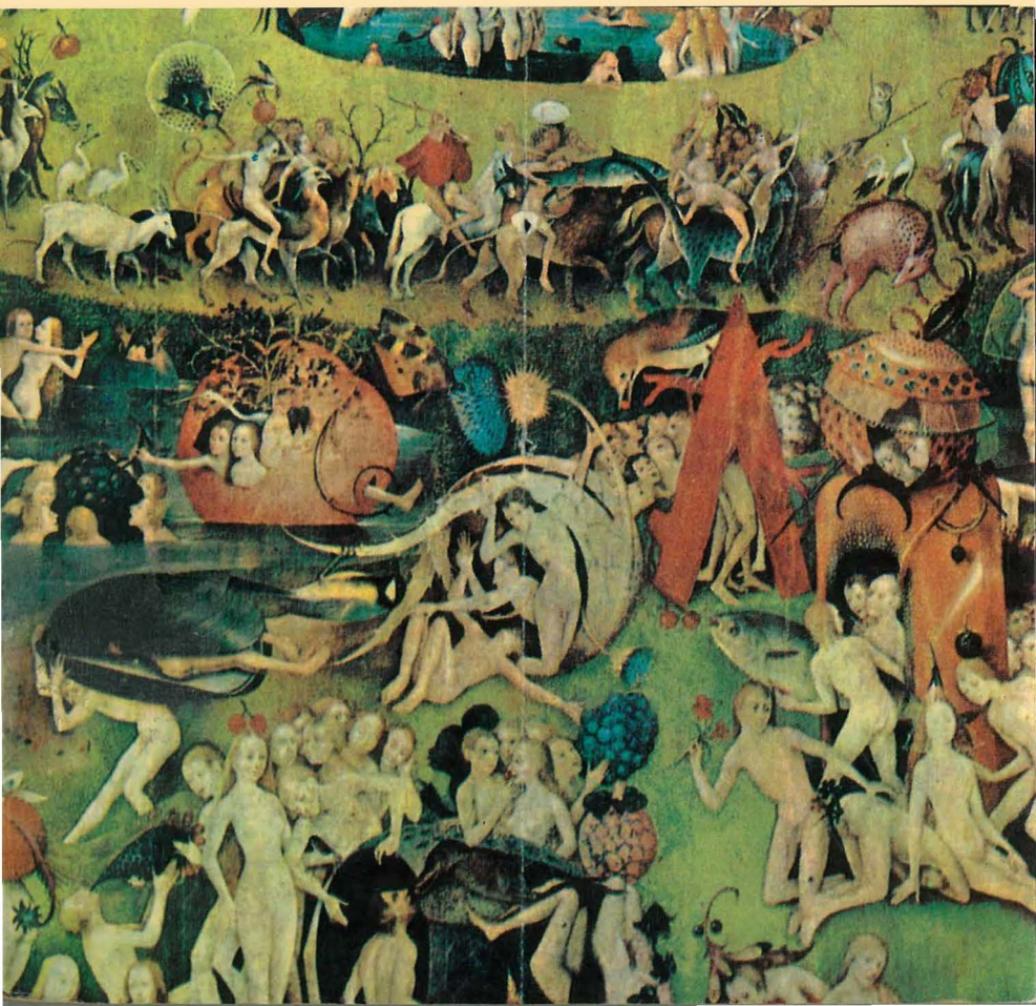


Franz J. Hinkelammert

sacrifícios humanos e sociedade ocidental: LÚCIFER E A BESTA



Coleção **TEMAS DE ATUALIDADE**

- *O Vaticano II e a Igreja latino-americana*, VV. AA.
- *Virá o dia... As CEBs como realidade, desafio e projeto*, J. Marins, T. M. Trevisan e C. Chanona
- *Clamor dos pobres e "racionalidade" econômica*, Hugo Assmann
- *Desafios e falácias*, Hugo Assmann
- *Deus numa economia sem coração*, Jung Mo Sung
- *Família – contribuições para a pastoral familiar*, VV. AA.
- *Crítica à lógica da exclusão*, Hugo Assmann
- *Formação da cidadania*, Marco A. Gonçalves
- *Sacrifícios humanos e sociedade ocidental: Lúcifer e a besta*, Franz J. Hinkelammert

FRANZ J. HINKELAMMERT

SACRIFÍCIOS HUMANOS
E SOCIEDADE OCIDENTAL:
LÚCIFER E A BESTA



Título original

Sacrificios humanos y sociedad occidental:

Lucifer y la bestia

© DEI, São José (Costa Rica), 1991

Capa

Detalhe do "Jardim das delícias" do pintor holandês Bosch

Tradução

João Rezende Costa

Revisão

Iranildo B. Lopes

© PAULUS - 1995

Rua Francisco Cruz, 229

04117-091 São Paulo (Brasil)

Fax. (011) 575-7362

Tel. (011) 571-9416

ISBN 85-349-0349-2

ISBN 9977-83-050-9 (ed. original)

A IFIGÊNIA DO OCIDENTE: O CÍRCULO SACRIFICIAL NA LEGITIMAÇÃO DA DOMINAÇÃO OCIDENTAL

Na tradição do Édipo ocidental, o mito de Édipo só desempenha papel de pouca importância. Foi Freud quem lhe deu significado, o que ninguém antes dele tinha feito. O problema, porém, de que se trata está em todas as partes, ainda que só se descubra-o partindo do fato de que o mito de Édipo é circular. Édipo mata o seu pai, o qual tinha matado a Édipo.

Partindo dessa tese, descobre-se o fato de que, na tradição ocidental, o Édipo discute os seus problemas a partir do mito de Ifigênia. Este é o mito do assassinio do(a) filho(a), que é cometido pela autoridade, que é, a um só tempo, rei grego e pai de Ifigênia. O mito de Ifigênia (e outros mitos paralelos) aparece em toda a tradição do Iluminismo e corresponde ao que é a sociedade burguesa nos séculos XVIII e XIX.

Muito diferente é o mito de Édipo, que põe o assassinio do pai em primeiro plano. Corresponde a um período histórico em que a sociedade burguesa se confronta com movimentos revolucionários e supõe, evidentemente, que eles são assassinos do pai. Entre o século XVIII e o final do séc. XIX, ocorre um desenvolvimento análogo àquele que vai na Grécia antiga de Eurípedes a Sófocles. O iluminista Eurípedes escreve *Ifigênia* e o antiiluminista conservador, Sófocles, escreve *Édipo*. Eurípedes escreve sobre o assassinio do(a) filho(a), e Sófocles sobre o assassinato do pai. Nessa tradição, Racine, Schiller e Goethe se inspiram em *Ifigênia*, e Freud em *Édipo*. Perante a revolução contra a sociedade burguesa, *Édipo* volta a se atualizar, ao passo que antes estava quase esquecido.

Durante o tempo em que a burguesia faz ela mesma revoluções, sem se confrontar com nenhum movimento revolucionário, Édipo não lhe diz muito. Quando Eurípedes ataca o levante dionisíaco-destrutivo, não o faz em nome de Édipo. Fáz-lo, em sua tragédia *As bacantes*, em nome de Dionísio. Trata-se daquilo que conhecemos na sociedade burguesa como o temor do caos. Aparece uma mãe que, em sua euforia bacanal, mata o seu filho, que por sua vez é rei. Ela assassina, se se quiser, o seu pai na figura do próprio filho. Trata-se da destruição da autoridade na euforia de uma orgia desenfreada. Em sua euforia, nem sequer sabe que, na figura do seu pai-rei, mata o seu filho. Essa tragédia poderia interpretar, possivelmente, a rebelião estudantil da década de sessenta deste século, mas não os movimentos socialistas que surgem a partir da segunda metade do séc. XIX.

O estreito parentesco entre a sociedade burguesa e o mito de Ifigênia não repousa no fato de que se censure algum assassinio do filho pela autoridade contra a qual se dirige a revolução burguesa. Isso também existe, e às vezes tem importância. Pode-se ver no drama *Guilherme Tell* de Schiller. Gessler, como pai despótico da pátria, exige de Tell disparar contra o filho. Com certeza espera que Tell mate o filho no disparo. Por isso, precisamente Gessler, o representante do tirano, parece ser o assassino do filho, e não Tell. Por um disparo feliz, Tell salva a vida do filho. Posteriormente, Tell mata em Gessler o pai da pátria, visto que esse não pára de perseguir Tell. No entanto, Tell não se considera assassino do pai, pelo fato de ele estar lutando por um novo pai-autoridade, isto é, a sociedade burguesa, que já não tem nada que ver com gente como Gessler.

Schiller tem consciência clara desse contexto. Portanto, deixa aparecer, no final do drama, a figura do "parricida". Esse parricida busca a solidariedade do lado de Tell, argumentando que o próprio Tell já tinha matado, com o assassinio de Gessler, o próprio pai. Não obstante, Tell o expulsa de sua casa e o acusa do pior crime que existe: o assassinio do pai. Em Gessler, a autoridade arbitrária, contra a qual se volta a revolução burguesa, transforma-se na figura de um assassino do filho.

Mas essa visão não representa a importância do mito de Ifigênia para a autoconsciência da sociedade burguesa. Usa-se esse mito de maneira muito diferente. Com efeito, realiza-se nele a secularização da imagem do Cristo da ortodoxia medieval, sob o nome de Ifigênia. Nesse processo se conservam seus traços essenciais, apesar de perder agora o seu caráter religioso. Provavelmente, essa imagem medieval de Cristo na realidade já é uma imitação de Ifigênia, ou pelo menos está influenciada por ela, e volta agora a se aproximar de sua figura original.

I. A IFIGÊNIA GREGA

A situação fundamental do sacrifício de Ifigênia é a seguinte: Ifigênia é filha de Agamemnão, rei grego, e de sua esposa Clitemnestra. Agamemnão é comandante do exército grego, que se reunira em Áulide para sair para a conquista de Tróia. Não obstante, produziu-se uma calma de tal maneira que o exército não pôde partir. Perguntando aos deuses pela razão, a deusa Minerva (ou Diana) comunica que somente o sacrifício de Ifigênia, a filha de Agamemnão, pode apaziguar sua fúria. O exército exige que se faça esse sacrifício. Em consequência, Agamemnão traz Ifigênia a Áulide, enganando Clitemnestra para que a entregue. Chegado a Áulide, ele sacrifica sua filha, a primogênita de seus filhos, à deusa Minerva. Realizado o sacrifício, o vento volta, o exército parte, conquista e destrói Tróia.

Na tradição desse sacrifício aparece uma longa história em que se busca o sentido desse sacrifício de Ifigênia. Ela se converte na figura central da tragédia grega e impregna profundamente toda a tradição greco-romana. Numa forma igualmente central, a figura de Ifigênia volta a aparecer no tempo do Iluminismo e, até hoje, não veio a desaparecer na cultura do Ocidente. Pelo menos no campo da cultura, a figura de Ifigênia é muito mais importante que o mito de Édipo. O mito de Ifigênia

interpreta o lugar que ocupa o sacrifício humano na tradição greco-romana e em toda a cultura ocidental.

Em "Agamemnão", de *A Orestíade* de Ésquilo, a mais antiga das tragédias sobre Ifigênia, esse sacrifício ainda é apresentado como um assassinio violento que se comete contra Ifigênia em nome da deusa. Ifigênia grita como um animal que é conduzido ao matadouro:

Invocando os deuses, / e o próprio pai aos ministros manda / que, em sua túnica envolta, sobre o altar, / como uma cabritinha, a donzela / desfalecida de terror, levantem, / e que nos belos lábios da virgem / com a forte prisão de uma mordança / a maldição que vão lançar detenham... / Mas ela na terra o purpurino véu deixa cair, e de seus olhos ferve / dardo de compaixão a seus verdugos¹.

Ésquilo torna presente toda a selvageria dessa cena. Os sacrificadores são carneiros e verdugos, e Ifigênia é um ser humano selvagem que rechaça sua morte. É uma cena brutal. Mas Ésquilo também interpreta a situação de Agamemnão como o destino trágico de um pai que tem de sacrificar o seu filho, sem ter nenhuma outra saída. Mas para Ésquilo Agamemnão também não é um criminoso, mas um herói trágico que não tem outra saída senão se converter em carneiro e verdugo. Ifigênia, na verdade a única pessoa sensata e razoável nessa cena de euforia sacrificial, é apresentada como participante selvagem e menos civilizada. Sendo ela tão incivilizada, Agamemnão tem de forçosamente se transformar em carneiro.

Em todo o desenvolvimento posterior da visão do sacrifício de Ifigênia, Agamemnão continua sendo essa figura trágica que forçosamente a tinha de sacrificar. Não encontrei nenhum autor que não tivesse a compreensão mais profunda por esse destino de Agamemnão. O desenvolvimento do mito, portanto, não acontece do lado de Agamemnão, mas do lado de Ifigênia. Pouco a pouco, Ifigênia, razoável, selvagem e furiosa, que no drama de Ésquilo ainda maldiz seus verdugos, vai sendo civilizada. Cada vez mais ela toma posição positiva em relação a sua morte sacrificial, até que já na Ifigênia de Goethe se

¹Ésquilo, *La orestíada*, Espasa, Buenos Aires/México, 1951, pp. 15-16.

transformou numa redentora do mundo, uma verdadeira Cristo-Ifigênia.

Todavia, obviamente a situação de Agamemnon em Áulide é parecida com a situação de Abraão quando se confronta com o seu filho Isaac para sacrificá-lo. De mais a mais, ambos os mitos certamente provêm de um mesmo tempo pré-histórico. Chama a atenção no desenvolvimento do mito de Ifigênia que jamais apareça aquela fé de Abraão, que consiste em não matar o seu filho. Isso vale tanto para a literatura grega como para a cristã e mesmo a iluminista e liberal. Pareceria que Abraão jamais houvesse existido. Pareceria inteiramente óbvio que o pai que sacrifica sua filha estivesse submetido a um destino trágico ao qual teria de obedecer².

Trata-se da situação em Áulide. Os gregos querem conquistar Tróia e Agamemnon é seu comandante: devem renunciar à conquista e à destruição de Tróia somente por não sacrificar Ifigênia? Não está o bem comum acima do bem próprio? Se os homens se sacrificam no campo de batalha para ganhar a guerra, por que não sacrificar uma mulher no altar? Estes são os argumentos que o exército aduz na tragédia de Eurípedes para convencer Agamemnon de que é sua obrigação sacrificar a filha.

Nem neste caso nem em nenhum outro caso posterior aparece o argumento de que Agamemnon ter-se-ia libertado no caso de não ter sacrificado Ifigênia. Não se libertaram os gregos pelo fato de que conquistaram e destruíram Tróia? Não foi precisamente o sacrifício de sua filha Ifigênia da parte do comandante Agamemnon o que tornou possível a liberdade da Grécia? É certo: Abraão, que por fé não sacrifica o seu filho Isaac, jamais pode conquistar e destruir Tróia. Se Agamemnon tivesse sido um Abraão e os gregos tivessem aceitado essa fé, não teriam conquistado Tróia. Valia a pena? Toda a tradição grega, cristã e ocidental, está firmemente convencida de que não havia nenhuma alternativa nem para Agamemnon nem para os gregos. Esta convicção atesta somente que a própria

²Ver Franz J., Hinkelammert, *La fe de Abraham y el Edipo Occidental*, Ed. DEI, San José, 1989.

tradição ocidental, sua situação atual, também não aceita nenhuma alternativa para este tipo de sacrifício humano. De mais a mais, a história judaica é uma prova: os judeus, ao ter a fé de Abraão, apenas podem sustentar a Terra Prometida e jamais são capazes de ganhar uma guerra de conquista.

Se Agamemnon tivesse se transformado num Abraão, teria sido uma ameaça para a Grécia e para todo o Ocidente. Teria de ter fugido como Abraão para buscar uma Bersabéia. Apesar de toda a pretendida tradição judaico-cristã, não pude encontrar nem sequer um autor que tivesse proposto essa solução a Agamemnon. Todos os séculos, até hoje, gritam a Agamemnon lemas para agüentar. Agamemnon não deve se abrandar.

No caso de Ifigênia, a situação é muito diferente. Ninguém está contente com ela como Êsquilo a apresenta. Por isso, através dos séculos ela é mudada e cada vez se torna mais civilizada e ocidentalizada. Essa mulher selvagem, furiosa e gritona, que maldiz seus verdugos, é transformada numa sacerdotisa redentora, que aceita voluntariamente sua morte sacrificial, e que se converte afinal na Cristo-Ifigênia de Goethe.

Isso começa com o grande iluminista grego, Eurípedes. Em sua tragédia *Ifigênia em Áulide*, quando a mãe de Ifigênia, Clitemnestra, enfrenta Agamemnon porque jamais estará disposta a aceitar o sacrifício da filha, a própria Ifigênia se interpõe em seu caminho:

Mãe, escuta-me: vejo que te indignas em vão contra teu esposo... mas tu deves evitar as acusações do exército... minha morte está resolvida, e quero que seja gloriosa, despojada de toda ignóbil fraqueza... a Grécia inteira tem os olhos voltados para mim, e em minhas mãos está que naveguem os navios e seja destruída a cidade dos frígios... Tudo remediará minha morte, e minha glória será imaculada, por ter libertado a Grécia. Nem devo amar demais a vida, que me deste para o bem de todos, não só para o teu. Muitos armados de escudos, muitos remadores vingadores da ofensa feita a sua pátria farão memoráveis façanhas contra seus inimigos, e morrerão por ela. E só eu vou me opor? Acaso é justo? Poderemos resisti-lo? *Um só homem é mais digno de ver a luz do que infinitas mulheres.* E se Diana pede minha vida, *me oporei, simples mortal, aos desejos de uma deusa?* Não pode ser. Dou, pois, a minha vida nos altares da Grécia. *Matai-me, pois, e*

devastai Tróia. Eis o monumento que me recordará por longo tempo esses meus filhos, essas minhas bodas, toda essa minha glória. Mãe, os gregos hão de dominar os bárbaros, e não os bárbaros os gregos, pois *uns são escravos, e outros livres*³.

Em Eurípedes, Clitemnestra é a mulher selvagem, raivosa e gritona, que amaldiçoa os carneiros. A Clitemnestra de Eurípedes é a Ifigênia de Ésquilo. E Ifigênia, civilizada e domada, levanta-se contra Clitemnestra, sua mãe. Agora Ifigênia quer ser sacrificada e enfrenta a mãe que quer impedi-lo. Portanto, a mãe é sua inimiga, e não o pai. Com efeito, a mãe é a única pessoa razoável nessa euforia sacrificial. Todavia, Eurípedes a vê como louca, incapaz de dar-se conta do sentido do sacrifício, pelo que não está à altura do seu tempo. Aparece como egoísta e como mulher viciada. Depois do regresso de Agamemnon de Tróia, ela o mata para vingar a morte da filha. Ela mesma afirma que pegou um amante para se vingar de Agamemnon. Não obstante, toda a literatura posterior o interpreta ao revés e afirma que matou Agamemnon para continuar vivendo com seu amante Egisto.

Na realidade, essa nova Ifigênia, que se sacrifica a si mesma por amor à pátria, leva a uma selvageria nova que é precisamente a selvageria da civilização ocidental, que se legitima por ela. Já não se trata de fúria de uma menina adolescente que resiste a ser sacrificada. Em lugar desta menina, que por si tem razão, apareceu uma dragona, que em nome de seu auto-sacrifício está disposta a submeter o mundo inteiro e destruí-lo. A disposição do sacrifício por amor a seu povo converteu-se em agressão contra os que não pertencem a esse povo, e, portanto, contra todos os que não têm a menor responsabilidade pelo fato de ela ser sacrificada. Ao civilizar-se Ifigênia e aceitar ser sacrificada, ela se torna agressiva contra todo o mundo e se converte no motor daquela agressão que seu pai faz como comandante do exército:

³Eurípedes, "Ifigenia en Aulide", em *Obras dramáticas de Eurípides*, Librería de los Sucesores de Hernando, Madri, 1909. pp. 276-277 (grifos do autor).

Um só homem é mais digno de ver a luz do que infinitas mulheres... me oporei, simples mortal, aos desejos de uma deusa?... Matai-me, pois, e devastai Tróia... pois uns são escravos, e outros livres.

Agora, como a Ifigênia civilizada, ela desenvolve o programa agressivo do Ocidente. De mais a mais, tem idéia clara do que é a soberba diante dos deuses. Se rechaçasse o seu sacrifício, cometeria um ato de soberba, orgulho e *hybris*: uma tentativa de ser como Deus. Trata-se daquilo que por séculos se pronunciará: quem é como Deus? Quem tem razão de rechaçar um sacrifício humano que o próprio Deus exige? Ifigênia fala, sem conhecer o nome, como o anjo Miguel: “quem é como Deus?”. Ela diz: “... me oporei, simples mortal, aos desejos de uma deusa?”⁴.

⁴Os primeiros cristãos reagiram contra essa visão de Deus e a denunciaram como Besta:

“Vi uma Besta que subia do mar. Tinha dez chifres e sete cabeças; sobre os chifres havia dez diademas, e sobre as cabeças um nome blasfemo. A besta que eu vi parecia uma pantera: seu pés, contudo, eram como os de urso, e sua boca como a mandíbula de um leão. E o Dragão lhe entregou seu poder, seu trono e uma grande autoridade. Uma de suas cabeças parecia mortalmente ferida, mas a ferida mortal foi curada. Cheia de admiração, a terra inteira seguiu a Besta, e adorou o Dragão por ter entregue a autoridade à Besta. E adorou a Besta dizendo: Quem é comparável a ela, e quem pode contra ela?” (Ap 13,1-4). Evidentemente, não disseram: “Quem é comparável com a Besta?”. O autor não quer repetir a blasfêmia. O que disseram foi: “Quem é comparável a Deus?”, porque tinham a Besta por seu Deus. O autor piedoso, porém, lhes imputa o que dizem no fundo: “Quem é comparável com a Besta?”.

Em nenhum texto do Novo Testamento encontra-se aquele anjo Miguel, que grita o: “Quem como Deus?”. É um invenção da Idade Média, a recuperação da *hybris* grega contra a tradição judaico-cristã. A dominação e a autoridade gritam o: “Quem como Deus?”. Do anjo Miguel diz-se o seguinte:

“Miguel e seus Anjos guerrearam contra o Dragão. O Dragão batalhou, juntamente com seus Anjos, mas foi derrotado, e não se encontrou mais um lugar para eles no céu. Foi expulso o grande Dragão, a antiga serpente, o chamado Diabo ou Satanás, sedutor de toda a terra habitada – foi expulso para a terra, e seus Anjos foram expulsos com ele... foi expulso o acusador de nossos irmãos, aquele que os acusava dia e noite diante do nosso Deus... Ai da terra e do mar, porque o Diabo desceu para junto de vós cheio de grande furor, sabendo que lhe resta pouco tempo” (Ap 12,7-12).

O anjo Miguel grita, portanto: “Foi expulso o acusador de nossos irmãos, aquele que os acusava dia e noite diante do nosso Deus”. De que acusou este Dragão aos cristãos? Evidentemente, de querer ser como Deus. Todavia,

Essa Ifigênia nem sequer pode entender a fé de Abraão, que consiste em não matar o seu filho. Do ponto de vista dela, a fé de Abraão é um ato de soberba e *hybris*, e, junto com o anjo Miguel, vai gritar a Abraão o seu: “quem é como Deus?”. Se hoje um homem como Topisch publica um livro com o título: “Ser como Deus *pela revolução*”, chega-nos ainda a voz de Ifigênia de Eurípedes a qual manda sua mãe, furiosa e gritona, Clitemnestra, aos infernos: “Matai-me, pois, e devastai Tróia... pois uns são escravos, e outros livres”, e: “não é um só homem mais digno de ver a luz que infinitas mulheres?”. A liberdade consiste em transformar os outros em escravos; um assunto de senhores. Liberdade não significa que ninguém seja escravo. Liberdade significa poder fazer escravos, e vencer.

Resulta um círculo sacrificial que compreende a sociedade inteira. Para conquistar Tróia, Agamemnã sacrifica sua filha Ifigênia, cujo sacrifício exige a deusa Minerva e o exército. Agamemnã se transformou num herói trágico, que teve de entregar sua filha para poder obedecer a seu destino de conquistar Tróia. Uma vez sacrificada sua filha, já não tem nenhuma possibilidade de dar marcha a ré. Tem de conquistar Tróia ou morrer. Se regressar derrotado, será um mero assassino de crianças. O sacrifício de Ifigênia teria sido em vão. Ela teria sido assassinada sem nenhum sentido. O profeta que comunicou que a deusa Minerva exigia esse sacrifício de Ifigênia como prêmio, teria sido um enganador e Minerva uma deusa sem poder nenhum. O céu dos deuses da Grécia ter-se-ia desmoronado.

desde a Idade Média, toda a ortodoxia cristã grita com o dragão e com a tradição greco-romana: Quem como Deus? Pareceria que o anjo Miguel perdera essa batalha. Terá de sair de novo a lutar. Quando em Eurípedes, dizem seus atores: “... opor-me-ei, simples mortal, aos desejos de uma deusa? Quem se atreverá a lutar contra tão poderosa divindade?” não parecem ser cristãos os que falam? Mas, segundo o Apocalipse pelo menos, fala a Besta.

Também aqui é notável a inversão completa que ocorreu no cristianismo. Algo parecido ocorreu com o nome Lúcifer, que foi originalmente um nome de Cristo, e foi transformado num nome central do diabo. Ver Hinkelammert, Frank J., *Las armas ideológicas de la muerte*, Edit. DEI, San José, 1981, pp. 225-226. O cristianismo expulsou suas origens, interpreta-as como se fossem o inferno e luta contra elas, vendo nelas o diabo.

Sacrificada sua filha Ifigênia, Agamemnon devia vencer Tróia para que o sacrifício se mostrasse em sua fertilidade. Se não vencesse, o sacrifício teria sido em vão e toda a vida da Grécia perderia o seu sentido. Agora Agamemnon não lutava só por Tróia, mas pelo sentido do sacrifício de sua filha. Ele mata Ifigênia, mas não se considera assassino, porém afirma que a sacrificou. Portanto, tem de assassinar Tróia para não ser assassino. Se não conseguisse, o sacrifício de Ifigênia não teria sentido e Agamemnon não passaria de mero assassino. Teria de morrer como assassino.

Uma vez sacrificada sua filha, queimou todas as pontes atrás de si. Transformou a guerra de conquista num problema de sentido, num problema existencial de sua própria cultura, a sua e a de todos os gregos. Através do sacrifício de sua filha, resulta uma situação em que o mundo inteiro perderia seu sentido se Tróia não fosse conquistada e destruída. O sacrifício de Ifigênia é o centro da guerra de conquista; a vitória demonstra que sua morte foi efetivamente um sacrifício, e não um assassinio, que o profeta é verdadeiramente um profeta e que o Olimpo grego e a deusa Minerva realmente existem. O sacrifício põe tudo numa só carta. Se Agamemnon não tivesse vencido, Ifigênia teria morrido em vão. Agamemnon tinha de vencer para que Ifigênia não morresse sem sentido. Por isso, na tragédia de Eurípedes, Ifigênia teria de consentir em ser sacrificada para levar essa pergunta até o seu extremo. Por isso, ela própria porá a questão sobre o sentido, quando diz: "Matai-me, pois, e devastai Tróia... pois uns são escravos, e outros livres". Ela afirma seu sacrifício como auto-sacrifício, fazendo da conquista de Tróia a condição de sua legitimidade. Posteriormente, como sacerdotisa com os tauros, sempre fará, primeiro essa pergunta: caiu Tróia? Se caiu, sua morte foi um sacrifício e não morreu em vão.

Uma vez feito o sacrifício, a destruição de Tróia é a única prova possível de que se tratou efetivamente de um sacrifício legítimo. O sacrifício se torna fértil pela destruição de Tróia; sem essa destruição, Ifigênia teria morrido em vão. Por isso a denúncia unânime contra Clitemnestra. Esta nega o sentido do

sacrifício de Ifigênia, mas com isso nega todo o sentido da Grécia. Todavia, se Agamemnão tivesse perdido a guerra contra Tróia, Clitemnestra teria tido toda a razão em matá-lo⁵.

Eurípedes termina sua tragédia *Ifigênia em Áulide* com uma suposição. Agamemnão sacrifica Ifigênia, e, não obstante, Minerva seqüestra Ifigênia sem que Agamemnão o note e põe em seu lugar um animal de sacrifício. Para Minerva era suficiente a disposição de Ifigênia de sacrificar-se e, portanto, a história de Ifigênia prossegue para além do seu sacrifício. Minerva leva Ifigênia a uma ilha selvagem dos tauros (hoje a península de Crim). Aí chega a ser a sacerdotisa de Minerva, na corte de Toante, rei dos tauros. Nesta sua função, ela realiza um antigo rito dos tauros que consiste em sacrificar a Minerva todos os estrangeiros, e especialmente os gregos, que naufragam nas costas do país. Agora ela, que foi sacrificada a Minerva, é a sacerdotisa que sacrifica outros à mesma deusa.

Agora, porém, ela aparece como uma mulher que acusa a seu pai e a todos os gregos:

Bem o soube eu quando meu pai, vítima do seu destino, aproximou de minha nuca a espada⁶.

Indigno, sim, indigno de um pai foi esse atentado! Mas os males se sucedem uns aos outros⁷.

Sobre os gregos diz: “Como quem detesta toda a Grécia, que me perdeu”⁸.

Parece que já não se lembra de que em Áulide ela tinha consentido espontaneamente em seu sacrifício por mãos de seu pai, Agamemnão. Explica agora o fato de que sacrifica gregos pela lei dos tauros:

⁵Quanto a essa situação, René Girard fala da “crise sacrificial”. Ver René Girard, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1983. Do mesmo autor, *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona, 1986.

⁶Eurípedes, “Ifigênia en Táuride”, em *Obras dramáticas de Eurípedes*, Librería de los Sucesores de Hernando, Madri, 1909, p. 327.

⁷ *Ib.*, p. 328.

⁸ *Ib.*, p. 343.

... não era homicida minha mão, mas o (sacrificado) morria em virtude de uma lei justa na concepção da deusa?⁹
Obriga-me a necessidade, nume incontestável¹⁰.

Ifigênia transformou-se numa fúria, que se esconde por trás da lei. Agora sacrifica os gregos que a sacrificaram.

Finalmente naufraga o seu irmão Orestes, junto com seu amigo Pílates, na costa de Taures. Orestes assassinou sua mãe Clitemnestra para vingar o seu pai, que tinha sido morto por Clitemnestra. Perseguido pelas Eumênides, busca redenção. Minerva lhe tinha prometido redenção no caso de trazer para Atenas a imagem de Minerva à qual se sacrificam em Taures os gregos.

Depois que os irmãos se reconhecem, Orestes pede ajuda a Ifigênia. Outra vez ela declara sua disposição de sacrificar-se a si mesma:

Mas de nada fugirei para salvar-te, nem sequer à morte. Muita falta faz para a família o homem que morre; mas a mulher vale pouco¹¹.

Junto com Orestes e a imagem de Minerva, ela foge para o barco dele, mas uma tormenta impede a saída. O rei Toante os espera na costa para aprisioná-los e sacrificá-los. De novo, Ifigênia está diante de um rei que a quer sacrificar. Outra vez intervém Minerva para salvá-la do sacrifício. Minerva obriga Toante a deixar partir Ifigênia. Toante se submete à sua vontade: "Quem se atreveria a lutar com divindade tão poderosa?"¹². Todavia, não renuncia aos sacrifícios, e tampouco descobre a liberdade que consistiria em não sacrificar nenhum homem. Vê-se diante de outra lei de Minerva que desta vez lhe proíbe o sacrifício e se submete também a essa lei. Em nome dessa nova lei, Minerva se pronuncia contra todos os sacrifícios humanos:

Que seja lei no povo, ao solenizar o aniversário de tua salvação, aproximar a espada à nuca de alguém, e que derramem algum

⁹*Ib.*, p. 314.

¹⁰ *Ib.*, p. 315.

¹¹*Ib.*, p. 333.

¹²*Ib.*, p. 355.

sangue; assim tributareis à deusa religiosa homenagem e ela não ficará sem as honras devidas¹³.

O sacrifício humano continua sendo legítimo só que agora está proibido. Não aparece a perspectiva de uma liberdade que consista em não sacrificar seres humanos.

Ifigênia salvou das Eumênidas, apoiada por Minerva, seu irmão Orestes. Assim, perdoou ao pai por tê-la sacrificado e condenou a mãe que vingou sua morte sacrificial. Entrou inteiramente no círculo do sacrifício humano, que agora perde sua roupagem religiosa. Na forma religiosa, o sacrifício humano é agora simbolizado, ao passo que na forma real é secularizado. Contudo, continua acontecendo da mesma forma que antes. A lei de Minerva que proíbe os sacrifícios humanos religiosos, proíbe exclusivamente estes. Em sua forma não religiosa mantém-se o sacrifício humano, porque não apareceu nenhuma liberdade que consista em não sacrificar homens. A morte de Sócrates é sacrifício humano secularizado, pois não tem já nenhuma forma religiosa. A pólis o condena em nome da lei, e ele consente em ser sacrificado. Ele mesmo leva a cabo o sacrifício, como auto-sacrifício, e toma voluntariamente o veneno que o mata. Sua morte, no entanto, continua sendo sacrifício humano.

II. O CRISTO DA ORTODOXIA MEDIEVAL

Neste mito grego de Ifigênia há obviamente elementos essenciais da imagem medieval de Cristo. Quanto mais se desenvolveu essa imagem de Cristo, tanto mais tinha de aparecer aos cristãos a tradição grega como uma *anima naturaliter christiana*. Se se colocar Deus Pai no lugar de Agamemnon e Cristo no lugar de Ifigênia, resulta uma relação que se aproxima muito da imaginação medieval. Certamente, nesta se trata de um pai que necessita deste sacrifício do filho para que a

¹³*Id.*

humanidade possa ser reconciliada com ele. O Deus que exige o sacrifício se transformou no pai, e o sacrifício que exige é agora o seu próprio filho. Este acontece para a redenção da humanidade da justa ira do pai – da ira pelo fato de que homens violaram a lei de Deus –, que necessita de uma satisfação suficientemente grande que só pode dar-lhe a morte do seu próprio filho. Por isso, este se oferece como cordeiro sacrificial. A própria justiça do pai lhe impede perdoar os homens sem tal satisfação.

