, que lhe pergunta: "Aonde vais?" Ele responde: "Eu queria ir para essa cidade, mas não há mais o que fazer por lá; a minha ida não faz mais sentido para as pessoas". Então Deus lhe diz: "É bem possível que seja isso mesmo, mas faria sentido para ti se fosses" (risos). Ele não podia fazer nada para os outros, mas haveria sentido para ele mesmo caso fosse.

GDS: É um conto hassídico, não? Daqueles recuperados por Buber...

FJH: Sim, tirei dele. Daí você deduz que o sentido da ação não decorre do cálculo do sucesso, mas da ação em si mesma. Nesse sentido, o pessimismo não é um pessimismo que não faz nada, mas que sustenta a ação, cujo sentido está na ação em si, não fora dela; não resulta do que vai acontecer depois. Embora você fracasse em termos de cálculo do sucesso, o que você fez teve sentido.

Você tem um exemplo disso na vida e na morte de Jesus. Jesus fracassa, é executado em consequência de suas ações. Quando os cristãos o ressuscitam, dizem que toda ação teve sentido em si mesma, que o fracasso não lhe tira o sentido. Jesus não calculou seu êxito, essa foi sua força.

Além disso, o pessimismo com esperança contém um critério de reciprocidade gratuita. No meu último trabalho, conto um episódio, uma experiência pessoal, para explicar esse critério.⁴ É a seguinte: Eu estava indo para a praia de carro, e em Limón um agricultor me pediu carona até Puerto Viejo. Conversamos muito durante a viagem, até que o deixei perto da casa dele. Ele me perguntou: "Quanto lhe devo?" e eu respondi: "Não é nada!". Então ele me disse algo que é muito comum na Costa Rica: "Deus lhe pague!". Como havíamos criado confiança suficiente entre nós ao longo do trajeto, eu lhe perguntei: "Por favor, o que você quer dizer exatamente com

⁴ F. HINKELAMMERT, "Lo indispensable es inútil. Sobre la ética de la convivencia" (inédito, San José, p. 12). Reflexão lida no Encontro de Pensamento Crítico, realizado na Universidade Nacional Autónoma, Heredia, Costa Rica, em dezembro de 2010.

essas palavras, 'Deus lhe pague'?" Ele respondeu: "Quero dizer que lhe desejo que, se um dia, o senhor se encontrar em necessidade como eu hoje, que também encontre alguém como o senhor, que o ajude, do mesmo modo que me ajudou". Pois bem, isso é reciprocidade gratuita. Trata-se de uma reciprocidade que excede qualquer cálculo, é reciprocidade livre, gratuita; reciprocidade divina. Todo ato que faz um bem, não somente faz um bem à pessoa diretamente envolvida, mas redundando em bem para todos.

A ação tem sentido em si e tem sentido para outros, não é individualista, há um sentido comum, relacionado com o bem comum, mas fora do cálculo de benefício ou êxito.

EFN: Quando você fala das crises globais, da necessidade de parar essa loucura irracional do progresso tecnológico, do crescimento, do neoliberalismo que pede mais mercado, há os que o criticam porque entendem que você cai num discurso apocalíptico e num determinismo, ao estilo da hipótese marxista da tendência à queda da taxa de lucro. O que você responde a isso?

FJH: Apocalíptico seria afirmar: "O fracasso é a vontade de Deus". Eu não digo isso. Pelo contrário, a vontade de Deus é fazer todo o possível para que não haja apocalipses. Mas há ameaças, e não se pode desconhecê-las! No entanto, não é um determinismo, a coisa não está determinada. E continua sendo válido que o sentido da ação diante da ameaça da catástrofe não está no sucesso, está na ação em si. E a condição para ter sucesso é essa. A única ação que pode ter êxito hoje é a que não busca o sentido da ação no

êxito. Porque, diante das ameaças, o cálculo paralisa, as probabilidades de fracassar são muito grandes, o sistema é enorme e sumamente complexo. Então o sentido está na ação, e não no cálculo de sucesso. Essa é a formulação, e então, paradoxalmente, o sucesso se torna possível.

EFN: A visão determinista, pelo contrário, paralisa.

FJH: Por isso não é uma afirmação de determinismo. É um pessimismo com esperança. Há esperança, e essa emerge de uma ameaça que é muito grande. Se você faz cálculo do sucesso, não vai fazer nada, porque o cálculo do sucesso lhe diz que não há muitas probabilidades. A maneira de obter algum sucesso é praticar a ação sem calcular o sucesso. Esse é o núcleo da espiritualidade de que temos falado por esses dias.

GDS: "Ama teu próximo; ele és tu" ou "eu sou se tu és".

FJH: Sim, sim, é isso, é uma espiritualidade que não nasce do cálculo, mas de sua crítica, e que é humana, com toda a amplitude do humano, e não religiosa. É secular. Quer dizer que não é propriedade de ninguém, de nenhum partido, de nenhuma igreja, de nenhuma cultura. Embora esteja marginalizada, enterrada ou perseguida, é patrimônio de todos e de todas, e pode ser despertada e desenvolvida. Essa é nossa esperança.

TERCEIRA PARTE
O INDISPENSÁVEL É INÚTIL.
UMA FENOMENOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

"Para lá das ideias do bem e do mal,
existe um espaço. É lá que nos encontramos".

Rumi, místico persa do século XIII

É indispensável nos dias atuais abordar a questão da capacidade humana de assegurar a nossa convivência, pois vivemos tempos de permanente deterioração da nossa vida em comum. Podemos queixar-nos ou ser indiferentes a essa realidade, mas não podemos deixar de refletir sobre ela.

Nessa reflexão, podemos nos perder queixando-nos dos fatos, clamar pela recuperação de pretensos valores e fazer sermões nesse sentido. Ouvimos esses sermões diariamente e esses clamores já cansam a todos.

I. Os valores predominantes na sociedade governada pela estratégia de globalização e sua maldição

Em vez disso, quero tentar esboçar uma análise das razões que talvez possam explicar esse fato. Acredito que para isso precisamos falar dos valores essenciais que a nossa sociedade vive concretamente e que nunca são mencionados nessas queixas. Partimos então do que é, não do que não é, para depois chegar à análise do que não é.

Os valores proclamados são principalmente os seguintes: competitividade, eficiência, racionaliza-

ção e funcionalização dos processos institucionais e técnicos, e em geral os valores da ética do mercado. Podemos sintetizá-los todos num único valor central, o valor do cálculo de utilidade a partir do interesse próprio, seja de parte dos indivíduos e das coletividades que agem e calculam como indivíduos, seja de parte dos Estados, dos aglomerados de Estados e das instituições, incluindo as empresas e corporações. Para efeito do cálculo de utilidade a partir do interesse próprio, todos são indivíduos coletivos.

Esses valores se impuseram na sociedade atual, uma sociedade dominada pela estratégia de globalização, de um modo nunca antes registrado em nenhuma sociedade humana, mesmo no período capitalista anterior. Sua expressão mais extrema encontra-se nas teorias sobre o capital humano propagadas por Gary Becker, teorias essas que chegam a beirar o grotesco.

O que chama atenção em seguida é que os valores vigentes são todos valores formais e não se referem ao conteúdo das ações humanas. São os valores do que se chama racionalidade, muitas vezes reduzida à racionalidade econômica. Baseiam-se e se formam no cenário de sua respectiva ética formal, mais explicitada na ética de Kant com seu imperativo categórico. Essa ética enquanto ética do mercado está mais diretamente presente nos códigos civis, formulados com base no direito romano. É a ética vigente, embora muitas vezes passível de transgressões. Mas essa vigência não é questionada, pois recebe a proteção de todo um aparato de leis articuladas pelo Estado, pela polícia e pelas penitenciárias.

Esses valores não passam por crises. Em seu formalismo, eles têm vigência absoluta e até certo ponto são efetivamente protegidos e fiscalizados. Em seu

formalismo, declaram que tudo o que não é proibido é lícito.

A deterioração está em outro lugar. Ao impor-se esse cálculo de utilidade a partir do interesse próprio a toda a sociedade e a todos os comportamentos, na esteira de sua eficiência formal impõem-se ao mesmo tempo a maximização das taxas de lucro, das taxas de crescimento e da perfeição de todos os mecanismos de funcionamento. Além disso, como decorrência do aperfeiçoamento funcional, tudo passa a ser visto da perspectiva de mecanismos de funcionamento.

Um único obstáculo se interpõe: a necessidade da convivência. Da perspectiva desse cálculo de utilidade a partir do interesse próprio, todas as exigências da convivência se tornam empecilhos, distorções do mercado, inimigos. Para os valores vigentes na sociedade, a convivência e suas exigências são inimigas, são irracionalidades, são distorções.

Do ponto de vista do cálculo de utilidade a partir do interesse próprio, entendemos o que disse o dadaísta Francis Picabia no Café Voltaire em Zurique durante a Primeira Guerra Mundial: "O indispensável é inútil". O indispensável é: a convivência, a paz, o cuidado da natureza. O indispensável não entra e não pode entrar no cálculo de utilidade. Portanto, é inútil. O grau mais elevado de utilidade ocorre onde não há respeito à convivência, onde a guerra sempre prevalece, onde se pode destruir a natureza à vontade e quando o cálculo promete utilidades. O indispensável é inútil.