Neste caso, o sacrifício pode ter lugar sem que haja uma mudança parecida com o que Minerva fez com Ifigênia. No último momento, Minerva substituiu Ifigênia por um animal de sacrifício para que ela pudesse continuar vivendo em Taures como sacerdotisa. Agora o filho é efetivamente sacrificado e morto, mas vive, em sua ressurreição. Toda a relação sacrificial tornou-se transcendente. A sacerdotisa Ifigênia no país dos tauros transformou-se no Cristo ressuscitado que também é sacerdote. No entanto, agora se administra a si mesmo como o seu próprio sacrifício. Cristo é agora o sacerdote que não sacrificou algum animal ou algum outro homem, mas a si mesmo. Sendo Deus, esse sacrifício tem valor infinito. Uma vez realizado este sacrifício, em que Cristo fez de si mesmo o cordeiro sacrificial, já não pode haver outro sacrifício. Nenhum outro sacrifício poderia ser comparado com o seu. Deus Pai o aceitou e agora todos os homens podem ser reconciliados com ele. Do sacrifício de Cristo segue com necessidade implícita que só pode ser o último sacrifício de todos. Nenhum outro poderia Deus aceitar, porque este recebeu a satisfação que lhe compete.

Não se trata da abolição do sacrifício, mas, pelo contrário, de sua exaltação. Tem a mesma qualidade que todos os sacrifícios anteriores, mas, à diferença desses, tem valor infinito. Esmaga todos os outros sacrifícios, porque é tão grande, que já nenhum outro tem lugar ao lado dele. E esse sacrifício foi aceito por Deus. Esta é a teologia medieval do sacrifício, que encontramos já esboçada na epístola mais tardia do Novo Testamento, a epístola aos Hebreus, que por muito tempo se atribuiu falsamente a Paulo. Nesta se apresenta um sacrifício que tem um valor infinito, que substitui todos os sacrifícios pensáveis e

que redime a humanidade. Por isso, já a epístola afirma que, depois do sacrifício de Cristo, não pode haver nenhum sacrifício mais. Não obstante, essa impossibilidade de novos sacrifícios é precisamente uma conseqüência sacrificial. De fato não aparece a imaginação de um mundo sem sacrifícios, mas de um mundo que foi colmado por um só sacrifício de valor infinito. Surge um mundo em que já não há um só lugar que não esteja submetido a esse sacrifício. Todavia, surge a aparência de um mundo em que havia sacrifícios, mas em que não mais há.

Trata-se de um mundo sem sacrifícios que se tornou real como conseqüência da fertilidade infinita de um só sacrifício: esse é o horizonte da Idade Média. A fertilidade essencial de um sacrifício humano, no qual o ser humano sacrificado é Deus, continua sendo a base desta imaginação de um mundo sem sacrifícios. Tira-se daí a conseqüência: nunca mais deve haver outro sacrifício. Cada novo sacrifício seria uma nova crucifixão de Cristo. Surge, assim, a imaginação de inimigos de Cristo e de Deus, que desprezam o sacrifício infinito de Cristo, que sujam o seu sangue e voltam a crucificá-lo, porque não se submetem ao seu sacrifício e não o fazem frutífero para suas próprias vidas.

Desta maneira, a imaginação de uma humanidade sem sacrifícios se inverte transformando-se numa agressão contra os que continuam fazendo outros sacrifícios e que, portanto, voltam a crucificá-lo. Trata-se agora de sujeitar esses outros inimigos de Cristo para criar uma humanidade que não volte a crucificá-lo, substituindo o seu sacrifício infinito por novos sacrifícios finitos. Cristo transforma-se no Senhor da história, a quem tudo pertence, porque tudo redimiu:

Todo sacerdote (pré-cristão) se apresenta, a cada dia, para realizar as suas funções e oferecer com freqüência os mesmos sacrifícios, que são incapazes de eliminar os pecados. Ele (Cristo, como sumo sacerdote), ao contrário, depois de ter oferecido um sacrifício único pelos pecados, sentou-se para sempre à direita de Deus. E então espera que seus inimigos venham a lhe servir de escabelo para seus pés. De fato, com essa única oferenda, levou à perfeição, e para sempre, os que ele santifica. É isto o que também nos atesta o Espírito Santo, porque, depois de ter dito: "Eis a aliança que farei para eles, depois daqueles dias" o Senhor

declara: “Pondo as minhas leis nos seus corações e, inscrevendo-as na sua mente, não me lembrarei dos seus pecados, nem das suas iniquidades”. Ora, onde existe a remissão dos pecados, já não se faz a oferenda por eles (Hb 10,11-18).

Mas, o que estão fazendo aqueles que voltam a fazer sacrifícios pré-cristãos?

De fato, os que uma vez foram iluminados – que saborearam o dom celeste, receberam o Espírito Santo, experimentaram a beleza da palavra de Deus e as forças do mundo que há de vir – e, não obstante, decaíram, é impossível que renovem a conversão uma segunda vez, porque de sua parte crucificam novamente o Filho de Deus e o expõem às injúrias (Hb 6,4-6).

A idéia de que os que crucificam Cristo o abandonam e nele não crêem, recebe desta forma um fundo extremamente agressivo. Nunca mais Cristo deve ser crucificado. No entanto, eles voltam a crucificá-lo. Transformam-se, portanto, em inimigos de Deus, aos quais se censura que estão golpeando, flagelando e ofendendo a Cristo. Não deve haver outro sacrifício, e, não obstante, eles sacrificam de novo a Cristo. Se se fazem sacrifícios de tipo pré-cristão, considera-se isso como uma nova crucifixão de Cristo:

Pois, se pecarmos voluntariamente e com pleno conhecimento da verdade, já não há sacrifício pelos pecados. Aguarda-nos apenas um julgamento tremendo e o ardor de um fogo que consumirá os adversários. Quem transgredir a Lei de Moisés é condenado à morte, sem piedade, com base em duas ou três testemunhas. Podeis, então, imaginar que castigo mais severo ainda merecerá aquele que calçou aos pés o Filho de Deus, e profanou o sangue da aliança no qual foi santificado, e ultrajou o Espírito da graça? Nós conhecemos, com efeito, quem é que diz: “A mim pertence a vingança, eu é que retribuirei!”. E ainda: “O Senhor julgará o seu povo. Quão terrível é cair nas mãos do Deus vivo!” (Hb 10,26-31)

Na realidade, é tremendo que seja tremendo cair nas mãos do Deus vivo. O que se anuncia aqui é a crucifixão dos crucificadores, o instrumento central de dominação do império cristão. Esta epístola aos Hebreus interpreta de forma extrema a fé de Abraão como disposição a matar o seu filho Isaac. Trata-

se da mesma epístola em que, entre os exemplos de fé viva, se destaca Jefté (Hb 11,32-34), que sacrifica sua filha em gratidão pela vitória na guerra. Essa história de Jefté pareceria uma réplica do sacrifício de Ifigênia por Agamemnon.

Com certeza, a epístola aos Hebreus se escreve quando o cristianismo ainda não é religião imperial, mas é perseguido pelo império. Por isso se dirige sobretudo contra os desertores. Mas, à medida que o império se cristianiza, este assume precisamente essas idéias para interpretá-las do seu ponto de vista. De mais a mais, é provável que o império se cristianize justamente pelo fato de que pode assumir essas idéias e convertê-las num ideologia imperial. Desta forma, o cristianismo permite uma legitimação completamente nova do poder imperial.

Agora o império luta contra todos os que lhe resistem, enquanto crucificadores de Cristo. Tudo o que não esteja submetido ao poder do império é transformado em crucificador de Cristo para ser crucificado como crucificador. A crucifixão dos crucificadores dá uma legitimação insuspeitada para a agressividade imperial, com que não contava o império romano e que transforma o cristianismo num instrumento tão apreciado pelo poder imperial. Agora, o próprio império luta por um mundo em que já não haja sacrifícios. Aqueles contra os quais luta, continuam fazendo sacrifícios, e, portanto, desprezam o sangue de Cristo. Depois de declarar tremendo cair nas mãos do Deus vivo, ficou ainda mais tremendo cair na mãos de seus vigários na terra, nas mãos do império cristão.

Por isso, retornam na Idade Média os sacrifícios humanos, precisamente para que não haja mais sacrifícios humanos. Todos os inimigos são considerados crucificadores que realizam sacrifícios humanos. Conseqüentemente, têm de morrer para que não haja tais sacrifícios. Aparecem as fogueiras, em que se queimam os que continuam crucificando Cristo e continuam fazendo outros sacrifícios. Trata-se de fogueiras que se fazem diante das catedrais, e quando sobe a chama, os crentes cantam o *Te Deum*. Nem sequer notam que estão realizando sacrifícios humanos, sem nenhuma secularização e de forma religiosa. Não obstante, crêem que estão realizando um mundo sem

sacrifícios humanos. Os exércitos do império cristão estavam todo o tempo dedicados a crucificar crucificadores, e, desta forma, a aumentar o império. Quando descobriram a América, constataram que naquelas culturas se realizavam sacrifícios humanos. Em consequência, puseram-se a impedi-los sacrificando diante de suas catedrais os que faziam sacrifícios humanos, cantando o *Te Deum*. De novo, a poucos ocorreu que estavam realizando sacrifícios humanos para que não houvesse mais sacrifícios humanos¹⁴.

Na consciência dos exércitos cristãos, tratava-se precisamente da luta final contra os sacrifícios humanos, contra os que voltam a crucificar Cristo. Tratava-se de uma luta para não perder a fertilidade do sacrifício infinitamente valioso de Cristo. Para que o sacrifício de Cristo não perdesse seu valor infinito de assegurar que nunca mais houvesse sacrifícios humanos, passava-se ao sacrifício humano¹⁵.

Novamente se fecha o círculo sacrificial, ainda que fosse numa perspectiva transcendente. Realizou-se um sacrifício, e este não deve ter sido em vão. O sacrificado morreu para a saúde

¹⁴Ver Gustavo Gutiérrez, *Dios o el oro en las Indias*, CEP, Lima, 1989. Gutiérrez é um dos poucos que elaboraram o papel que essa antissacrificialidade sacrificial desempenhou na conquista da América. Demonstra-o especialmente no confronto de García Toledo com Bartolomeu de las Casas. Segundo García de Toledo:

“O êxito da campanha de las Casas – na qual embarcaram enganados ‘todos os teólogos’ – teria significado o regresso ao primeiro engano, à idolatria. Comenta escandalizado o autor: ‘miren qué treta tan delicada para tornar a echar tenieblas de la infidelidad y idolatría y sacrificios de hombres, y comer carne humana y vivir con bestias.’” (p. 66). Segundo Gutiérrez, Sarmiento Gamboa ainda insiste muito mais nisso. Como resultado, a idolatria do ouro dos conquistadores surge à sombra dessa sua aparente antiidolatria. São os conquistadores que realizam sacrifícios humanos. No entanto, interpreta-os e vive-os como se foram ações contra a idolatria e os sacrifícios humanos.

¹⁵Creio que René Girard não vê essa inversão do sacrifício humano, o que o leva a crer que com o cristianismo efetivamente começou uma sociedade sem sacrifícios. Certamente, isso está em sua origem. Não obstante, a inversão reconstituiu o sacrifício. É um sacrifício em que o “bode expiatório” perde o caráter de sagrado e é transformado em pura negação, ao passo que o sacrifício torna-se invisível para os próprios sacrificadores.

do mundo inteiro. Morreu em vão no caso de não trazer a saúde ao mundo inteiro. Aqueles que desprezam o sangue desse sacrifício infinito, querem que seu sacrifício seja em vão. Mas, se morreu sem sentido, então tudo é uma grande mentira. O fato do sacrifício faz com que não haja volta atrás, e que todas as pontes estejam queimadas. Já não se trata somente de Tróia: agora é preciso conquistar o mundo inteiro, para que Cristo não tenha morrido sem sentido. Se tivesse morrido sem sentido, não haveria Deus; resultaria que este seria uma grande fraude porque já não podemos saber para que vivemos. Os que não crêem em Deus querem que este sacrifício infinito seja em vão, e que Deus seja um simples assassino do seu filho. É preciso conquistar o mundo inteiro para demonstrar que Deus existe. Para que o sacrifício tenha sentido, é preciso comprovar que o tem. A conquista do mundo inteiro é a prova de que o sacrifício teve sentido. Assim também, da boca desse Cristo da ortodoxia medieval, grita a Ifigênia cristianizada: "Matai-me, pois, e devastai Tróia... pois uns são escravos, e outros livres".

No entanto, a fé de Abraão não era a fé num sacrifício original com uma fertilidade que esmaga a todos os outros sacrifícios, mas um mundo sem sacrifício, e, portanto, sem sacrifício original também. Na Idade Média parece não ter existido essa fé de Abraão. Não obstante, continua existindo; só que foi transferida ao inferno sob o nome de Lúcifer. Na realidade, a Idade Média luta contra essa fé de Abraão, que é por sua vez a fé de Jesus. Ela é considerada uma fé judaica, e a luta contra ela leva ao ódio dos judeus. Sobre isso diz Friedrich Heer:

O ódio assassino contra os judeus da parte dos cristãos desde o século IV ao século X dirige-se em sua dimensão mais profunda contra o judeu Jesus, do qual os cristãos desesperam, ao qual odeiam, ao qual responsabilizam – junto com o diabo e os judeus – pela carga pesada da história. Em milhares de imagens, o judeu Jesus é mortificado: o Kyrios, o Truchtin... o imperador celestial e o rei celestial Cristo tem traços imperiais, papais, reais e de Júpiter. Isso vale ainda para Miguel Ângelo. O judeu Jesus tem a culpa... Uma análise de psicologia profunda de teólogos e leigos cristãos e de condutores da Igreja muitas vezes daria a visão deste abismo na profundidade da alma donde se ouve o judeu Jesus.

O judeu Jesus que é substituído pela segunda pessoa divina, o imperador celestial, o Kyrios, o Deus Jesus Cristo¹⁶.

O judeu Jesus é precisamente o Jesus com a fé de Abraão, é o verdadeiro adversário do cristão que luta contra ele em seu próprio mundo. Todos aqueles que o império crucifica como crucificadores de Cristo são justamente aqueles em cujo nome Jesus agiu. A agressividade e a atividade desenvolvida pelo império cristão é a consequência do fato de que luta contra esta fé, diabolizando-a. Por essa razão, a fé de Abraão não está ausente. As forças do império aparecem somente porque estão lutando contra essa fé.

A população judaica não acha nenhuma resposta. É encerrada no gueto e no gueto se encerra a si mesma. Aparece uma mística do sofrimento que não permite nenhuma saída, exceto uma esperança muito distante de uma vingança de Deus, que nem é anunciada firmemente nem antecipada de nenhuma forma. Aparece uma perspectiva infinita do sofrimento que, por sua parte, produz um sentido de culpa que se dirige antes contra si mesmos.

Micha Josef bin Gorion, em suas lendas judaicas bíblicas, descreve um conto lendário do sacrifício de Isaac, que representa essa situação¹⁷. Não diz de que tempo é essa lenda, mas há poucas dúvidas de que provenha da Idade Média.

Mostra Abraão e Isaac subindo ao monte Moriá. Eles se encontram com Satanás, que tenta seduzi-lo com as seguintes palavras:

Jamais Deus ofenderá um homem a ponto de lhe dizer: “Vai e mata o teu filho”.

Como se vê, a tentação de Satanás é o contrário da tentação de Abraão, segundo a Bíblia. Nesta, a tentação de Abraão é o perigo de crer que a exigência de sacrificar o seu filho poderia vir de Deus. Agora, porém, a tentação é ter a fé de Abraão e crer

¹⁶Friedrich Heer, *Gottes erste Liebe. Die Juden im Spannungsfeld der Geschichte*, Ullstein Sachbuch, Frankfurt/Berlin, 1986, p. 548.

¹⁷Micha Josef bin Gorion, *Sagen der Juden zur Bibel*, Insel, Frankfurt/M., 1980: “Von der Opferung Isaaks”, pp. 113-121.

que a exigência de sacrificar o seu filho possa ser uma exigência de Deus. Na lenda, Abraão resiste à tentação de recusar o sacrifício do seu filho.

Pode-se entender a razão: está em jogo o sentido do sofrimento destes judeus. Vivem de um *pogrom* a outro e, no entanto, crêem ser, ao mesmo tempo, filhos de Deus e de Abraão. Deus sacrifica os seus filhos, Abraão sacrifica o seu filho. Mas a única coisa que têm é a fé no Deus de Abraão. Por conseguinte, tiram a conclusão: a tentação é crer que Deus não possa fazer isso. Mas isso significa que a tentação de Abraão seja crer que Deus não possa exigir o sacrifício de Isaac. Eles insistem que seu sofrimento vem de Deus.

Pode-se entender isso, se bem que nos leve à renúncia a toda a resistência que teria resultado da fé de Abraão. De fato, renunciaram à fé de Abraão, que consistia em não matar o seu filho. Parecem fechados na sua alma pelo cristianismo medieval, resultando que nem sequer podem pensar sua própria liberdade. Assumem, conseqüentemente, uma interpretação do sacrifício de Isaac que vem precisamente do cristianismo e é dominante na Idade Média.

A lenda conta a história do sacrifício a partir dessa perspectiva:

Ao terceiro dia, Abraão levantou os olhos e viu de longe o lugar que Deus lhe tinha apontado; em cima havia uma coluna de fogo que chegava da terra até o céu e uma nuvem que estava sobre o morro encobriu a magnificência de Deus... Abraão se deu conta de que a Deus agradava o seu filho Isaac como holocausto.

Quando Isaac pergunta onde está o animal para o sacrifício, Abraão lhe responde:

Meu filho, o Senhor escolheu que tu sejas o sacrifício inocente em lugar do cordeiro. Isaac disse. "Tudo o que o Senhor ordenou vou fazer com alegria e valentia". E Abraão continuou dizendo: "Meu filho, confessa abertamente se não há em teu coração algum pensamento contra essa ordem e se tu não tentas encontrar uma saída". Isaac respondeu a Abraão seu pai e disse: "Pelo Deus vivo... nenhuma perna de minas pernas, nenhuma parte de minha carne treme diante dessa palavra, não tenho nenhum

mau pensamento, meu coração é alegre e valente e quisera dizer: louvado o Senhor que me escolheu como holocausto”.

Abraão se alegrava muito com essas palavras de Isaac... Isaac disse a seu pai: “Amarra-me firmemente, pai, e prende-me e depois põe-me no altar para que não me mova e escape quando a faca entrar em minha carne e que não blasfeme no altar do holocausto... depressa, pai, realiza logo em mim a vontade do Senhor nosso Deus”. Os corações de Abraão e Isaac se alegravam: o olho chorava amargamente, mas o coração estava alegre.

Depois de Deus ter impedido o sacrifício e Abraão ter sacrificado um animal no lugar do seu filho, regou o altar com o sangue do cordeiro e disse: “Isso por meu filho, este sangue seja aceito pelo Senhor como se fosse o sangue do meu filho”.

O que aqui se diz sobre Isaac é a idéia de perfeição destes judeus confrontados com o estalido do *pogrom*. Não querem duvidar do seu Deus. Por isso não vêem nenhuma outra saída senão olhar essa morte como se viesse da mão de Deus. Portanto, a vêem como castigo de seus pecados, ainda que nem eles mesmos tenham a mínima idéia de que pecados se poderia tratar.

Poliakov cita um texto que vem desta época da Idade Média e que expressa essa resignação:

Nenhum profeta, nenhum sábio e nenhum cientista pode entender por que os pecados da comunidade (judaica) foram considerados tão graves como se tivessem derramado sangue, de sorte que só a morte poderia dar a satisfação. No entanto, ele é verdadeiramente um juiz justo e a culpa a temos nós! Nossos pecados tornaram possível o triunfo do inimigo; a mão pesada do Senhor está sobre o povo¹⁸.

Precisamente isso leva à aceitação da interpretação do sacrifício de Isaac da Idade Média cristã, que move a perseguição cristã com que se vêem confrontados. Uma oração judaica deste tempo, também citada por Poliakov, pode demonstrá-lo:

O sangue dos justos seja o nosso mérito e a nossa satisfação, para nós, para nossos filhos e para nossos netos por toda a eternidade, como o sacrifício de Abraão, que prendeu o seu filho Isaac no altar

¹⁸Léon Poliakov, *Geschichte des Antisemitismus*, Worms, 1979, I. Von der Antike bis zu den Kreuzzügen I, 81.

para o sacrifício. Que os puros, estes perfeitos e justos, sejam nossos intercessores diante de Deus eterno e que nos liberte logo de nosso cativo... Amém¹⁹.

Essa oração tem o mesmo sentido que a lenda citada anteriormente. Abraão sacrifica Isaac, e Isaac a si mesmo, ao assumir este sacrifício por própria vontade. Ao fazê-lo, surge uma lógica do sacrifício. Obviamente, este Isaac é visivelmente parecido com a *Ifigênia em Áulide* de Eurípedes e o Cristo medieval. Não tem nenhuma relação com o sacrifício abraâmico de Isaac. O que era a liberdade de Abraão nem sequer para os judeus continua sendo algo possível dentro de sua consciência.

Todavia, os judeus não orientam sua mística sacrificial agressivamente para fora, como ocorre no cristianismo. Este, ao interpretar a morte sacrificial de Cristo como redenção da humanidade, cria a necessidade de fazer fértil essa morte sacrificial para todos os homens. Em conseqüência, se dirige contra todos os que desprezam o sangue de Jesus nesta sua morte sacrificial. Como denominador comum para todos estes inimigos, que continuam sacrificando Cristo, escolhem-se os judeus, com o resultado de que essa agressividade se dirige primariamente contra eles. Os judeus não criam uma agressividade contrária, mas dirigem a agressividade resultante do sacrifício contra si mesmos.

A lenda citada com a situação de Isaac, na qual este espera alegremente a faca do pai, interpreta a autodestruição diante de uma ameaça em relação à qual não sabem comportar-se. Toda essa situação sacrificial, não obstante, já implica aquela atuação na qual comunidades judias inteiras cometem suicídio coletivo diante do estalido do *pogrom*, matando-se mutuamente, incluindo os seus filhos. Mutuamente se comportam a um só tempo como Abraão e Isaac.

Poliakov descreve essa situação da maneira seguinte:

Sobretudo o sacrifício de crianças que foram mortas por seus próprios pais é comparado com o sacrifício oferecido por Abraão; a história do patriarca e de seu filho transforma-se, sob o nome da Akeda (sacrifício de Isaac), no símbolo do martírio judaico.

¹⁹*Id.*

Num dos lugares mais trágicos da crônica de Salomo-Bar-Simeon, conta-se como Isaac, o Piedoso de Worms, foi batizado forçadamente. À noite leva os seus dois filhos à sinagoga, degola-os no altar, volta à casa para pôr-lhe fogo, depois regressa à sinagoga, incendeia-a e morre ele mesmo nas chamas²⁰.

Trata-se de uma destruição interior que continua a única resposta à agressividade cristã orientada para fora. O mesmo sacrifício que o cristianismo dirige agressivamente contra os judeus, estes o dirigem contra si mesmos, internalizando-o. Trata-se de uma destruição interna, que paralisa e que se acrescenta ao gueto imposto desde o exterior, um gueto auto-imposto. Quando o cristianismo é trazido pela força para a América, provoca na população aborígene uma paralisação interna análoga.

Desta forma, a Ifigênia de Eurípedes é cristianizada e traduzida para a linguagem religiosa da Idade Média. Já não se trata da Ifigênia que, no país dos tauros, sacrifica os gregos por ódio contra a Grécia. Ela se transformou no Cristo, em cujo nome se sacrifica os seres humanos por amor, ao passo que o império cristão luta por um mundo sem sacrifícios humanos. Ambos realizam sacrifícios humanos, mas o seu sentido se inverteu. Isso explica que a Ifigênia cristã não tenha sequer a mais mínima consciência do fato de que realiza sacrifícios humanos. Por conseguinte, sua consciência não reage contra. Sua consciência antes a impele à realização de sacrifícios humanos. Aparece, assim, um cristianismo que, por razões de consciência, não pode renunciar ao sacrifício humano. Criou-se verdadeiramente um Cristo-Ifigênia.

III. A IFIGÊNIA BURGUESA

O império cristão encontra sua lógica na expansão pela crucifixão de crucificadores, que se chama cruzada. A partir do século XVI em diante essa lógica é substituída cada vez mais

²⁰*Ib.*, 82.

pela lógica da sociedade burguesa, que a burguesia dos séculos XVI e XVII vive e interpreta como a lei de Deus no sentido do “porei minhas leis em seus corações e em suas mentes a gravarei, e de seus pecados e iniquidades não me recordarei”. Trata-se da lei do mercado, que, pelo menos a partir de John Locke, é assumido, ao mesmo tempo, como uma lei de Deus neste sentido e como lei natural. O império é agora burguês e chega a ser o representante desta lei natural. Já não é imprescindível o manto cristão e pode-se secularizar a partir desta lei natural.

1. A secularização do céu mítico da Idade Média

Os pensadores burgueses deste tempo dizem que o próprio Deus escreveu essa lei no coração do homem. A secularização burguesa do céu mítico da Idade Média pelo Iluminismo continuará com estes mitos, dando-lhes uma forma secularizada e organizando-os em torno da lei natural. A secularização dá ao mundo mítico medieval uma forma tal que este perde seu caráter religioso e parece ser o resultado da razão mesma. Desta forma, mantém-se, todavia, e se universaliza para além das fronteiras da vigência da religião cristã. A colonização portuguesa e espanhola é cristã; a inglesa e todas as posteriores já não são e não necessitam ser. Dando ao mundo mítico uma forma secular, e vinculando-o com a lei natural burguesa, a forma religiosa sobra, embora seja usada e possa ser usada complementarmente.

No lugar de Lúcifer-Satanás, aparece o caos, e a lei natural, que não é mais que a lei do mercado, luta contra este caos. O caos tem todas as características deste Lúcifer-Satanás, e algumas mais ainda. A lei natural salva o caos, que muitas vezes continua levando o nome de Lúcifer. Hoje todo o mundo sabe que Lúcifer é o caos, e que o caos se chama Lúcifer. O que todo o mundo não sabe é que Lúcifer é um dos nomes mais primitivos de Jesus. Não se quer saber tampouco, porque não se quer saber que o próprio Jesus de Nazaré foi submerso neste caos, aquele Jesus que Friedrich Heer chamava de o judeu

Jesus. Continua no inferno, apesar de este ter sido secularizado como caos.

A lei natural, como lei do mercado, mantém em xeque o caos. Em todo o lugar em que se vê ameaçada, vê-se a ameaça deste caos, e, com isso, a ameaça do despotismo. O caos leva ao despotismo, que não passa de um caos organizado. Não obstante, despotismo é qualquer resistência contra as leis do mercado ou qualquer tentativa de intervir nelas. Aparece uma nova lei de Deus, secularizada como a lei natural, que substitui a lei religiosa do império cristão medieval. Agora, todos os que não vivem sob a lei do mercado ou que façam resistência a ela são considerados como inimigos da humanidade – Locke diz sobretudo: inimigos da espécie humana –, como o eram na Idade Média os que desprezavam o sangue de Cristo. Ao passo que na Idade Média se crucificavam os homens que resistiam ao poder dominante por serem crucificadores, se diz agora: despotismo para aqueles que querem despotismo, escravidão para aqueles que nos querem fazer escravos, morte para aqueles que nos querem matar. John Locke foi o primeiro a formular essa inversão, e continua sendo o clássico desta secularização; depois o diz São Justo: nenhuma liberdade para os inimigos da liberdade. Também Popper o diz: nenhuma tolerância para os intolerantes. E sempre são aqueles que não querem viver sob a lei do mercado ou resistem a ela, os que querem instaurar o despotismo, os que nos querem fazer escravos, os que nos querem matar, os que são intolerantes. Portanto, conclui-se que é preciso submetê-los a eles precisamente ao despotismo, fazê-los escravos, matá-los, tirar-lhes a liberdade, e ser intolerantes. John Locke conhece três poderes legítimos: o poder patriarcal na família, o poder político no Estado, e o poder despótico diante de todos os que não têm propriedade, especialmente os escravos²¹.

²¹“Temos, pois, que a natureza outorga o primeiro destes poderes, o paterno, ao pai e à mãe, em benefício dos filhos, durante a menoridade destes, a fim de que estes pais supram a falta de habilidade e de inteligência para dispor de suas propriedades. (Aqui, como em outros lugares, deve ter-se presente que me refiro à propriedade que os homens têm sobre suas pessoas

O despotismo é tudo o que não se submete às leis do mercado, todas as sociedades que não são repúblicas do mercado. O poder despótico legítimo é um poder absoluto e sem leis, necessário para pôr em xeque outro despotismo. Para John Locke e Adam Smith, praticamente todos os países do mundo, exceto a Inglaterra, são países despóticos. Os índios da América do Norte, os africanos de toda a África, todas as sociedades asiáticas são despotismos ilegítimos. O poder despótico dos países livres é um poder legítimo diante deles. Um contra-despotismo que destruirá todos os despotismos²². Adam Smith não tem nenhuma dúvida de que o poder despótico exercido pela burguesia é ainda mais despótico que os despotismos que ela quer superar. Todavia, sendo o despotismo da liberdade, é um despotismo preferível. Em consequência, pode dizer:

Por pouca que seja a proteção que as leis dispensem para os escravos contra a violência de seus senhores, muito mais fácil será a execução daquela lei favorável onde o governo se maneja de forma monárquica que onde se aproxima mais do estado republicano. Em qualquer parte em que se ache estabelecida a lei desumana da escravidão, o magistrado a cujo encargo está a proteção dos servos vem a se mesclar de modo indireto no manejo econômico das fazendas do senhor deles; e num país livre, em que este amo é membro da Assembléia, ou um dos eleitores de tais membros, o magistrado não se atreve a proteger o escravo senão com muita timidez e precaução, determinando estes respeitos que costuma ver-se obrigado a guardar, de forma que aquela proteção seja tibia e às vezes absolutamente desatendida²³.

e seus bens). Um acordo mútuo outorga o segundo poder, o *poder-político*, aos governantes, em benefício de seus súditos, para conseguir-lhes a segurança na posse e no desfrute de suas propriedades. Por último, o sequestro ou perda da liberdade outorga o terceiro, o *poder despótico*, aos amos, para o seu próprio benefício sobre aqueles que se acham privados de toda propriedade". John Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil*, Aguilar, México, 1969, par. 173.

²²Ver Hélio Gallardo, "La Revolución Francesa y el pensamiento político", em *Pasos* (DEI), n. 26, 1989.

²³Adam Smith, *La riqueza de las naciones*, Editorial Bosch, Barcelona, 1983. Reprodução por UACA, San José, Costa Rica, 1986, Tomo II, pp. 361-362.

Dá um exemplo impressionante:

Tendo mandado Vedio Pollion, na presença de Augusto, que se fizessem pedaços de um escravo seu por uma falta leve que tinha cometido, e o atirassem no tanque para que os peixes o devorassem, mandou aquele imperador, cheio de indignação, que imediatamente emancipasse não só aquele escravo, mas também quantos tivessem sob seu domínio. No tempo da República nunca houve magistrado com bastante autoridade para proteger um servo contra as iras do seu senhor, e muito menos para castigar a este com semelhantes violências²⁴.

Precisa-se do argumento do progresso para poder apresentar a sociedade livre como a melhor. Smith sente-se tão seguro do efeito deste progresso, que nem sequer o inquieta o fato, frisado por ele mesmo, de que o contradespotismo do país livre seja mais despótico do que o despotismo ao qual se trata de superar. Na perspectiva deste progresso, não haverá já nenhum despotismo.

A lei absoluta do mercado, em seu confronto com o caos, portanto, leva à idéia da harmonia, e, através desta, ao progresso. Em conjunto, as idéias da harmonia do mercado e do progresso secularizam o céu da Idade Média. Transformam-se no contrapeso dos sacrifícios humanos, que o poder despótico da lei natural do mercado exige para poder suprimir o caos.

Adam Smith nos conduz a este círculo:

Numa sociedade civil, só entre as pessoas de classe inferior do povo pode a escassez de alimento pôr limite à multiplicação da espécie humana, e isso não se pode verificar de outra maneira senão destruindo aquela escassez uma grande parte de filhos que produzem seus matrimônios fecundos... Assim é como a escassez de homens, da mesma maneira que as mercadorias, regula necessariamente a produção da espécie humana: aviva-a quando vai lenta e a contém quando se aviva demais. Esta mesma demanda de homens ou solicitude e busca de mãos-de-obra necessárias para o trabalho, é que regula e determina o estado de propagação, na ordem civil, em todos os países do mundo: na América Setentrional, na Europa e na China²⁵.

²⁴*Ib.* 362.

²⁵*Ib.*, Tomo I, p. 124. (Livro I, cap. VIII; Dos salários do trabalho. Seção II: pp. 118-133).

Descreve os sacrifícios humanos que a sociedade burguesa tem de realizar para superar aquele despotismo, que a sociedade burguesa considera como tirania que realiza sacrifícios humanos, ou seja, como sacrifícios que asseguram que finalmente não haverá mais sacrifícios. De uma só vez, trata-se de sacrifícios que asseguram o progresso e se justificam mediante ele. Hayek expõe abertamente este caso de sacrifício:

Uma sociedade livre requer certas normas morais que, em última instância, se reduzem à manutenção de vidas: não a manutenção de todas as vidas, porque poderia ser preciso sacrificar vidas individuais para preservar um número maior de outras vidas. Portanto, as únicas regras morais são as que levam ao “cálculo de vidas”: a propriedade e o contrato²⁶.