Destruir toda a floresta amazônica é a quintessência da utilidade. Mas, para qual cálculo de utilidade é útil não devastá-la e não destruí-la? Para nenhum. Entretanto, não seria útil não destruí-la? Seria

sumamente útil, mas nenhum cálculo de utilidade revela esse útil e indispensável. O indispensável é inútil. Trata-se da utilidade do inútil. O cálculo de utilidade a partir do interesse próprio é inimigo da utilidade dos inúteis.

Quando todos os países se reuniram em Copenhague para tomar medidas relacionadas às mudanças climáticas, todos fizeram seu cálculo de utilidade correspondente. Que ação lhes dava o máximo de utilidade a partir do interesse próprio? Agir era algo indispensável. Ao efetuarem esse tipo de cálculo de utilidade, porém, quase todos perceberam que o indispensável é inútil. Por isso, muito racionalmente, decidiram não fazer nada. Quando se trata do indispensável, quem faz menos ganha, sempre e necessariamente. Os outros arcam com os custos; e quem não faz nada, ganha igualmente. Todos tomaram a decisão racional que consistia em não fazer nada.

Quando o ministro alemão do meio ambiente declarou que agiria mesmo que os outros nada fizessem, Keitel, presidente da organização dos empresários (BDI), disse que ele era louco e irracional. Evidentemente, como político, o ministro recuou, pois a autoridade única e soberana havia se manifestado. Do ponto de vista do que a sociedade considera racional, isso era o mais racional a fazer: não fazer nada. Do ângulo do cálculo de utilidade a partir do interesse próprio, o indispensável é inútil. Portanto, a política está a serviço do poder econômico.

A reunião de Copenhague não fracassou porque os participantes calcularam mal. Fracassou porque calcularam bem. Mas isso só se justifica se o todo tem condições de sobreviver. Do contrário, todos perecem por terem calculado bem.

A natureza é inútil, a não ser que, calculando a utilidade a partir do interesse próprio, seja transformada em capital natural a ser explorado. O ser humano é inútil e até "descartável", a não ser que seja transformado em capital humano a ser explorado em função de sua utilidade, seja a utilidade a partir do interesse próprio calculada por ele mesmo, que considera a si mesmo capital humano, ou por outros, que querem explorá-lo em virtude de suas respectivas utilidades próprias. O indispensável - o ser humano enquanto humano e a natureza externa enquanto natureza - é sempre inútil.¹

Desenvolve-se sempre um jogo de loucuras. De um lado, considerado da perspectiva do cálculo de utilidade a partir do interesse próprio, o respeito à convivência é loucura. De outro, vista da perspectiva da convivência indispensável, que inclui a natureza e, portanto, o bem comum, a submissão ao cálculo de utilidade a partir do interesse próprio é loucura.

Estamos entrando numa época da história em que esses indispensáveis do bem comum aparecem em toda parte. Já vimos isso na crise desencadeada pelas mudanças climáticas. Fenômenos dessa natureza estão se acumulando. A crise econômica atual não é primordialmente financeira; essa é a superfície. No fundo, o que ocorre é uma crise dos próprios limites do crescimento. Verifica-se uma rebelião dos limites. Na Inglaterra, o petróleo chega ao seu limite máximo de produção. Também não há nenhuma disposição a enfrentar essa questão de uma perspectiva de convivência. É simplesmente feito o cálculo de utilidade a

¹ Essa transformação do ser humano em capital humano inclui o que hoje se chama biopolítica. Mas é muito mais.

partir do interesse próprio, e, de modo consequente e racional, é escolhida a solução das guerras.

A produção de alimentos chega ao limite. Não se reduz a produção em si, mas aumenta-se o número de famintos. Não são mais os seres humanos apenas que têm fome de alimentos; muito mais famintos são os automóveis, que hoje devoram um terço da produção de milho. Eles têm fome, mas têm também poder de compra, enquanto os famintos humanos não conseguem comprar. Os carros devoram os seres humanos, como no século XVII se dizia que as ovelhas devoravam os seres humanos na Inglaterra. À luz da teoria da ação racional hoje dominante, porém, isso é racional. As estatísticas da produção de alimentos não são transparentes: a produção de alimentos para os seres humanos diminui e a destinada aos automóveis aumenta.

Surgem limites por toda parte, limites que produzirão uma crise após outra semelhante à que sofremos no momento. Quanto mais agirmos de acordo com essas teorias de ação racional, mais resultados irracionais obteremos. Não obstante, os economistas que estão sob os efeitos da lavagem cerebral efetuada pela grande maioria das instituições de formação econômica não conseguem sequer ver isso. São cegos que se acreditam os únicos que veem com clareza.

É como um antigo conto da Índia. Um homem caiu no sono e não conseguia acordar. Os amigos não sabiam o que fazer, até que encontraram um sábio capaz de diagnosticar o que estava acontecendo. Depois de muito esforço, o sábio concluiu: "Amigos, cheguei, sim, até a cavidade central do cérebro deste homem que continua dormindo há mais de um quarto de século. Também penetrei no íntimo do seu coração. Procurei a causa. Para satisfação dos senhores

todos, devo dizer-lhes que a descobri. Este homem sonha ininterruptamente que está desperto e por isso não consegue acordar”.

Nossos economistas da economia dominante estão sonhando não só que estão acordados, mas igualmente que são donos absolutos da racionalidade. Destroem a natureza, destroem as relações humanas, levam-nos ao abismo. Jamais irão duvidar de que tudo isso é sumamente racional. O alimento dos famintos é devorado pelos carros, e esses economistas celebram esse desastre como sinal de racionalidade e eficiência. Celebram simplesmente porque essa eficiência é resultado de cálculos de utilidade a partir do interesse próprio de atores pretensamente racionais.

Depois do golpe militar de 1964 no Brasil, o general Castelo Branco, novo ditador militar, dizia: “O Brasil estava à beira de um abismo. Com a nossa revolução nacional demos um grande passo à frente.” Essa poderia ser a linguagem desses economistas. O mundo se encontra à beira de um abismo e eles dão passos firmes à frente e se orgulham disso. Orgulham-se porque ir em frente é a única atitude racional.

O jogo das loucuras

Kindleberger, economista canadense, em seus estudos sobre os pânicos da bolsa, cita um investidor que diz: “Quando todos enlouquecem, o lógico é enlouquecer também”.²

² Charles P. KINDLEBERGER, *Manias, Panics and Crashes: A History of Financial Crises*, Nova York: Basic Books, 1989: “When the rest of the world are mad, we must imitate them in some measure”, p. 33 (ver 134).

Como o indispensável é inútil, o cálculo de utilidade a partir do interesse próprio como princípio de racionalidade obriga a tornar-se louco.

Acontece como nesta história: O feiticeiro envenenou a fonte que abastecia a aldeia. Todos enlouqueceram, menos o chefe, que não havia bebido, porque estava viajando quando isso aconteceu. À sua volta, todos suspeitavam dele e queriam matá-lo. Acossado, ele bebeu da mesma água e também ficou louco. Toda a aldeia comemorou porque ele recobrou a razão.

Kindleberger também chega à conclusão adequada: "Cada participante do mercado, ao tentar salvar a si mesmo, contribui para a ruína de todos."³

Sendo racional segundo a teoria dominante da ação racional, todos e cada um se arruinam. Quando todos ficam loucos, todos se arruinam porque agem racionalmente.

O motivo é que, à luz do cálculo de utilidade a partir do interesse próprio, o indispensável, isto é, o bem de todos, torna-se inútil e, portanto, invisível. Todos ficam loucos, mas a CNN comemora, porque se tornaram ajuizados.

Trata-se da loucura do mito do mercado, hoje generalizada e que nos tira a liberdade de fazer o indispensável. Frente aos problemas básicos, ao calcular a utilidade a partir do interesse próprio de cada um deles, ninguém faz nada, porque ganha mais não fazendo nada.

³ KINDLEBERGER, *op. cit.*: "Each participant in the market, in trying to save himself, helps ruin all", p. 178/179.

Um dos livros mais lidos de Milton Friedman tem por título "Livres para Escolher". No caso, a liberdade consiste em poder escolher livremente entre Coca e Pepsi. Ele exclui a liberdade básica de toda vida humana: a liberdade de realizar o indispensável; o indispensável, que à luz da racionalidade de Friedman é inútil, é condição de possibilidade de vida no planeta.

Milton Friedman sonha que é racional. Por isso fica louco. Sonha que está acordado, por isso não consegue acordar. Esse sonho é um pesadelo não só para ele, mas para todos.

Ele nega a liberdade de escolher entre a vida e a morte, porque em seus sonhos não consegue sequer ver essa liberdade. Mas é dessa liberdade que se trata. A racionalidade de Milton Friedman afirma a morte e nega a liberdade de afirmar a vida. Ele vê essa liberdade como loucura; pior, como maldade dos maus. É o jogo das loucuras.