Este pensamento sacrificial é muito geral na sociedade burguesa. O próprio Nietzsche o expõe:

Consistirá para nós a essência do verdadeiramente moral em considerar as conseqüências próprias e imediatas que podem ter nossos atos para os outros homens e decidir nossa conduta de acordo com essas conseqüências?... Esta é a moral estreita e burguesa; mas ainda é uma moral. Parece-me que corresponderia a uma idéia superior e mais perspicaz olhar para mais além dessas conseqüências imediatas para o próximo, a fim de alentar desígnios de maior alcance, com o risco de fazer padecer os outros, por exemplo... Admitindo que tenhamos para com nós mesmos espírito de sacrifício, que razão há de nos impedir de sacrificar o próximo com nós mesmos, como fizeram até agora os Estados e os monarcas, sacrificando o cidadão, “pelo interesse geral”, como se costumava dizer? Nós temos também interesses gerais, e são talvez os interesses mais gerais. Por que não haverá de ser justo sacrificar alguns indivíduos da geração presente em utilidade das gerações futuras, se suas penas, suas inquietudes, seus desesperos, suas vacilações e seus erros fossem necessários para que uma nova relha de arado abrisse sulcos no solo e o tornasse fecundo para todos?... Com o sacrifício – no qual nos incluímos todos, nós e o próximo igualmente – fortaleceríamos e elevaríamos o senso do poder humano, ainda supondo que não

²⁶*El Mercurio*, 19/04/81, Santiago do Chile. Entrevista. Hayek concede essa entrevista por ocasião de sua visita ao Chile para participar de um congresso da sociedade de Mont Pellerin.

conseguíssemos mais. Este seria já um aumento positivo da sorte²⁷.

A imagem do progresso subjacente já foi descrita por Locke. Diz sobre as obras do progresso técnico e econômico:

Estou de acordo em que a observação dessas obras nos dá a ocasião de admirar, reverenciar e glorificar o seu Autor: e, dirigidas adequadamente, poderiam ser de maior benefício para a humanidade que os monumentos de caridade exemplar que com tanto esforço foram levantados pelos fundadores de hospitais e asilos. Aquele que inventou pela primeira vez a imprensa, descobriu a bússola, ou fez públicos a virtude e o uso correto da quinina, fez mais pela propagação do conhecimento, pela oferta e crescimento de bens de consumo e salvou mais gente da sepultura, do que aqueles que construíram colégios, casas de trabalho ou hospitais²⁸.

Desta maneira, o sacrifício humano que realiza a sociedade burguesa recebe duas referências. De um lado, trata-se de um anti-sacrifício, através do qual os sacrifícios que produz o despotismo se fazem férteis para a sociedade burguesa. De outro lado, trata-se de sacrifícios necessários para tornar possível um progresso, cuja conseqüência seria que a vida humana será sempre mais respeitada. Todos esses sacrifícios são apresentados como sacrifícios mediante os quais surgirá uma sociedade sem sacrifícios. Por esta razão, Hayeck pode dizer que a sociedade burguesa exige “poderes absolutos que se deveriam usar justamente, para evitar e limitar todo poder absoluto no futuro”²⁹.

Isso leva ao círculo sacrificial em sua forma burguesa. A sociedade burguesa obedece a um sacrifício original realizado por todos os despotismos da história, considerando todas as sociedades não burguesas como despotismos. Trata-se de um

²⁷Friedrich Nietzsche, *Obras Inmortales*, Visión Libros, Teorema, Barcelona, 1985, Tomo II, pp. 712-713. Nietzsche não critica aquele progresso, que precisamente tinha de criticar. O progresso, como o concebe Locke e Smith, é sustentado também por Nietzsche. O que este critica é exclusivamente a orientação do progresso com referência ao universalismo ético.

²⁸John Lock, *An Essay concerning Human Understanding*, 2 vols., Dover, Nova Iorque, 1959, Tomo II, p. 352. Tradução do autor.

²⁹Entrevista citada.

sacrifício original, não realizado pela sociedade burguesa, mas pelas sociedades contra as quais aquela luta e as quais considera despotismos. Continua o mito medieval de um sacrifício original da crucifixão de Jesus, que é um sacrifício cristão, mas não foi realizado pelos cristãos, mas por aqueles que recusaram a Cristo. A sociedade burguesa se oferece como a sociedade que potencialmente, por meio do mercado, é uma sociedade sem sacrifícios. Todos os sacrifícios da história foram realizados para receber seu sentido da sociedade burguesa. Enquanto houver ameaça de volta do despotismo, também a sociedade burguesa é despótica, só que na forma de um poder despótico que luta de maneira despótica contra o despotismo. Depois de sua vitória definitiva, não haverá mais nenhum despotismo. Portanto, realiza sacrifícios que são necessários para que finalmente não mais haja sacrifícios. Trata-se de sacrifícios que, em última instância, derivam do fato de que houve despotismo, e que ainda ameaça o despotismo.

Conseqüentemente, se a sociedade burguesa efetua uma crítica de violações dos direitos humanos, ela o faz sempre contra estes pretensos despotismos, comprovando que suas próprias violações dos direitos humanos são necessárias como conseqüência de sua luta contra as violações de per si cometidas pelos outros. Desde essa perspectiva, as violações burguesas dos direitos humanos perdem toda a importância, e a sociedade burguesa chega a ser uma sociedade sem nenhuma consciência moral perante as próprias violações desses direitos.

Este círculo sacrificial corresponde ao da Idade Média, sendo sua secularização. No tempo medieval, a inversão do sacrifício apareceu a partir da imagem de Cristo da teologia ortodoxa cristã. Na sociedade burguesa este conjunto é secularizado, e tem agora vigência em forma secularizada. Não há nenhuma dúvida de que este mesmo círculo sacrificial subjaz ainda no socialismo estalinista. Só que não realiza a inversão a partir da propriedade privada como lei natural do mercado, mas a partir da propriedade estatal e da planificação. Neste caso, a sociedade futura prometida sem mais sacrifícios humanos não é mais a harmonia do mercado, mas se chama agora comunis-

mo. O estalinismo surge como aplicação à sociedade socialista dos esquemas analisados de John Locke e Adam Smith. Nos discursos de acusação do fiscal geral dos julgamentos de Moscou da década de 30, A. J. Vishinski, pode-se encontrar todo esse círculo sacrificial. O sacrifício original em cujo nome são cristalizados todos os sacrifícios da história universal é Kirov, o Secretário-Geral do Partido Comunista de Leningrado, que morreu em 1934 por um atentado (que provavelmente foi organizado pelo próprio Stálin). Aqueles que Vishinski acusa são chamados de cães raivosos e bestas selvagens, nomes que já John Locke usava para tais inimigos, e que também o presidente dos Estados Unidos Bush utilizara contra Kadáfi, quando estava preparando ideologicamente o ataque aéreo dos Estados Unidos à Líbia. Hoje se acrescentaram palavras novas, como a palavra “câncer”. John Locke ainda não a conhece, tampouco Vishinski. Mas na Idade Média já era usada pela Inquisição para referir-se aos hereges, chamando-os de “pestes”. Já muito antes, Cícero usava a palavra “lixo” para se levantar contra Catilina. Na década de 20, a palavra “lixo” volta a ser usada na União Soviética para os inimigos. Até na Costa Rica se fazia em 1985-1986 a campanha contra o narcotráfico em nome do lixo: “Os narcotraficantes são lixo humano, denunciái-os!”. Desde o lixo de Cícero, a peste da Idade Média, as bestas selvagens e os cães raivosos de Locke, os lacaios do capitalismo monopolístico de Stálin, dos parasitas do nazismo, até o câncer das ditaduras de segurança nacional e do governo dos Estados Unidos, aparece o leque de palavras que se referem aos inimigos da república romana, aos crucificadores de Cristo e aos inimigos da humanidade da sociedade moderna ocidental. O stalinismo legitima o trabalho forçado dos campos de concentração com os mesmos argumentos com os quais John Locke legitima o trabalho forçado dos escravos; e este mesmo stalinismo interpreta a abolição do trabalho forçado com os mesmos argumentos que já foram usados por Adam Smith ou Tocqueville quanto à escravidão do seu tempo. Não existe nenhuma diferença essencial³⁰.

³⁰Nos discursos do fiscal geral dos processos de Moscou, Vishinski, não

Uma vez fechado esse círculo sacrificial, nada há que não seja lícito. Qualquer sacrifício humano, qualquer violação dos direitos humanos se justifica, e nenhuma consciência moral do mundo pode legitimamente intervir. Ainda que surja uma consciência de culpa, essa se transforma em objeto do psiquiatra e não está ligada com as razões reais dessa culpa.

O sacrifício humano transforma-se ainda em obrigação moral. Isso ocorre hoje com a cobrança da dívida externa do Terceiro Mundo, que chegou a ser um verdadeiro genocídio que sempre mais custa sacrifícios humanos e que destrói ainda mais a natureza³¹. Se hoje se argumenta nos países credores contra este genocídio, a gente encontra diariamente uma pergunta espantosa. Esta pergunta é: É moralmente lícito suspender esse genocídio? A pergunta não é: É lícito? A pergunta é: Deve-se intervir para fazê-lo parar? É lícito não cobrar essas dívidas? Não temos de assegurar a moral do pagamento? O que acontecerá se de repente já não se tiver de pagar as dívidas? Não temos de nos preocupar com a ordem internacional? Onde fica a moral, se não se pode fazer genocídios deste tipo?

Atrás destas perguntas soberbas está a consciência miserável dos credores, que sabem muito bem que essas dívidas são na realidade o resultado de uma fraude gigantesca. Mas essa consciência não fala. A consciência do Ocidente somente fala quando se lhe exige renunciar ao genocídio. Declara-o impossível por razões de consciência. Comete-se o genocídio precisamente por ter consciência moral. Temos uma moral que exige sacrifícios humanos, e o Ocidente não tem intenção de violar esta sua moral. Comete genocídios por razões morais, obrigado pelo dever. É moralmente lícito não cometer um genocídio? Essa

aparecem nem Hegel nem Marx, mas a tradição liberal, que se aplica substituindo a propriedade privada pela propriedade estatal. Vishinski não diz nenhuma palavra que pudesse recordar Hegel. Mas diz muitas palavras que recordam John Locke e Adam Smith. Pirker, *Theo, Die Moskauer Schauprozesse 1936-1938*, dtv. Munique, 1963.

³¹Quando o candidato à presidência do Brasil, do Partido dos Trabalhadores, falava no ano de 1989 de uma viagem à Europa, contou que foi pressionado para não destruir o Amazonas porque era o pulmão do mundo. Ele respondeu que a dívida externa era sua broncopneumonia.

é a pergunta do Ocidente. A moral do Ocidente exige mais sacrifícios humanos do que qualquer sociedade anterior. Para o Ocidente, a fé de Abraão é insuportável. É lícito que Abraão recuse sacrificar quando lhe fala o anjo? Não será a voz do diabo? A voz de sua fé que o faz recusar o sacrifício não será a voz de uma consciência mal orientada? Não será a voz da utopia? Assim pensa o Ocidente.

Aqueles que impõe essa moral do Ocidente se sentem como verdadeiros Agamemnões, heróis trágicos determinados pelo destino a impor a lei, sem se preocupar com as conseqüências. Podem admirar a moral daqueles que são capazes de realizar o genocídio sem que lhes tremam as mãos. E na verdade, não se sacrificam a si mesmos ao cumprir com o dever trágico de sacrificar a outros? Não é em verdade Agamemnã que se sacrifica quando sacrifica sua filha querida? Não seria melhor falar do sacrifício de Agamemnã em lugar do sacrifício de Ifigênia? O que perde sua filha mais querida não realiza o sacrifício de renunciar a ela quando a mata? Não será esse sacrifício de Agamemnã um sacrifício muito maior do que o realizado por Ifigênia? A Ifigênia de Goethe diz à deusa Diana: “Ela escolheu meu asilo; ela me guarda aqui talvez para que seja consolo na velhice de um pai castigado demais pela aparência das coisas”³². Ifigênia se oferece para consolar o seu pai, pelo sacrifício realizado ao sacrificá-la.

Nossos bancos não realizam também eles este sacrifício trágico quando cobram a dívida externa do Terceiro Mundo, e aceitam ser acusados de não encontrar nenhuma compreensão para a necessidade moral que os obriga a cometer o genocídio? São eles os que têm o drama trágico da alma, e não aqueles que têm de morrer em conseqüência. O verdugo que sacrifica é verdadeiramente o sacrificado. Sacrifica-se a si mesmo ao sacrificar os outros.

Quando tocam as trombetas terríveis do *Messias* de Händel, e quando o coro canta triunfalmente: “Estão tremendo os pa-

³²“Ifigênia en Tauride”, Goethe, *Teatro selecto*, Argonauta, Buenos Aires, p. 249 (primeiro ato, 2ª cena).

gãos...”, teríamos de tremer pela sorte dos pagãos. Depois que este *Messias* foi cantado em Londres pela primeira vez, saíram as tropas para conquistar a Índia, onde os pagãos doravante tremeram. Veio o *Messias* para pôr sua bota em cima da Índia. Jesus também estava na Índia, e todavia não estava ao lado desse *Messias*. também ele tinha a bota em cima. Hoje em dia todos os países que caíram alguma vez sob essa bota têm de pagar uma pretensa ajuda para o desenvolvimento daqueles países que já os colonizaram antes em nome de alguma dívida externa. Para pagar essa pretensa ajuda tiveram de deter ou retroceder em seu desenvolvimento, já por si precário. Pela pilhagem foram endividados e, em nome do pagamento da dívida, caem de novo sob a pilhagem. Não obstante, para o Ocidente se tratava em todos os casos de cumprir a moral de alguma lei. Acompanhados pelas trombetas do *Messias*, que fez tudo isso, continua cantando o coro: “Estão tremendo os pagãos”. Não se teria enfim de correr em sua ajuda?

2. A crise e o colapso da legitimidade

O Ocidente tem de continuar assassinando para não ser assassino. Ele é como Agamemnon depois do sacrifício de sua filha. Para não ser assassino, Agamemnon tinha de conquistar Tróia. Se não conquistasse Tróia, o sacrifício de Ifigênia não seria nenhum sacrifício, mas um assassinio. O céu da Grécia teria desmoronado em cima dele. Tinha de assassinar para não ser assassino. O Ocidente destruiu continentes, culturas e povos inteiros. Realizou sacrifícios humanos gigantescos, que em sua visão eram sacrifícios necessários para destruir o despotismo e para trazer, mediante o mercado, a liberdade.

Todos estes sacrifícios gigantescos são sacrifícios somente se o mercado é o que o Ocidente sustenta, ou seja, a superação do despotismo em todas as suas formas. Unicamente desta maneira ele pode sustentar, com aparência de razão, que se trata de sacrifícios humanos e de violações dos direitos humanos dos despotismos contra os quais pretende lutar. Neste caso se trataria de sacrifícios no altar da humanidade, que na

realidade são anti-sacrifícios que levam a um futuro humano em que já não existe nenhum sacrifício.

No entanto, o Ocidente tem de continuar sacrificando para que chegue esse futuro, porque até agora não aconteceu. No caso de não continuar, todos esses sacrifícios anteriores feitos em nome de uma sociedade sem sacrifícios não teriam sido realizados no altar da humanidade, mas da desumanização. E não seriam nenhum sacrifício, mas assassínios e crimes. Por isso tem de seguir adiante, para não ser um criminoso. Tem de assassinar para não ser um assassino. Se não o fizesse, o seu próprio céu desmoronaria sobre o Ocidente.

Se a lei natural do mercado, em cujo nome se fez tudo isso, foi ela mesma o despotismo dos sacrifícios humanos e das violações dos direitos humanos, então a colonização do mundo não tem sido um ato de civilização nem o “fardo do homem branco”, mas uma guerra de agressão contra continentes inteiros. Não uma guerra de defesa, mas uma guerra que pisoteou toda a humanidade. Neste caso, a transformação da África num campo de caça de escravos, e da América numa só casa de escravos, foi simplesmente um grande crime. Então, o Ocidente estaria diante dos escombros do que se crê ser sua cultura. O Ocidente realizou sacrifícios, continua realizando-os e tem de prosseguir, para que os sacrifícios passados mantenham seu sentido. Isso leva a uma expansão frenética do mercado como uma esfera pretensa da humanidade. Quanto mais o mercado viola os direitos humanos, tanto mais se tem de expandir este mercado para que as violências resultantes dos direitos humanos continuem aparecendo como passos necessários no caminho rumo à humanização por meio do mercado.

Expandir o mercado significa também acusar todos os países que não se submetem a esse frenesi do mercado de constantes violações dos direitos humanos, para que as próprias violações destes direitos sejam compreensíveis como condição para não cair no despotismo daqueles. Por isso os países socialistas devem aparecer como despotismos, para que as próprias violações dos direitos humanos apareçam como passos necessários para impedir tais despotismos e, portanto, como

sacrifícios sobre o altar da humanização. A condição continua sendo a tese de que a expansão do mercado é necessariamente a expansão, para poder sustentar todo esse processo como promessa utópica.

Todo este círculo sacrificial, e, por conseguinte, a legitimação da sociedade burguesa, desmorona no caso de se precisar deter essa expansão do mercado, pelo fato de que sua lógica leve à destruição do homem e da natureza. Um desmoronamento deste tipo exigirá uma reconstituição da sociedade. Não se trataria de uma adaptação pragmática, mas, efetivamente, da desocidentalização da sociedade.

Conhecemos crises de legitimidade deste tipo. No ano de 1975, o exército do Vietnã do Sul entrou em colapso no prazo de poucos dias apesar de que sob o ponto de vista militar podia continuar funcionando. Esse desmoronamento não era só a consequência da derrota militar, mas também de um colapso de legitimidade. A guerra dos Estados Unidos tinha sido declarada como uma guerra justa, em que os soldados estadunidenses no Vietnã eram os defensores, e os vietnamitas, que defenderam o Vietnã em seu próprio país, eram os agressores. Ideologicamente falando, a guerra do Vietnã foi tratada da mesma forma que todas as guerras coloniais anteriores, ou seja, como guerras justas do poder colonial contra os povos colonizados, que eram considerados os agressores. Portanto, a guerra do Vietnã era vista como parte do círculo sacrificial da sociedade burguesa.

Quando se perdeu, perdeu-se também essa justificação. O que antes parecia sacrifícios humanos necessários para impedir o despotismo e para ampliar a esfera da utopia humana do mercado transformou-se num sacrifício sem sentido e, afinal, em crime. Isso levou até uma crise de legitimidade nos próprios Estados Unidos que se chamou a síndrome do Vietnã. Nos Estados Unidos lutou-se contra essa síndrome por uma agressividade forçada, que levou efetivamente a um confronto com este passado. No Vietnã do Sul, ao invés, se produziu o colapso da legitimidade por isso não ser possível.

Encontramos o mesmo fenômeno na Nicarágua em 1979. Em 19 de julho o aparato militar de Somoza desmoronou num

só dia, apesar de que, em sentido militar, poderia ter continuado agindo. Também este se liga com um colapso de legitimidade, mediante o qual Somoza foi transformado de um garante da liberdade apoiado pelos Estados Unidos em simples criminoso.

Algo muito parecido ocorreu na Alemanha em 1945, com o desmoronamento do exército nazista. O sistema desmoronou em poucos dias, ainda que tivesse sido apoiado até o fim por uma grande maioria do povo alemão. De novo se produziu um colapso de legitimidade tal que estes mesmos alemães já não podiam entender por que tinham apoiado um sistema deste tipo. Tudo o que antes do final da guerra parecia um sacrifício humano necessário, agora surgiu como o que realmente era: assassínio e crime.

De maneira muito mais dramática, aparece uma crise de legitimidade na União Soviética (antes da atual Comunidade de Estados Independentes) e em outros países socialistas. Trata-se, presumivelmente, de um exemplo do que está esperando o Ocidente burguês no momento em que venha à luz sua própria crise de legitimidade, que ainda consegue ocultar hoje. Trata-se da crise de um círculo sacrificial, como o constituiu a sociedade stalinista. Trata-se de um círculo sacrificial inteiramente ocidental que tem seu centro na propriedade estatal e na planificação, diferente do círculo burguês, que se baseia na propriedade privada e no mercado. Se abstrairmos dessa diferença, resulta idêntico com o círculo sacrificial burguês. Em lugar dos sacrifícios humanos dos despotismos da imaginação burguesa, colocam-se aqui os sacrifícios do capitalismo, o qual se pretende superar introduzindo a planificação econômica como esfera da humanização, que no seu sentido utópico promete também uma sociedade sem sacrifícios que chamam de comunismo. As violações dos direitos humanos no socialismo também aparecem como sacrifícios necessários sem os quais não se pode garantir esse futuro utópico. Uma vez entrado neste círculo sacrificial, é preciso assassinar para não ser assassino.

Quanto mais a planificação, na forma como a ex-União Soviética a realizou, resultava ineficiente, tanto mais este círculo sacrificial entrou em crise. Os sacrifícios realizados já não parecem ser sacrifícios com sentido, e o futuro que pretensamen-

te asseguravam já não parece ser um futuro tão glorioso. Em conseqüência, convertem-se em crimes. O que antes, na visão stalinista, pareciam sacrifícios necessários no altar de um futuro ainda mais humano, agora se vê que é um crime. Por isso se começa a falar dos crimes de Stálin. Uma vez entrada a legitimidade nesta crise, não pode mais recuperá-la, a não ser que ela seja substituída por uma agressividade ainda maior, como se fez no caso dos Estados Unidos em resposta à síndrome do Vietnã. Pareceria que a ex-União Soviética não tivesse o potencial de poder para isso, mas presumivelmente também se conservou um grau de humanidade que impede essa solução. Em conseqüência, somente resta a constituição de uma nova sociedade que repouse em outra legitimidade. Unicamente assim se pode evitar um colapso definitivo de legitimidade.

Analisando esse caso da então União Soviética, pode-se prever a que conseqüências pode chegar a sociedade burguesa no caso em que tivesse de fazer um juízo sobre o mercado, como se fez na então União Soviética sobre a planificação. Todavia, estamos hoje perante essa necessidade. São falsos os hinos da eficiência do mercado que hoje se cantam em todas as partes. Os que cantam esses hinos sabem disso, e, por isso, cantam com volume tão estrepitoso. Estão ocultando e postergando a crise de legitimidade do mercado, que ameaça. Realiza-se uma política desenfreada de expansão do mercado, para ocultar o fato de que esta política está levando à destruição do homem e da natureza. Para ocultar essa consciência, realiza-se a política do mercado total; assassina-se para não ser assassino.

Nenhuma década desde a década de 40 deste século foi tão destruidora como a década de 80. Ao final da década de 70 surgiu uma consciência crescente sobre o fato de que era necessária uma adaptação do sistema econômico às necessidades de assegurar a vida dos homens e da natureza. Desde os "Limites do crescimento" do Clube de Roma, estava claro que somente um equilíbrio razoável de mercado e planejamento, orientado por essas metas, podia solucionar o problema.

Não obstante, se é preciso tal equilíbrio, aparece, então, não só uma crise de legitimidade da sociedade socialista, uni-

lateralmente orientada pela planificação central, mas também uma crise de legitimidade da sociedade burguesa, unicamente orientada por critérios mercantis. Os países socialistas começaram, numa política para solucionar essa crise, com uma nova relação entre mercado e planificação, e começaram com a reestruturação de todas as suas formas de vida. Os países capitalistas, ao invés, lançaram-se numa corrida mortal: aos problemas do mercado responderam com mais mercado ainda, com o mercado total. Quando os países socialistas começaram a buscar soluções racionais, os países capitalistas tornaram-se irracionais e entraram numa ideologia pura do sistema mercantil. Desta forma ocultaram a crise de legitimidade que estava surgindo, e a mudaram por uma destruição ilimitada do homem e da natureza. Por essa política do mercado total, que impeliu o governo de Regan, a década de 80 deste século transformou-se numa década de genocídio no Terceiro Mundo, pela cobrança da dívida externa, e num holocausto da natureza.

O que é preciso é um equilíbrio de mercado e planejamento que canalize o mercado de maneira tal que se assegure a vida dos homens e da natureza. Isso implica a dissolução da utopia mercantil do mercado como uma esfera de humanização, que se realiza automaticamente pela lógica do mercado. Trata-se simplesmente do outro lado de uma política que acreditava poder realizar automaticamente o comunismo nos países socialistas como esfera de humanização pela lógica do planejamento. A crise de legitimidade é precisamente o resultado de um conhecimento que se dá conta de que nem o plano, nem o planejamento, nem a lógica mercantil contêm um automatismo humanizante por si. É preciso aceitar essa crise para poder fazer uma sociedade nova. Contudo, precisamente o Ocidente burguês não revela a mais mínima disposição para isso. Por sua política do mercado total, transforma-se no "wild west" do mundo de hoje.

Numa crise de legitimidade deste tipo, porém, os sacrifícios humanos, que foram considerados como passo necessário para a realização da utopia do mercado, transformam-se em crimes. Os sacrificados, que são mantidos em xeque pela consciência de

limpeza que o Ocidente tem de si mesmo, retornam para se converter em Eumênidas. Em vez de poder cobrar dívidas do Terceiro Mundo, neste caso o Ocidente se encontra diante de sua própria culpa, diante de uma dívida que jamais poderá pagar. Diante da culpa de ter destruído cruel e brutalmente todo um mundo num processo que durou séculos. Todavia, sem essa confissão de culpa, o Ocidente não pode mudar e não pode desenvolver uma relação razoável com o próprio mercado.

Em vez de aceitar isso, o ocidente reprimiu a consciência crescente de culpabilidade pela política agressiva do mercado total. A utopia do mercado da burguesia floresceu, enquanto o mercado realizava sua obra de destruição. Uma forma de reprimir essa consciência de culpabilidade foi a insistência no problema do aborto. Aqui se falava de um holocausto, visto que o holocausto real estava se realizando com a população do Terceiro Mundo e com a natureza.

O Ocidente burguês entrou numa corrida de morte contra sua própria culpa. Assassina para não ser assassino. Quer seguir esse caminho até o fim amargo. Nenhum discurso secreto de Krushev está à vista. Nenhum Gorbachov se atreve a aparecer. Pode ser que a culpa já seja grande demais para poder ser confessada. O Ocidente é incapaz de confessar sua culpa. É tão incapaz como a própria Igreja católica, que todo o tempo exige de todo o mundo suas respectivas confissões de culpa, mas que sobre a Inquisição e a queima de bruxas nunca pôde dizer mais que considerá-las como um erro. O que foi um crime converteu-se em erro. Foi um erro a transformação da África num campo de caça de escravos? Foi um erro a colonização da Índia? Foi um erro o império dos escravos, cristão primeiro, e liberal depois, na América e que durou séculos? Quando Hochhut escreveu *O Vigário*, contentou-se somente com uma propaganda de limpeza que posteriormente desembocou numa continuação agressiva do que se estava fazendo. Neste contexto, a ex-União Soviética parece ser uma exceção única.

Na América Central se faz uma propaganda turística que chega de Nova Orleães (Estados Unidos) e convida a fazer uma

visita ao seguinte restaurante de luxo sob o título “Descubra Nova Orleães com Lacsá”:

Seguindo as veredas do passado, é obrigatória uma visita às velhas plantações de algodão. Uma das mais famosas é Houmes House, em Burnside, cerca de uma hora de New Orleães. Se for a essa localidade, não deixe de comer num dos melhores restaurantes da região, The Cabin. Este está localizado na que faz muitos anos foi uma cabana de escravos. A comida é deliciosa e na temporada oferece carne de lagarto. Você gostaria de prová-la?³³

Com certeza aí trabalham homens negros, filhos dos que foram escravos neste lugar. Assim se reprime a culpa. Vamos também nós abrir um restaurante de luxo numa das barracas de Bergen-Belsen, oferecendo javali para comer? Talvez também em Workuta?

O problema é que os sacrifícios não se devem transformar em crimes. Por isso é preciso continuar e destruir até o fim o mundo inteiro. Agora grita o Ocidente burguês o grito de Ifigênia, que é o grito de todos os sacrificados, à medida que podem ser mantidos em xeque e se abuse de sua morte da parte de seus verdugos sacrificadores: “Matai-me, pois, e devastai Tróia... pois uns são escravos, e outros livres”.

3. Sacrifício humano e eficiência no Ocidente moderno

O Ocidente moderno tem sua maneira própria de tratar os sacrifícios humanos que ele mesmo provoca e realiza. A maneira de justificar aparece mais em contextos em que denuncia os sacrifícios humanos de outros. Há muitos textos que permitem ver o procedimento. Mas todos coincidem na legitimação destes sacrifícios pela eficiência de seus resultados. Com certeza, escondem-se esses sacrifícios o mais que se pode. Não obstante, ao denunciar os sacrifícios dos outros, é preciso justificar essa denúncia. Essa justificação jamais se buscará pela exigência de que não deve haver sacrifícios humanos. A crítica do Ocidente

³³Ver *La Nación*, San José, 8/12/87.

moderno nunca exigirá isso. Mas denuncia os sacrifícios humanos dos outros, censurando-lhes que não são eficientes e não levam à modernização adequada. Desta forma, o Ocidente moderno apresenta-se como a única sociedade que realiza sacrifícios humanos justificados. Pode, portanto, condenar os sacrifícios de todos os outros, sem se questionar a si mesmo.

Quero mostrar esse procedimento mediante breve análise de algumas afirmações que Marshall Berman faz no seu livro sobre a modernidade: *Todo o sólido desvanece no ar. A experiência da modernidade*³⁴. Este se refere aos sacrifícios humanos que custaram as diversas tentativas de modernização. Primeiro da Rússia e depois da então União Soviética.

Falando da primeira tentativa de modernização feita pelo czar Pedro I, o Grande (1682-1725), Berman se refere à fundação violenta de São Petersburgo no ano de 1703 e aos grandes sacrifícios humanos implicados em sua construção:

Nenhum governante do Ocidente tinha poder para construir em tão grande escala. No fim de uma década havia 35.000 edifícios no meio dos pântanos; no fim de duas décadas havia cerca de 100.000 pessoas, e São Petersburgo tinha-se convertido, praticamente da noite para o dia, numa das grandes metrópoles da Europa... Finalmente, numa sociedade de servos, onde a grande maioria das pessoas eram propriedades de nobres latifundiários ou do Estado, Pedro tinha poder absoluto sobre uma força de trabalho praticamente infinita. Obrigou esses cativos a trabalhar sem descanso para abrir-se passagem através da vegetação, secar pântanos, dragar o rio, cavar canais, levantar diques e aterros, enterrar estacas no solo mole e construir a cidade em velocidade vertiginosa. Os sacrifícios humanos foram imensos: em três anos a nova cidade devorara um exército de 150.000 trabalhadores – destruídos fisicamente ou mortos – e o Estado teve de ir constantemente ao interior da Rússia em busca de mais homens. Por sua determinação e seu poderio para destruir em massa seus súditos nos altares da construção, Pedro estava mais próximo dos déspotas orientais da Antiguidade – por exemplo, os faraós com suas pirâmides – que dos outros monarcas absolutos

³⁴Id., *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Siglo XXI, México, 1989 (*All that is solid melts into air. The experience of modernity*, Nova Iorque, 1982).

do Ocidente. Os horríveis custos humanos de São Petersburgo, os ossos dos mortos misturados em seus monumentos mais grandiosos, ocuparam imediatamente um lugar central no folclore e na mitologia da cidade, até mesmo para os que mais a queriam³⁵.

Berman contrapõe os outros monarcas absolutos do Ocidente e a monarquia czarista. A esta atribui um “poder absoluto sobre uma força de trabalho praticamente infinita”, enquanto afirma que “nenhum governante do Ocidente tinha poder para construir em tão grande escala”. A monarquia czarista produzia “sacrifícios humanos... imensos”, resultando que “o Estado teve de ir constantemente ao interior da Rússia em busca de mais homens”, que também seriam sacrificados. Por conseguinte, a monarquia czarista, pelos “horríveis custos humanos” que provoca, constitui um mundo despótico completamente distante das outras monarquias ocidentais. Ele só pode ser comparado com “os déspotas orientais da Antiguidade – por exemplo, os faraós com suas pirâmides –”, mas não com “os outros monarcas absolutos do Ocidente”.

Essa mesma imagem de Nicolau I (1818-1881) Berman apresenta:

Mas o problema não era unicamente que o governo de Nicolau fosse cruelmente repressivo, mas que ele *esmagara os servos* (cerca de quatro quintos da população) e frustrara qualquer esperança de emancipação, reprimindo-os com espantosa brutalidade (durante o reinado de Nicolau houve mais de 600 levantes de camponeses; um de seus trunfos foi manter em segredo quase todos eles, e sua repressão, para o conjunto do país); que *condenara à morte milhares de pessoas depois de julgamentos secretos*, sem sequer uma fachada de procedimentos legais... *enchera colégios e universidades de confidentes, finalmente paralisando todo o sistema educativo...*³⁶

Esmaga os servos, condena à morte, sem julgamento, milhares de pessoas e paralisa o sistema educativo. Tudo isso aparece de novo sob o fundo das sociedades ocidentais, que rapidamente desenvolvem o respeito pelo homem e a democra-

³⁵Berman, *op. cit.*, p. 179s (grifo nosso).

³⁶*Ib.*, 192 (grifo nosso).

cia em suas relações políticas. Estamos uma vez mais perante a imagem de um poder despótico, que só se pode comparar com “os déspotas orientais da Antiguidade – por exemplo, os faraós com suas pirâmides”.

Isso coincide com o que é a maneira ocidental de escrever sua própria história. A sociedade ocidental vê as outras sociedades ameaçadoras e monstruosas; diante delas se faz luzir a si própria.

No entanto, estas sociedades ocidentais não são o que aqui aparecem. O “poder absoluto sobre uma força de trabalho praticamente infinita” não o tem Pedro, o Grande, como sustenta Berman. Têm-no precisamente as monarquias absolutas ocidentais. Têm-no em escala tão grande, que podem dispor de continentes inteiros. Eram seus Estados que tinham de “ir constantemente... em busca de mais homens” como Pedro, o Grande. Provavelmente, os “sacrifícios humanos... imensos” e os “horrorosos custos humanos” de Pedro, o Grande, ficaram muito atrás dos que neste momento estavam fazendo as monarquias absolutas, e os que fizeram as democracias que as seguiram no século posterior. Provavelmente também, “os déspotas orientais da Antiguidade – por exemplo, os faraós, com suas pirâmides –” não se poderiam ombrear com o que o Ocidente estava fazendo no mundo.

Em 1703 não acontece somente a fundação de São Petersburgo. Neste mesmo ano a Inglaterra faz um contrato comercial com Portugal, que concede à Inglaterra uma grande parte do comércio de escravos entre a África e a América. Na paz de Utrecht (1713), a Inglaterra consegue o monopólio mundial do comércio de escravos, que mantém por mais de cem anos. Neste comércio mundial de escravos participam todas as monarquias ocidentais do séc. XVIII, competindo entre si pela parte do leão que neste a Inglaterra consegue. A única monarquia absoluta que não participa é precisamente a Rússia. E a Rússia não participa porque não pode, mas também porque o seu sistema de servidão lhe proporciona suficiente trabalho forçado para não ter de recorrer a outros continentes.

Essas monarquias absolutas têm acesso a muito mais trabalho forçado do que Pedro, o Grande, e a Rússia, e sabem aproveitá-lo.

Nos onze anos compreendidos entre 1783-1793, Liverpool destinou ao tráfico 878 navios e embarcou 303.737 negros da África por um valor de 15.186.850 libras³⁷.

Na realidade, o ingresso anual recebido nesta empresa propagou-se por toda a cidade e contribuiu para o sustento da maior parte de seus habitantes. Sabe-se muito bem que muitos dos navios pequenos que importavam cerca de uma centena de escravos eram financiados por advogados, tapeceiros, armazenadores, fabricantes de velas, banqueiros, alfaiates etc³⁸. O tráfico de escravos não só era proveitoso em si mesmo, mas também deu nascimento a muitas indústrias na Grã-Bretanha e outros países que deviam proporcionar as mercadorias requeridas para a troca³⁹.

Um estudo recente revelou a importância que teve o tráfico de escravos para o desenvolvimento das cidades britânicas como Liverpool e para ajuntar o capital inicial que desencadeou a revolução industrial na Inglaterra⁴⁰.

Este “poder absoluto sobre uma força de trabalho praticamente infinita”, que Berman atribui ao czar Pedro, o Grande, está aqui, nas outras monarquias ocidentais, e não na Rússia:

O tráfico de escravos, de outro lado, durou mais de quatro séculos, abrangeu, em certa medida, todas as nações da Europa e muitas deste hemisfério e entre suas vítimas se contam talvez vinte milhões de seres humanos⁴¹.

Em sua maior parte, os negros eram jovens, e suas idades oscilavam entre os 16 e os 30 anos⁴².

Todas as cifras são estimações aproximadas, mas se afirmou que cerca de um terço dos negros arrebatados de seus lares morriam na viagem para a costa e nos portos de embarque, e que outro

³⁷Frank Tannenbaum, *El negro en las Américas. Esclavo y ciudadano*, Paidós, Buenos Aires, 1968, p. 29.

³⁸*Ib.*, p. 30.

³⁹*Ib.*, p. 30-31.

⁴⁰*Ib.*, p. 31. Refere-se ao livro de Eric Williams, *Capitalismo y esclavitud*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975.

⁴¹*Ib.*, p. 32.

⁴²*Ib.*, p. 32-33.

terço perecia durante a travessia do oceano e o processo de aclimação, de sorte que só um terço sobrevivia para constituir, por fim, os trabalhadores e colonizadores do novo mundo⁴³. Diz-se que a vida do trabalhador negro das plantações das Índias Ocidentais atingia uma média de sete anos e que a substituição do pessoal se dava numa faixa de um sétimo ou um oitavo por ano⁴⁴.

Em 1776 havia nos Estados Unidos cerca de 500 mil escravos, que representavam 20% da população global⁴⁵. Isto é no mesmo século em que Pedro, o Grande, constrói, com seu respectivo trabalho forçado, São Petersburgo. Este trabalho forçado dos escravos perdura até depois da abolição da servidão na Rússia. Ainda entre 1831 e 1850, só o Brasil importa cerca de 500 mil escravos africanos⁴⁶.

Berman, para fazer ver quão horroroso é o trabalho forçado de Pedro, o Grande, compara-o com “os déspotas orientais da Antiguidade – por exemplo, os faraós, com suas pirâmides”. Temos descrições desta escravidão na Bíblia, na qual são os israelitas que a contam. Comparada com o que informa Tannenbaum sobre a escravidão ocidental, esta era muito mais desumana do que pode ter sido o tratamento da parte daqueles “déspotas orientais”. Também a perseguição dos escravos, que tentavam fugir, era horrorosa. A partir da escravidão ocidental, nem Deus, com todo o seu poder sobre o mar Vermelho, teria podido tornar possível um êxodo.

O que refere Berman não tem nenhuma originalidade. É o que toda a história ocidental escrita diz. Escreve uma história orwelliana e falsifica sem nenhum pudor.

Tanto São Petersburgo como Liverpool – e muitas outras cidades ocidentais – estão construídas sobre hecatombes de vítimas inocentes sacrificadas em função de seu levantamento. Como é possível que os historiadores falem só de São Petersburgo, e não de Liverpool?

⁴³*Ib.*, p. 38.

⁴⁴*Ib.*, p. 44.

⁴⁵Ploetz: *Grosse Weltgeschichte*, Darmstadt, 1986, p. 1168.

⁴⁶*Ib.*, p. 1210.

A resposta é indireta, se bem que clara. Os sacrifícios humanos de São Petersburgo não foram eficientes e não levaram a Rússia a ser uma sociedade moderna. Os de Liverpool, porém, o foram. Isso é tudo. Berman nos faz bem presente essa resposta quando fala da construção do canal do mar Branco, que Stálin fez na década de 30:

O primeiro projeto de Stálin, o canal do mar Branco (1931-1933), sacrificou centenas de milhares de operários, *mais que suficientes para deixar atrás qualquer capitalista contemporâneo*⁴⁷. Assim, trabalhadores e engenheiros nunca dispuseram de tempo, dinheiro e equipamento necessários para a construção de um canal suficientemente profundo e seguro para transportar os cargueiros do séc. XX; em consequência, o canal nunca desempenhou papel significativo no comércio ou na indústria soviética... mas se se tivesse dedicado à obra mesma a metade de atenção prestada à campanha de relações públicas, teria havido muito menos vítimas, o desenvolvimento teria sido muito mais real e o projeto teria sido uma *autêntica tragédia em vez de uma farsa brutal* em que *pessoas reais morreram por pseudo-acontecimentos*⁴⁸.

Não é certo que os operários sacrificados do canal do mar Branco foram em número “mais do que suficiente para deixar atrás qualquer projeto capitalista contemporâneo”. Diante de São Petersburgo ele se esqueceu de Liverpool, e diante do canal do mar Branco ele se esquece do canal do Panamá, que se constrói entre 1904-1914 e que é, para efeito da história moderna, inteiramente contemporâneo. O canal do Panamá também foi construído por trabalho forçado (de jamaicano-africanos, cujo regime de trabalho era completamente militarizado), que morreram em quantidades parecidas aos mortos do canal do mar Branco. A essa construção do canal do Panamá antecederam a construção da estrada de ferro de Colón a Panamá, em meados do séc. XIX, e as fracassadas tentativas pelos franceses de construir o canal até fins do séc. XIX. A história de todas essas construções é uma história de horror.

⁴⁷Berman, *op. cit.*, p. 69 (grifo nosso).

⁴⁸*Ib.*, pp. 69-70.

Berman nos diz que a construção do canal do mar Branco foi uma “farsa brutal em que pessoas reais morreram por pseudo-acontecimentos”. Não duvido que tenha sido uma farsa brutal. Mas não pelo argumento que dá Berman. O que sua principal crítica censura aos construtores do canal do mar Branco é que não conseguiram uma obra eficiente. Por isso é um “pseudo-acontecimento”. Se tivesse sido eficiente, teria até mesmo custado menos vítimas. Mas a eficiência é o argumento-chave. Se tivesse sido eficiente, os sacrifícios humanos do canal teriam sido uma “autêntica tragédia”, e não uma “farsa brutal”. Não há dúvida de que para Berman as vítimas do canal do Panamá são uma “autêntica tragédia”, e não uma “farsa brutal”. O canal do Panamá é eficiente.

Berman estende esse argumento sobre o canal do mar Branco a todo o Terceiro Mundo:

Milhões de pessoas foram vítimas de desastrosas políticas de desenvolvimento concebidas megalomaniacamente e executadas sem sensibilidade nem eficácia, que posteriormente se desenvolveram pouco mais além dos poderes e da fortuna pessoal dos governantes⁴⁹.

Segundo Berman, todos os sacrifícios são sacrifícios sem sentido; só o Ocidente sabe sacrificar de maneira tal que o sacrifício tenha sentido. Porque somente o Ocidente é eficaz. Os outros são assassinos. São-no porque não são eficazes. O Ocidente não o é.

O verdadeiro projeto megalomaniaco no mundo dos países subdesenvolvidos é o projeto em curso no Ocidente desde há hez anos. Está a caminho e deixará provavelmente atrás todos os extermínios deste século XX, tão abundante em extemínios. Trata-se da cobrança da dívida externa do Terceiro Mundo, e do ajuste estrutural imposto pelo Ocidente ao Terceiro Mundo inteiro. É o primeiro projeto que tem essa capacidade mundial, e diante do qual todos os países do Terceiro Mundo estão submetidos como soldados num quartel. Em nome desse projeto

⁴⁹Ib., p. 70.

está em curso um genocídio sem precedentes. No entanto, é eficiente. É do ponto de vista dos países ocidentais, que é o único ponto de vista que conta. Sendo eficiente, será uma “autêntica tragédia”, e não uma “farsa brutal”.

Essa relação entre sacrifício e eficiência na sociedade ocidental pode explicar por que o Ocidente, desde o séc. XVIII até hoje, continua com tanto entusiasmo o sacrifício de Ifigênia por seu pai Agamemnão. Ifigênia entre os tauros, depois de ter passado por seu sacrifício em Áulide, pergunta: “Caiu Tróia?”. Era a pergunta pela eficácia do sacrifício. Quando ouviu: “Caiu!”, soube que seu sacrifício tinha sido eficaz. Portanto, tinha sentido, era uma “autêntica tragédia”. Se Tróia não tivesse caído, teria sido uma “farsa brutal”. A burguesia ocidental escuta isso, segura de que é a confirmação do que está fazendo⁵⁰. Jamais duvidará de que a razão a tem Agamemnão. Ele não é um assassino, mas um herói, da mesma forma como a burguesia pensa de si mesmo. Juntos têm de continuar assassinando, para não ser assassinos.

4. A *Ifigênia iluminada*

Uma vez secularizado o círculo sacrificial da Idade Média, também o Cristo medieval pode aparecer em forma secularizada. Fá-lo no tempo do Iluminismo, sob o nome original de Ifigênia. Racine, Schiller, Goethe e muitos outros escritores desenvolvem uma nova Ifigênia que está agora ao nível da sociedade burguesa.

A Ifigênia em Áulide de Eurípedes sobrevive neste processo quase sem nenhuma mudança, assim como sobreviveu na

⁵⁰Sobre a guerra do Iraque, disse-se depois da retirada das tropas iraquianas do Kuwait: “A lógica militar e a lógica da paz se conjugam, portanto, no mandato da ONU e ambas as dimensões exigem, portanto, a rendição total de Hussein. *Do contrário, vão ser este holocausto*” (*La Nación*, San José, 27/02/91, grifo nosso). Para que este holocausto – o segundo deste século – não seja em vão, é preciso completá-lo e, depois, continuar com ele em outras partes. A lógica sacrificial é o extermínio, a que segue o suicídio da vítimas.

Idade Média. Um pai sacrifica sua filha (ou filho) e esta (este) se une em sua morte com a vontade do pai, aceitando este sacrifício, afirmando-o e entregando-se a si mesma (mesmo). Portanto, quando Schiller escreve uma *Ifigênia em Áulide*, esta é simplesmente uma tradução livre da Ifigênia de Eurípedes. Mas o mesmo tema aparece também com outros nomes. Assim, *O Príncipe de Homburg*, de Kleist, é também uma *Ifigênia em Áulide*, só que prussiana e militar. Procede-se ao sacrifício. No entanto, no último momento chega a cavalo um mensageiro do rei, que o interrompe, porque o rei considera suficiente a boa vontade tanto do sacrificador como do sacrificado.

O problema continua sendo “Ifigênia entre os tauros”, como a apresenta Eurípedes, ou seja, a pergunta: como se vê a Grécia uma vez realizado o sacrifício de Ifigênia? A resposta de Eurípedes agora já não é nenhuma solução. Ao passo que Schiller escreve uma *Ifigênia em Áulide*, que pode ser uma tradução livre do original de Eurípedes, a “Ifigênia entre os tauros” de Goethe inspira-se em Eurípedes, mas é um drama complementar mudado.

Goethe apresenta o mundo como se vê depois do sacrifício de Ifigênia. Sua resposta é: um mundo sem sacrifícios humanos. O sacrifício deixa de existir, já não é preciso sacrificar ninguém. A *Ifigênia em Táuride* de Eurípedes transforma-se numa sacerdotisa que realiza sacrifícios humanos, sacrifícios que depois são proibidos pela deusa Minerva e substituídos por um simples ato simbólico. Ao invés, a *Ifigênia em Táuride* de Goethe, como “deusa sacerdotisa”, livra ela mesma do sacrifício, realizando a conseqüência de que nunca mais deve haver sacrifícios. Neste sentido, ela é agora inteiramente cristã e medieval. Goethe a cristianizou, para secularizá-la no mesmo ato.

A *Ifigênia em Táuride* de Goethe transforma, como deusa sacerdotisa, Táuride num paraíso sem sacrifícios humanos e, ao final, estenderá esse paraíso a toda a Grécia. O mensageiro de Toante, rei dos tauros, lhe diz:

Quem diferiu com doces persuasões de um ano a outro o costume horrendo de oferecer um sangrento sacrifício a Diana no seu altar, todo estrangeiro, retornando assim à sua pátria prisioneir-

ros à morte irremissível condenados? E, ao carecer das antigas vítimas, a deusa, em vez de irar-se, não se rende em grande medida a teus suaves rogos? Não estende a vitória suas asas alegres sobre o exército?⁵¹.

Goethe dá à deusa, que em Eurípedes se chama Minerva, o nome de Diana. Essa deusa Diana, que deu aos gregos a vitória sobre Tróia por ter sacrificado Ifigênia, agora lhes dá a vitória porque Ifigênia eliminou os sacrifícios. Mas continua dando vitórias.

No entanto, o rei Toante se decide a voltar a introduzir os sacrifícios humanos para a deusa Diana, depois que Ifigênia lhe recusa sua oferta de matrimônio. Quer em seguida recomeçar com dois gregos estrangeiros que foram capturados, e dos quais se verá que se trata de Orestes, irmão de Ifigênia, e de seu amigo Pílates.

Como sacerdotisa, Ifigênia fala com eles sem ainda conhecê-los. Sua pergunta central é: "Caiu Tróia? Dá-me certeza, amigo!". Pílates responde: "Caiu!"⁵². Ifigênia se sente aliviada. O seu sacrifício foi um sacrifício com sentido. Portanto, também as conclusões que tirou dele, isto é, constituir um mundo sem sacrifício. Quando reconhece Orestes, e este lhe confessa ter matado sua mãe Clitemnestra, ela vai se esforçar para buscar satisfação para ele. Como Tróia caiu, o sacrifício de Agamemnão não foi um assassinio, e, por conseguinte, foi assassinio ter matado Agamemnão. Por fim, Ifigênia volta a se opor a sua mãe Clitemnestra, a mãe que se tinha vingado pelo sacrifício de Ifigênia, matando Agamemnão. Ifigênia defende o direito de Agamemnão de sacrificá-la, e rejeita o direito de Clitemnestra de vingar-se de Agamemnão pela morte de sua filha Ifigênia. Em consequência, Ifigênia se põe do lado de Orestes, que matara Clitemnestra.

Sua própria salvação, que a deusa realizou substituindo-a por um animal de sacrifício, ela interpreta como resultado do seu próprio sacrifício:

⁵¹P. 241 (primeiro ato, 2ª cena).

⁵²P. 261 (segundo ato, 2ª cena).

Enganando minha mãe, levaram-me; fui ao altar conduzida, e minha cabeça à deusa ofereceram. Aplacada, não querendo meu sangue, numa nuvem me envolveu para salvar-me e da morte neste templo renasci à vida⁵³.

A partir daí explica sua renúncia ao sacrifício humano:

Eu também tremi diante do altar de joelhos, e a morte prematura só ela me cercava. Ia a faca transpassar o meu peito palpitante. De interno espanto possuiu-me a vertigem. Perdi a vista... e me vi salva. Não se deve, ao que sofre, as mercês devolver, que os deuses nos fizeram?⁵⁴.

Ifigênia, Orestes e Pílades preparam sua fuga, que querem realizar enganando o rei Toante. No entanto, no momento culminante da fuga, Ifigênia visita Toante e lhe confessa tudo, porque quer ser limpa e sem mentira. Toante se deixa convencer e renuncia ao sacrifício à deusa Diana de Orestes e Pílades, e os deixa sair em paz.

Não fazer sacrifícios convence a todos, e cria a paz para todos. O sacrifício original operou a reconciliação, do qual resulta um mundo sem sacrifícios. Uma solução parecida, sem mencionar a relação com Ifigênia, dá Schiller em seu *Guilherme Tell* para o mesmo problema. Tell sacrifica o seu filho, que igualmente constitui uma sociedade sem sacrifícios.

A *Ifigênia em Táuride* de Goethe mostra um mundo maravilhosamente harmônico em que o sacrifício humano se dissolveu por sua própria lógica. Trata-se de um mundo sem inimigos e, por isso, tão harmônico. Todos se submetem voluntariamente à influência divina que Ifigênia exerce sobre eles. Tróia está destruída, e o mundo não tem mais razões de conflito. O sacrifício efetuou duas coisas de uma só vez: a destruição de Tróia e o surgimento de um mundo harmônico sem sacrifícios. Trata-se da ideologia da burguesia: a destruição e colonização do mundo inteiro criam a condição para uma harmonia sem limites, com tal força de convicção que todos se lhe submeterão. Evidenciaram-se frutíferos todos os sacrifícios da história que

⁵³P. 249 (primeiro ato, 3ª cena).

⁵⁴P. 291 (quinto ato, 3ª cena).

foram realizados pelos diversos despotismos em sua luta contra a sociedade burguesa.

O drama de Goethe é panfletário, superficial e não passa de apologético. Na década de 30 do presente século poderia ser apresentado nos teatros de Moscou, com a mesma utilidade para os stalinistas como quando foi apresentado no séc. XVIII para uso da burguesia. A problemática que o drama esconde só se pode demonstrar se se supõe que tivesse tido outro final.

O final harmônico depende inteiramente do fato de que Toante, o rei dos tauros, se deixa convencer por Ifigênia a não realizar mais sacrifícios e a deixá-la sair com o seu irmão. Suponhamos que não se tivesse deixado convencer. Nesse caso, ele teria tomado Ifigênia e teria sacrificado a ela. Orestes e Pílates teriam escapado, e teriam feito a guerra a Táuride. Haveria sido uma guerra contra os sacrifícios humanos e pela harmonia de um novo mundo sem estes sacrifícios. Capturado Toante, teriam-no queimado numa fogueira diante do templo, demonstrando que agora efetivamente os sacrifícios humanos terminaram. Como resultado, a Grécia, por uma guerra justa em defesa da humanidade e da humanização, teria conquistado uma nova colônia.

Teria sido uma dessas guerras que a burguesia fez às centenas, e que ainda continua fazendo, mediante as quais defende a humanidade para receber como prêmio a dominação sobre o mundo inteiro. A guerra que os Estados Unidos fizeram contra a Nicarágua foi legitimada dessa maneira. O mesmo vale para a guerra contra o Panamá, em fins de 1989, que, como presente de natal para a população panamenha, transformou este país novamente em colônia dos Estados Unidos. Com a mesma justificação foi conquistada a América do Norte, eliminando quase toda a população autóctone. Os colonizadores realizaram somente guerras justas de defesa contra a população dos países colonizados, defenderam a humanidade e a humanização, e como prêmio receberam o país inteiro. Em qualquer filme do "wild west" podemos ver isso ainda hoje. Os conquistadores burgueses nunca fizeram sequer uma guerra injusta. Claro, se Goethe tivesse escolhido um final deste tipo,

o seu drama revelaria muito mais do que agora se vê. Mas com certeza não teria melhorado. Somente se tivesse se transformado no *script* de um filme do “wild west”.

5. O sacrifício e o pacto com o diabo

Posteriormente, Goethe buscou a solução de maneira inteiramente diversa. Também no seu *Fausto* está no centro o assassinio de um menino. Margarida (Gretchen) mata o seu filho, que também é o filho de Fausto. Todavia, desta vez este sacrifício de uma criança não responde à exigência ou intriga de uma deusa. Agora o sacrifício do menino é o resultado de um pacto com o diabo, e não com os deuses. Não terá a mais mínima fertilidade, mas é somente uma catástrofe produzida pelo pacto com o diabo. Embora ainda não seja o descobrimento da liberdade, não obstante Goethe agora vislumbra o caminho rumo a ela. No começo da liberdade está um homem – Abraão –, que rechaça o sacrifício, e um deus que reconhece esse rechaço e o aceita como fé. Desta fé decorre que qualquer sacrifício é uma catástrofe. É resultado de um pacto com o diabo, e jamais uma fonte de fertilidade. Isso é válido também no caso de que o pacto com o diabo fosse inevitável.

Fausto continua querendo criar um paraíso na terra, mas sabe agora que tem de enganar o diabo para consegui-lo. Tem de enganá-lo, porque não pode safar-se do pacto com ele. Com isso Goethe, o deus olímpico, desce por fim do Olimpo e cria talvez a imagem mais realista que temos deste problema. O velho Goethe o resume da seguinte maneira: *Nemo contra deum, nisi deus ipse*⁵⁵.

⁵⁵“Ninguém contra Deus, senão Deus mesmo”. *Dichtunh und Wahrheit*, no começo do capítulo 4.

É LÍCITO PAGAR A DÍVIDA? A DÍVIDA NA TEOLOGIA CRISTÃ

A dívida externa do Terceiro Mundo e sua cobrança impiedosa desde 1982 voltaram a obrigar a refletir sobre o problema da relação entre prestamistas e devedores¹. Trata-se de um problema antigo que acompanhou toda a história humana desde que existem relações comerciais e o uso do dinheiro. Ainda que os termos da reflexão tenham mudado muitas vezes desde o surgimento da sociedade burguesa, sempre apareceram de novo também as reflexões que uma tradição muito mais antiga tinha elaborado.

Como os problemas vinculados com o endividamento e o pagamento das dívidas são evidentemente também problemas éticos, esta reflexão sobre a dívida passa sempre para os níveis da reflexão ética e teológica. A mesma coisa acontece com respeito à dívida externa do Terceiro Mundo. Mais além das discussões acerca das dimensões econômicas da dívida, aparecem as reflexões sobre a dimensão ética e também teológica. Se bem que estes níveis estejam misturados, é possível distingui-los até certo ponto. Especialmente aparecem misturadas as dimensões éticas e teológicas destas reflexões. Há uma longa tradição de vincular a justificação ética ou a condenação do pagamento da dívida com as reflexões teológicas. O juízo ético aparece, então, unido ao juízo sobre o que é ou que pode ser a vontade de Deus com referência ao pagamento da dívida. Trata-se de um nível de reflexão teológica que é sobretudo de teologia moral.

¹Ver Franz J. Hinkelammert, *La deuda externa da América Latina. El automatismo de la deuda*, Edit. DEI, San José, Costa Rica, 1988.

Já a tradição do Antigo Testamento abunda em referências teológicas deste tipo. Existe nele uma profunda desconfiança perante as relações creditícias e uma constante condenação não só ética, mas também teológica. Declaram-se anos de graça ou anos de jubileu para se contrapor aos efeitos nefastos que as relações creditícias podem ter sobre as relações sociais em geral. A dívida é tratada como algo que subverte todas as relações entre os homens, e perante a qual se justificam meios especiais.

No entanto, encontramos tradições parecidas também em outras culturas. A própria teologia cristã muitas vezes foi portadora dessas tradições antigas. Aparecem no Novo Testamento, na patrística, no tomismo, são recebidas muito fortemente por Lutero e se fazem notar também hoje, quando a cobrança da dívida do Terceiro Mundo está subvertendo a vida de três continentes com sua seqüela de miséria e destruição. Atualmente se costumam vincular com o direito de todos os homens ao uso da terra, que afirmou a patrística e que posteriormente se ligou com a tradição aristotélico-tomista do direito natural.

I. A DÍVIDA NA TEOLOGIA

Não obstante, na tradição cristã apareceu uma reflexão muito diferente da dívida, que não se vincula diretamente com a teologia moral e com a ética, e que penetra o próprio centro da teologia. Interpreta-se, então, toda a relação entre Deus e o homem, a própria redenção do homem e sua reconciliação com Deus nos termos de uma dívida entre devedor e credor. O nosso interesse consiste antes em discutir este tipo de teologia da dívida.

A vinculação de culpa e dívida é muito mais antiga do que o cristianismo. As mesmas palavras perdoar e absolver vêm da linguagem da dívida, para ser vinculadas com a relação do

pecador com Deus. Em muitos idiomas, para culpa e dívida existe somente uma palavra (por exemplo, no português, dever e dívida; e também em alemão: *schuld* e *schulden*). Sempre se estabelece uma relação do homem tanto com Deus como com os outros homens e com a natureza, que passa pela analogia da dívida e do *do ut des*. A Deus deve-se algo, e também aos homens. Na tradição pré-cristã, este dever a Deus vincula-se com os sacrifícios que lhe são devidos. Deus os recebe como pagamento por uma deficiência. Na tradição judaica, eles vinculam-se com a lei. O homem deve a Deus o cumprimento da lei, cumprimento que sempre é imperfeito e que revela, portanto, uma profunda culpabilidade, a que corresponde o sacrifício que contrapesa essa culpabilidade para além do cumprimento, necessariamente imperfeito e, apesar disso, culpável, da lei. Ou seja, deve-se a Deus o cumprimento da lei, que ordena as relações com os outros homens, e com isso se paga uma dívida com Deus, que é completada pelos sacrifícios. Mediante estes sacrifícios, o homem adquire a boa consciência para agir eficazmente.

II. A DÍVIDA NA MENSAGEM CRISTÃ

A mensagem cristã inscreve-se nessa tradição, mas a muda profundamente. Mantém-se a analogia da relação do homem com Deus em termos de uma dívida, mas esta deixa de ser uma dívida que se paga a Deus. Deus deixa de cobrar a dívida, ainda que se mantenha a analogia com a dívida. Existe um texto importante que permite entender a mudança e que vem do próprio pai-nosso. Segundo Mateus, diz: “Perdoa-nos nossas dívidas, como nós perdoamos aos nossos devedores” (Mt 6,12). Segundo Lucas, é diferente, ainda que parecido: “Perdoa-nos nossos pecados, assim como nós perdoamos a nossos devedores” (Lc 11,4). Uma tradução mais exata da segunda parte dessa oração seria: “como nós ‘temos perdoado’ aos nossos devedores”.

Trata-se de dívidas impagáveis. A dívida pagável, obviamente não implica este problema. Quando a dívida é entre iguais, pagar a dívida é o comportamento que corresponde. Jesus explica este caráter da dívida numa parábola:

Eis por que o Reino dos Céus é semelhante a um rei que resolveu acertar contas com o seus servos. Ao começar o acerto, trouxeram-lhe um que devia dez mil talentos. Não tendo este com que pagar, o senhor ordenou que o vendessem, juntamente com a mulher e os filhos e todos os seus bens, para o pagamento da dívida. O servo, porém, caiu-lhe aos pés e, prostrado, suplicava-lhe: 'Dá-me um prazo e eu te pagarei tudo'.

Diante disso, o senhor, compadecendo-se do servo, soltou-o e perdoou-lhe a dívida. Mas, quando saiu dali, este servo encontrou um dos seus companheiros de servidão, que lhe devia cem denários e, agarrando-o pelo pescoço, pôs-se a sufocá-lo e a insistir: 'Paga-me o que me deves'. O companheiro, caindo a seus pés, rogava-lhe: 'Dá-me um prazo e eu te pagarei'. Mas ele não quis ouvi-lo; antes retirou-se e mandou lançá-lo na prisão até que pagasse o que devia. Vendo os seus companheiros de servidão o que acontecera, ficaram muito penalizados, e, procurando o senhor, contaram-lhe todo o acontecido. Então o senhor mandou chamar aquele servo e lhe disse: 'Servo mau, eu te perdoei toda a tua dívida, porque me rogaste. Não devias, também tu, ter compaixão do teu companheiro, como eu tive compaixão de ti?'. Assim, encolerizado, o seu senhor o entregou a seus verdugos, até que pagasse toda a sua dívida (Mt 18,23-34).

Para Jesus, o perdão das dívidas é um dos eixos de sua mensagem. Quando se apresenta pela primeira vez em público, anuncia "um ano de graça do Senhor" (Lc 4,19). O ano de graça é, na tradição judaica, o ano em que se perdoam todas as dívidas.

A impagabilidade da dívida está no centro. O seu caráter impagável deriva do fato de que o credor pode ameaçar o devedor de lançá-lo à prisão, vendê-lo e a sua família para escravos, vender suas propriedades, condená-lo à miséria etc. Essa situação corresponde ao que costumava ser naquele tempo toda a dívida. Ela tendia normalmente a ser impagável e a desembocar em catástrofes sociais.

Jesus continua com a analogia do pecado com a dívida, só que esta é invertida. A dívida do homem para com Deus – seus

pecados – é agora cobrar as dívidas que o homem tem para com o outro. Que o homem tenha devedores, é a dívida que tem para com Deus. Portanto, o homem não pode pagar sua dívida com Deus, nem este pode cobrá-la. Para que o homem não tenha dívida com Deus, tem de perdoar as dívidas que os outros homens têm com ele. A dívida com Deus é uma antidívida. Não se paga, mas se dá satisfação por ela. Essa satisfação resulta do perdão das dívidas que outros têm conosco. Deus perdoa as dívidas que o homem tem com ele, se o homem perdoa as dívidas que outros homens têm com ele. Quando o pecador pede a Deus o perdão de sua dívida, pede-lhe uma declaração de um ano de graça diante dele. Deus lho concede se também o pecador declarar a seus respectivos devedores este mesmo ano de graça, o perdão das dívidas que os outros têm para com ele.

Por conseguinte, Deus não cobra a dívida positivamente, e não poderia fazê-lo. A dívida que outros têm para com Deus está no fato de que o homem tenha devedores, cuja dívida ele não perdoa. Ao não perdoar as dívidas que o homem tem com ele, mantém sua dívida com Deus. Logo, Deus não cobra a dívida que o homem tem com ele mas pede satisfação por ela. Essa consiste em perdoar o homem as dívidas que outros homens têm com ele. Diretamente, em termos de pagamento, o homem não deve nada a Deus. Tampouco deve nada a outros homens no sentido de cumprimento algum. Não deve amarrar outros, não lhes deve cobrar dívidas, para que Deus não o amarre e também não lhe cobre. Em ambos os casos, trata-se de dívidas impagáveis. A dívida do homem com Deus é impagável, e as dívidas que outros homens têm com ele são igualmente impagáveis (também nesta mensagem de Jesus, as dívidas pagáveis se pagam). O homem tem de dar liberdade para que Deus lha dê também. Deus deixa livre o homem se o homem deixa livre os outros homens. Se o homem faz o outro dependente de si, ele perde por sua vez sua liberdade perante Deus.

Por isso, para Jesus, não pode haver mais sacrifícios. Os sacrifícios pagam a Deus algo que o homem lhe deve. Não obstante, o Deus de Jesus não cobra nenhuma dívida, mas deixa livre. Porém pode deixar livre unicamente se o homem deixar

livre os outros. Por isso, ao perdoar as dívidas que outros têm com ele, o homem deixa de ter dívida com Deus, porque Deus lha perdoa. Deus é um Deus da liberdade, e não da lei. A liberdade se perde quando se cobra alguma dívida. Não só o devedor perde a liberdade quando se lhe cobra a dívida impagável, mas também o credor a perde. Por isso, o próprio Deus perde sua liberdade quando o homem está em dívida com ele. Por isso, nem o homem nem Deus cobram as dívidas. Para serem livres, perdoam as dívidas (impagáveis, isto é, as dívidas que escravizam). Por isso, nesta teologia da reconciliação do homem com Deus temos ao mesmo tempo uma reconciliação de Deus consigo mesmo. Deus volta a ter uma liberdade perdida quando o homem volta a ser livre. Liberdade e cobrança de dívidas, liberdade e lei, liberdade e dinheiro, liberdade e *Mammon* se contradizem. Esta é a mensagem de liberdade de Jesus. Cristão é perdoar as dívidas. Cristão é ser livre. E Deus é um cristão.