Para uma ética da convivência

Isso nos leva à análise da ética da convivência. Encontrei a seguinte afirmação no Tao Te King, de Lao-Tsé: "Uma porta bem fechada não é a que tem muitas fechaduras, mas a que não pode ser aberta".⁴

É um paradoxo. Uma porta que não se pode abrir deixa de ser porta. Podemos ampliar essa afirmação: para uma casa ser segura, muitas fechaduras são insuficientes. Novas fechaduras são inventadas a cada minuto, mas os que as desenvolvem se transformam em ladrões que sabem abrir esses dispositivos mais

⁴ LAO-TSÉ, Tao Te King, México: Ed. Diana, 1972, p. 116.

sofisticados. Portanto, uma casa segura é uma casa que não tem portas nem janelas. Mas se não tem portas nem janelas, não é casa.

Poderíamos perguntar a Lao-Tsé: Então não existe casa segura? Considerando a sabedoria de Lao-Tsé e de Chuang Tzu, o grande filósofo taoísta que viveu em torno de 200 a.C., podemos imaginar qual seria a resposta: Sim, existe casa segura. Ela tem portas e janelas, mas não tem fechaduras. Ela é segura porque seus moradores vivem em coexistência com os moradores das casas vizinhas. Então, mesmo não tendo fechaduras, a casa é segura.

É dessa ética da convivência que se trata.

Sem essa convivência, não existe nada seguro. Nem as torres de Nova York estavam seguras. Mas a racionalidade da nossa sociedade só pode reagir com fechaduras mais eficientes, com guerras contra o terror e guerras de conquista. Querem aniquilar os que tornam o mundo inseguro e não se dão conta de que são eles mesmos que causam toda insegurança. Nem sequer lhes ocorre pensar na convivência, nem a veem, porque o indispensável é inútil, e eles só veem o útil (segundo seu próprio critério).

A ética da convivência não é uma ética de normas, embora as implique. De fato, as normas importantes não estão em questão (não matar, não roubar, não enganar etc.). Elas podem ser normas divinas ou de bandos de ladrões. Também os bandos de ladrões as têm, inclusive os bandos de ladrões nos governos. Elas só são normas divinas na convivência. Do contrário, são normas do crime.

Paulo de Tarso diz, "O aguilhão da morte é o pecado e a força do pecado é a lei" (1Cor 15,56).

Sendo o cálculo de utilidade a partir do interesse próprio a outra face da lei, podemos ampliar: o aguilhão da morte é o crime e a força do crime é esse cálculo de utilidade.

A ética da convivência não nega a lei, e também não nega o cálculo de utilidade a partir do interesse próprio. O que ela nega é o uso da lei e do cálculo contra a convivência. Isso implica novas leis ao lado das mencionadas. A lei, porém, nunca pode substituir o critério da convivência.

O mesmo Paulo de Tarso diz também que existe uma maldição da lei (Gl 3,10), que também podemos ampliar: pesa uma maldição sobre o cálculo de utilidade a partir do interesse próprio.

Essa maldição se dá sempre e quando a lei e o cálculo de utilidade a partir do interesse próprio transtornam a convivência. O cumprimento da lei ou o cálculo de utilidade não legitimam a ação. Durante a guerra da Argélia, o general Massis dizia: "A tortura é útil, portanto necessária". Essa é a maldição que pesa sobre o cálculo de utilidade a partir do interesse próprio. Max Weber também a expõe, quando fala da legitimidade através da legalidade. Essa é a maldição que pesa sobre a lei.

Essas maldições não estão presentes apenas em Paulo de Tarso. Num sentido muito semelhante, as encontramos também na tradição taoísta chinesa – muito claramente em Chuang Tzu – e nas outras tradições culturais. O que se opõe a essas maldições é possivelmente a raiz de toda cultura. Essa maldição da lei e do cálculo de utilidade a partir do interesse próprio aparece também, embora em termos mais superficiais, em Aristóteles, quando ele faz a distin-

ção entre economia e crematística. Mas Chuang Tzu tem uma grande vantagem. Em sua análise da maldição que pesa sobre a lei, ele inclui expressamente a maldição que pesa sobre o cálculo de utilidade, o que Paulo de Tarso não faz explicitamente.

Essas maldições correspondem a uma espiritualidade: a espiritualidade do mercado, do dinheiro, do sucesso, do conflito para derrotar o outro, da morte, do cálculo de utilidade a partir do interesse próprio, embora essa espiritualidade sempre se disfarce de vida. Sem essa espiritualidade, a infinita capacidade de destruição desenvolvida pela modernidade seria impossível.⁵ A redução da racionalidade ao cálculo desse tipo de utilidade não é apenas egoísmo. É uma maneira de ver o mundo e se baseia na força de uma espiritualidade – mesmo que seja a espiritualidade da morte. É a espiritualidade do que Marx chama de fetichismo.

A ética da convivência não exclui a ética formal nem nega sua validade. No entanto, enfrenta a maldição que pesa sobre essa lei e sobre sua contrapartida, o cálculo de utilidade a partir do interesse próprio. Trata-se também de promover novas leis que interfiram na lei formal para enfrentar sua maldição. Também essas leis sempre estarão ameaçadas por outras maldições: um círculo conflituoso e vicioso perpétuo.

⁵ Ver, por exemplo, Ayn RAND, *La virtud del egoísmo*, Buenos Aires: Grito Sagrado, 2006. Ela tem sido o guru de muitos executivos.

II. Os mecanismos de funcionamento, a eficiência e a banalização do mundo

A generalização do cálculo de interesse próprio

Até agora partimos do *cálculo de utilidade a partir do interesse próprio*. É preciso expandir esse conceito. Não se trata de algo que se pode simplesmente interpretar como egoísmo no sentido de moralidade. Não se trata de uma reprimenda no sentido de "moral falsa ou superficial", como a chama Nietzsche.

Para ser de fato um cálculo quantitativo, o cálculo de utilidade a partir do interesse próprio pressupõe a quantificação dos elementos calculados. Por isso, pressupõe relações mercantis com uso de dinheiro. Por calcular no mesmo nível, o dinheiro transforma tudo em objeto; é um *leveller*, um nivelador. Por isso, na medida em que se lhes atribui um preço, mesmo a honra e elementos sagrados são objeto de cálculo.

Esse tipo de cálculo se generaliza em determinado momento histórico. Ele pressupõe relações mercantis generalizadas e também um sujeito do cálculo capaz de reduzir tudo a objeto de cálculo.

O momento histórico em que esse cálculo surge é o Renascimento, entre os séculos XIV e XVI. Não quero explicá-lo com base na filosofia do Renascimento, mas a partir de uma *técnica social* que irá revolucionar tudo e que é básica para toda evolução posterior da sociedade moderna. Essa técnica social aparece a partir do século XV, nas cidades italianas, principalmente Veneza e Florença, com a chamada *contabilidade italiana*. Cria-se o balanço da empresa com o cálculo de custos e benefícios. Posteriormente, e até hoje, recebe o nome de *contabilidade de dupla*

entrada ou de *partidas dobradas*. Goethe se refere a essa contabilidade italiana dizendo que existem duas grandes invenções na história humana: a primeira é a da roda, a segunda é a da contabilidade italiana.

Com essa contabilidade inaugura-se uma nova visão do mundo que caracterizará a modernidade, a visão do mundo como *mecanismo de funcionamento*.

Surge a empresa e o cálculo de custos e benefícios. Para produzir, a empresa compra insumos, gerando despesas. Por outro lado, fabrica produtos que vende, gerando receitas. O lucro (ou a perda) resulta da diferença entre receitas e despesas. Trata-se de um circuito. As vendas dão origem às entradas, as quais possibilitam pagar os insumos, que originam os produtos a serem vendidos. Não havendo insumos, não há produtos; não havendo produtos, não há insumos.

A empresa então é um mecanismo de funcionamento num mercado que é condição para que empresas possam operar, e nesse sentido um mecanismo de funcionamento de *segunda ordem*, ao lado do qual ocorre uma transformação do Estado como fiador de todo esse funcionamento.

À empresa como mecanismo de funcionamento é possível impor um cálculo de maximização do lucro totalmente formalizado e que arrasa a sociedade. Esse fenômeno começa a ser chamado de *progresso*, concebido como *progresso infinito*.

Esses mecanismos de funcionamento são sempre circulares e o circuito em que se inscrevem é a sociedade e o mundo inteiro. Por isso surgem circuitos em toda parte; por exemplo, num campo totalmente diferente, na circulação do sangue, descoberta no século XVI e formulada definitivamente por William

Harvey em 1628. É um círculo também inserido num circuito mais amplo, o do metabolismo entre o ser vivo e a natureza toda.

Isso revela uma dimensão mais ampla do cálculo de utilidade a partir do interesse próprio. Calcula-se agora essa utilidade em termos formalizados a partir do funcionamento desses mecanismos de funcionamento. Quer dizer, não é novidade insistir nas relações correspondentes; antes, *a novidade é formalizar o cálculo nos termos de um mecanismo de funcionamento*. Para a empresa, isso pressupõe a possibilidade do cálculo em dinheiro, que permite dar ao cálculo um caráter inteiramente quantitativo, condição para a possibilidade de um cálculo de maximização. Deixam de existir diferenças qualitativas, e tudo se reduz a mera quantidade.