Do ponto de vista da autoridade e da lei, esta é uma mensagem sumamente molesta, e toda a tradição o sentiu assim. É, ao mesmo tempo, a origem e o além de todas as utopias modernas, desde a liberal até a anarquista. Relativiza qualquer ordem institucional porque qualquer ordem institucional baseia-se na cobrança da dívida e na exigência do cumprimento. A cobrança da dívida é injusta; o justo é perdoar a dívida. É injusta porque, enquanto a dívida é impagável, cria dependência entre os homens das quais não se tem mais saída. A dívida impagável destrói a vida do devedor. Traz a morte. Por isso é injusta. E por isso também é injusto pagar a dívida.

O texto original refere-se sem nenhuma dúvida às dívidas. Mas desde a crise da dívida externa do Terceiro Mundo, que começa na década de 60, mudou-se a letra. Em quase todos os países de fala castelhana ou portuguesa reza-se agora: "Perdoanos nossas ofensas, assim como nós perdoamos a quem nos tem ofendido". Nos textos bíblicos ainda se mantém a tradução correta, se bem que aí também se comece a mudar. As traduções das Sociedades Bíblicas já mudaram em praticamente todos os idiomas. Do *sola scriptura* se passou à falsificação das escritu-

ras, para lhes impor o conteúdo desejado. Destas escrituras falsificadas, segundo os interesses de nossa burguesia, reclama-se o *sola scriptura*. O *sola scriptura* mudou para um “jamais a escritura”, para um “só o que nos agrada”. Fabricamos nossa escritura para nos dirigir posteriormente por ela. De mais a mais, é muito mais barato mudar a tradução de um texto que perdoar as dívidas. Estes bons cristãos sabem ser racionais e calculam bem².

III. O PECADO E A DÍVIDA

Há um problema evidente precisamente nesta oração do pai-nosso. Aparece nela um conceito de pecado que é intolerável para um cristianismo que está no poder, e que fala desde este poder.

A oração a que nos referimos pede o perdão das dívidas que outros têm conosco como condição do perdão de nossas próprias dívidas (os pecados) com Deus. Disso se segue que o pecado consiste em não ter perdoado as dívidas. Seguramente se trata das dívidas impagáveis, mas não só das dívidas financeiras. Através das dívidas, o pecado se refere a qualquer obrigação que outros tenham com a gente. Enquanto o seu cumprimento os destrói, o pecado consiste em insistir em seu cumprimento. Portanto, qualquer tipo de exploração do outro resulta ser pecado.

Ora, pagar uma dívida é uma obrigação legal. Cobrar uma dívida é um direito legal. A lei o impõe. Se é pecado perante Deus não perdoar as dívidas dos outros, então o pecado comete-se cumprindo a lei. O que não pode pagar uma dívida viola a lei. O que cobra essa dívida cumpre a lei e tem, por conseguinte, a lei

²O ministro da fazenda da República Federal da Alemanha, Waigel, católico praticante, dizia, quando lhe perguntaram pelo perdão da dívida no mundo atual: “Não se pode anular sem mais as dívidas, da mesma forma que se perdoam no confessionário os pecados”. *Süddeutsche Zeitung*, entrevista 2-4/6/1990.

do seu lado. Ele pode ir aos tribunais para que lhe dêem razão, e qualquer tribunal lhe dará. Não obstante, sustenta a oração do pai-nosso, tudo isso é injusto. O que cobra uma dívida impagável comete uma injustiça; os tribunais que o confirmam são tribunais injustos. O Estado que insiste no pagamento da dívida e sustenta a lei segundo a qual ela é cobrada, é um Estado injusto. Evidentemente, a oração referida ataca toda a ordem legal.

Segundo a ordem legal de qualquer sistema de dominação, o pecado é uma violação ou uma transgressão da lei. Cumprir a lei é o dever de todos os cidadãos. Todas as obrigações legais precisam ser cumpridas; não cumpri-las é pecado, é falta contra o dever, é culpa. Todo sistema legal declarará: justo é o homem que paga as dívidas. Todavia, na oração do pai-nosso se sustenta que o problema do pecado não é a violação de nenhuma lei, mas está em seu cumprimento. O pecado se comete cumprindo a lei. Não diz que a violação da lei não seja nenhum pecado, ou que seja irrelevante. Mas diz que o pecado, que decide sobre a relação com Deus e o perdão do pecado, comete-se cumprindo a lei. Se se vive neste pecado, não há perdão dos pecados. Por conseguinte, sustenta: justo é o homem que perdoa as dívidas. Este é um questionamento da dominação, precisamente se essa procede por leis cumprindo-as. Não é justa, por ser dominação através de leis que se cumprem. A obra da lei não justifica.

O que diz a oração do pai-nosso Jesus o diz em outros contextos: "O homem não é para o sábado, mas o sábado é para o homem". Trata-se da mesma coisa. O sábado é a lei, e, não obstante, cumprindo essa lei, e por seu cumprimento, comete-se o pecado sempre e quando o homem chegar a ser "para o sábado". A lei não é unicamente norma que protege, mas, ao mesmo tempo, norma que ameaça. O próprio Jesus constantemente trata os pecados que se cometem violando as leis como secundários, como, por exemplo, no caso da adúltera: "Quem estiver livre de pecados, atire a primeira pedra". É o outro pecado que importa, e que se comete cumprindo a lei.

A lei não é alguma lei específica, como, por exemplo, a lei mosaica. É qualquer lei que se expresse por normas legais, e

cujos cumprimento se exige em nome da justiça³. Se o pai-nosso é um texto-chave, então é de importância-chave a lei que ele questiona. Não menciona sequer a lei mosaica. A lei mosaica também apóia o devedor que tem uma dívida impagável, diante do credor. Nos tempos de Jesus, a obrigação do pagamento indiscriminado da dívida existe somente na lei romana. Esta é a primeira legalidade que transforma em normas formais a lei do valor. O pai-nosso refere-se exclusivamente a essa lei do valor, independentemente que seja legalizada pela autoridade (da lei romana) ou não. Todavia, por isso dirige sua crítica da lei precisamente contra a lei romana, e define desta maneira o que é *Mammon*, a que não se pode servir, se se quiser servir ao Senhor. Se o pai-nosso, em vez de falar da lei do valor, falasse da lei mosaica, seria um texto particularista, um assunto interno do povo judeu, sem maior relevância para nós. A referência à lei do valor lhe dá o seu sentido universalista.

Também na leitura da teologia da lei de São Paulo é importante ter presente essa dimensão universal da crítica da lei, ainda que Paulo fale mais diretamente da lei mosaica que Jesus. A razão é circunstancial, pois na vida das comunidades cristãs primitivas existe uma discussão sobre a vigência da lei mosaica, ao passo que a crítica da lei do valor e sua formalização pela lei romana, que Jesus tinha formulado, estava fora de questão.

Outra razão consiste no fato de que São Paulo tem um passado fariseu, e Jesus não. O ascetismo farisaico foi um ideal de exigência de perfeição pela lei único em seu tempo. Por isso, Paulo pode falar a partir desta experiência, em que descobre o efeito destrutivo que esta perfeição, que tem um lado sumamente admirável, produz no sujeito humano. Trata-se de uma dimensão da lei a que Jesus não se refere, e pareceria que isso acontece pelo fato de não a ter experimentado em sua própria vida interior.

Um fenômeno muito parecido com esse farisaísmo do tempo de Jesus ocorre com o ascetismo puritano do neocalvinismo

³Ver Elsa Tamez, *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos*, Edit. DEI, San José, 1991 (no prelo Paulus Editora).

inglês do século XVIII. Mas essa dimensão de ascetismo também aparece na tradição paulina do século I, na qual a crítica da lei do valor é assumida a partir do ponto de vista do ascetismo do dinheiro que produz.

Na primeira carta de Timóteo se diz:

Ora, os que querem enriquecer-se caem em tentação e cilada, e em muitos desejos insensatos e perniciosos, que mergulham os homens na ruína e na perdição. Porque a raiz de todos os males é o amor ao dinheiro, por cujo desenfreado desejo alguns se afastaram da fé, e a si mesmos se afligem com múltiplos tormentos (1Tm 6,9-10).

Aqui temos a única crítica da lei do valor, que Jesus faz em nome da cobrança da dívida impagável, em termos paulinos como crítica do ascetismo do dinheiro. Isto já não é farisaísmo, no qual Paulo vê a destruição do sujeito pelo ascetismo extremo em nome da lei mosaica. Agora, essa mesma destruição do sujeito é vista por causa do ascetismo do dinheiro. Já se vislumbra a crítica do puritanismo do séc. XVIII como a fizeram Carl Marx e Max Weber. Isso demonstra precisamente que a crítica paulina do ascetismo farisaico tem igualmente uma perspectiva universal de crítica da lei do valor, e não só a dimensão particularista da crítica de um ascetismo extremo presente no povo judeu do seu tempo.

O que essa crítica enfrenta é qualquer atitude que busque a justiça mediante o cumprimento da lei. Ao buscar a lei, essa se transforma numa arma mortal que se dirige contra o homem no momento em que o seu cumprimento for impossível e, portanto, leve à morte. Aparece o dever de pagar uma dívida impagável, cuja conseqüência é a morte e a destruição do devedor. A lei, que em outras circunstâncias pode ser a expressão de uma exigência justa, transforma-se em portadora da injustiça e da morte. Isso ocorre tanto com a lei dada por Deus (no Sinai), como com qualquer lei humana. Ao ter a forma de lei, tem em determinadas circunstâncias essas conseqüências. A lei sacrifica o homem, comete sacrifícios humanos, destrói.

A oração do pai-nosso pede o perdão da dívida, ou seja, do cumprimento da lei, sempre e quando a lei mata o homem. A lei

é interpelada pela vida humana, pela vida do devedor. Nenhuma lei vale por si, pela simples razão de ter sido pronunciada como lei. Nunca se deve buscar a justiça cumprindo a lei, porque não há, e não pode haver, uma lei cujo cumprimento garanta a justiça. O valor da lei é sempre relativo, sua legitimidade não está na fonte e no procedimento para pronunciá-la, mas no efeito que tem sobre os homens. Esse efeito é concreto, e jamais pode ser deduzido da lei. Logo, não há nenhuma lei, independentemente de sua fonte e do seu procedimento, que garanta a justiça por seu simples cumprimento. Se se cumpre ou não a lei, é uma questão do efeito que tem o cumprimento sobre a vida do devedor, ou seja, daquele que tem a obrigação de cumpri-la.

Acontece, então, uma nova liberdade: a liberdade cristã consistente na soberania do sujeito diante da lei e seu cumprimento. Essa liberdade não pode ser formulada como lei. Vale perante a lei, e submete essa à possibilidade de viver daquele de quem se exige o cumprimento, ou seja, do devedor. O devedor, ao não poder pagar a dívida, decide sobre a validade da dívida, e não o credor. Sua vida tem um valor acima da lei. O devedor confrontado com uma dívida impagável é vítima, e a vida da vítima é o critério de discernimento da lei. Essa é a importância do amor ao próximo. No cumprimento da lei se viola o amor ao próximo, mas este está acima da lei. É o critério de discernimento da lei que põe a validade de toda lei constantemente entre parênteses. A lei se deve cumprir sempre e quando não violar o amor ao próximo, e este é violado ao se cobrar uma dívida impagável. Ele não pode ser uma lei, porque, então, diante desta nova lei o próprio amor ao próximo seria critério de discernimento. Neste sentido, o amor ao próximo, tal como Jesus o prega, não é outra lei, ainda que às vezes se use a expressão de mandamento ou lei de Deus. No entanto, não é senão a referência a partir da qual se interpelam as leis. A fonte dessa interpelação da lei pelo amor ao próximo é a fé. É ela que justifica, ou seja, a torna justa, e não a obra da lei, ou seja, o seu cumprimento.

Essa mensagem constitui um sujeito ativo e livre. Não obstante, é quase impossível que alguma dominação o aceite. A dominação dá as leis e se dirige por essas (ainda que muitas

vezes viole as próprias leis que ela deu, se bem que ainda justifique essa violação em nome da lei que é violada). A dominação considera a justiça como resultado do cumprimento das leis, que impôs. É inteiramente irrelevante como legitimar essas leis, seja por alguma lei natural, seja por um procedimento formal na formulação das leis, seja por um procedimento de consenso democrático. A dominação vê a justiça no cumprimento, e o pecado na violação de suas leis. Por isso sua moral é mera moral privada, porque esta considera a violação da lei como o único pecado. Quanto mais se consegue privatizar a moral, mais se assegura a legitimidade da lei como justiça por seu cumprimento. Quanto menos violações alguém comete, mais irresponsável se sente ao cumprir e fazer cumprir a lei.

Portanto, entende-se perfeitamente que o poder jamais aceite o seguinte: “Perdoai-nos as nossas dívidas assim como nós perdoamos os nossos devedores”. Do ponto de vista da dominação, esta é a mensagem do caos. É uma mensagem demoníaca.

Todavia, para o cristianismo primitivo é uma mensagem de libertação. Faculta enfrentar o império, distanciar-se de suas leis e acusá-lo como fonte de pecados. O império o é, ainda que cumpra as leis, porque este pecado principal se comete cumprindo-as. É o que hoje se chama de “pecado estrutural”, pecado institucionalizado.

Neste sentido entende-se por que nos evangelhos se insiste, depois da morte de Jesus, que ele foi morto “cumprindo a lei”. Ele é morto pelo pecado que sempre tinha denunciado, pelo pecado que se comete cumprindo a lei. O pecado o matou porque ele o tinha denunciado, e o faz cumprindo a lei. Jesus morre pelo pecado que cometido cumprindo a lei, e é morto porque denunciou esse pecado. Mas, ao denunciar este pecado cometido cumprindo a lei, Jesus cumpre a lei: porque a lei é dada para a vida, não para a morte. Não obstante, essa é a contradição da lei: no cumprimento dela se mata quem a cumpre insistindo na vida humana perante a lei. Porque a lei se destrói a si mesma, enquanto busca a justiça em seu cumprimento legal. Pode subsistir unicamente se é relativizada pelo amor ao próximo, mas resiste às próprias condições de subsistência.

A autoridade, ao resistir a essa relativização de sua lei pelo amor do próximo, revela-se como a origem da violência vem daquela justiça que se busca cumprindo a lei.

Essa crítica da lei como forma, cujo cumprimento produz em determinado momento a injustiça, é formulada também por Paulo em sua teologia da lei. Para são Paulo, a Lei, num sentido, é um poder hostil. Por um lado, é “santo, íntegro e bom”; por outro, “o aguilhão da morte é o pecado, e o poder do pecado é a Lei” (1Cor 15,56), e “pesa uma maldição sobre os que querem praticar a Lei” (Gl 3,10)⁴.

Através da lei age o pecado, pelo cumprimento da lei aparece a injustiça. O pecado é o “aguilhão da morte”, e através do pecado age o demônio. Juntam-se a busca da justiça pelo cumprimento da lei, o pecado, a morte e o demônio, numa só equação. Pela lei o demônio tem poder. Pode enganar mediante este espelho da justiça que é o cumprimento da lei. A lei impõe obrigações, em cujo cumprimento se entremeia o demônio para induzir ao pecado. O pecado é introduzido quando se dá a morte ao homem em nome do cumprimento da lei, ou seja, em nome da justiça. Comete-se o pecado crendo ou sustentando que se está realizando a justiça. O demônio parece ser anjo de luz, ao induzir o homem a buscar a justiça pelo cumprimento da lei. Essa reflexão paulina encaixa-se diretamente no ensinamento de Jesus sobre a dívida. Cobrando a dívida, dá-se morte ao devedor que não pode pagar. Ele é morto cometendo-se um pecado que tem o aspecto de realizar a justiça. Todavia, é pecado porque se busca a justiça não na vida do devedor, mas em sua morte. Buscar a justiça no cumprimento da lei é um ato de serviço ao demônio.

Esse poder do demônio exercido mediante o cumprimento da lei é o que leva são Paulo a uma interpretação sacrificial da relação com a lei. O demônio, ao impelir à busca da justiça pelo cumprimento da lei, leva ao sacrifício humano e o exige. Ao buscar a justiça pelo cumprimento da lei, ela mata. Essas

⁴Gustaf Aulén, *Christus Victor, An historical study of the three main types of the idea of the atonement*, Nova Iorque, 1961, p. 68.

mortes são o sacrifício humano exigido pela lei em seu altar, que é o altar do demônio. A partir disso, são Paulo interpreta a morte de Jesus como um sacrifício exigido pelo demônio. O sangue de Jesus é o preço pago ao demônio para libertar o homem com respeito à lei. É um resgate de um poder que seqüestrou o homem. E este demônio *não* perdoa a dívida. É preciso pagá-la, e Jesus a paga. Esta cobrança é injusta, mas o demônio tem o poder de cobrar. Ora, Jesus paga, mas, uma vez pago, o demônio perde o seu poder. O homem é livre diante da lei, e a pode submeter às exigências de sua vida, ao amor do próximo. Agora pode perdoar as dívidas, porque é livre. O poder do demônio está quebrado. Em consequência, o homem pode dar a Deus o que este pede: o perdão das dívidas, a soberania do homem perante a lei, a subjugação da lei à vida humana, o seu submetimento ao reino da vida e da graça.

Esta é a teologia de são Paulo. A morte de Jesus é interpretada como um sacrifício que liberta dos sacrifícios, porque liberta o homem da busca da justiça pelo cumprimento da lei.

Essa interpretação da morte de Jesus como um sacrifício continua durante a patrística, ainda que paulatinamente se perca a vinculação do sacrifício com a teologia da lei de são Paulo. Quanto mais se perde essa vinculação, mais se passa a uma interpretação do sacrifício em termos de uma fertilidade sacrificial por si mesma. Em são Paulo não existe isso. O sacrifício de Jesus revela o que é a lei, e o demônio tem o poder para cobrar o sangue de Jesus como resgate por essa revelação. Mas quando se perde a teologia da lei, fica somente o sacrifício.

No entanto, continua um sacrifício feito ao demônio:

A imagem do preço do resgate relaciona-se obviamente com os poderes do mal, porque a eles é preciso pagar o resgate. Assim, encontramos, de vez em quando, uma negativa para afirmar isso, e até, de vez em quando, se diz que o resgate é pago a Deus... A libertação dos poderes do mal, da morte e do demônio é, ao mesmo tempo, libertação do julgamento de Deus sobre os pecados⁵.

⁵*Ib.*, p. 56.

Não obstante, o que recebe o resgate é o demônio, pois a Deus só se pode dever a liberdade que implica o pagamento do resgate que o demônio exige. Por fim, a Deus se deve o pagamento do resgate ao demônio, mas nunca é a instância que o cobra. Afinal, unicamente Deus pode pagar este resgate.

Isso implica uma idéia do pecado como uma força que oprime o homem. Aulén vê essa teologia presente especialmente em Ireneu:

(O pecado) é, de um ponto de vista, um poder objetivo, sob o qual os homens estão em servidão, não são capazes de livrar-se por si mesmos: mas, de outro ponto de vista, é algo voluntário e aceito, que faz com que os homens sejam *devedores* com relação a Deus⁶. Desta maneira, a humanidade é culpável aos olhares de Deus, e perdeu seu companheirismo com Deus⁷.

... desobediência para com Deus é essencialmente morte⁸.

... a idéia de que Cristo se deu a si mesmo como pagamento do resgate ao demônio para a libertação do homem. Ireneu se refreia diante da afirmação que fazem alguns dos Padres posteriores quando afirmam que o demônio ganhou em última instância certos direitos reais sobre o homem. O seu senso da importância de afirmar perante os gnósticos que o demônio é ladrão e usurpador, o refreia. Ainda que a idéia subjacente esteja presente: a 'apostasia' da humanidade implica culpa e o homem merece estar sob o poder do demônio... Deus trata com o demônio de maneira ordenada⁹.

O resgate é considerado sempre como um pagamento aos poderes do mal, da morte e do demônio; através dele são superados, e o seu poder sobre os homens chega a seu fim¹⁰.

Aulén sustenta que esta mesma teologia da patrística é a que subjaz nos autores do Novo Testamento. De são Paulo diz:

Paulo considera que os homens estão em servidão sob os poderes objetivos do mal; primeiramente, "a carne", o pecado, a Lei e a morte. Essas não são somente expressões abstratas ou metafóricas, mas *Wesenheiten*, realidades, forças ativas. Em segundo

⁶*Ib.*, p. 23.

⁷*Ib.*, p. 24.

⁸*Ib.*, p. 25.

⁹*Ib.*, p. 28.

¹⁰*Ib.*, p. 30.

lugar, Paulo fala de outra ordem do mal, dos demônios, principados, poderes, que governam neste mundo. Deus lhes permitiu dominar por algum tempo. Satanás está à cabeça dos poderes demoníacos. A finalidade da vinda de Cristo é libertar os homens dos poderes do mal. Ele desce do céu e é submentido aos poderes deste mundo, que supera mediante sua morte e ressurreição. Os poderes demoníacos ‘crucificam o Senhor da glória’ – assim Wrede interpreta 1Cor 2,6 – mas por meio deste mesmo ato eles são derrotados, e, em sua ressurreição, Cristo passa para a nova vida. A obra de Cristo avaliza a todos; assim como ‘um morreu por todos, portanto todos morreram’, assim também, por seu triunfo, todos são libertados do poder do mal¹¹.

Neste contexto era inconcebível a idéia de que Deus fosse um credor que cobra uma dívida impagável. Há apenas poucas exceções a essa regra, entre as quais Aulén menciona Tertuliano. Todavia, de longe é dominante a consideração de que, por sua morte, Jesus paga um resgate ao demônio. O demônio cobra um resgate, sem o qual não deixaria livre o homem, e Jesus o paga. O homem tem uma dívida para com Deus só no sentido de que lhe deve sua liberdade perdida, pela qual o demônio cobra um resgate. O homem tem de pagar este resgate ao demônio para ficar novamente livre em sua relação para com Deus. Mas não é preciso pagar a Deus.

“Orígenes discute a quem se paga o preço do resgate e nega diretamente que possa ser pago a Deus”¹². Em Crisóstomo, “o demônio é comparado ao credor, que mete na prisão os que estão em dívida com ele”¹³. É o demônio o que *não* perdoa a dívida.

Com Anselmo de Canterbury aparece um Deus que cobra a dívida sem misericórdia. Há um jogo de inversões entre a visão patrística e a visão de Anselmo. Na patrística, o pagamento é recebido pelo demônio; em Anselmo, é Deus quem recebe. Na patrística, o homem está amarrado com uma dívida ao demônio; em Anselmo, está amarrado com uma dívida a Deus. Deus e demônio mudam de lugar e se invertem. Deus, segundo

¹¹*Ib.*, pp. 65-66.

¹²*Ib.*, p. 49.

¹³*Ib.*, p. 51

Anselmo, exerce o poder, e o demônio compete com Deus por este poder. O pecado do homem é ter tirado o poder legítimo de Deus. Na patrística, ao invés, o homem está sob o poder do demônio, e Deus não exige este poder, mas a libertação do homem, para que não esteja sob nenhum poder. Deus não é instância de poder, mas liberta do poder. Deus e demônio mudam de lugar no mesmo momento. Efetivamente, Deus e demônio se invertem. O que cobrava no primeiro milênio do cristianismo se chamava demônio. No segundo, chama-se Deus. No primeiro se fala de cobrança de um resgate, que seria algo ilegítimo, ao passo que no segundo se fala de uma dívida, de que deriva um pagamento legítimo.

IV. A DÍVIDA NA TEOLOGIA DE SANTO ANSELMO

Esta análise pode mostrar a dificuldade que tem o cristianismo para aceitar a teologia da lei, contida nos ensinamentos de Jesus e na teologia de São Paulo. A teologia da dívida é a peça-chave desta teologia da lei, se bem que não a esgote. Trata-se de um questionamento de todas as fontes do poder de dominação, e de uma relativização de toda autoridade em nome da liberdade cristã. Com essa teologia dificilmente se pode exercer o poder do império, nem sequer constituir um império cristão.

Explica-se, portanto, por que o cristianismo abandona esta teologia da dívida no momento em que sobe ou aspira ao poder. Não se pode exercer o poder com a teologia da dívida do pai-nosso e da tradição bíblica do Novo Testamento. Ela é a negação do poder, tanto de Deus como dos homens. O exercício do poder é cobrança da dívida. Por isso, Jesus não podia aspirar ao poder nem exercê-lo. Era um homem sem pecado, e o poder mata um homem assim.

A interpretação da morte de Jesus como sacrifício, que começa já com Paulo, proporciona a ponte de passagem. Separada da teologia da lei, constitui um drama entre Deus e o

demônio, o qual deixa de interferir nos assuntos humanos do domínio sobre o homem. Mantém esquemas anteriores, mas os esvazia. A teologia da lei – que é teologia da dívida – desaparece. O que se instaura é uma sacrificialidade pura, embora ainda pouco agressiva. Como o sacrifício se realiza no altar do demônio, e o pagamento de sangue vai para um resgate ao demônio, Deus continua sendo um Deus que não quer sacrifícios e que não os aceita. O poder sacrificial do império continua sendo um poder demoníaco, só que agora tudo se desvincula da lei como o campo do poder do demônio.

A mudança radical ocorre enquanto se dissolve esse esquema sacrificial, substituindo-o por um sacrifício que Jesus assume exigido pelo Pai, que resulta ser o Deus que busca a justiça no cumprimento da lei.

Esta mudança do cristianismo começa cedo – já em Tertuliano se anuncia –, embora só na Idade Média receba formulação coerente. Isso por obra de santo Anselmo. A partir dele, já não é justo perdoar a dívida. Agora se declara justo pagar o que se deve. É preciso cobrar a dívida, e o justo é pagar todas as dívidas. O cristão é pagar todas as contas. Agora, definitivamente, o cristão pode aspirar ao poder e exercê-lo. Enfim, retorna o sacrifício que paga a Deus as dívidas.

A teologia resultante é a dominante até agora e, ainda que invertida de novo, continua sendo uma teologia da dívida. A teologia cristã é teologia da dívida; não é preciso inventar uma teologia da dívida à parte. Para ter uma teologia da dívida, é preciso tomar consciência do que é a teologia cristã, e nada mais.

Na teologia de Anselmo se formula uma teologia da dívida que é contrária à teologia da dívida da mensagem cristã, e parece ser antes sua inversão.

O próprio pecado é considerado como a constituição de uma dívida do homem com Deus que aquele tem de pagar. A relação devedor-credor transforma-se no próprio coração da relação do homem com Deus, pelo que o homem surge como um devedor perante Deus, e este como um credor perante o homem. Deus, ao condenar o homem, fá-lo em nome da cobrança de uma

dívida, e o homem, ao lograr a graça de Deus, fá-lo em nome do pagamento da dívida. Essa interpretação da relação Deus-homem não tem, de maneira nenhuma, o caráter de uma simples analogia, mas surge como uma condição original, em relação à qual a dívida terrestre entre os homens parece ter o caráter de uma analogia. Ou seja, originalmente a dívida é do homem com Deus, e por analogia existe a dívida de um homem com outro. No contexto desta teologia, a reflexão teológica da dívida deixa de ser um problema de teologia moral, para transformar-se apenas em teologia.

Há um Deus, com o qual o homem, por seu pecado, tem uma dívida, e este Deus a cobra. O homem tem de pagá-la, pois sem fazê-lo não pode reconciliar-se com Deus. Se o homem não a paga, está condenado por toda a eternidade. Deus, apesar de ser misericordioso, não pode perdoar sem pagamento prévio. O perdão é impedido por sua justiça.

No entanto, a dívida é impagável. Aqui, no século XI, começa a discussão sobre as dívidas impagáveis e o seu pagamento. A tese da dívida impagável, que Fidel Castro lança em 1985, é obviamente muito posterior. Anselmo é o primeiro que a discute explicitamente, ainda que seja em termos teológicos. Anselmo insiste constantemente em que a dívida é impagável. Portanto, enfreta a escolástica do seu tempo, que tem um princípio fundador de toda sua ética. Esse princípio diz: o que não se pode, tampouco se deve (*Ad impossibili nemo tenetur*). Disso se seguiria: se uma dívida é impagável, tampouco se deve pagá-la, porque o que não se pode, tampouco se deve. É a mesma resposta que hoje é aceita comumente na América Latina. Anselmo, ao invés, enfrenta o problema da dívida impagável exatamente como na atualidade o faz o Fundo Monetário. Insiste em que a dívida é impagável, se bem que o fato de que o seja é culpa do homem devedor. O homem, que não pode pagar a dívida com Deus, é culpado deste fato. Logo, por mais que seja impossível o pagamento, o homem continua devendo.

Ora, como se paga uma dívida que é impagável? Se é impagável, não se pode pagar. Por conseguinte, por que insistir na culpabilidade pela impossibilidade de pagá-la? Também

aqui a resposta de Anselmo é como a do FMI. É preciso pagá-la com sangue, e este sangue é redentor. Para Anselmo, é o sangue de Jesus que a paga. À impossibilidade culpável do pagamento corresponde o pagamento com sangue. E quando se trata de uma dívida impagável com Deus, somente o sangue de Deus pode pagar essa dívida impagável. É preciso ocorrer um sacrifício equivalente ao não-pagamento, para que a justiça seja respeitada. A própria justiça reclama o sacrifício; a norma se impõe, sacrificando sangue. Este sangue se considera redentor.

Resulta, então, o esquema geral. Deus cobra uma dívida impagável ao homem porque o homem é culpado do fato de que a dívida seja impagável. A justiça pede que seja cobrada, ainda que não seja pagável. Se não há meio de pagar, tem de pagá-la com sangue. Se não há um sangue adequado, o sangue do homem tem de correr eternamente, nesta vida e na vida depois da morte no inferno. Por se tratar de uma dívida com Deus, nenhum sangue humano a pode pagar definitivamente. Todavia, por se tratar de uma dívida do homem com Deus, tem de pagá-la o sangue humano. Anselmo soluciona essa contradição pela referência a Jesus como homem e Deus a um só tempo. O seu sangue pode pagar a dívida, porque é, ao mesmo tempo, sangue humano e sangue divino. Ao ser crucificado, a justiça de Deus fica satisfeita, e o homem pode sair da impagabilidade de sua dívida. Só que sai pagando-a.

V. O ENSINAMENTO DE SANTO ANSELMO

A teologia de santo Anselmo é o contrário do que tinha sido a teologia da lei na mensagem cristã. Todas as referências se invertem. Volta com força nunca vista o princípio contra o qual toda a mensagem cristã se tinha levantado: o princípio de buscar a justiça no cumprimento da lei. Para santo Anselmo, ao invés, existe uma lei que se cumpre sem considerações, e que

jamais deve ser posta entre parênteses. É lei de Deus sem vacilação, sem exceção. É lei cujo cumprimento salva.

Expresso na linguagem da dívida, é uma lei que estabelece dívidas que é preciso pagar em qualquer circunstância. Aparecem dívidas que jamais devem ser perdoadas, e cujo perdão seria a maior injustiça. Aparece um Deus que por justiça não pode perdoar as dívidas, porque isso seria uma violação da lei, que é justa.

Enquanto, na mensagem cristã, o homem justo é aquele que perdoa as dívidas, agora, em Anselmo, o homem justo é aquele que paga todas as suas dívidas. Enfim, o homem justo também é aquele que cobra todas as dívidas, sem nenhuma capacidade para perdoá-las. Pagar o que se deve, cobrar o que se lhe deve, é agora a justiça:

... injusto é o homem que não dá a outro homem o que lhe deve, com muito mais razão o que dá a Deus o que lhe deve¹⁴. Injusto é o homem que não dá a Deus o que lhe deve¹⁵.

A mudança é óbvia. Anteriormente, o homem era justo se perdoava as dívidas que os outros tinham para com ele. Anselmo corta essa perspectiva. É conveniente que Deus perdoe a dívida? Ele se pergunta precisamente por aquilo que o pai-nosso anuncia: “Se convém que Deus perdoe os pecados sem a restituição da honra que lhe foi tirada, só por sua misericórdia”¹⁶, ou “se convém que Deus por pura misericórdia perdoe os pecados sem o pagamento da dívida”¹⁷.

Ele rejeita tal possibilidade, em nome da justiça pelo cumprimento da lei: “Se o pecado não é satisfeito nem castigado, não está submetido à lei”¹⁸.

O injusto seria que não se cumprisse a lei. Seria premiada a injustiça, porque o justo, que pagou, não ganhará nada, ao passo que o injusto, que tem de pagar, levaria o prêmio:

¹⁴Anselmo, “Cur Deus homo?” (“Por que Deus se fez homem?”), *Obras Completas de San Anselmo*, BAC, Madri, 1952, 2 tomos, Livro Primeiro. I, p. 917, cap. XXIV.

¹⁵*Ib.*, Livro Primeiro, I, p. 819, cap. XXIV.

¹⁶*Ib.*, Livro Primeiro, I, p. 777, cap. XII.

¹⁷*Id.*

¹⁸*Id.*

Então mais a gosto está a injustiça, que se perdoa só com a misericórdia, do que a justiça, o que parece inconveniente. Com este agravante, que torna Deus semelhante à injustiça, porque, assim como Deus não está sujeito a nenhuma lei, assim também não está a injustiça¹⁹.

Ele o repete, porque é uma preocupação central de sua teologia: “Que é um abuso intolerável na ordem da criação que a criatura não dê a honra devida ao Criador e não pague o que lhe deve”²⁰. Deus “nada pode fazer de mais justo do que conservar a honra de sua dignidade”²¹.

Lei, ordem e dignidade e o cumprimento de exigências normativas são as referências. Em nome da lei e da ordem exclui-se o perdão da dívida sem pagamento... sem satisfação, ou seja, sem pagamento espontâneo da dívida, nem Deus pode deixar o pecado impune nem o pecador chegar à bem-aventurança²².

Esta é uma mística do cumprimento da lei, na qual a justiça impede o perdão da dívida, ou seja, o das obrigações. A oração do pai-nosso, referida ao perdão das dívidas, transforma-se num chamado à injustiça, quer de Deus, quer do homem. Há uma referência implícita evidente à parábola da vinha, e se rejeita a solução que Jesus dá a esse mesmo problema, como um chamado à injustiça. Anselmo fala a linguagem do poder, do império cristão que está se constituindo. A mensagem de Jesus e a teologia da lei de são Paulo passam a tomar um lugar demoníaco.