Emerge uma visão do mundo distinta, que é precisamente *a visão do mundo que vê este mundo simplesmente em termos de mecanismos de funcionamento*. Por certo, a descoberta dessa maneira de reduzir o mundo a simples mecanismos de funcionamento não cria essa nova visão do mundo. É preciso ter essa visão do mundo para descobrir os mecanismos de funcionamento e interpretar o mundo a partir deles.

Para perceber o que aconteceu é preciso saber qual é essa visão do mundo. Sua melhor expressão está no cálculo de custos e benefícios da nova empresa. Nesse cálculo, necessariamente feito em dinheiro, desaparecem todas as diferenças qualitativas entre os seres humanos e os elementos da natureza externos à empresa. Tudo se dá em pé de igualdade quantitativa e, portanto, como disponibilidade para uso como insumo calculado quantitativamente. O momento histórico em que esse cálculo surge corresponde ao

momento da declaração da absoluta disponibilidade de todos os elementos do mundo para a ação humana dentro desses mecanismos de funcionamento.

Nesse cálculo de custos e benefícios, todos os custos estão em nível de igualdade quantitativa: os insumos materiais e os custos do trabalho. Um pode substituir indefinidamente o outro. Todo trabalho é computado, não apenas o trabalho assalariado. Também a remuneração do empresário é computada como custo com os salários, bem como todas as entradas humanas, igualadas a qualquer pedaço de madeira. Tudo tem um custo, os animais, a água, minerais como o cobre, o ferro etc. Tudo é igual e também igualmente disponível.

Por outro lado, computam-se também as receitas da empresa, também em dinheiro. Segundo a composição dos insumos, as técnicas correspondentes mudam. Por isso é possível fazer um cálculo de maximização. A máquina pode agora substituir o trabalho humano sem limites qualitativos. Mas o próprio trabalho do empresário é equiparado aos salários, embora seja quantitativamente muito maior. A diferença é quantitativa. Todos são meios para alcançar o fim da maximização, e, no processo de maximização do correspondente mecanismo de funcionamento, todo lucro é meio para acumular. Emerge uma dinâmica inaudita.

Essa é uma novidade histórica. Sociedades anteriores às modernas não são capazes de fazer esse tipo de cálculo em termos universais. Embora aplicado em alguns lugares, é condenado à medida que tende a se universalizar, como, por exemplo, a crítica da crematística presente na filosofia de Aristóteles. Para essas sociedades, é um limite que não pode ser ultrapassado.

No século XIX, muitas vezes se procura saber por que não havia capitalismo na antiguidade dos primeiros séculos europeus, considerando que já havia uma generalização das relações mercantis, um direito formal e um Estado constituído como Estado de direito. Várias respostas diferentes foram propostas. A mais acertada – pelo que me parece – é a de Friedrich Engels, para quem o motivo era que não havia ainda uma práxis que levava em consideração a igualdade humana. Nesse sentido, o que explicava um limite que não podia ser ultrapassado era a escravidão, que excluía a possibilidade do capitalismo. Penso ser necessário ampliar o argumento. O que não havia era a consideração da disponibilidade completa do mundo para o cálculo da utilidade, o que implica que não havia a consideração do ser humano como ser disponível nem nenhuma diferença qualitativa. A escravidão mantinha essa diferença qualitativa. Não era possível explicar a receita do aristocrata como apenas quantitativamente diferente do custo de manutenção de um escravo.

O que explica, então, a mudança ocorrida desde o período da Idade Média é a mudança nesse sentido. Com o cristianismo, em sua forma ortodoxa desde Agostinho, desenvolve-se essa nova visão do mundo que permite a passagem à modernidade no Renascimento dos séculos XIV a XVII. Efetivamente, encontramos na teologia de Agostinho a primeira formulação de um mecanismo de funcionamento perfeito, descrito em termos do que é a vida humana no céu *post mortem*.⁶ A corporalização cristã resul-

⁶ Ver Franz HINKELAMMERT, *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, San José: Editorial Arlekin, 2010

tante de fato não é nenhuma corporalização em si, mas uma condenação do corpo real em nome de um corpo ideal, que é um mecanismo de funcionamento perfeito para a alma. O corpo ideal é um corpo que obedece perfeitamente à vontade da alma e com isso à lei. Esse mecanismo de funcionamento perfeito no céu demorou mil anos para descer à terra.

Esse surgimento dos mecanismos de funcionamento confere uma nova especificação ao cálculo de utilidade a partir do interesse próprio. Surge agora como cálculo de aperfeiçoamento desses mecanismos e recebe o nome de *eficiência*. Surge como cálculo de eficiência em função do aperfeiçoamento do mecanismo de funcionamento, que opera por meio do cálculo de custos e benefícios. Gerado na empresa econômica, transforma tudo o que é institucional. Todas as instituições são agora mecanismos de funcionamento a aperfeiçoar. Não só a empresa, mas também o Estado, o clube desportivo, as igrejas, as famílias. E ainda cada indivíduo em suas relações com o mundo: ele calcula suas possibilidades de viver em termos de custo e benefício e se transforma em *capital humano*.

Esses mecanismos de funcionamento adquirem uma subjetividade própria. A empresa é o sujeito que paga suas obrigações. Embora a empresa seja propriedade particular, o proprietário do capital recebe seus vencimentos da empresa. Ele assina o contrato com seu nome, mas não é ele que paga, e sim a empresa. No caso das empresas conhecidas

[Versão em português: *A maldição que pesa sobre a lei. As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso*, São Paulo: Paulus, 2012]. Ver cap. 3: "Sobre los marcos categoriales de la interpretación del mundo en Pablo y Agustín".

como sociedades anônimas, isso é muito mais visível. O sujeito que paga é sempre um mecanismo de funcionamento chamado, nesse caso, empresa pagadora, mas quem assina o contracheque é sempre um sujeito humano. A empresa paga e por isso é de personalidade jurídica.

O cálculo de utilidade do empresário é, então, o cálculo de eficiência da empresa que ele dirige, seja como executivo ou como proprietário. Mas o sujeito do cálculo se desdobra. Há um sujeito humano que calcula sua utilidade a partir do interesse próprio, embora o faça por intermédio do cálculo da eficiência da empresa que dirige, sendo ele mesmo quem realiza esse cálculo de eficiência. Sempre o faz, porém, em nome desse fator, o mecanismo de funcionamento.

O empresário, portanto, é o suporte a serviço da empresa e da sua eficiência, cuja utilidade ele maximiza ao maximizar a eficiência da empresa à qual serve e dá suporte. Embora seja empresário, não é dono. É servidor da empresa com seu cálculo de eficiência. Através desse cálculo, a empresa dá ordens a seu proprietário e este obedece. O cálculo de utilidade se transformou numa lei ditada pela empresa que subordina a todos, inclusive o proprietário.

Vejamos agora como essa visão de mundo faz parte da filosofia. Cito inicialmente Wittgenstein e sua famosa conferência sobre ética, pronunciada em 1929/1930:

Suponham que um de vocês seja uma pessoa onisciente e, por conseguinte, conheça os movimentos de todos os corpos animados ou inanimados do mundo e também os estados mentais de todos os seres que viveram.

Suponham, além disso, que esse homem registre seu saber em um grande livro, o qual conteria a descrição de todas as coisas do mundo. O que quero dizer é que esse livro não incluiria nada que pudéssemos chamar de juízo ético, nem nada que implicasse logicamente tal juízo. Ele certamente conteria todos os juízos de valor relativo e todas as proposições verdadeiras possíveis de formular. Porém, tanto os fatos descritos quanto as proposições estariam no mesmo nível. Não há proposições que, em algum sentido absoluto, sejam sublimes, importantes ou triviais...

Por exemplo, se lemos nesse livro do mundo a descrição de um assassinato em todos os seus detalhes físicos e psicológicos, a mera descrição desses fatos não conterà nada que possamos chamar de proposição ética. O assassinato estará no mesmo nível que qualquer outro acontecimento, como por exemplo, a queda de uma pedra.⁷

Evidencia-se de imediato a visão de mundo que Wittgenstein oferece e que imputa a um ser onisciente. Ele sabe o que um ser onisciente vê. É óbvio que se trata de uma visão de mundo que já analisamos com base na contabilidade italiana - a visão do cálculo de utilidade e de eficiência. Parece que é preciso tornar-se filósofo para *não ver* isso e ficar cego. Por outro lado, Wittgenstein fala em tons elogiosos da ética, mas a considera algo transcendental que não influencia a análise da realidade. Para ele, a realidade é *banal*.

Vendo-se o mundo desse modo, também não há nenhuma diferença entre um campo de extermínio

⁷ Ludwig WITTGENSTEIN, *Conferência sobre Ética*, Buenos Aires, 1989, p. 36-37. Quando Max Planck diz "Wirklich ist, was sich messen lässt" (real é o que se pode medir), diz exatamente o mesmo que Wittgenstein.

como Auschwitz e a queda de uma pedra. Tudo, inclusive a filosofia analítica, se reduz a uma simples banalidade. Certamente, o *mal banal* pressupõe um mundo também banal e uma filosofia também banal.

Heidegger faz uma análise no mesmo sentido, mas impregnada do horror que ele sente:

A agricultura atual é indústria motorizada de alimentação, em essência igual à fabricação de cadáveres nas câmaras de gás e nos campos de extermínio, igual ao bloqueio e à provocação da fome em países, igual à produção de bombas de hidrogênio".⁸

Diferentemente de Wittgenstein, Heidegger se expressa com certo horror. Ele tem inclusive um conceito que se aproxima do nosso conceito de mecanismo de funcionamento, mas o limita às tecnologias da engenharia – o conceito de *Gestell*. Contudo, ele diz a mesma coisa que Wittgenstein. Para Wittgenstein, trata-se da verdade do mundo. Do alto de sua torre de marfim, nem sequer se dá conta do que diz.

Heidegger foi criticado muitas vezes por essas palavras. No entanto, nunca vi uma única crítica a Wittgenstein, quando, na verdade, ele diz a mesma coisa.

O *positivismo jurídico* aponta na mesma direção. O que não é proibido é lícito, portanto não é mau. É decisão humana arbitrária considerar algo como mau.

Uma anedota sobre Hegel. Num debate, um dos participantes defendeu a tese segundo a qual o que é

⁸ Citado em Victor FARÍAS, *Heidegger und der Nationalsozialismus* (Heidegger e o nacional-socialismo), Prólogo de Jürgen Habermas, Frankfurt: Fischer, 1989. S. 376.

proibido é mau porque é proibido e que, portanto, o que não é proibido não pode ser mau. Hegel lhe respondeu: Assassinarias teu pai se não fosse proibido?

Hegel teria de fazer a mesma pergunta a Wittgenstein.

A perspectiva da realidade banal não exclui por si só a ética. Mas trata-se da ética implícita nos mecanismos de funcionamento. Não há cálculo de utilidade e de eficiência sem relações mercantis. E não há mercado sem *ética do mercado*. Todo mecanismo de funcionamento desenvolve em si mesmo um sistema de burocracia. No entanto, toda burocracia se baseia em uma ética da burocracia. Max Weber, portanto, aceita essas duas éticas, que considera expressamente como parte imprescindível da realidade. Todavia, ele não desenvolve a problemática relacionada com isso e com sua metodologia das ciências.⁹

Essas éticas, porém, são de funcionamento, e portanto não podem julgar os imperativos resultantes do cálculo de eficiência e de suas consequências. São éticas da mesma natureza da *ética do bando de ladrões*, de que fala Platão.

Zygmunt Bauman, em seu livro "Modernidade e o Holocausto" (1989) – que considero a análise mais lúcida desse horror – interpreta os campos de extermínio mantidos pelo nazismo alemão como mecanismos de funcionamento em processo de aperfeiçoamento. Há um objetivo: produzir mortos e eliminar seus cadáveres. À luz do cálculo de eficiência, po-

⁹Ver Franz HINKELAMMERT, *Democracia y totalitarismo*, San José: DEI, 1987. Ver parte II, capítulo I: "La metodología de Max Weber y la derivación de estructuras de valores en nombre de la ciencia".

rém, não é possível discernir objetivos: o assassinato não se distingue da queda de uma pedra. Mas é possível discernir o funcionamento do mecanismo para aperfeiçoá-lo. Os técnicos realizam o planejamento, as empresas produzem as instalações e o veneno, os trabalhadores fazem seu trabalho o melhor possível. Emerge até uma ética de funcionamento do mecanismo de funcionamento, e Himmler, em seus discursos de Posen, em 1944, celebra o alto nível ético das SS que executam o trabalho correspondente.

Quando Hannah Arendt assiste ao processo de Eichmann em Jerusalém em 1962, ela menciona o "mal banal". Eichmann não é um ser maléfico genial nem uma besta. É um burocrata que correspondeu às exigências de um mecanismo de funcionamento e fez bem o seu trabalho. Tudo era banal, inclusive sua execução. Diferentemente de Baumann, Hannah Arendt não chega a analisar a banalidade de um mundo visto do ponto de vista do cálculo de eficiência de um mecanismo de funcionamento, mas este está implicitamente presente.

Isso continua, certamente. Os governos encomendam armas de destruição em massa, os técnicos as projetam, as empresas as fabricam e os soldados as usam. Todos cumprem seu papel com uma ética irrepreensível. No entanto, é uma ética puramente funcional.

Mas tudo funciona assim: também as empresas, quando seus cálculos de eficiência recomendam. Elas destroem a bacia amazônica se isso dá lucro; pagam salários de fome se é possível; tudo é eficiente, e fazem tudo com uma ética irrepreensível. Frente ao juízo de fato, não há diferença entre assassinato e a queda de uma pedra, como também não há entre

a fome dos famintos e a fome dos automóveis para devorar os alimentos dos famintos como agrocombustíveis. A ética dos que fazem essas coisas é sempre irrepreensível. As empresas não fazem mais do que juízos de fato. Sua ética é ética funcional, elas a cumprem e ficam com a consciência tranquila. Elas maximizam seus lucros, calculam a eficiência e maximizam a utilidade. Não fazem nada mau, tudo é banal. Não há diferença entre um assassinato e a queda de uma pedra.

A razão, ao sonhar, produz monstros

Mas o sistema volta a introduzir essa diferença. Ela procede de outro ângulo, mas continua sendo um critério de cálculo de eficiência e de utilidade. Procede agora dos mecanismos de funcionamento de segundo nível: o mercado e o Estado.

O mercado assegura a relação mercantil entre as empresas, e o Estado assegura a estabilidade (*governability*) de todo esse sistema. Não é todo Estado que faz isso, havendo uma hierarquia entre eles. O Estado mais poderoso empunha a batuta. O cálculo da estabilidade define a posição dos inimigos frente aos quais o Estado precisa reagir. Os que ameaçam essa estabilidade são declarados inimigos e tidos como maus. Tendo ao seu lado o poder absoluto dos meios de comunicação, que pertencem ao poder empresarial, o Estado transforma esses inimigos em monstros a serem eliminados. Voltam os assassinatos, muito diferentes da queda de uma pedra, mas quem os comete são eles, os inimigos.

Os monstros se sucedem um ao outro. O primeiro grande monstro foi o da conspiração judia, forjado

um pouco antes da Primeira Guerra Mundial. Segue-lhe o monstro do comunismo. Hoje é o monstro do terrorismo que se encarna em monstros particulares, como Noriega, no Panamá, Arafat, Bin Laden. Diante dos movimentos populares que irrompem no Oriente Médio da noite para o dia, Mubarak e Gadaffi, antes fiadores da estabilidade na região, agora se transformam em monstros. Não fizeram nada de novo com relação ao período anterior e nada diferente do que fazem as forças militares das democracias consagradas do Ocidente no Iraque, no Afeganistão e no Paquistão desde a década anterior. Mas o que fizeram ou deixaram de fazer deixou de servir à estabilidade do sistema, e por isso são transformados em monstros, enquanto o que as democracias fazem é inocente, porque serve pretensamente a essa estabilidade.

Essa produção de monstros apresenta-se com argumentos e discursos sobre os direitos humanos e perpetra suas respectivas atrocidades em nome de intervenções humanitárias. Mas nada disso tem a ver com a defesa de nenhum direito humano, e sim com a estabilidade do sistema.

As democracias de modelo ocidental, ao fundamentarem sua política na estratégia de globalização, destroem as bases da vida em grande parte do mundo. Para fazer isso em um ambiente de estabilidade, elas precisam e promovem regimes de força em muitas partes do mundo para reprimir possíveis resistências. São essas mesmas democracias que, assim, precisam desses regimes para poder subsistir. São os cadáveres escondidos nos porões dessas democracias. Os direitos humanos os trazem à luz enquanto esses regimes deixam de ser funcionais à estabilidade do sistema mundial, sobre o qual descansam e

que dominam. Recorrem a eles para transformar essas forças não funcionais em monstros que precisam exterminar. Fazem isso porque é necessário: para lutar contra um monstro, é preciso tornar-se monstro. Essa é a *maldição que pesa sobre a lei*.

A única coisa racional diante disso jamais lhes ocorre: seria flexibilizar a lei da estratégia de globalização para atender às necessidades das populações excluídas e maltratadas. Mas isso pressupõe uma intervenção sistemática nos mercados em todos os níveis.

A prisão da poesia: a banalização da linguagem

Podemos explicitar o que esse enfrentamento com a maldição que pesa sobre a lei implica com as palavras de outro dadaísta, aparentemente sem relação direta com essa questão. Ele também é do tempo da Primeira Guerra Mundial; refiro-me a Hugo Ball, que diz: "A linguagem é a prisão da poesia". Essas palavras expressam o contrário do que dirá Heidegger mais tarde, ou seja, que "a linguagem é a casa do ser".