No entanto, ao exigir a justiça pelo cumprimento da lei, tem de chocar com o problema da impagabilidade da dívida. Se exige que a lei se cumpra, tem de exigir que se cumpra a condenação da lei para aquele que não pode pagar a dívida. Jesus, no pai-nosso, pede o perdão da dívida justamente neste caso da impagabilidade. Anselmo rejeita o perdão, e tem de nos dizer como é a condenação: “O que é que dás a Deus que não lho devas, a quem deves, quando manda, tudo o que és, e o que tens, e o que

¹⁹*Id.*

²⁰*Ib.*, Livro Primeiro, I, p. 781, cap. XIII.

²¹*Id.*

²²*Ib.*, Livro Primeiro, I, p. 805, cap. XIX.

podes?”²³. O homem é incapaz de pagar pelo pecado, porque: “Se mesmo quando não peço, e, sob pena do pecado, me devo todo a ele, eu mesmo e tudo o que possuo, não me resta nada com que satisfazê-lo pelo pecado”²⁴.

Anselmo descreve a dívida como uma dívida radicalmente impagável. Mas, sem pagamento, ninguém pode conceder perdão. Essa é a “justiça estrita”²⁵. Não há perdão “enquanto ele não devolver a Deus o que lhe tirou, para que, assim como Deus perdeu por ele, assim também ele o restitua...”²⁶.

A dívida não é o resultado de um empréstimo, mas de um roubo ou de uma guerra do homem contra Deus, que exige restituição e reparação. Se é de um empréstimo, o é a partir do momento em que resulta que o homem não pode pagar, ainda que deva pagar.

Injustiça é não pagar o que se deve. Justiça é pagar o que se deve, ou seja, pagar todas as dívidas. Portanto, Anselmo pergunta-se pelo significado ético do pagamento de algo, que é impossível pagar: “Se pode, e não paga, é realmente injusto; mas se não pode, como é injusto?”²⁷.

Este é um problema muito presente na moral medieval, que diz: o que não se pode não se deve. De novo Anselmo inverte a relação:

Se não existe nele nenhuma causa de impotência, de certo modo se pode escusá-lo; mas nele a impotência é culpável, e como não diminui o pecado, tampouco escusa o que não paga o devido²⁸.

... o homem, que se obrigou espontaneamente àquela dívida que não pode pagar, e por sua culpa criou para si essa impotência, de sorte que já não possa pagar o que devia antes do pecado, ou seja, o não pecar, nem o que deve pelo pecado, sendo, portanto, inescusável. Assim essa mesma impotência é culpável, porque não deve tê-la, ou melhor, deve não tê-la; pois assim como é culpa

²³*Ib.*, Livro Primeiro, I, p. 809, cap. XX.

²⁴*Id.*

²⁵*Ib.*, Livro Primeiro, I, p. 815, cap. XXIII.

²⁶*Ib.*, Livro Primeiro, I, p. 817, cap. XXIII.

²⁷*Ib.*, Livro Primeiro, I, p. 817, cap. XXIV.

²⁸*Id.*

não ter o que deve ter, assim também é culpa ter o que não deve não ter²⁹.

Em conseqüência, é justo o homem que paga o que deve, e que pode pagar o que deve. Parte do justo é *poder* dar o que se deve. É justo não só porque paga o que deve, mas também, e sobretudo, porque *pode* pagar o que deve. Não poder pagar o que se deve é culpa. O pobre é o culpado, e não o predileto. Nem a impagabilidade permite o perdão das dívidas. Anselmo compromete as próprias bem-aventuranças nessa sua negação do perdão das dívidas: o justo é pagar o que se deve, o injusto é não pagá-lo:

E nenhum injusto é admitido à bem-aventurança, porque, como a felicidade é uma plenitude em que não cabe indigência alguma, assim também não convém àquele em que não há uma pureza absoluta e completa, de sorte que não haja nele nenhuma injustiça³⁰.

As bem-aventuranças se referem agora aos ricos, que são justos ao poder pagar as dívidas, e não aos pobres, que são injustos ao não poder pagá-las. Deus não pode perdoar a dívida sem pagamento, pois ele é o Deus da lei e da ordem. Ora, sendo um Deus de amor, e não unicamente de justiça, como pode solucionar essa situação? Como é possível o perdão?

Mas se perdoa o que espontaneamente o homem deve dar-lhe, porque não pode pagar, o que significa que Deus perdoa porque não pode senão perdoar? Ora, é irrisório atribuir a Deus tal misericórdia. E se perdoa o que contra sua vontade tivesse de perdoar por causa da incapacidade de pagar o que espontaneamente devia pagar-se, perdoa Deus uma pena e faz feliz o homem por causa do pecado, porque tem o que devia não ter, já que não devia ter essa incapacidade, e, por isso, enquanto a tem e não satisfaz, peca; mas essa misericórdia de Deus é por demais contrária à sua justiça, que não permite mais que o perdão da pena devida ao pecado (e não da dívida, F. J. H.)³¹.

²⁹ *Ib.*, Livro Primeiro, I, p. 819, cap. XXIV.

³⁰ *Id.*

³¹ *Ib.*, Livro Primeiro, I, p. 821, cap. XXIV.

Deus, por justiça, não pode perdoar o pagamento da dívida. Não obstante, por amor quereria perdoar ao homem “a pena devida ao pecado”. Ainda que se pague a dívida, mantém-se esta pena referente ao pecado, que consiste em ter caído na dívida. Sem pagamento não se pode tampouco perdoar essa pena. No entanto, pagada a dívida, Deus pode perdoar, por amor, a pena. Acaso Deus é impotente diante dessa encruzilhada? “Se quisesse e não pudesse, haveríamos de dizer que é impotente”³².

Mas Deus é tão grande que não pode ser impotente:

Como, pois, se salvará o homem se não satisfaz o que deve, ou com que cara ousamos afirmar que Deus, cuja misericórdia sobrepuja toda inteligência humana, não pode exercitar essa misericórdia?³³.

Anselmo coloca sua disjuntiva da seguinte maneira:

1. ...o homem devia a Deus pelo pecado o que não podia pagar, e que, se não pagar, não pode salvar-se...
2. ...como Deus, em sua misericórdia, salva o homem, sendo que não lhe perdoa o pecado enquanto não pagar o que por ele deve³⁴.

Deus é misericordioso, só que no marco da lei e da ordem. Um cristianismo dos pobres e postergados transforma-se num cristianismo dos que têm. É um cristianismo do homem no poder. A lei e a ordem exigem cumprimento e, por conseguinte, uma ética do cumprimento. Elas não conhecem o perdão, mas a imposição. Diante delas, o homem não é nada. Se se reivindica a si mesmo, é egoísta. *A misericórdia é a força para poder cumprir, e não a superação da lei do cumprimento.*

A solução de Anselmo consiste em sustentar que Deus recebe o pagamento correspondente da dívida da parte de Cristo, ao morrer este. O sacrifício de Cristo paga a dívida com sangue. Cristo é homem sem pecado e Deus ao mesmo tempo.

Pensas que tão grande bem e tão amável pode bastar o que se deve pelos pecados de todo o mundo? É suficiente superabundantemente e até o infinito... Sim, pois dar a vida é receber

³²*Id.*

³³*Id.*

³⁴*Ib.*, Livro Primeiro, I, p. 825, cap. XXV.

a morte, assim como a entrega desta vida vale mais que todos os pecados dos homens, assim também a aceitação da morte³⁵.

Cristo, por ser homem e Deus ao mesmo tempo, pode pagar algo que para qualquer outro homem é impagável. Todavia, não pode pagar senão com sua morte, com o seu sangue. A dívida impagável se paga com sangue. O próprio Deus exige este sangue para que sua justiça seja satisfeita.

Com certeza vem agora a pergunta: Como pode a morte de Cristo satisfazer à justiça, se essa morte é injusta? Anselmo introduz a importância da morte de Cristo, contemplando a gravidade do pecado que consiste em matá-lo. Como o matar a Cristo pode significar a redenção, se é o maior pecado concebível?

Porque o pecado que se comete contra ele pessoalmente supera incomparavelmente todos os que se podem pensar fora de sua pessoa³⁶. Quão bom não te parece que será ele, quando sua morte é tão criminosa³⁷.

Mas agora resta outra questão. Porque é tão criminoso matá-lo quanto é preciosa sua vida, como pode sua morte vencer e apagar os pecados daqueles que o mataram?³⁸

E responde:

Nenhum homem poderia querer matar a Deus, pelo menos sabendo, e por isso os que lhe tiraram a vida por ignorância não caíram neste pecado infinito, com que não se pode comparar nenhum outro³⁹.

... os verdugos de Cristo podem alcançar o perdão do seu pecado⁴⁰.

Pode agora apresentar a Cristo como o homem-Deus, que vem ao mundo para morrer crucificado pela dívida impagável que os homens têm com Deus Pai. Desaparece completamente a vida de Jesus e seus ensinamentos. Jesus não veio ao mundo para viver, mas para morrer. Sua morte é o único sentido de sua vida. Deus Pai, no seu amor, não podia redimir a humanidade

³⁵*Ib.*, Livro Segundo, I, p. 857, cap. XIV.

³⁶*Id.*

³⁷*Id.*

³⁸*Ib.*, Livro Segundo, I, p. 859, cap. XV.

³⁹*Id.*

a não ser cobrando a dívida impagável que os homens têm com ele. O seu filho, como homem-Deus, tem de pagá-la com o seu sangue, porque as dívidas impagáveis se pagam com sangue. O Deus-Pai o manda para morrer, abrindo, assim, a passagem para o perdão das penas dos pecados do homem.

Cristo vem voluntariamente. Ele "... se ofereceu para tornar-se homem para morrer..."⁴¹. A redenção do gênero humano...

... não era possível a não ser pagando o homem o que devia pelo pecado, dívida tão grande, que, não devendo pagá-la senão o homem como culpado, não podia fazê-lo senão Deus, de sorte que o Redentor tinha de ser humano e Deus ao mesmo tempo, e, por isso mesmo, era necessário que Deus assumisse a natureza humana na unidade de sua pessoa, e assim, o que em sua mera natureza devia, mas não podia pagar, subsistisse numa pessoa que tivesse poder⁴².

O sentido da vida de Jesus é morrer para pagar uma dívida:

... não pôde não morrer porque tinha de morrer realmente, e tinha de morrer realmente porque o quis espontânea e imutavelmente, segue-se que não pôde não morrer pela simples razão de que quis morrer com uma vontade imutável⁴³.

Ora, Cristo pagou. No entanto, é um pagamento que constitui um tesouro no céu. Esse pagamento não elimina automaticamente a dívida que os homens têm com Deus. Eles têm de pagar recorrendo a esse tesouro. Mas são eles que pagam para redimir-se de sua dívida. Cristo põe à disposição dos homens este tesouro, adquirido por seu sangue, que pode efetivamente servir como meio eficaz de pagamento. Cristo não paga, mas põe o tesouro à disposição. Ou seja, depois da morte de Cristo, os homens continuam com a dívida, só que essa já não é impagável. Podem pagá-la.

Mas têm de fazê-lo. Se não o fizerem, continuarão com a pena por não ter pago. E essa pena é eterna. O homem se salva,

⁴⁰*Id.*

⁴¹*Ib.*, Livro Segundo, I, p. 869, cap. XVI.

⁴²*Ib.*, Livro Segundo, I, p. 879, cap. XVIII.

⁴³*Ib.*, Livro Segundo, I, p. 871, cap. XVII.

ao invés, se recorrer a este pagamento feito por Cristo para quitar a dívida que tem. Não obstante, para ter à sua disposição a capacidade de pagamento de Cristo, tem de fazer méritos. Cristo tampouco dá de presente. Todavia, agora os méritos humanos valem diante de Deus, porque, ao fazer participar o homem do tesouro adquirido por Jesus mediante o seu sangue, aquele tem um meio de pagamento de valor infinito que pode satisfazer a Deus. Este mérito que o homem tem de fazer diante de Cristo é segui-lo. É a *imitatio Christi*.

E que coisa mais conveniente se desse esse fruto e recompensa de sua morte àqueles por cuja salvação se fez homem, como demonstramos com toda a verdade, e aos quais deu com sua morte, como dissemos, um grande exemplo como se morre pela justiça, pois em vão serão seus imitadores se não são participantes de seus méritos? E a quem com mais justiça fará herdeiros do seu Crédito, do qual ele não necessita, e da abundância de sua plenitude, senão a seus parentes e irmãos, que ele vê caídos na profundidade da miséria e consumir-se na carência e necessidade de tudo, para que lhes perdoe o que devem por seus pecados e lhes dê aquilo de que carecem por causa de suas culpas?⁴⁴

Este é o lugar do esforço próprio. Antes da morte de Cristo era em vão. Mas agora tem o apoio de Cristo, e assim vale diante de Deus:

E como haverá de acercar-se para a participação de tão grande graça e como haverá de viver com ela, ensina-nos a Sagrada Escritura em toda a parte...⁴⁵

Porque, o que pode pensar-se de mais misericordioso que a um pecador condenado aos tormentos eternos, e sem ter com que se redimir, Deus Pai lhe dizer: "Recebe o meu Unigênito e oferece-o por ti", e o Filho por sua vez: "Toma-me e redime-te"? Isso vêm a nos dizer quando nos chamam à fé cristã e nos trazem a ela. E que coisa mais justa que perdoe toda a dívida aquele a quem se dá um preço maior que toda dívida, se se dá com o afeto devido!⁴⁶

Deus recebe o pagamento e perdoa a culpa. Cristo abre este crédito para aqueles que o imitam, ou seja, aos justos que

⁴⁴*Ib.*, Livro Segundo, I, p. 8 85, cap. XXIX.

⁴⁵*Ib.*, Livro Segundo, I, p. 8 87, cap. XIX.

⁴⁶*Ib.*, Livro Segundo, I, p. 887, cap. XX.

pagam o que devem. É preciso seguir a Cristo: *imitatio Christi*. Cristo pagou, também nós pagamos. Cristo cumpriu, também nós cumprimos. O perdão da dívida já não tem lugar. Tudo se paga, ou nesta vida, ou na outra. As dívidas se pagam, e depois de pagá-las, perdoa-se o pecado de ter caído na impagabilidade de uma dívida.

Todavia, é preciso ganhar essa graça. Ao rejeitá-la, o homem perde com justiça tudo:

Por conseguinte, o que quisera prestar atenção ao que venho expondo, não duvidará que são justamente reprechidos aqueles que, por causa de sua falta, não podem receber a palavra de Deus⁴⁷.

Essa é a contrapartida da impossibilidade de pagar, que é o ser culpado. Ora, o culpável é a impossibilidade de receber a graça de Deus. Não tem redenção, porque a dívida se paga pelo fato de ter escutado a palavra de Deus e seguido a Cristo. Quem não escuta, é uma vez mais culpado por não poder pagar a dívida para com Deus.

Diante dessa visão de Deus e da justiça, o pecado já não pode ser senão violação da lei. Toda violação da lei é pecado; a justiça não pode jamais exigir a suspensão da lei. Não pode haver nenhum pecado que se cometa cumprindo a lei. Como Deus é a lei, e a lei emana dele, o pecado por cumprimento da lei seria o pecado de Deus, e, portanto, afirmar sua possibilidade seria blasfêmia. Toda moral é agora moral privada, e reduz-se a uma relação entre o indivíduo e Deus, entre o indivíduo e a lei. O cumprimento e a defesa da lei são a perfeição humana. Observar a lei é o caminho de Jesus.

Desse ponto de vista, a teologia de são Paulo sobre a lei e a prédica do próprio Jesus são blasfêmia. Elas exigem um sujeito que, em nome de sua vida, seja soberano perante a lei para julgar. Fazer isso se transforma no máximo dos pecados. Há pecados que são violação da lei. Não obstante, há um pecado

⁴⁷Anselmo, "De concordia praescientiae, et praedestinationis, et gratiae dei cum libero arbitrio" ("Da concórdia da presciência, da predestinação e da graça divina com o livre arbítrio"), *Obras Completas*, II, p. 263, cap. VII.

máximo, que é o pecado que consiste em que o sujeito se ponha acima da lei. Na teologia de Jesus e de Paulo, existem também os pecados por violação da lei e um pecado máximo. Esse pecado máximo é o que se comete ao pretender a justiça pelo cumprimento da lei. A teologia de Anselmo estabelece como seu pecado máximo considerar o sujeito como soberano perante a lei, e, portanto, ver o pecado máximo como um pecado cometido, cumprindo a lei. As posições inverteram-se completamente. O que na tradição é o pecado máximo, na outra é a máxima exigência de Deus.

Anselmo considera o pecado do orgulho precisamente como a exigência de liberdade diante da lei. Ele se preocupa sumamente com isso e dedica todo um estudo à queda do anjo mau: “De casu diaboli” (“Da queda do demônio”). Desenvolve aí esse conceito da soberba. A soberba do anjo caído consiste na violação da lei, ao querer ser como Deus⁴⁸.

Se tivesse observado a justiça até o fim, nem teria pecado nem teria sido desgraçado.

Mas ninguém observa a justiça a não ser querendo o que se deve, nem a abandona a não ser querendo o que não se deve.

Querendo, pois, o que então não devia, abandonou a justiça, e assim pecou⁴⁹.

... como Eva quis ser semelhante a Deus antes que Deus quisesse isso⁵⁰.

O anjo caído violou a lei, e celebrava essa violação. Queria violar a lei. Agora se censura a violação da lei como tal. Anselmo não distingue. Na teologia do discernimento da lei, o homem tampouco tem o direito arbitrário de violar a lei. Ocorre um discernimento que determina em que caso é preciso violá-la. É o caso em que a lei mata e torna impossível a vida do sujeito. A vida concreta do homem discerne a lei. Anselmo apaga isso. Ele trata indistintamente qualquer violação da lei como crime.

⁴⁸Especialmente no cap. IV: “Como pecou e quis ser igual a Deus”. “De casu diaboli” (“Da queda do demônio”), *Obras completas de San Anselmo, op. cit.*, pp. 607-611.

⁴⁹*Ib.*, p. 607.

⁵⁰*Ib.*, p. 609.

Nem em nome da vida se pode violar a lei. A lei é um senhor sobre vida e morte. O homem é para o sábado, e não o sábado para o homem.

Por fim, o anjo caído é violador da lei, que sustenta essa violação como um bem. Logo, querer ser indevidamente como Deus:

... quis ser desordenadamente semelhante a Deus, porque quis algo por sua própria vontade, sem submeter-se a ninguém. Porque o querer algo por própria vontade, de sorte que não tenha de seguir a vontade superior, é próprio de Deus somente⁵¹.

Contrapunha à lei de Deus sua “própria vontade”, não queria “submeter-se”. Isso é algo que somente Deus deve fazer. Mas nem Deus o pode, violando a justiça, que é ele mesmo. Todavia, em Deus, lei e vontade própria, justiça pela lei e felicidade coincidem. Na criatura criada, porém, diferem. Ao querer seguir sua vontade própria, a criatura se ergue contra Deus, querendo ser como este. De fato, ainda quer ser maior do que Deus, porque quer estar acima da lei, que é Deus e emana dele:

Não só quis ser igual a Deus por presumir ter vontade própria, mas também quis ser maior, querendo o que Deus não queria que quisesse e pondo, assim, sua própria vontade acima da vontade de Deus⁵².

A lei é soberana, e não o sujeito. A lei devora o sujeito. Bernardo de Claraval segue essa linha de Anselmo:

Que outra coisa é a soberba senão, como a define um santo, o amor ao próprio prestígio? (refere-se a Agostinho!, FJH). Movendo-nos no pólo oposto, podemos afirmar que a humildade é o desprezo do próprio prestígio⁵³.

Bernardo introduz para esse anjo caído um nome que antes só marginalmente ele recebia, e que Anselmo ainda não usa.

⁵¹*Ib.*, p. 611.

⁵²*Id.*

⁵³Bernardo de Claraval, “Liber de gradibus humilitatis et superbiae” (“Tratado dos graus de humildade e soberba”), *Obras completas de San Anselmo*, BAC, Madri, 1983, 2 tomos, I, n. 15, p. 193.

Chama-o de Lúcifer: “Ó Lúcifer, que despontavas como a auro-
ra. Agora não és mais lucífero; és noctífero e mortífero”⁵⁴.

Agora o anjo da luz é Lúcifer. Santo Agostinho tampou-
co se atreveu a dizê-lo. Ele indica: “... algumas vezes Sata-
nás, conforme lemos (2Cor 11,14), transfigura-se em anjo de
luz”⁵⁵.

Assim, de Anselmo em diante, o discernimento da lei é
considerado simplesmente como uma violação, pecado máximo,
soberba, rebelião contra Deus e algo demoníaco. Mas com isso
os ensinamentos de Jesus e de São Paulo terminam no inferno.
O cristianismo imperial que surge luta contra a mensagem
cristã, que diabolizou.

Há um efeito traiçoeiro que revela a conexão que se estabe-
lece. Está no fato de que o nome de Lúcifer era um nome de
referência-chave para Jesus nos primeiros séculos. Ao passar
esse nome de Jesus a ser um nome do diabo, revela-se –
miticamente – o fato de que o próprio Jesus foi demonizado.

É evidente que, com esta teologia à mão, já não se pode
aceitar a oração do pai-nosso, referida ao perdão da dívida.
Nela, não perdoar a dívida é pecado; a justiça exige perdoá-la.
A justiça exige, portanto, violar a lei para que a vida seja
respeitada.

Isso também se encontra na teologia de São Paulo. A lei
segundo São Paulo é sem dúvida não exclusivamente a lei
mosaica, mas qualquer legalidade normativa. Por conseguinte,
também o direito romano e qualquer direito. Segundo Paulo,
mediante a lei o demônio mantém o homem em seu poder, pouco
importando que a lei seja uma lei de Deus. Estando o homem
debaixo do poder do demônio e do pecado, a lei que Deus dá não
liberta, mas transforma-se em instrumento do poder demoníaco.
Ainda que Paulo não fale de maneira especial da dívida e de
seu pagamento, fica evidente que o pagamento da dívida é uma
conseqüência da lei. Logo, a lei impõe obrigações que o demônio
exerce como seu poder. Se a lei é o poder do pecado e do demônio,

⁵⁴*Ib.*, pp. 221-223.

⁵⁵Santo Agostinho, *La ciudad de Dios*, México, 1970, p. 478.

o pagamento da dívida o é igualmente, porque este pagamento é a outra face da lei.

A teologia de Anselmo, ao apresentar a Deus como aquele que cobra ao homem uma dívida impagável, afirma a um só tempo a lei e a legalidade como algo que Deus impõe e exige. Transforma a legalidade na essência de Deus. Deus, portanto, pode estar acima de qualquer lei, mas não da legalidade mesma. Deus é legalidade, e, em consequência, é cobrança da dívida, ainda que essa seja impagável. Novamente notamos a mudança e a inversão. Para Paulo, também a lei dada por Deus é instrumento de poder diabólico, da morte e do pecado. O demônio exerce o seu poder mediante a lei e a legalidade. Em Anselmo, porém, a legalidade converte-se em atributo essencial de Deus, o demônio está na ilegalidade. Para Anselmo, um para além da lei não tem sentido e pode ser só uma forma de ilegalidade demoníaca. Para Paulo, e nisso ele segue o sentido dos evangelhos, Deus e sua justiça estão para além da lei, e não no cumprimento das normas legais. Portanto, estão para além do pagamento da dívida, no perdão desta, e não no cumprimento do pagamento como o quer a legalidade de Anselmo.

Por isso, Anselmo pergunta... “Por que dizemos a Deus: perdoa-nos nossas dívidas?” (Mt 6,12)⁵⁶, e responde:

Quem não paga, diz inutilmente: perdoa-me; mas o que satisfaz suplica, porque isto mesmo entra no perdão, porque Deus não deve nada a ninguém, mas todas as criaturas lhe devem a ele, e por isso não convém que se achem com Deus como igual com igual⁵⁷.

A justiça de Deus “não permite mais que o perdão da pena devida ao pecado”⁵⁸, não pode perdoar o pagamento da dívida. Pagada a dívida, pede-se a Deus o perdão da pena do pecado.

Anselmo não cita a segunda parte da oração do pai-nosso referente à dívida. Não obstante, rejeita-a ao dizer: “não convém que se achem com Deus como igual com igual”. Isso precisamente é que faz o pai-nosso, e Anselmo não o pode aceitar. Pelo contrário,

⁵⁶Anselmo, *op. cit.*, Livro Primeiro, I, p. 805, cap. XIX.

⁵⁷*Ib.*, Livro Primeiro, I, p. 807, cap. XIX.

⁵⁸*Ib.*, Livro Primeiro, I, p. 821, cap. XXIV.

diz de Deus: “E que coisa mais justa que perdoe toda dívida a quem a quem se dá um preço maior que toda dívida, se se dá com o afeto devido!”⁵⁹ Deus perdoa as dívidas se o homem lhe pagar. A relação com os outros homens já não importa. Estabelece-se uma relação do homem individual com Deus, que não passa pela relação com os outros homens. No pai-nosso, Deus perdoa os pecados se o homem liberta os outros homens, ou seja, se este perdoa as dívidas que outros têm com ele, essa relação já não existe, mas o homem tem uma relação direta e primária com Deus, da qual deriva a relação com os outros.

Nasce aqui o indivíduo burguês, se bem que numa forma muito distante da realidade imediata⁶⁰. É um indivíduo que se dirige via Deus aos outros. O sujeito cristão, porém, dirige-se via os outros para Deus. É um sujeito em comunidade. No entanto, de Anselmo em diante a comunidade está rompida e é substituída pelo indivíduo. Isso abre o caminho do cristianismo ao poder e sela uma linha que começou com a era constantiniana. Trata-se do verdadeiro nascimento da sociedade burguesa, que é uma sociedade sem referência comunitária.

Outro tanto faz Bernardo de Claraval, que já introduz a tradução falsificada do pai-nosso, que atualmente está se impondo a toda a comunidade. Ele diz:

Perdoa aos que te têm ofendido, e se te perdoarão teus próprios pecados. Deste modo poderás orar confiante ao Pai e dizer: Perdoa-nos os nossos pecados assim como perdoamos aos nossos devedores⁶¹.

Não se pode mudar, como se faz hoje, a própria tradução, porque ele escreve em latim e usa a tradução intocável da *Vulgata*. Mas, evidentemente, ganas não lhe faltam. Por isso,

⁵⁹*Ib.*, Livro Segundo, I, p. 887, cap. XX.

⁶⁰O próprio Anselmo, em sua atuação prática, continua sendo um homem medieval. Continua assemelhando a usura ao roubo. Não obstante, o Deus que ele cria é outro. Vai revolucionar esta terra. Ver Jacques Le Goff, *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media*, Gedisa, Barcelona, 1987, p. 35.

⁶¹São Bernardo, “Ad clericos de conversione” (“Sermão aos clérigos sobre a conversão”), n. 29, I, p. 407.

insinua pelo menos que o sentido é diverso do que a letra diz: “Perdoa aos que te têm ofendido, e se te perdoarão teus próprios pecados”. O que molesta é o perdão das dívidas. Querem um Deus que não perdoa as dívidas, porque vão para um mundo onde não se perdoam as dívidas.

Bernardo descreve terminantemente o mundo que surge agora. Descreve-o em termos da “cidade que brilha nas colinas”, e daqueles que esta cidade expulsou e condenou:

Naquela cidade não há tampouco lágrimas nem lamentos pelos condenados ao fogo eterno com o diabo e seus anjos... Porque nas tendas *se desfruta o triunfo da vitória*, assim como se sente o fragor da luta e o perigo da morte. Naquela pátria não há lugar para a dor e a tristeza, e assim o cantamos: “Estão plenos de gozo todos os que habitam em ti”. E em outra parte: “Sua alegria será eterna”. *Impossível recordar a misericórdia onde só reina a justiça. Por isso, se já não existe a miséria nem o tempo da misericórdia, também não haverá o sentimento de compaixão.*⁶²

Não se trata apenas de um céu e um inferno em algum além, no que são Bernardo descreve, mas do mundo que agora vem e como a terra será tratada uma vez submetida a essa concepção da lei. Descreve-o em termos de céu e inferno, mas o seu conteúdo é inteiramente terrestre. É um mundo onde reina uma “justiça” sem nenhuma misericórdia ou compaixão, e os

⁶²“Liber de diligendo Deo” (“Livro sobre o amor a Deus”), op. cit., n. 40. I, p. 359 (grifo nosso). Bernardo ousa chamar essa lei, que não tem nem misericórdia nem compaixão, de lei da caridade: “Portanto, a lei imaculada do Senhor é a caridade, que não busca seu próprio proveito, mas o dos outros. Chama-se lei do Senhor, porque ele mesmo vive dela, ou porque ninguém a possui se não a receber gratuitamente dele. Não é absurdo dizer que Deus também vive segundo uma lei, já que essa lei é a caridade... Lei é, com efeito, e lei do Senhor a caridade, porque mantém a Trindade na unidade, e a enlaça com o vínculo da paz... Esta é a lei eterna, que tudo cria e governa. Ela faz tudo com peso, número e medida. Nada está livre da lei, nem sequer o que é a lei de todos. E essa lei é essencialmente lei, não tem poder criador, mas se rege a si mesma” (n. 35, I, p. 351).

“Boa, pois, e doce é a lei da caridade. Não só é agradável e leve, mas também torna leves e fáceis as leis dos servos e assalariados. Não as suprime, é certo, mas ajuda a cumpri-las, como diz o Senhor: *Não vim ab-rogar a lei, mas cumpri-la*. Modera a de uns, ordena a de outros e suaviza a de todos” (n. 38, I, p. 355).

que dominam este mundo “desfrutam o triunfo da vitória”. Os condenados deste mundo, porém, não podem inquietar a alegria eterna dos que dominam. “Também não haverá o sentimento de compaixão”.

É este o esquema do poder da modernidade. Anselmo de Canterbury o concebe, e Bernardo de Claraval, Santo e Besta, transforma-o em ideologia imperial do império cristão da Idade Média. Por simples secularização transforma-se em modernidade burguesa e chega a dominar ainda inteiramente o nosso século XX. Todos os totalitarismos deste século, com suas leis metafísicas da história, se sustentam por este mesmo esquema básico de poder. Quer seja essa lei da história a lei da guerra total, como no nazismo, a lei do planejamento total, como no stalinismo, ou a lei do mercado total, como na atual ideologia da Segurança Nacional das democracias ocidentais, sempre existe essa lei, cuja validade sem misericórdia é imposta por um terrorismo do Estado, que é o desfrute do triunfo da vitória.

Por tudo isso, a mudança que traz a teologia de Anselmo, é realmente uma mudança profunda. Com efeito, a revolução burguesa começa com essa teologia, que abre o espaço ideológico que posteriormente é preenchido pela ideologia burguesa projetada no céu. O que Anselmo faz no céu, Adam Smith o faz na terra com sua teologia da mão invisível. O que se tinha projetado no céu, daí se volta a projetar na terra. A ideologia burguesa traz a teologia de Anselmo à terra, e conquista esta apoiada em seu poder. Esta é a razão pela qual a linguagem de Anselmo, referente à cobrança da dívida impagável, pode ser tão próxima ao que atualmente é a linguagem do Fundo Monetário Internacional sobre este tipo de dívida⁶³.

⁶³Todavia, já é a linguagem do Império Romano, uma vez desenvolvido o direito romano no nível de uma formalização da lei do valor. Vê-se isso em Cícero, quando se confronta com a rebelião de Catilina. Trata-se de uma rebelião, cuja força provém dos grupos deslocados do campo itálico pela usura dos que possuem. Cria-se-lhes uma dívida impagável, para desapropriá-los depois em nome do pagamento desta mesma dívida. Cícero diz destes camponeses endividados: “Não pensam em outra coisa senão em mortes, incêndios e rapinas; dilapidaram o seu patrimônio, hipotecaram sua fazenda, e quando a fortuna começou a faltar-lhes — e isso faz tempo — restou-lhes o

Essa teologia de Anselmo constitui efetivamente um corte na tradição do pensamento teológico de então. Isso se deve à concepção do pecado exclusivamente como violação de uma lei dada por Deus. Da justiça que se busca pelo cumprimento da lei surge uma dívida do homem com Deus que é preciso pagar, mas que o homem não pode pagar. A justiça já não pode confrontar-se com a lei.

Do pecado que se comete cumprindo a lei, passa-se ao pecado que se comete ao querer relativizar a lei, segundo as possibilidades de vida do homem. Da justiça que consiste em perdoar a dívida, passa-se para a justiça que consiste em pagar tudo o que se deve. De um demônio que cobra um resgate ilegítimo, passa-se a um Deus que cobra uma dívida legítima. De uma soberba que consiste em exigir o cumprimento da lei sem misericórdia, passa-se a uma soberba que consiste em exigir o submetimento da lei às necessidades de viver. De um cristianismo que estava do lado dos dominados e explorados, passa-se para um cristianismo que constitui a ideologia de um império, em nome do qual se explora e domina.

VI. A TEOLOGIA ORTODOXO-CONSERVADORA DA DÍVIDA

Uma vez estabelecida a relação do homem com Deus como uma dívida, cujo pagamento Deus exige, essa compreensão da dívida pode ser aplicada às dívidas que uns homens têm com os

crédito... 'Todavia, continuam praticando a escassez aquele desenfreado da abundância' (Cícero, "Discursos contra Catilina", em *Cicerón*, EDAF, Madri, 1973, p. 399).

Declara-os culpados, para matá-los no caso de se defenderem. Não obstante, conseguida a vitória, terminou a república romana, que desmoronou algumas décadas depois. Foi Cícero que a destruiu pela derrota dos camponeses. Mas ele acompanhou essa sua guerra com frases republicanas vazias, que aprazem tanto a todos, e que hoje novamente estão destruindo as sociedades humanas por sua avareza mentirosa. Foi uma vitória de Pirro, como o é atualmente a vitória dos países do Primeiro Mundo, que destroem os países do Terceiro Mundo em nome das velhas e sempre repetidas mentiras, que já Cícero utilizou.

outros. Ocorre agora a mesma inversão que Anselmo já tinha feito com a dívida do homem com Deus. A justiça é pagar o que se deve. O homem justo paga o que deve. A injustiça, por sua vez, é não pagar o que se deve. Quem não pode pagar o que deve, é culpado por não poder fazê-lo. Sua impossibilidade se torna culpável. Da predileção pelos pobres passou-se para a predileção pelos poderosos e pelos proprietários.

Para santo Anselmo, já não existe o perdão da dívida mencionado no pai-nosso. Disto resulta que, assim como é preciso pagar a dívida a Deus, assim também é preciso pagá-la aos outros homens. E assim como Deus cobra a dívida, assim também é justo que o homem cobre as dívidas. A construção da dívida com Deus que Anselmo realiza retorna à terra para reconsiderar as dívidas entre os homens, dívidas terrestres e muito reais. A construção da justiça divina transforma-se em construção da justiça humana. De Anselmo até as ideologias burguesas de nosso tempo, cada vez mais nossa concepção de justiça é determinada pelo conceito central desenvolvido por Anselmo no campo de sua teologia da reconciliação. O justo é pagar o que se deve. Isso substitui agora toda a tradição anterior, tanto a cristã como a pré-cristã. Já não há mais anos de graça nem de jubileu, porque são uma injustiça⁶⁴. Nessa visão, a tradição é injusta, porque a justiça exige pagar a dívida, e não perdoá-la. A justiça exige *não* perdoar a dívida; e com isso

⁶⁴Do ponto de vista da teologia conservadora, o chamado ao ano de jubileu é algo demoníaco. É necessário fazê-lo hoje mais do que nunca, porém será ineficaz se não se vincula a uma crítica constante desta teologia. A teologia conservadora opera diante de todos estes intentos, como sempre operou diante do marxismo e do judaísmo. Pode-se ver isso na seguinte citação do cardeal Höffner: "A doutrina marxista do tempo final é uma promessa de salvação intramundana. Karl Marx secularizou o destino do povo judeu — a servidão no Egito e o êxodo à terra prometida — como a esperança de salvação messiânica do Antigo Testamento para transferi-las a nosso tempo, o tempo depois de Jesus Cristo — uma redução perturbadora e uma imitação (*nachäffung*: atuar com novo) da salvação, que em Jesus Cristo foi relegada a toda a humanidade. O marxismo é um antievangelho". Josef Höffner, *Christliche Gesellschaftslehre*, Kevelaer, 1975, pp. 171-172 (trad. do autor).

Interpretar hoje os conceitos da tradição judaica em termos concretos, para um conservador é o "antievangelho", é ser "judeu", com tudo o que isso implica na tradição conservadora.

retorna o sangue. Quem não pode pagar sua dívida com outro é culpado dessa impagabilidade. Portanto, não é eximido do pagamento. O “o que não se pode, não se deve”, não vale para ele. Se não pode pagar, que pague com sangue. A justiça o exige.

Assim como Jesus pagou com seu sangue a dívida do homem com Deus, o homem, identificando-se com Jesus na cruz, tem de pagar com o seu sangue a dívida impagável, de cuja impagabilidade é culpável. Ao identificar-se com o sangue de Jesus, o sangue com que o devedor paga sua dívida é também sangue redentor, como o é o sangue de Jesus. Pagando o devedor nesta vida com o seu sangue, o sangue de Jesus o salvará na outra. Da maneira como Jesus se sacrificou, que se sacrifique também o devedor. Assim se salva. A cobrança da dívida é vista como um sacrifício humano legítimo, do mesmo modo que a morte de Jesus é vista como um sacrifício humano legítimo para pagar a dívida do homem com Deus. O pecado seria perdoar a dívida sem pagamento prévio.

Daí deriva rapidamente a culpabilidade da pobreza. A pobreza é também uma forma de impagabilidade, a do sustento da vida. É culpável, portanto justa. O pobre não pode reclamar direitos, devendo, antes, pagar com sangue essa sua impagabilidade culpável. Que isso seja assim é bom para todos, até para o pobre; logo, a predileção para com o pobre exige não fazer nada por ele, a não ser cobrar-lhe sua impagabilidade culpável até com sangue.

A sociedade burguesa encontrou justificações fantásticas para essa crueldade infinita. A pobreza é produto da preguiça, e, portanto, é culpável. Se alguém entrar na discussão sobre se a razão é a preguiça ou não, já estará aceitando esse critério brutal. Mas, ainda que a razão fosse a preguiça, não teria o direito de castigá-la com a pena capital, tal como pretende a sociedade burguesa. O mesmo acontece no caso da dívida. Quer-se discutir se a dívida é legítima ou não. No entanto, se o é, não tem nada que ver. Uma dívida cuja cobrança mata é ilegítima por si. A discussão é macabra. Insinua que no caso da legitimidade da dívida, também é legítimo matar povos inteiros para pagá-la. Acaso a impagabilidade de uma dívida “legítima” merece a pena capital?

Desta maneira, ao pobre — e aquele que tem de pagar uma dívida impagável é pobre — já não lhe resta nenhuma saída perante seu dominador ou credor. Toda a tradição anterior mantinha o recurso do pobre a Deus ou aos deuses. Diante de Deus, sua sorte era uma injustiça; Deus o protegia, perante a prepotência do poderoso, Deus estava do seu lado. Ainda que essa referência tenha sido muitas vezes ilusória ou inoperante, continuava sendo um consolo para o pobre. Não obstante, com a teologia de Anselmo, o próprio Deus veio a ser um representante do rico e do dominador, sua essência reproduzia o que eles eram. Aquele ao qual estão cobrando uma dívida impagável com sangue não pode recorrer a um Deus que também cobra dívidas impagáveis com sangue. Agora Deus é o mesmo que o dominador: sua reprodução transcendentalizada, e nada mais. O que o dominador não aceita, tampouco o aceitará este Deus. Perante o usurário não se pode implorar clemência recorrendo a Deus, que é o Deus dos usurários, e que é ele próprio usurário. Assim, pois, ao pobre se fecha o céu quando a impagabilidade se torna culpável. Está inteiramente só, não tem nenhum Deus a seu lado. Antes, Deus está agora contra ele. E, ao fechar-se o céu para o pobre, também se fecha a terra. O pobre deixa de ter direitos, assim na terra como no céu.

Isso deixa espaço para a sociedade mais impiedosa para com o pobre que jamais existiu: a sociedade burguesa. O pobre é seu condenado, por quem nem Deus tem consideração. Sua pobreza, sua impossibilidade de pagar o que deve, é uma culpa que tem de pagar com sangue. O sangue de Jesus para sua culpa perante Deus; o seu próprio sangue para a sua culpa — sua dívida — diante de outros, encontrando a força para fazê-lo na identificação com o sangue de Jesus. Não lhe resta mais saída a não ser essa mística da dor: se paga com seu sangue suas dívidas impagáveis, terá uma redenção na outra vida. O eleito, já desde essa vida, é aquele que paga o que deve, e que pode pagá-lo. Como a impagabilidade da dívida é uma culpa, a capacidade de pagá-la é graça de Deus. Ou seja, quem pode pagar suas dívidas é eleito de Deus; o pobre não o é.

Com Anselmo surge uma teologia sem transcendência. Uma teologia do poder deste mundo, que não transcende este mundo, mas que simplesmente o projeta ao infinito. Os poderes deste mundo são divinizados, e a essa divinização se chama de transcendência. É uma teologia *deste* mundo, um mundo sobre o qual Jesus disse: "Eu não sou deste mundo". A transcendência cristã transcende este mundo. O poder transcendentalizado, porém, diviniza o poder deste mundo. A teologia de Anselmo é a primeira teologia cristã coerentemente elaborada que diviniza o poder deste mundo em vez de transcendê-lo.

Este fato está na base do atual conflito com a teologia da libertação. Essa representa uma volta a uma teologia que transcende o poder deste mundo e, se choca, portanto, com a divinização teológica do poder. Em vez de um mundo em que o homem é livre porque todas as dívidas foram perdoadas, é um mundo transcendente, para além *deste* mundo. E Jesus pertence ao mundo da liberdade, e não ao da lei. Ainda que a ação humana instrumental não possa realizar essa transcendência — por isso é transcendente — pode antecipá-la. Mas essa antecipação implica relativizar o poder *deste* mundo.

A teologia conservadora, porém, continua sendo teologia do poder *deste* mundo. Na América Latina aparece hoje com o nome de teologia da reconciliação ou teologia do diálogo. Ela não passa de divinização do poder. Por isso suas reuniões giram em torno do problema de estabelecer com quem se pode dialogar, e com quem não; com quem há reconciliação, e com quem não. Uma curiosa concepção da reconciliação e do diálogo que, todavia, já tem uma tradição de mil anos, que começa com a Inquisição. Certamente, se há reconciliação com o poder deste mundo, não importa que seja o poder dos Estados totalitários de Segurança Nacional, o dos torturadores e dos genocidas do continente. Mas não há com os perseguidos, e, sobretudo, não há com os marxistas. Têm medo da transcendência, medo do Deus bíblico e cristão, medo da volta à liberdade do homem vivo. Ou acaso Deus será um Pinochet ou um Reagan, projetados ao infinito? Um Pinochet oniciente que tortura somente os marxistas, sem jamais se equivocar? Um Deus assim será transcen-

dente? Que outro Deus nos oferece essa teologia da reconciliação?

Essa teologia conservadora sem transcendência está na base de toda a crítica moderna da religião, e também do ateísmo. Por que um Deus, se este não é mais que a divinização do poder deste mundo? A fé em Deus não tem sentido a não ser que seja fé num Deus transcendente, ou seja, um Deus que transcende o poder deste mundo. A teologia conservadora não tem um Deus com sentido, por mais que prove mil vezes a existência de Deus. Ou Deus é realmente transcendente, ou ninguém crê nele, com ou sem provas de sua existência. O pagamento da dívida é uma questão de fé, um *status confessiones*.

Certamente, Anselmo não se precavê de todas as consequências de sua teologia. Para isso será necessário um processo de séculos, até que a sociedade burguesa assuma todas, e todas entrem na ortodoxia teológica. Não obstante, é igualmente certo que tudo isso já está implicado na teologia de Anselmo. Este fecha o céu, a burguesia fecha a terra. Uma vez feito isso, a referência teológica torna-se insignificante. O céu é agora uma simples duplicação dos poderes da terra, e pode-se viver sem ele. A lógica da teologia de Anselmo é renunciar posteriormente a toda a teologia. Usá-la ou não, não faz diferença alguma. Ela leva, por lógica própria, ao ateísmo.

Se Deus deixa de ser instância de ajuda diante do usurário e do capital, diante desta lei sem misericórdia, por que recorrer a ele? Se o próprio Deus é usurário, capitalista e o mais alto poder, quem pode proteger diante da usura, do capital, e do poder? Deus representa agora tudo aquilo diante do qual o homem precisa de proteção. Se o próprio Deus é um cobrador de dívidas, e as cobra com sangue, a quem recorrerá o devedor a quem se cobra uma dívida com o seu sangue? Obviamente, a este Deus já não se pode recorrer. A única que pode recorrer é a burguesia usurária, pois dele recebe a confirmação e potencialização de sua própria agressividade, sem nenhum limite. Mas não necessita disso para si, mas para os outros para os quais dirige sua agressividade. A

sacrificialidade da sociedade pagã limitava a agressividade. A sacrificialidade desta teologia cristã potencia a agressividade, e lhe tira todos os limites naturais. Arrasa com tudo: com o homem e com a terra.

Apesar de toda a secularização, esse esquema se mantém em pé. Quando se cobra a dívida impagável do Terceiro Mundo, toda a argumentação se concentra no argumento de que a impagabilidade do Terceiro Mundo é sua culpa, e, portanto, não constitui razão para não pagar. Por isso se insiste em sustentar que a razão da dívida está na corrupção dos devedores, em sua irracionalidade, em sua insensatez, na compra irracional de armas etc. Ou seja, a impagabilidade é sua culpa, e tem de pagar com sangue. O sangue que corre ao pagar esta dívida é redentor. Logo, não se deve perdoar. É bom para os próprios devedores pagar, ainda que seja com o seu sangue. A longo prazo, a vantagem será também para eles, pois a mão invisível do mercado regulariza tudo. O mercado funciona em benefício de todos, conseqüentemente é preciso impô-lo. O sangue que corre é redentor, porque produz por um automatismo do mercado uma situação que é de interesse geral. O sacrifício humano implicado é legítimo, e ninguém pode evitá-lo. É preciso assumi-lo, para que todos passem bem. A justiça e o interesse geral o exigem.

Numa postura deste tipo não existe clemência. Ao contrário, destrói-se o próprio conceito de clemência e ele é invertido. O credor que perdoa a dívida é injusto, não deve fazê-lo. Deve cobrá-la, ainda que seja com sangue. E deve fazê-lo precisamente por clemência, porque, para ambos, credor e devedor, isso é bom. Perdoar é falsa clemência. A clemência é não ter clemência; o apostolado é um apostolado do *não* dar (que tanto apraz à *Opus Dei*). Assim, amar o outro é cobrar-lhe a dívida a sangue e fogo, porque isso é bom para o próprio devedor. É preciso fazê-lo por amor e por respeito a ele. A teologia do sacrifício, portanto, desemboca na celebração da brutalidade humana como amor ao próximo. Resulta, assim, o niilismo completo. As abstrações arrasam com a vida concreta. É o imperativo categórico do ódio.

VII. DUAS TEOLOGIAS DA DÍVIDA EM LUTA

Temos duas teologias contrárias da dívida. Uma, a primeira, é da vida concreta: nela, o perdão da dívida elimina a dívida com Deus, e liberta Deus e o homem. Na outra, a dívida se cobra e se paga, tanto a Deus como aos homens, e as dívidas impagáveis pagam-se legitimamente com sangue, que é redentor. A isso correspondem juízos diferentes sobre a factibilidade. Na primeira, não se deve o que não se pode. Na outra, aceita-se a morte como desenlace de um dever impossível. A primeira é realista, a segunda ilusória. Todavia, a primeira é utópica e realista a um só tempo por sustentar uma utopia da liberdade, ao passo que a segunda é ilusória e necrófila, e, por isso, utopista e destrutiva. A primeira submete a sociedade às exigências concretas da vida humana, a segunda destrói essa vida em nome de abstrações vazias. A primeira é pacífica, a segunda, terrorista.

Ultimamente, na Europa ocidental fez-se uma campanha contra a cobrança da dívida impagável do Terceiro Mundo, usando o lema: *Stop the bleeding* (Parem com a sangria). Este lema, à luz da análise teológica realizada, resulta ambíguo. O seu significado depende inteiramente do quadro teológico e ideológico dentro do qual se interpreta o pagamento da dívida. No quadro da primeira teologia, seu significado é óbvio e, de mais a mais, legítimo. Não se deve sacrificar homens; derramar sangue humano é idolatria. As dívidas não se pagam com sangue, e as dívidas impagáveis não se devem pagar, pelo fato de que não se deve o que não se pode. No quadro da segunda teologia, tudo é pelo avesso. O sangue é redentor, o sacrifício humano é a contrapartida de uma dívida impagável, e o fato de que uma dívida seja impagável não livra do seu pagamento. O lema, em conseqüência, a partir deste ponto de vista é impróprio, e por isso se lhe acusa de levar à rebelião contra a condição humana.

Assim, as duas teologias da dívida são excludentes, e uma é o contrário da outra. Dentro dessa contradição mútua em que se encontram, a segunda é a inversão da primeira. A primeira

julga sobre a base da vida concreta, ao passo que a segunda substitui essa vida concreta por uma abstração — seja esta um Deus submetido à legalidade ou em sua forma secularizada, um interesse geral — para subjugar essa vida concreta por essas abstrações.

Em sua forma excludente, ambas as teologias elaboram casos extremos. A primeira, a de Jesus, dá mais nitidamente a idéia da liberdade cristã como uma liberdade para além de qualquer lei de cumprimento, e, portanto, para além de qualquer pagamento de dívidas e de cumprimento de deveres normativos. Representa efetivamente a nova liberdade que Jesus prega, e pela qual morreu. É, a um só tempo, a utopia do reino que radicaliza extremadamente a esperança judaica do reino messiânico. Pois, ao estar além da lei de cumprimento de normas, em sua radicalidade está também além da factibilidade. Não obstante, é essa grande esperança de liberdade que dá o impulso irresistível à mensagem cristã.

A segunda teologia inverte a esperança e, de fato, a aniquila. Substitui o homem concreto pela alma metafísica abstrata. Transforma a esperança da nova terra num conceito abstrato de normas e cumprimentos de deveres, que têm agora uma vigência absoluta sem nenhuma consideração das conseqüências que podem ter sobre a vida concreta. A lei, o cumprimento e, por fim, o pagamento das dívidas, já não se submetem a limitações. Toda limitação tradicional das leis, em nome da vida concreta, é apagada. A lei chega a ter uma vigência absolutizada, como jamais tinha tido em nenhuma sociedade anterior. A própria essência de Deus vem a ser a legalidade, e não há nenhuma mais além da lei. Esta e seu cumprimento é tudo, e a morte do homem é um sacrifício que alimenta a vigência absoluta da lei. O reino é considerado como a vigência irrestrita da lei, e não está para além dela.

O caráter extremo dessas teologias da dívida emerge à luz se perguntamos pelo tipo de dívida a que se referem. A primeira, se se interpreta em termos estritamente formais, pede o perdão das dívidas sem mais, e por isso de todas as dívidas. Aponta para uma vida para além de todas as dívidas, leis e cumprimen-

tos de normas. Não distingue expressamente entre dívidas pagáveis e dívidas impagáveis. A dívida como tal é o que é preciso superar. Isso chama a atenção, se bem que seja certo que na sociedade pré-capitalista em que essa teologia surge, toda dívida tenda a ser impagável. Portanto, de fato se fala de dívidas impagáveis. Todavia, a referência central desta teologia é um estado de coisas para além da factibilidade. Trata-se do reino que nenhuma razão instrumental jamais pode realizar.

A segunda teologia da dívida, porém, não se refere a qualquer dívida. Refere-se somente à dívida impagável, o caso mais extremo da dívida. Ao sustentar que a própria dívida impagável deve ser paga, ainda que seja com o sangue do devedor, afirma a tese de que qualquer dívida deve ser paga e que a vontade de Deus é que seja assim. Se até a dívida impagável tem de ser paga, toda a dívida precisa ser paga. O pagamento da dívida converte-se em algo santo, que não admite exceções nem considerações. Não pode nem deve haver anos de graça nem de jubileu, pois são injustos. Se as dívidas impagáveis não se devem pagar, e as pagáveis sim, então todas as dívidas estão constantemente em questão e o pagamento da dívida não se pode transformar em princípio sacrossanto. A lei fica condicionada, como o foi em toda a sociedade pré-burguesa anterior. Se se quer uma lei incondicionada, a dívida impagável tem de ser cobrada, não importa que seja com o sacrifício da vida humana. Por conseguinte, essa teologia se fixa no pagamento da dívida impagável. Da prédica do reino para além da lei e para além do pagamento das dívidas, passou-se à prédica de um reino de horror em que as dívidas se pagam sem considerar as conseqüências. A negativa do pagamento de todas as dívidas as iguala, e a afirmação do pagamento da dívida, também. Do reino sem dívidas passou-se ao inferno que paga as dívidas, até mesmo com o sangue do devedor. A utopia libertadora transformou-se em utopismo destrutivo, que posteriormente vem a ser a raiz da própria sociedade burguesa.

Por isso é impossível voltar sem mais à primeira teologia da dívida. Sua perspectiva utópica está na raiz da transformação e inversão em perspectiva antiutópica, que sofreu na história do

cristianismo. A própria contradição entre as duas teologias é preciso enfocar e superar por uma síntese, estabelecendo uma relação entre elas. Essa relação só pode consistir numa sujeição e relativização constante da segunda pela primeira, ou seja, o seu contínuo pôr entre parênteses. Do ponto de vista da primeira teologia, trata-se de uma espécie de pacto com o diabo, indesejável, sim, mas inevitável enquanto apenas se pode amarrar a besta, mas não destruí-la. A segunda teologia, por sua vez, é uma teologia da besta, produto da própria estrutura social, que não desaparecerá se essa estrutura não desaparecer. Como não é possível aboli-la como tal, tampouco é possível fazer desaparecer essa teologia. É preciso viver com ela, como é preciso viver com as estruturas das relações mercantis e do Estado, ou seja, com as estruturas de poder e das autoridades. Estes poderes são desumanos, e, em conseqüência, também o é sua teologia.

Sendo o poder a administração da morte, sua teologia é teologia da morte, mística da dor e do sangue redentor. Não obstante, é preciso conviver com ele, como é preciso conviver com a bomba atômica. Não podemos viver sem uma administração da morte; e também não podemos viver celebrando a morte. A segunda teologia é mera celebração da morte, como tende a ser toda teologia do poder. Por isso é preciso sujeitar o poder às necessidades da vida humana, e, portanto, é preciso sujeitar a teologia do poder e da morte à teologia viva do ser humano. A relação com essa segunda teologia é a relação que Goethe via em todo o demoníaco: *Nemo contra Deum, nisi Deus ipse* (“Ninguém contra Deus, a não ser o próprio Deus”). Goethe é precisamente o primeiro a ver essa necessidade do pacto com o diabo. A reconciliação do homem com Deus é, ao mesmo tempo, a reconciliação de Deus consigo mesmo. Em conseqüência, numa reconciliação definitiva, pode haver um Deus para o qual vale: *Nemo contra Deum, ne Deus quidem* (“Ninguém contra Deus, nem sequer o próprio Deus”).

A LEGITIMAÇÃO DA DOMINAÇÃO NA SOCIEDADE OCIDENTAL: LÚCIFER E A BESTA

Toda a história do Ocidente pode-se resumir num lema: a vítima tem a culpa, o vitimador é inocente. O Ocidente é o vitimador do mundo inteiro, um mundo inteiro é sua vítima. Mas, para o Ocidente, o mundo inteiro tem a culpa, ele é um vitimador heróico e inocente.

O sangue que o Ocidente produz não deixa manchas. Derramando esse sangue, têm-se as mãos limpas. A história do Ocidente passa de um genocídio a outro. Colonialismo, racismo, trabalho forçado em todas as suas formas, até por escravidão, aniquilamento de povos e países inteiros, destruição de culturas, extermínios, torturas e desaparecimentos em massa estão onipresentes na história do Ocidente. Todavia, o Ocidente tem as mãos limpas, nenhuma mancha de sangue se vê. Pelo contrário, o Ocidente acusa e denuncia todo o mundo, vigiando pelo respeito aos direitos humanos.

Na recente guerra do Iraque, Hussein sai com as mãos cheias de sangue. Não obstante, o presidente Bush, o general Schwarzkopf e o general Powell, também o primeiro ministro Major e o presidente Mitterand, todos têm as mãos limpas. Não se nota nenhuma mancha de sangue. Provavelmente derramaram mais sangue que o próprio Hussein, mas produziram um sangue que não deixa nenhuma mancha. Estão limpos.

Assisti uma vez na década de 60 no Chile a uma conversa entre alguns atores de teatro sobre o sangue que precisam muitas vezes nas sessões de teatro. Um afirmava ao outro: o melhor sangue é produzido em Hamburgo, na Alemanha. Lava-se só com água e não fica nenhuma mancha.

Todo o sangue que o Ocidente produz é deste tipo. Muitas vezes nem sequer é preciso lavá-lo com água. Simplesmente não se vê.

A história do Ocidente é uma longa seqüência de sacrifícios humanos, que parecem ser o contrário do que são. Parecem ser castigos merecidos pelo desrespeito aos direitos humanos da parte de todos os outros. O Ocidente tem uma torre alta, da qual contempla todo o mundo para intervir onde se violam os direitos humanos. Intervém com força, com crueldade infinita, contra todos os que os violam. Nas intervenções que o Ocidente faz desde essa torre, violam-se os direitos humanos como jamais foram violados. Fazem-se guerras que jamais foram feitas; usam-se armas que não se conheciam. O resultado dessas intervenções é sempre, e sem variação, a apropriação das riquezas e dos bens, assim como também da força de trabalho, dos povos invadidos. O Ocidente conquistou o mundo e o está destruindo. No entanto, segundo a imagem que tem de si mesmo, tudo o que fez foi intervir contra os muitos violadores dos direitos humanos no mundo inteiro. A apropriação dos bens destes não passa de recompensa bem merecida por essa obra, a reparação dos danos que estes violadores tinham ocasionado¹.

¹Agora parece que nem existem as vítimas. Esfumam-se. Depois da guerra de aniquilação contra o povo do Iraque, o que existe é a perseguição dos curdos pelo Iraque e uns Estados Unidos que os protegem, sendo agora donos absolutos do petróleo do Oriente Médio. Merecidamente, por terem protegido os direitos humanos com tanto esmero. Durante a guerra, houve vítimas, se bem que fossem declaradas culpadas. Depois, deixaram de existir essas vítimas. Nossos meios de comunicação sequer as recordam: a censura as tragou. Diz Baudrillard: “Não são os meios de comunicação que fazem se esfumar a guerra: a própria guerra não é real” (Jean Baudrillard, “Der Feind ist verschwunden *spiegel* - Interview mit dem Pariser Kulturphilosophen Jean Baudrillard über die Wahrnehmbarkeit des Kriegs” — “Esfumou-se o inimigo entrevista a *Der Spiegel* dada pelo filósofo da cultura parisiense Jean Baudrillard acerca da imperceptibilidade da guerra, *Der Spiegel*, 6/1991). Baudrillard diz de si que é “administrador do nada teórico”. Para a vítima, certamente, a guerra é real. Mas não para o vitimador. Este tem as mãos limpas. Acaso há vítima quando se esmaga um piolho? Diz um comentarista depois da guerra do Iraque: “Bush queria, sem dúvida, evitar perdas desnecessárias de vidas humanas. Uma centena aproximadamente de mortos das forças aliadas constituiu excelente balanço considerando os 150 mil mortos do

Essa torre de vigia que o Ocidente construiu, e que é mais alta que qualquer torre jamais construída, chega hoje até os céus. Desde essa torre se escuta o grito que faz tremer o mundo: a vítima tem a culpa, o vitimador é inocente.

I. O ESPAÇO MÍTICO DO APOCALIPSE E SUA INVERSÃO

A rebeldia e a soberba (hybris)

Existe um mito-chave do Ocidente que legitima essa condenação da vítima. É um mito com uma duração de mais de mil anos, e que se manteve através de todas as secularizações da sociedade moderna. É a contrapartida dos mitos sacrificiais, necessária para afirmá-los. Trata-se do mito do anjo Miguel, que luta contra o dragão, e que o vence com o grito: Quem como Deus?

Em sua forma moderna aparece no séc. XI, e acompanha a história de todos os impérios ocidentais. É um dos centros do império cristão da Idade Média, da sociedade liberal, da colonização do mundo, e da escravização da África e América, e também está no centro do nazismo do séc. XX e do Mundo Livre atual. De maneira indireta, é também um mito que serve à sociedade stalinista. Ainda que receba sua forma moderna desde o séc. XI, já aparece na Grécia antiga e no Império Romano da Antiguidade.

Iraque” (*La Nación*, San José, 30/4/91). O balanço dessa fábrica de morte aponta taxa de ganho realmente fabulosa: trata-se de relação de 1:1.500 entre os mortos postos pelas forças aliadas como capital, e os mortos produzidos como o produto. Quanto mais iraqueanos “falecerem”, mais vidas humanas se salvam. É de se supor que Hussein, em sua guerra contra os curdos, tenha um balanço igualmente satisfatório. Não demonstra isso também que, assim como Bush, quer “evitar perdas desnecessárias de vidas humanas”? Todos unidos para respeitar os direitos humanos? Bush, negando ajuda militar aos rebeldes opositores no Iraque, sustentou que “o sangue dos estadunidenses, é demais valioso para ser derramado na guerra civil do Iraque” (*La Nación*, San José, 6/4/1991).

Todos os impérios ocidentais lutam sob a bandeira deste anjo Miguel². Como dragão se considera, sempre e infalivelmente, a vítima da dominação enquanto se rebela. A vítima é o dragão, e não o vitimador. E como todos os impérios ocidentais se estabelecem como impérios da lei, o dragão sempre é o rebelde contra a lei, defendida pelos impérios em nome do anjo Miguel. O dragão são os explorados, os dominados, os maltratados, os torturados, os desaparecidos, os famintos, os pobres. Sempre são o dragão. Quando há rebelião, o dragão desperta, e junto com Deus é preciso derrubá-lo como fez o anjo Miguel. O dragão é o anjo da luz, que em sua primeira rebelião contra Deus, queria ser como Deus. É o anjo caído, cuja queda é levada a cabo pelo anjo Miguel com seus exércitos. O anjo da luz é o anjo da vítima que se rebela, mas potencialmente também quando não se rebela. A vítima é uma ameaça e seu anjo é o anjo da luz, derrubado pelo anjo Miguel.

O mito do anjo Miguel recebeu sua forma pela formulação que lhe deu a tradição cristã. Como tal, não é nada especificamente cristão. Já antes se tem algo muito parecido na Grécia e em Roma. Todavia, essa tradição de condenação da soberba ou *hybris* em Roma e na Grécia recebe no mito do anjo Miguel uma reinterpretção que lhe empresta eficácia inteiramente nova. Aparece, então, como parte de uma mitologia universal que se vincula aos mitos da origem da humanidade, do paraíso, da queda, da árvore proibida, da expulsão do paraíso, e também do futuro da humanidade através da luta contra o dragão, a Besta, que é preciso derrotar para passar ao milênio da “cidade que brilha nas colinas”³ e do céu posterior. O império cristão luta neste universo mítico contra o Mal, que causou a queda do homem e sua expulsão do paraíso, para que, depois de derrotar

²Quando a contra-revolução fazia sua guerra contra a Nicarágua sandinista, o cardeal Miguel Obando y Bravo, que colaborou com a contra-revolução, aproveitou-se do fato do seu nome, Miguel, para desencadear esta vinculação com o mito clássico dos impérios ocidentais: a vítima tem a culpa, o anjo Miguel luta contra ela.

³Uso essa formulação da “cidade que brilha nas colinas” porque foi a preferida do presidente Reagan ao anunciar o milênio da dominação do império atual.

o dragão, volte ao paraíso perdido por culpa do dragão. Toda essa mitologia é de uma polarização absoluta. De um lado, o império que luta por uma instituição perfeita, pela “cidade que brilha nas colinas”, em nome de Deus com o grito: Quem como Deus? Luta contra o dragão, que provocou a queda e a expulsão do paraíso com a promessa: Sereis como Deus!

O anjo Miguel luta contra Lúcifer. Ele grita: Quem como Deus?, contra Lúcifer, que grita: Sereis como Deus! Lúcifer é o anjo da vítima, o que dá razão a essa, e declara culpado o vitimador. O anjo Miguel, ao invés, é o anjo do vitimador, o que declara culpada a vítima.

Este é o universo mítico do império ocidental. O liberalismo, o nazismo e até o stalinismo se movem dentro deste universo, adaptando-o às suas situações específicas.

Este universo mítico do império ocidental é simples inversão de um universo mítico contrário, como foi o desenvolvido pelo cristianismo do século I, no qual o vitimador é o que tem a culpa; e a vítima, a razão e a inocência. O mito do anjo Miguel, lutando contra o dragão para vencê-lo, vem do livro do Apocalipse. Todavia, no texto bíblico aparece em sentido contrário:

Miguel e seus anjos guerrearam contra o Dragão. O Dragão batalhou, juntamente com seus anjos, mas foi derrotado, e não se encontrou mais um lugar para eles no céu. Foi expulso o grande dragão, a antiga serpente, o chamado Diabo ou Satanás, sedutor de toda a terra habitada — foi expulso da terra, e seus anjos foram expulsos com ele... foi expulso o acusador de nossos irmãos, aquele que os acusava dia e noite diante do nosso Deus... Ai da terra e do mar, porque o Diabo desceu para junto de vós cheio de grande furor, sabendo que lhe resta pouco tempo (Ap 12,7-12).

O monstro é o dragão, a serpente, o diabo e satanás. Contra ele luta Miguel. Quando se fala da serpente significa que se estabelece uma ponte com o Gênesis, na qual a serpente seduz os seres humanos — Adão e Eva — à queda com a posterior expulsão do paraíso. Este monstro é a Besta apocalíptica, que se descreve imediatamente depois:

Vi, então, uma Besta que surgia do mar. Tinha dez chifres e sete cabeças; sobre os chifres havia dez diademas, e sobre as cabeças

um nome blasfemo. A Besta que eu vi parecia uma pantera: seus pés, contudo, eram como os de um urso e sua boca como a mandíbula de um leão. E o Dragão lhe entregou seu poder, seu trono, e uma grande autoridade. Uma de suas cabeças parecia mortalmente ferida, mas a ferida mortal foi curada. Cheia de admiração, a terra inteira seguiu a Besta. E adorou o Dragão por ter entregue a autoridade à Besta. E adorou a Besta dizendo: “Quem é comparável à Besta? E quem pode lutar contra ela?” (Ap 13,1-4).

A Besta é mandada pelo dragão. É o Império, se bem que não apenas o império romano. Pantera, urso e leão referem-se aos impérios anteriores que tinham incidido na história judaica. Recebem a mesma simbolização que no profeta Daniel. A Besta é divinizada, por isso seus seguidores se prostram diante do dragão e da Besta. Não obstante, as palavras que pronunciam ao adorá-la e divinizá-la são a chave de todo o mito. Dizem: Quem é como a Besta? E quem pode lutar contra ela?