Depois da Primeira Guerra Mundial, Karl Krauss argumenta na mesma linha de Hugo Ball. Falando da deterioração da linguagem durante aquele conflito e sua transformação em idioma de jargões e da realidade da guerra como mecanismo de funcionamento com pretensões de perfeição, ele escreve a peça dramática *Os Últimos Dias da Humanidade (Die letzten Tage der Menschheit)*. A linguagem se transformou em simples portadora de vazias afirmações de produção de monstros, um fenômeno que depois irá muito além da linguagem da guerra. Por um lado, a redução da linguagem a simples transmissora de informações

em busca de uma linguagem unívoca e, por outro, a linguagem pública determinada pela propaganda, especialmente a propaganda comercial. Trata-se agora de uma linguagem totalizada, por um lado, com relação à informação exposta e, por outro, à simples incitação vinculada a promessas mágicas ou ameaças monstruosas, diabólicas. De fato, uma linguagem totalmente oposta a uma "casa do ser".

Baseados na formulação de Hugo Ball, podemos concluir o que então seria a poesia: *poesia é dizer por meio da linguagem algo que a linguagem não consegue dizer*. A poesia atravessa a linguagem. Voltar a adotar uma linguagem poética é retornar à arte em si. É voltar a reconstituir a linguagem humana, agora a partir de um modo de ver e agir sobre a realidade.

Efetivamente, processou-se uma transformação da relação com a linguagem. Desde finais do século XIX, quando o mundo inteiro havia se banalizado em decorrência dos mecanismos de funcionamento e da sujeição de tudo ao cálculo da eficiência, a mudança afetou a própria linguagem. Ela também se transforma em mecanismo de funcionamento de segunda ordem, como anteriormente acontecera com o mercado e com o Estado. Vista como mecanismo de funcionamento, a linguagem não passa de portadora de informações, e para essa linguagem a poesia não passa de "ruído". A linguagem perfeita é uma linguagem que permite transferir informações de maneira unívoca e sem ambiguidades. É a linguagem do funcionamento de todas as coisas. Dessa perspectiva, a poesia é a linguagem mais imperfeita que se pode imaginar. Ela não diz nada. Algo parecido se aplica à linguagem comum, embora a construção de linguagens mais perfeitas possíveis não possa

renunciar à linguagem comum. Tudo é imperfeito nesse mundo.

Esta linguagem como mecanismo de funcionamento, no entanto, transtorna todas as linguagens reais. Estas parecem linguagens cheias de imperfeições que não correspondem ao seu ideal. Como consequência, a linguagem se torna banal, como é banal o mundo dos pretensos fatos, como é banal o mal. Ela é banal porque faz parte da banalidade geral do mundo quando o vemos e tratamos desde a perspectiva da maximização dos mecanismos de funcionamento.

O que acontece com a beleza? Desencadeia-se uma crise das artes em geral. Uma arte já vazia procura ver o mundo de uma forma diferente daquela como o via antes.

Mas o que agora se projeta como uma avalanche é a estetização dos próprios mecanismos de funcionamento. A própria funcionalidade se transforma em estética, como no Bauhaus, mas predominantemente na propaganda comercial. Os mecanismos de funcionamento só têm sentido em si mesmos, sendo, portanto, um sentido tautológico. Viver a vida deixa de ter sentido, viver a vida perde seu sentido, sendo substituído pelo aperfeiçoamento dos mecanismos de funcionamento.

Seu veículo principal é a propaganda comercial, que em boa parte se submete aos ditames da indústria cultural. É estética, é poética, submete todas as artes e se imiscui nos mais diversos acontecimentos culturais: desde os festivais até o futebol. A propaganda comercial oferece diariamente a alucinação da felicidade: a "centelha da vida"; "o impossível é pos-

sível"; "Adão e Eva nos expulsaram do paraíso, nós o devolvemos a vocês", e assim por diante. Trata-se da outra faceta da produção de monstros.

Eu gostaria de expor essa realidade com um "poema" elaborado com base na propaganda comercial. Ele procede de um dos grandes bancos suíços. É poema e salmo ao mesmo tempo:

Ouro é confirmação./Sua promessa/tem peso.
Ouro é surpresa./Supera a maior/das esperanças.
Ouro é irradiação./Nunca perde/seu esplendor.
Ouro é lealdade./Seu fascínio/sobrevive ao tempo.
Ouro é mistério./Ninguém explica/seu encanto totalmente.
Ouro é gratidão./Sabe expressar-se/de modo perene.
Ouro é amor./Quase não existe sinal/mais castiço que ele.
Ouro é confiança./Seu valor é imperecível.
Ouro é carinho./Expressa sentimentos melhor/que mil palavras.
Ouro é desejo./Sua atração/jamais fenece.¹⁰

Esse é o núcleo que dá sentido aos mecanismos de funcionamento. Não é nada de superestrutura, é seu coração. É simultaneamente a aniquilação de todo humano, de todo sentido da vida. Mas é, ao mesmo tempo, um poema, de fato um antipoema. Conduz à perfeição a linguagem como prisão da poesia.

Como alma dos mecanismos de funcionamento, porém, imprime neles sua natureza. É o núcleo místico de toda redução da vida ao funcionamento dos mecanismos de funcionamento. É a mística do

¹⁰ Recompilado pela economista suíça Mascha Madörin, extraído de OMEGA – Textos de propaganda comercial, *Weltwoche* 49, 7/12/89.

mundo banal. Visto a partir dessa mística, o mundo é pura banalidade.

Nietzsche dizia que não há fatos, apenas interpretações. Nosso resultado é outro. Não existem fatos que não sejam fatos interpretados, o que é algo muito diferente. Não existem fatos "nus", todos os fatos são interpretados a priori.

O mundo banal é um mundo interpretado, não um mundo de fatos nus, como acredita Wittgenstein. Vimos que é a interpretação do mundo que acaba sendo banal. É a interpretação feita a partir do cálculo de utilidade própria e da maximização da eficiência dos mecanismos de funcionamento: o próprio mundo é interpretado como um gigantesco mecanismo de funcionamento. E esse mundo tem alma e coração, que fazem parte da interpretação. Esse coração pulsa no salmo do ouro transcrito acima.

Essa interpretação é o marco categorial da modernidade e esse marco categorial é desenvolvido como razão mítica que sustenta sua mística. É a mística do progresso infinito, do crescimento infinito, da eficiência infinitamente perfeita. É a razão mítica da modernidade. É ao mesmo tempo a mistificação da morte e do suicídio. É a razão mítica da práxis da morte. Essa mística não é prisão apenas da poesia, mas de toda a vida humana e através dela, da vida toda, que tudo asfixia.

Só é possível contestar esse marco categorial e essa razão mítica desenvolvendo outro marco categorial a partir da afirmação de que *o sentido da vida é vivê-la e vivê-la entre todos*. O resultado é outra razão mítica, mas necessariamente precisa surgir. Não há outra interpretação dos fatos, senão a interpretação

pela razão mítica. Como vimos, a pretensa objetividade das ciências empíricas parte igualmente de uma interpretação dada por uma razão mítica. Por isso, todo fato é interpretado, e sempre a partir de uma razão mítica.

Para terminar, quero citar um artigo do *Le Monde Diplomatique* que analisa a posição defendida pelo movimento indígena da Bolívia. Ele tem por título "Equívocos e mistificações em torno de uma divindade indígena andina. O fantasma do pachamamismo".¹¹ Trata-se de uma crítica reveladora dessa posição:

Somente um país rejeitou o Acordo Internacional de Cancún, destinado a combater a mudança climática: a Bolívia. Aos "mecanismos de mercado" previstos pelo texto assinado em dezembro passado, o presidente boliviano Evo Morales prefere "um novo paradigma planetário para preservar a vida": a defesa da Mãe Terra, a Pachamama. Apela-se assim a uma tradição indígena que contribuiria para "descolonizar" a atmosfera ideológica.

Por sua vez, a declaração final de Cochabamba – que critica duramente o modelo capitalista – sugere que para pôr fim à "destruição do planeta", o mundo deve não só "redescobrir e reaprender os princípios ancestrais e os modos de agir dos povos indígenas", mas também "reconhecer a Mãe Terra como um ser vivo" e outorgar-lhe direitos próprios. Uma ideia que chamou a atenção de parte do movimento antiglobalização.

¹¹ Renaud LAMBERT, em *Le Monde Diplomatique*, 18/02/11 – América Latina, disponível em: <<http://www.monde-diplomatique.fr>>. Agradeço a Anne Sticker por ter-me falado sobre esse artigo.

Percebe-se o tom irônico. No final do artigo, essas posições são condenadas em nome da cientificidade moderna, expressa por um cientista moderno e pró-socialista:

Sensível à urgência da crise ecológica, o geógrafo David Harvey refuta toda dicotomia entre sociedade humana e natureza. "Os seres humanos, como qualquer outro organismo – explica – são sujeitos ativos que transformam a natureza segundo suas próprias leis": a sociedade humana produz, pois, a natureza, do mesmo modo que esta determina a humanidade. Pensar na transformação desse ou daquele ecossistema implicaria, assim, não tanto defender os direitos de uma hipotética "mãe Terra" quanto modificar "as formas de organização social que a produziram".¹²

David Harvey, como cientista empírico, reduz todo o problema à questão de um mecanismo de funcionamento. Ele considera a "mãe Terra" uma hipótese que, além disso, lhe parece sumamente instável. A redução a um mecanismo de funcionamento é evidente: "A sociedade humana produz, pois, a natureza, do mesmo modo que esta determina a humanidade". Ele considera a natureza como resposta e, portanto, a reduz a um problema de funcionamento de um mecanismo.

A referência à "mãe Terra", porém, não é nenhuma hipótese. É um argumento da razão mítica, que para um cientista empírico certamente não tem valor de argumento. No entanto, o argumento da razão mítica boliviana contesta a razão mítica subjacen-

¹² "The nature of environment: the dialectics of social and environmental change", em *The Socialist Register*, Londres, 1993.

te aos argumentos de Harvey, que nem sequer tem consciência dessa sua razão mítica. É o argumento do progresso infinito com todas suas consequências, um mito que resulta de uma razão mítica. Porém, esmaga toda a realidade.

Essa razão mítica do empirismo é a razão dos problemas que precisamos solucionar e que esse movimento boliviano procura resolver. A posição de Harvey é contraditória; mas não só, é também ilusória. A posição realista é recorrer à razão da mãe Terra, não à de Harvey. Essa é a posição realista, não obstante o mundo inteiro atual, e, sobretudo, o mundo que se considera científico, viver a ilusão dos fatos nus.

Ou, por acaso, será mais mítico recorrer à mãe Terra do que recorrer ao mito do progresso infinito? Essa é mais uma resposta do que uma pergunta. A pergunta de fato é: Qual mito leva à razão?

Levamos dentro de nós uma *lavagem cerebral* de séculos e possivelmente de milênios que nos faz pensar que o mito do progresso infinito é algo realista e o da mãe Terra, não.

Não se trata de suprimir a análise do mundo através de mecanismos de funcionamento. Essa análise continua sendo um ganho. A questão é vincular essa análise a uma ação alicerçada sobre outra base mítica e assim atribuir-lhe a função de análise auxiliar. Com isso, toda a ciência hoje chamada empírica assumiria essa posição de ciência auxiliar para proceder à análise da realidade. As ciências empíricas não nos transmitem o que vivemos como realidade. Elas não conseguem nem sequer se manifestar a respeito da realidade vivida. Por outro lado, caso se

apresentem como análise da realidade, na hipótese de agirmos de acordo com essa análise, destruímos toda realidade. Existe um conflito inadiável também nesse nível. Se conseguirmos algo, reaprenderemos a discernir a diferença entre um assassinato e a queda de uma pedra.

Na sequência, desejo apresentar a mística dessa razão crítico-mítica e sua ética correspondente.

III. A dimensão espiritual da ética da convivência

Faz-se necessária uma espiritualidade que recupere a espiritualidade marginalizada e condenada por aquela do dinheiro, do sucesso, da acumulação infinita, que é a espiritualidade da morte. Sem essa recuperação da espiritualidade marginalizada não haverá a menor possibilidade de uma práxis que enfrente a maldição que pesa sobre a lei e o cálculo de utilidade a partir do interesse próprio.

Quero destacar algumas dimensões da espiritualidade da convivência que considero fundamentais.

1. O concreto universal: *por quem os sinos dobram*

No título do seu romance mais conhecido (*Por quem os sinos dobram - For Whom the Bell Tolls*), Ernest Hemingway recupera um texto de 1624 do poeta inglês John Donne. Eis parte do poema:

Nenhum homem é uma ilha, completo em si mesmo; todo homem é uma porção do continente, uma parte do todo; se um pedaço de terra é levado pelo mar, a Europa fica menor, assim como se um

promontório fosse levado, como se a herança dos teus amigos ou mesmo a tua fosse levada; a morte de qualquer homem me diminui, *porque faço parte da humanidade*. Por isso, não perguntes por quem os sinos doam; eles doam por ti.¹³

O humanismo de Hemingway se apoia no espírito dessa citação. É um humanismo da afirmação de si mesmo inserida na afirmação do outro. É um humanismo da afirmação do ser humano como sujeito em relação aos outros e à natureza.

Uma formulação bem sucinta dessa questão do sujeito é feita por Desmond Tutu, bispo anglicano sul-africano que desempenhou um papel fundamental na luta contra o *apartheid* na África do Sul: "Eu só sou se tu também és".

Este é o sentido de humanidade dos africanos, chamado *ubuntu*: "Eu sou um ser humano porque tu és um ser humano".

Não é possível dizer isso sem afirmar que assassinato é suicídio.

Esse mesmo humanismo está presente também nas tradições indígenas da América Latina. Numa região da Bolívia, a saudação habitual é: Eu sou em ti. E a resposta: Eu sou em ti.

Adotando-se a tradução do "amor ao próximo" feita por Martin Buber, Rosenzweig e Lévinas, esse

¹³ *No man is an island, entire in itself; every man is part of the Continent, a part of the main. If a clod be washed into the sea, Europe is the less, as well as if a promontory were, as well as if a manor of thy friends or of thine own were; any man's death diminishes me, because I am involved in mankind. And therefore never send to know for whom the bell tolls; it tolls for thee.* John Donne, 1624.

humanismo encontra-se também no judaísmo: "Ama o próximo, pois o és".

Somos todos parte de uma comunidade de vida, realidade que a nossa espiritualidade da morte nega, quando afirma: "Eu sou se te derroto".

Se abandono a África, como sujeito sei que esse ato me afeta, como afeta também os meus filhos, embora eu não saiba como. Se me solidarizo com a África, defendo não só os africanos, mas também a mim próprio. Em termos de cálculo, uma afirmação como essa não teria sentido. A questão, porém, não é sacrificar-se pelo outro, mas reivindicar-se como sujeito. E não é possível reivindicar a si mesmo sem reivindicar o outro. Dessa reivindicação emana a solidariedade enquanto práxis, porque ao reivindicar-se como sujeito, a pessoa se reivindica no conjunto dos outros. O outro está em mim, eu estou no outro. Sem isso, não existe convivência.

2. A liberdade do sujeito em relação ao cálculo de utilidade a partir do interesse próprio: a joia

Anthony de Mello conta uma história que nos conduz ao problema:

Em uma de suas andanças, um monge andarilho achou uma pedra preciosa e a guardou em seu bernal. Um dia, ele cruzou com um viajante. Quando o monge abriu o bernal para dividir suas provisões, o viajante, vendo a joia, pediu-a para si. O monge a deu ao homem sem nenhum problema. Este agradeceu e continuou seu caminho, cheio de alegria com aquele presente inesperado, suficiente para dar-lhe riqueza e segurança pelo resto da vida. No entanto, poucos dias depois, saiu à procura do mendicante, encontrou-o, devolveu-lhe a pedra e

suplicou-lhe: "Por mais valiosa que seja esta joia, peço-te que me dês algo de valor ainda maior: rogo-te que me dês aquilo que te permitiu que a desses a mim".¹⁴

Estamos diante de um paradoxo: ao pedir ao monge que lhe desse de presente "aquilo" que lhe possibilitou dar a joia, o viajante demonstrou que já havia recebido esse "aquilo".

A referência a esse "aquilo" é a liberdade com relação ao cálculo de utilidade a partir do interesse próprio, que em última análise é o que possibilita a vida humana. Não há nenhum valor válido, incluindo-se o dos direitos humanos, se não voltamos a descobrir a referência a esse "aquilo" e assim a recuperar a liberdade. Esse "aquilo" é a joia em questão. Descobri-la não é apenas uma virtude: é condição de possibilidade da própria sobrevivência humana.¹⁵ É o ponto de Arquimedes, o ponto que ele não encontrou. Encontrá-lo implica uma conversão. Não uma conversão a Deus, mas uma conversão ao humano e com isso à possibilidade da convivência.¹⁶

¹⁴ Apud Carlos G. VALLÉS, *Ligero de Equipage*. Tony de MELLO, *Un profeta para nuestro tiempo*, Santander: Sal Terrae, 1987, p. 58.

¹⁵ Esse não é um juízo de valor, mas um juízo de fato. O juízo de valor, que não deriva da ciência, é o juízo do dever de aderir a uma ética cuja necessidade pode ser comprovada. É preciso distinguir entre o juízo que constitui a ética, que é um juízo que a ciência pode fazer e o faz constantemente, apesar de não se dar conta, e o juízo do dever, que obriga cada pessoa a aderir a essa ética e a assumi-la como dever. A ciência não pode efetuar este último juízo. No seu conceito de juízo de valor, Max Weber confunde os dois juízos.

O juízo do dever é o juízo que escolhe a vida em vez da morte e que, portanto, renuncia ao suicídio. Ninguém pode comprovar que é preciso renunciar ao suicídio. Não deve haver suicídio: esse não é um juízo ético; em última análise, porém, é o juízo que constitui toda ética. Estritamente falando, não é possível proibir o suicídio porque, caso ele ocorra, não é possível puni-lo.

¹⁶ Não se exclui uma possível conversão a Deus, mas o critério para saber se a pessoa se converteu ou não a Deus é o critério humano.

Uma história paralela é contada no filme *Titanic*. Em 1912, a jovem Rose viaja com sua mãe e com seu noivo prometido na primeira classe do Titanic. Ela está infeliz com o compromisso que deverá assumir, obrigada pela mãe, que quer parte na riqueza de Cal, o noivo. Este havia presenteado Rose com uma joia de grande valor, à qual ela dera o nome de "coração do mar".

Rose conheceu um passageiro, Jack, da classe turística, e se apaixonou por ele. Quando o Titanic se chocou contra o *iceberg*, Jack fez de tudo para colocar Rose num bote salva-vidas. Ele conseguiu, mas morreu na tentativa. Rose se salvou. Ela usava um abrigo que Cal colocara sobre ela no momento de entrar no bote, esquecendo que havia posto a joia num dos bolsos desse abrigo. Depois também Cal se salvou. Ambos chegaram ao navio Carpathia e Cal procurou Rose. Mas ela se escondeu e depois que chegou em Nova York trocou de nome para que ele não a encontrasse.

Ela continuou vivendo normalmente, num apartamento simples, onde guardou a joia. Em 1966, alguns caçadores de tesouros foram até o ponto onde o Titanic havia afundado e convidaram Rose, única sobrevivente da catástrofe ainda viva, para acompanhá-los. Enquanto eles procuravam a joia "coração do mar", ela passeava pelo navio. Foi então que tirou a joia do bolso e a jogou no mar.

Ela estava livre.

É preciso falar dessa liberdade, que é a liberdade enquanto sujeito humano. Percebe-se então que a liberdade de Milton Friedman – livres para escolher entre Coca e Pepsi – é uma prisão da liberdade, uma

prisão com o nome "Liberdade". A nossa sociedade, ao se denominar mundo livre, enterrou essa liberdade do sujeito que é o fundamento de toda liberdade humana e da convivência. Para nossa sociedade, essa liberdade é loucura. E a considera loucura em nome de uma liberdade que é prisão do corpo e que se chama lei e cálculo de utilidade a partir do interesse próprio. Trata-se de uma jaula de aço.

No entanto, esta sociedade, que renunciou a essa liberdade como nenhuma outra antes dela, não conseguiu aboli-la por completo. Sem ser reconhecida como tal, essa liberdade se revela até num filme de Hollywood como *Titanic*. Ela está no fundo do mar, mas continua brilhando.

Tenho uma dúvida: desconfio que o diretor do filme conhecia a história de Anthony de Mello citada acima.

Depois da morte de Anthony de Mello, que era jesuíta, seus ensinamentos foram considerados heréticos e condenados por Ratzinger, o então grande Inquisidor do Vaticano.

3. A reciprocidade gratuita: como Deus paga

Quero começar com uma experiência pessoal. Numa viagem à praia, passei por Puerto Limón, no Caribe da Costa Rica, para seguir na direção norte até a pequena cidade de Puerto Viejo. Em Limón, um senhor me pediu carona, um agricultor que morava perto de Puerto Viejo. Conversamos muito durante toda a viagem, até chegarmos perto da casa dele, onde pediu que eu parasse. Ao descer, ele perguntou: O que devo? Nada, respondi. Então ele retribuiu como muitos na Costa Rica, dizendo, "Deus lhe pague".

Como havíamos criado confiança durante a viagem, perguntei-lhe: "Por favor, o que você quer dizer com isso, 'Deus lhe pague!'" Ele respondeu: "Quero dizer o seguinte: se um dia o senhor se encontrar em necessidade como eu me encontrava ao pedir-lhe carona em Limón, desejo que apareça alguém como o senhor e o ajude como me ajudou".

Nós nos separamos e eu fiquei um bom tempo em silêncio. Lembro-me seguidamente dessa resposta, que jamais teria esperado.

É a isso que se chama reciprocidade, uma reciprocidade não tem nada de cálculo de utilidade a partir do interesse próprio. Ela é absolutamente gratuita, mas continua sendo reciprocidade. Não se trata desse desprezível "*ut des*" – eu te dou para que me dê – que nos domina e que nos aprisiona numa jaula de ferro. É reciprocidade livre, reciprocidade divina.

Todo ato benfazejo não faz um bem apenas para a pessoa à qual ele se dirige, mas faz um bem a todos. E enquanto bem para todos, implica também um bem para aquele que pratica o ato. Mas somente se não for contaminado pelo cálculo de utilidade a partir do interesse próprio. Se isso acontecer, o bem para todos volta a ser inútil. É absolutamente indispensável, porém.

É um ato de liberdade.

Do terceiro céu sopra um vento.

Impele nosso mundo à libertação.

4. *As dimensões espirituais da liberdade diante do cálculo de utilidade a partir do interesse próprio*

Trata-se da liberdade humana, não da liberdade do tipo do Mundo Livre, que é uma liberdade con-

cedida pelo poder e que se transforma em prisão do ser humano, que então se considera livre ao simplesmente se transformar em capital humano aprisionado por seu cálculo de utilidade a partir do interesse próprio. É liberdade pela lei que asfixia a liberdade humana. Liberdade pela lei cuja maldição transtorna toda possibilidade de libertação, seja dos outros, seja da própria natureza externa a nós.

Não se trata de uma simples moralidade privada e individual. Trata-se de uma espiritualidade. Trata-se da ética da convivência que é preciso promover. Trata-se da convivência em todos os níveis: da humanidade e de cada um dos grupos humanos que, ao se constituírem, institucionalizam-se e desenvolvem a lei e o cálculo de utilidade própria com suas respectivas maldições; e também, sem dúvida, no nível dos Estados e das organizações de Estados. Essa convivência pressupõe uma intervenção sistemática nos mercados, a qual implica dois aspectos: por um lado, a intervenção nos mercados dominantes; por outro, a defesa e promoção dos mercados de economia solidária – economia social – que está surgindo e sem a qual uma economia que dê lugar para todos e todas não será possível: é preciso fazer no interior dos mercados o que os mercados abandonados a si mesmos não conseguem fazer.

Surge sempre o indispensável, que é inútil, e por isso sempre a necessidade da ética da libertação em todas suas dimensões, também espirituais. Este indispensável inútil é o bem comum, caso se queira recuperar esse conceito hoje. É transformação da sociedade inteira, mas sempre pensada em função do enfrentamento com a maldição que pesa sobre a lei e sobre o cálculo de utilidade a partir do interesse

próprio. Trata-se de uma sociedade em que caibam todas e todos e também a natureza inteira.

Sem essa dimensão ética e espiritual, toda ação política se transforma em trampolim para o poder, corrompendo desde dentro a participação nos movimentos de libertação. Emerge um cálculo de utilidade a partir do interesse próprio que corrompe qualquer compromisso com um projeto de libertação.

ÍNDICE

Prefácio à Edição brasileira do livro	5
Prefácio	13

Primeira Parte
**ENTREVISTA DE LILIA SOLANO
COM FRANZ HINKELAMMERT:
PERCORRENDO CONTINENTES E PENSAMENTOS**

Apresentação	19
<i>Capítulo 1</i> Infância e Juventude	21
<i>Capítulo 2</i> América Latina à sombra do Império	43
<i>Capítulo 3</i> Globalização e Neoliberalismo	75
<i>Capítulo 4</i> Terrorismo de Estado	93
<i>Capítulo 5</i> Direitos humanos	111
<i>Capítulo 6</i> O ressurgimento dos fundamentalismos e o futuro da Teologia da Libertação	131
<i>Capítulo 7</i> O caminho da esperança	145
<i>Capítulo 8</i> Os estudos	157
	239

Segunda Parte
PESSIMISMO COM ESPERANÇA.
ENTREVISTA COM FRANZ HINKELAMMERT

Trajetória de vida e de formação intelectual de Franz Joseph Hinkelammert	175
Referências Bibliográficas.....	181
Entrevista (San José, dezembro de 2010).....	183

Terceira Parte
O INDISPENSÁVEL É INÚTIL.
UMA FENOMENOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

I. Os valores predominantes na sociedade governada pela estratégia de globalização e sua maldição	197
II. Os mecanismos de funcionamento, a eficiência e a banalização do mundo.....	209
III. A dimensão espiritual da ética da convivência	230

FRANZ HINKELAMMERT, alemão radicado na América Latina há mais de 50 anos, é um dos principais pensadores críticos do nosso tempo. Ganhador do I Prêmio Libertador ao Pensamento Crítico, em 2005, é autor de uma vasta obra que articula diversos campos de conhecimento, como economia, filosofia e teologia. Entre suas obras, *Sacrifícios humanos e a sociedade ocidental: Lúcifer e a Besta* e *A maldição que pesa sobre a lei: as raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso*, publicados pela PAULUS.

Mercado versus *derechos humanos* versa sobre um tema fundamental dos dias de hoje: o conflito entre mercado e direitos humanos. Uma das principais ideias do livro é que a defesa dos direitos humanos é condição de possibilidade de uma sociedade alternativa e sustentável. Para Hinkelammert, o principal violador dos direitos humanos é esse mercado sacralizado, que nega aos pobres e aos excluídos o direito básico de viver com dignidade. Na lógica do mercado, tudo é reduzido ao cálculo de utilidades para a realização do interesse econômico, em prejuízo da vida em comunidade, nas relações de solidariedade e amizade.