Quem como a besta? é o grito de seus adoradores e, portanto, dos adoradores do poder imperial de todos os tempos. O anjo Miguel do Apocalipse luta contra uma Besta, em defesa da qual se grita: Quem como a Besta?

Certamente, os adoradores da Besta gritaram outro grito. O autor do Apocalipse é incapaz de repetir textualmente a blasfêmia que pronunciaram. Os adoradores da Besta a divinizaram. Em conseqüência, o seu grito efetivamente pronunciado foi: Quem como Deus? O autor não é capaz de repeti-lo, e por isso nos apresenta o que de verdade disseram — Quem como Deus? — como: Quem como a Besta? Mas à Besta chamaram de Deus, porque era o seu Deus. O que afirma o Apocalipse é que a Besta é que grita: Quem como Deus?⁴

O anjo Miguel derrota o Dragão que manda a Besta. Derrotado o Dragão, a sorte da Besta está decidida. Todavia, a derrota do Dragão significa o seu desterro à terra, onde continua agindo através da Besta. Por isso, o anjo Miguel não diz: Quem como Deus? Não pode dizê-lo, pois seria repetir o grito da

⁴Devo a Pablo Richard ter-me chamado a atenção para esse significado das palavras da Besta no Apocalipse 13,4.

Besta. Derrotado o Dragão, o anjo Miguel expressa: “Foi expulso o acusador de nossos irmãos, aquele que os acusava dia e noite diante de nosso Deus”.

Existe aí ainda um resto da antiga convicção judaica segundo a qual Satanás é o fiscal da corte de Deus, a quem competia fazer a acusação. Mas agora é exilado da corte de Deus, e não pode mais acusar os homens. De que os acusa? No contexto parece claro que os acusou de querer ser como Deus. O anjo Miguel levantou-se contra essa acusação para derrotá-lo, e com ele a todos os seus adoradores, que continuam com essa mesma acusação contra a vítima: Quem como Deus?

O anjo Miguel nunca diz: Quem como Deus? Com este nome confronta-se com uma Besta que grita precisamente: Quem como Deus? O nome de Miguel não é só uma pergunta, mas também a resposta à Besta, que se diviniza gritando: Quem como Deus? E essa resposta é: o homem é como Deus, o Império não o é. O grito de soberba do Império é: Quem como Deus?

No Apocalipse, essa visão do Império como a Besta se vincula com uma segunda Besta, que é um falso profeta, faz milagres e produz uma imagem da Besta que é adorada por seus seguidores, exterminando os que não adoram essa imagem. Essa segunda Besta introduz tal generalização das relações mercantis que só se pode comprar e vender com a marca da Besta:

Vi depois outra Besta sair da terra: tinha dois chifres como um *cordeiro*, mas falava como uma *serpente*. Toda a autoridade da primeira Besta, ela a exerce diante desta. E ela faz com que a terra e seus habitantes adorem a primeira Besta, cuja ferida mortal tinha sido curada. Ela opera grandes maravilhas: até mesmo a de fazer descer fogo do céu sobre a terra, à vista dos homens. Graças às maravilhas que lhe foi concedido realizar em presença da Besta, ela seduz os habitantes da terra, incitando-os a fazerem uma imagem em honra da Besta que tinha sido ferida pela espada, mas voltou à vida. Foi-lhe dado até mesmo infundir espírito à imagem da Besta, de modo que a imagem pudesse falar e fazer com que morressem todos os que não adorassem a imagem da Besta. Fez também com que todos, pequenos e grandes, ricos e pobres, livres e escravos recebam uma marca na mão direita ou na frente, para que ninguém possa

comprar ou vender se não tiver a marca, o nome da Besta ou o número do seu nome. Aqui é preciso discernimento! Quem é inteligente calcule o número da Besta, pois é um número de homem: seu número é 666! (Ap 13,11-18; grifo nosso).

O mercado e o Estado desenvolveram-se até formar uma unidade. O anjo caído é a Besta, ou seja, autoridade e dinheiro a um só tempo. O Império é a Besta, e o dinheiro o seu falso profeta. Portanto, formam uma unidade.

2. O “Quem como Deus?” do Império

“Quem como Deus?” ou “Quem como os deuses?” é a ideologia do Império Romano no tempo de Jesus, e depois. Já aparece na tradição grega com o mesmo sentido. Querer ser como os deuses é *hybris* grega e soberba romana. O que dizem efetivamente os adoradores da Besta segundo o Apocalipse é: Quem como Deus? E quem pode lutar contra ele?

Exatamente essa mesma expressão encontra-se já nos dramas de Eurípedes sobre Ifigênia: “Opor-me-ei, simples mortal, aos desejos de uma deusa?” “Quem ousará lutar contra tão poderosa divindade?”

A primeira parte da expressão é dita por Ifigênia quando já está destinada a ser sacrificada por seu pai Agamemnon contra Clitemnestra, que se opõe a Agamemnon para salvá-la. Ifigênia condena sua mãe, para entregar-se voluntariamente ao sacrifício pedido pela deusa: “Opor-me-ei, simples mortal, aos desejos de uma deusa?”. A segunda parte é pronunciada pelo rei de Táuris, quando a deusa exige passagem livre para Ifigênia e seu irmão Orestes. Ele está pronto para lutar, mas depois reflete: “Quem ousará lutar com tão poderosa divindade?”.

As palavras da Besta segundo o Apocalipse parecem simples cópia das palavras de Eurípedes. A isso se refere o Apocalipse quando acusa a Besta. Não é necessário que efetivamente se trate de uma citação. O que comprova a coincidência é que a mesma cultura romana do séc. I está compenetrada por essa maneira de pensar. É a cultura do Império que pensa assim.

Roma se baseia na cultura grega. Não obstante, tem suas próprias tradições a respeito. Trata-se da tradição da soberba. Sobre ela diz Friedrich Heer:

Virgílio, o teólogo da corte do império augustiniano, o cantor da *pax romana* como a grande paz do imperador Augusto, voltou à antiga máxima romana: *parcere subiectis et debellare superbos*. Os soberbos (recordamo-nos da soberba diabólica do diado e dos homens caídos em Agostinho) são todos os que fazem resistência ativa contra Roma e que é preciso derrotar como rebeldes⁵.

Isso se liga neste tempo cada vez mais com o “Quem como Deus?” do Império. O imperador constitui ele mesmo um Deus, com o título de “Filho de Deus”. O “opor-me-ei, simples mortal, aos desejos de uma deusa?” liga-se mais estreitamente com o Império e o imperador. A censura romana de soberba significa agora: Quem como Deus? Não há dúvida de que isso significa: Quem como o Império? Quem como o imperador? O Apocalipse o transforma em: Quem como a Besta?

O que seja essa legitimação imperial pode-se ver no livro de Flávio Josefo sobre a guerra judaica, que foi escrito em fins do séc. I. Flávio Josefo era judeu romanizado, que se opôs ao levante judaico do ano de 66, que terminou com a destruição do templo no ano de 70. Flávio Josefo transmitiu um discurso de Agripa, que adverte os judeus, antes do levante, sobre as conseqüências que a guerra com Roma teria.

Insiste em que a guerra é impossível: “Pois todos os que vivem debaixo dos céus temem e honram as armas romanas, e quereis só vós fazer guerra a eles?”⁶.

Em conseqüência, avisa-os que a guerra é um levante contra Deus, que está do lado dos romanos. Ao estar contra Deus, a própria religião judaica perecerá:

Pois a quem tomareis como companheiros para a guerra? Todos os que vivem no mundo habitável são romanos, ou a eles sujei-

⁵Friedrich Heer, *Gottes erste Liebe Die Juden im Spannungsfeld der Geschichte*, Ullstein Sachbuch, Frankfurt-Berlim, 1986, p. 75 (tradução do autor).

⁶Flávio Josefo, *Las guerras de los judíos*, tomo I, Libros CLIE, Barcelona, 1988, p. 258.

tos... Pois não há outra ajuda nem socorro senão em Deus; mas a este também o têm os romanos, porque, sem ajuda particular sua, seria impossível que império tal e tão grande permanecesse e se conservasse⁷.

Considerai também quão difícil será na guerra observar bem vossa religião, a que tendes tanta afeição, mesmo que fizésseis guerra com homens muito menos poderosos do que vós, e que, transgredindo-a, ofendeis a Deus, pensando que por isso vos haverá de salvar...⁸

Logo, merecem ser reprimidos:

O menos que ganhareis, se levardes a cabo tal loucura, será a afronta e dano que costuma acontecer aos vencidos... porque os que caem em males sem refletir e precaver-se deles parecem um tanto dignos de que se tenham deles lástima e compaixão; mas os que se lançam em perigos manifestos são dignos de toda repressão e injúria⁹.

Depois da guerra nem sequer terão aonde ir, porque o Império é o mundo, e não há onde buscar asilo:

... e os que ficardes vivos depois desta guerra, não tereis nenhum lugar para vos abrigardes, já que os romanos têm todas as nações e povos sujeitos a seu império, e todos os outros têm grande medo de ficar-lhes sujeitos¹⁰.

O “Quem como Deus?” é pronunciado em nome do Império, e ninguém deve resistir, porque ninguém deve reivindicar ser como Deus. Querer ser como Deus é querer ser como o Império e o imperador.

No entanto, o Império e o imperador são agora mais do que o poder político. O Império desenvolveu relações comerciais que o unem tanto como o faz o poder militar. É a primeira vez na história ocidental que se generalizaram os mercados e o uso do dinheiro, e a tal nível que não exclui mais nenhuma região e que vai além dos limites estritos do Império. Sobretudo a cobrança de impostos da parte do Estado e o sistema de abastecimento do

⁷*Ib.*, pp. 259-260.

⁸*Ib.*, p. 260.

⁹*Ib.*

¹⁰*Ib.*, p. 261.

aparelho militar contribuíram para essa mercantilização. Até então os exércitos tinham-se mantido pela pilhagem das regiões através das quais passavam ou onde estavam estacionados. O desenvolvimento do Império não permitia continuar assim, exceto nos territórios inimigos. Também não era mais possível que os exércitos levassem suas provisões diretamente em produtos naturais. Portanto, precisavam de dinheiro para poder prover-se regularmente mediante a compra de produtos. Isso impunha a todo o Império o uso do dinheiro e o desenvolvimento dos mercados.

Esse desenvolvimento mercantil começa já com o imperador Augusto. Cada vez mais se vive da destrutividade do dinheiro. Aparece, então, uma reação contra o dinheiro como inimigo do humano, que perpassa por todo o Império Romano até o seu fim¹¹. Há uma mística do dinheiro, diante da qual há uma denúncia igualmente forte contra ele. Já Jesus disse: “Não se pode servir ao mesmo tempo a Deus e a Mâmon”. Com Nero vem a cobiça dos imperadores, os quais, para financiar o seu nível de vida, carecem sempre de mais fundos. Nero chega até a cobrar para entrar nos mictórios públicos de Roma¹². O povo dizia: “Olet” (“O dinheiro cheira mal”). De acordo com uma anedota, contaram-no a Nero. Este tirou do bolso uma moeda de ouro, levou-a ao nariz dos visitantes e disse: “Olet?”. E ele mesmo respondeu: “Non olet” (“Não cheira mal”)¹³.

O dinheiro transformou-se, aos olhos do autor do Apocalipse e dos cristãos, na marca da Besta, em sua imagem e no motivo

¹¹Santo Agostinho segue a linha desta crítica. Há textos seus que coincidem inteiramente com os *Manuscritos econômicos* de 1844 de Carl Marx.

¹²Antes da revolução sandinista de 1979 na Nicarágua, o ditador Anastásio Somoza tinha cercado o depósito de lixo de Manágua, para cobrar a entrada de um dólar à gente que catava no lixão coisas que pudessem aproveitar ou revender.

¹³Perguntado acerca do que a sociedade socialista ia fazer com o ouro quando tivesse abolido o dinheiro, dizia Lenin que iam usar para material para os mictórios públicos. Essa é a inversão da anedota de Nero. O Apocalipse fala no mesmo sentido: as ruas da Nova Terra serão asfaltadas com ouro: “... e a praça da cidade é de ouro puro, transparente como um cristal” (Ap 21,21). Por isso, será pisado com os pés. Trata-se também de um sinal de desprezo.

do extermínio dos que não adoram essa imagem. É uma imagem viva, eficaz e destruidora. Todos igualmente têm de adorá-la, porque ninguém mais pode viver sem comprar e vender. É o falso profeta, que parece cordeiro, mas fala como a serpente. É claro que, como serpente, diz: Quem como Deus?

O número 666 diz as duas coisas a um só tempo. De um lado, calculando o valor das letras de Nero imperador, chega-se a esse número. Mas na esotérica dos números tem ainda outro significado. Sendo o sete o número da perfeição, o número 666 é o número da pretensa aproximação da perfeição, que jamais chega a alcançar. É uma má infinitude. É o cordeiro que fala como serpente. Se o nome de Nero não tivesse dado uma cifra esotérica como essa, jamais se poderia ter usado o número do seu nome para designar a Besta.

3. O “Quem como Deus?” no cristianismo primitivo

O que no Apocalipse é a Besta, nos escritos da mensagem cristã é o mundo. Quando Jesus diz: “O meu reino não é deste mundo”, refere-se a isso. Não é o reino que o Império realiza. Jesus anuncia outro reino, que é o reino de Deus e o reino dos céus, que se confronta com o reino da Besta. Esse reino já chegou, ainda que se precise apoderar-se dele: “... o reino de Deus está entre vós” (Lc 17,21).

Mas é preciso agarrá-lo e fazê-lo: “Desde os dias de João Batista até agora o Reino dos Céus sofre violência, e violentos se apoderam dele” (Mt 11,12).

Por conseguinte, ao “Quem como Deus?” da Besta, Jesus opõe o “Todos vocês são deuses”. E isso constitui o choque dos fariseus:

Os judeus lhe responderam: “Não te lapidamos por causa de uma boa obra, mas por blasfêmia, porque, sendo apenas homem, tu te fazes Deus”. Jesus lhes respondeu: “Não está escrito em vossa Lei: *Eu disse: Sois deuses?*¹⁴ Não se pode duvidar da

¹⁴Refere-se ao Sl 82,6, que diz: “Todos vocês são deuses, lhes disse, e também são filhos do Excelso”.

Escritura. No entanto, a Escritura chama deuses aos que Deus dirige sua Palavra. Então eu, a quem o Pai chamou de sua própria santidade” e sendo enviado a este mundo, *não posso dizer que sou Filho de Deus sem ofender a Deus?*” (Jo 10,33-36; grifo nosso).

Jesus não responde o que segundo a ortodoxia cristã deveria ter respondido. Teria de ter dito: Eu sou Deus, mas vocês não. Para denunciar agora a eles: Quem como Deus? Isso teria significado: Quem como eu? Não obstante, a resposta é outra. Diz que todos os homens são deuses, até os que lhe fazem a pergunta. Portanto, ele, Jesus, também o é. Ao insistir Jesus em ser Deus, fá-lo frisando que todos o são, e não só ele o é. Aos que dizem: Quem como Deus?, lhes vem a resposta: Todos vocês são deuses. Quem como Deus? Todos! Diante de uma pergunta que quer pôr a Deus contra os homens, Jesus responde pondo a Deus do lado dos homens, contra aquele que grita “Quem como Deus?” Jesus dá a mesma resposta que o anjo Miguel dá no Apocalipse à Besta, que fala em nome de um Deus que luta com o homem exigindo sua sujeição. O reino de Deus, ao invés, é reino em que os homens são deuses, ou seja, em pé de igualdade com Deus. Por conseguinte, o ser humano — segundo a teologia da lei de São Paulo — tem o poder de transgredir as leis, enquanto em sua lógica o condena à morte¹⁵.

Também na tradição judaica manteve-se essa tradição. Fromm conta a seguinte história:

Na Ucrânia houve uma grande fome, e os pobres não podiam comprar pão. Reuniram-se dez rabinos, para escutar a denúncia de um deles e fazer o juízo sobre Deus. O acusador disse:

Tenho de apresentar uma acusação contra o Senhor. Segundo o direito rabínico, o patrão que compra por determinado período um servo (por seis anos ou até o ano do jubileu) tem de alimentá-lo a ele e sua família. Ora, o Senhor nos comprou como servos no Egito, porque diz: “Os filhos de Israel são meus servos” (Lv

¹⁵Elsa Tamez, *Contra toda condena, La justificación por la fe desde los excluidos*, DEI, San José, 1991.

25,42)... Por isso, ó Senhor, te peço para cumprir tua lei e alimentar os teus servos e suas famílias¹⁶.

Os juízes deram um julgamento em favor do acusador, condenando a Deus. Depois de alguns dias chegou uma provisão grande de trigo da Sibéria, e os pobres puderam comprar o pão de que precisavam.

A lei por que aqui se reclama é precisamente o questionamento da lei-autoridade que condena à morte.

Diante dessas reclamações dos homens, a resposta de Deus é: "Ele ria de alegria e dizia: 'Meus filhos me venceram, meus filhos me venceram'"¹⁷. Elie Wiesel transformou esse julgamento numa peça teatral que implica toda uma teodicéia: "O Tribunal de Chamgorod (tal como se levou a termo no dia 25 de fevereiro de 1649)"¹⁸.

À pergunta da Besta: Quem como Deus?, esta espera a resposta: Ninguém! Só Deus é Deus, e os outros são nada em relação a ele. Resulta, assim, um homem sem direitos diante de Deus, e também diante daqueles que representam a Deus neste mundo. Se ninguém é como Deus, a autoridade é como Deus, e, com a autoridade, a lei. Fala a soberba da autoridade, da lei, do mercado, do dinheiro. Ao invés, quando a resposta é: Todos!, a autoridade é relativizada e transformada em serviço para todos, que só é legítima se efetivamente serve a todos¹⁹.

O Apocalipse constrói em torno dessa convicção de que todos os homens são como Deus, e, por conseqüência, acima da autoridade do dinheiro e do Estado, todo um universo mítico.

¹⁶Erich Fromm, *You shall be as Gods*. Uma interpretação radical do Antigo Testamento e de sua tradição, 1966, capítulo "A imagem do homem".

¹⁷Talmud, Baba Metzia 59b. Citado segundo Fromm, *op. cit.*

¹⁸Elie Wiesel, *Der Prozess von Schamgorod*, Friburgo, 1987. Ver Dorothee Sölle, *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen: Das Problem der Theodizee aus der Sicht der Armen in Latein-Amerika*. Arquivo de filosofia, CEDAM, 1988, nn. 1-3.

¹⁹Por exemplo: "Como vocês sabem, os que são considerados como chefes das nações as governam como se fossem seus donos; e os poderosos as oprimem com o seu poder. Mas entre vocês não haverá de ser assim. Pelo contrário, aquele que quiser chegar a ser o mais importante entre vocês, que se faça o servidor de todos" (Mc 10,42-43).

Com efeito, tanto a interpretação das origens, isto é, o mito do Gênesis sobre a criação, a tentação da serpente, a queda e a expulsão do paraíso, como o mito do futuro, com o seu milênio, primeiro, e a Nova Terra, depois, recebem no Apocalipse uma interpretação que é, falando de maneira mítica, sumamente coerente. A história do paraíso é agora a aparição da Besta, e o futuro, sua desapareição. A luta do anjo Miguel com a velha serpente é a vitória nos céus, vitória que tem de seguir necessariamente a vitória na terra. “A Besta que viste existia, mas não existe mais; está para subir do Abismo, mas caminha para a perdição” (Ap 17,8). Derrotada a Besta, revela-se o seu nome: “Era e não é”. É o nome contrário ao nome de Deus que este revelou a Moisés: “Eu sou o que sou (e serei)” (Ex 3,14)²⁰.

3.1. *A Besta contra a Mulher*

No Apocalipse, a luta do anjo Miguel é precedida pela chegada do filho da Mulher. É a Mulher perseguida pelo dragão, que quer devorar o filho quando este nascer e destruir a Mulher:

Um sinal grandioso apareceu no céu: uma Mulher vestida com o sol, tendo a lua sob os pés e sobre a cabeça uma coroa de doze estrelas; estava grávida e gritava, entre as dores de parto, atormentada para dar à luz. Apareceu, então, outro sinal no céu: um grande Dragão, cor de fogo, com sete cabeças e dez chifres e sobre as cabeças sete diademas; sua cauda arrastava um terço das estrelas do céu, lançando-as para a terra. O Dragão colocou-se diante da Mulher que estava para dar à luz, a fim de devorar o filho. Ela deu à luz um filho, um varão, que irá reger todas as nações com cetro de ferro. Seu filho, porém, foi arrebatado para junto de Deus e de seu trono, e a Mulher fugiu para o deserto, onde Deus lhe havia preparado um lugar em que fosse alimentada por mil duzentos e sessenta dias (Ap 12,1-6).

O seu filho é arrebatado para junto do trono de Deus, para voltar e “reger todas as nações com cetro de ferro”. É o filho que regerá por um milênio. Arrebatado o filho da Mulher ao trono

²⁰Para a inserção do Apocalipse na tradição apocalíptica anterior, veja Pablo Richard, “El pueblo de Dios contra el imperio (Daniel 7 en su contexto literario y histórico)”, em *Apocalíptica: esperanza de los pobres*, RIBLA, n. 7, DEI, San José, 1990.

de Deus, arrebenta no céu o conflito entre Miguel e a velha serpente, o dragão, o acusador dos homens diante de Deus, que é Satanás. Derrotada a velha serpente, a Mulher é salva:

Ao ver que fora expulso para a terra, o Dragão pôs-se a perseguir a Mulher, que dera à luz o filho varão. Ela, porém, recebeu as duas asas da grande águia para voar ao deserto, para o lugar em que, longe da Serpente, é alimentada por um tempo, tempos e metade do tempo. A Serpente, então, vomitou água como um rio atrás da Mulher: a terra abriu sua boca e engoliu o rio que o Dragão vomitara. Enfurecido por causa da Mulher, o Dragão foi, então, guerrear contra o resto de seus descendentes, os que observam os mandamentos de Deus e mantêm o Testemunho de Jesus (Ap 12,13-17).

É a Mulher que está em aliança com a terra. O Dragão quer afogá-la num rio de água: “a terra abriu sua boca e engoliu o rio que o Dragão vomitara”, vindo em auxílio da Mulher.

Depois da expulsão do Dragão do céu e do surgimento da Besta, aparece outra mulher. É a encarnação da Besta no Império da Babilônia, que é Roma. É uma mulher sangrenta, prostituta, em aliança com a Besta:

Um dos anjos das sete taças veio dizer-me “Vem! Vou mostrar-te o julgamento da grande Prostituta que está sentada à beira de águas copiosas: os reis da terra se prostituíram com ela, e com o vinho de sua prostituição embriagaram-se os habitantes da terra”. Ele me transportou, então, em espírito, ao deserto, onde vi uma mulher sentada sobre uma Besta escarlate cheia de títulos blasfemos, com sete cabeças e dez chifres. A mulher estava vestida com púrpura e escarlate, adornada de ouro, pedras preciosas e pérolas; e tinha na mão um cálice de ouro cheio de abominações; são a impureza de sua prostituição. Sobre a sua frente estava escrito um nome, um mistério: “Babilônia, a Grande, a mãe das prostitutas e das abominações da terra”. Vi, então, que a mulher estava embriagada com o sangue dos santos e com o sangue das testemunhas de Jesus (Ap 17,1-6).

No entanto, quando é destruída Babilônia, ela também é destruída, porque o Dragão se volta contra ela.

Esta mulher não está em aliança com a terra, mas enche de “abominações a terra”. Portanto, quando a Besta se volta contra ela, a terra não a ajuda e perece:

E continuou: “As águas que viste onde a Prostituta está sentada são povos e multidões, nações e línguas. Os dez chifres que viste e a Besta, contudo, odiarão a Prostituta e a despojarão, deixando-a nua: comerão suas carnes e a entregarão às chamas, pois Deus lhe colocou no coração realizar o seu desígnio: entregar sua realeza à Besta, até que as palavras de Deus estejam cumpridas. A mulher que viste, enfim, é a Grande Cidade, que está reinando sobre os reis da terra” (Ap 17,15-18).

A Besta persegue todas as mulheres, estejam em aliança ou contra ela. É inimiga das mulheres como tais. No Apocalipse aparecem essas duas mulheres. Uma mulher se salva; é a mulher que dá à luz o filho que é arrebatado ao trono de Deus, para reger “com cetro de ferro”. A outra mulher, que entra em aliança com a Besta, transformando-se na encarnação dela (Roma), é destruída pela Besta.

A Besta, ao gritar: “Quem como Deus?”, é inimiga da mulher enquanto mulher, sem consideração do lado em que ela se encontre. Isso implica de novo uma referência ao Gênesis. Ao expulsar Deus o primeiro casal do paraíso, disse à mulher:

Porei hostilidade entre ti e a mulher, entre tua linhagem e a linhagem dela. Ela te esmagará a cabeça e tu lhe ferirás o calcanhar (Gn 3,15).

No Apocalipse, trata-se agora de duas mulheres: uma, que a Besta pisa a cabeça; outra, que lhe fere o calcanhar. A maldição do Gênesis não é vista como uma condenação da parte de Deus, mas como critério de discernimento da presença da serpente. Onde se persegue a mulher, está a serpente. Esta impõe sua maldição à mulher.

3.2. *Do “Sereis como Deus!” da serpente até o “Quem como Deus?” da Besta*

Há uma segunda referência do Apocalipse ao Gênesis, que está diretamente vinculada ao homem como ser como Deus. É a visão do enlace feliz da história humana com sua perspectiva da Nova Terra. Esse desenlace feliz não é o milênio. O milênio é um período intermédio depois da destruição de Babilônia, no qual o Messias reina com o “cetro de ferro” e a Besta é amarrada.

Também este milênio será derrubado e surgirá a Nova Terra, que pressupõe a destruição definitiva do Dragão e da Besta.

A Nova Terra está no final da Bíblia, em sua forma cristã, assim como o paraíso está em seu começo. Toda a história é vista como a passagem do paraíso para a Nova Terra, sendo o tempo da Besta a história que estamos vivendo.

A Nova Terra não é a volta ao paraíso. No Apocalipse há até mesmo uma visão depreciativa do paraíso. A Nova Terra é a terra cuja cidade é a Nova Jerusalém, que desce do céu para a terra. É a união de céu e terra. É a terra da liberdade. Essa liberdade é realmente infinita:

Vi, então, um novo céu e uma nova terra — pois o primeiro céu e a primeira terra se foram, e o mar já não existe. Vi também descer do céu, de junto de Deus, a Cidade Santa, uma Jerusalém nova, pronta como uma esposa que se enfeitou para o seu marido. Nisto ouvi uma voz forte que, do trono, dizia: “Eis a tenda de Deus com os homens. Ele habitará com eles; eles serão o seu povo, e ele, Deus-com-eles, será o seu Deus. Ele enxugará toda a lágrima de seus olhos, pois nunca mais haverá morte, nem luto, nem clamor, e nem dor haverá mais. Sim! As coisas antigas se foram! O que estava sentado no trono declarou, então: “Eis que eu faço novas todas as coisas!” (Ap 21,1-5).

É uma terra sem autoridade. Deus é “Deus-com-eles”. O próprio Deus deixa de ser autoridade, é “todo em tudo”. Por isso, a Terra Nova é terra sem templo:

Não vi nenhum templo nela, pois o seu templo é o Senhor, o Deus todo-poderoso, e o Cordeiro (Ap 21,22).

É terra de abundância:

Ele enxugará toda a lágrima de seus olhos, pois nunca mais haverá morte, nem luto, nem clamor, nem dor haverá mais. Sim! As coisas antigas se foram! (Ap 21,4)

Não há mais Babilônia que esteja “embriagada de sangue” nem “vinho da indignação de Deus”:

E a quem tem sede eu darei gratuitamente da fonte da água viva (Ap 21,6).

Tudo é grátis, não há dinheiro, onde não há autoridade. Da cidade se diz:

E a cidade é de ouro puro, semelhante a um vidro límpido (Ap 21,18).

A praça da cidade é de ouro puro como um vidro transparente (Ap 21,21).

Onde tudo é de ouro, o ouro deixa de ser dinheiro. Tudo está à disposição:

Mostrou-me depois um rio de água da vida, brilhante como cristal, que saía do trono de Deus e do Cordeiro. No meio da praça, de um lado e do outro do rio, há árvores da vida que frutificam doze vezes, dando fruto a cada mês; e suas folhas servem para curar as nações. Nunca mais haverá maldição (Ap 22,1-3).

A água brota como o cristal, e é água da vida. No caso da Mulher, que se escondeu no deserto, o Dragão vomitou um rio de água para afogá-la. Era água de morte. Mas agora há água pura da vida.

Por todos os lados, há árvores da vida, porque agora todas as árvores o são: “Nunca mais haverá maldição”. Não há mais árvores proibidas; de todas as árvores se pode comer. Deus, portanto, não proíbe mais, deixou de ser autoridade. O paraíso era um jardim *com* árvore proibida; a Nova Terra é o paraíso *sem* árvore proibida.

Essa liberdade imaginada não tem nenhum limite, nem o da exogamia. A Nova Terra se inaugura por grandes núpcias:

Alegremos e exultemos, demos Glória a Deus, porque estão para realizar-se as núpcias do Cordeiro, e sua esposa já está pronta: concederam-lhe vestir-se com linho puro, resplandecente — pois o linho representa a conduta justa dos santos. A seguir disse-me: “Escreve: felizes aqueles que foram convidados para o banquete de núpcias do Cordeiro”. E acrescentou: Estas são as verdadeiras palavras de Deus” (Ap 19,7-9).

Quem é a esposa?

Depois, um dos sete Anjos das sete taças cheias com as sete últimas pragas veio até mim e disse: “Vem! Vou mostrar-te a Esposa, a mulher do Cordeiro!” Ele então me arrebatou em espírito sobre um grande e alto monte, e mostrou-me a Cidade Santa, Jerusalém que descia do céu, de junto de Deus, com a glória de Deus (Ap 21, 9-10).

A esposa é a cidade santa, que desce do céu. Sobre a Prostituta, encarnação da Besta e Babilônia, havia dito: “A mulher que viste é a Grande Cidade, que está reinando sobre os reis da terra” (Ap 17,18). Agora, como esposa do Cordeiro, aparece a noiva, que é a cidade santa, a que substitui Babilônia e a Besta. Não obstante, a contrapartida da Prostituta é a mulher que deu à luz um filho, que foi arrebatado ao trono de Deus, e que é o Cordeiro. Resulta, então, que as núpcias que iniciam a Nova Terra são as núpcias entre a mãe e o filho. A Nova Terra é liberdade sem árvore proibida. Pode-se dizer assim: é vida humana sem “superego”, na qual o subconsciente é assumido pelo eu.

Toda a história é vista agora como uma passagem do paraíso com a árvore proibida ao paraíso sem árvore proibida, do Deus-autoridade ao Deus-irmão, do homem sujeito à tentação ao homem que não pode ser tentado, pois que não tem mais nada proibido. A Nova Terra é a terra para além da lei, na qual todas as dívidas estão perdoadas e não se podem contrair outras novas. O ouro está nas ruas da cidade, e não nos bolsos.

O paraíso era diferente. Deus era uma autoridade benevolente, que tinha estabelecido uma lei que os homens tinham de observar. Observando a lei, permaneciam no paraíso. Era uma lei cujo cumprimento assegurava a justiça. Neste paraíso havia duas árvores centrais. Uma era a árvore da ciência do bem e do mal, e a outra era a árvore da vida. O primeiro casal humano podia comer da árvore da vida e não morrer, enquanto cumprisse a lei de não comer da árvore da ciência. Nem todas as árvores eram árvores da vida, somente uma. E se acedia a ela, respeitando a proibição da lei quanto à árvore da ciência.

À luz da teologia da lei de Jesus e de São Paulo, que está presente no cristianismo do séc. I, no paraíso se vive uma situação intolerável. Essa teologia afirma que o produto da observância da lei é a morte. O paraíso revela-se contraditório. A observância da lei dá aí o acesso à árvore da vida. Essa é uma teologia do Império, com o qual se confrontam os cristãos. Em conseqüência, contrapõem a ele o *seu* paraíso, que é Terra Nova, um paraíso *sem* árvore proibida. Aparece, pois a idéia da

queda como *felix culpa*, culpa feliz. Santo Agostinho ainda mantém essa posição. Ela retorna no Iluminismo, e Hegel diz: o paraíso é um jardim onde só os animais podiam ficar.

No Apocalipse não aparece mais a árvore da ciência do bem e do mal, provavelmente porque também agora é árvore da vida. Deixa de haver contraposição entre conhecimento e vida.

Esta não é mera imposição ao texto do Gênesis. Provavelmente esse texto foi escrito no tempo do rei Salomão. Trata-se de um reino repressivo e explorador. Salomão retorna até mesmo ao sacrifício humano de crianças a Moloc. O autor é obviamente crítico de Salomão, e sua história da construção da torre de Babel, refere-se a um só tempo às construções que Salomão está fazendo em Jerusalém. Ao opor-se a Salomão, escreve o Gênesis, que analisa a razão pela qual se chegou a esse tipo de dominação. O seu paraíso pode muito bem ser a descrição do mito da dominação, que sempre representará a observância da lei como caminho à árvore da vida. É preciso romper esse mito para ser livre.

Isso pode explicar a ambigüidade das palavras da serpente, e a resposta que dá Deus. A serpente seduz com essas palavras: sereis como Deus. Pode ter duplo sentido. Ser Deus negando a outros ser como Deus, ou ser Deus junto com todos os outros. Nos dois sentidos, a isso se chega somente violando a lei e comendo da árvore da ciência do bem e do mal. Todavia, a resposta de Deus a essa tentação, depois de ter sucumbido Adão e Eva, é unívoca:

Eis que o homem veio a ser como um de nós, pois se fez juiz do que é bom e mau. Não vá agora estender sua mão e colha também da árvore da vida. Pois, ao comer desta árvore, viverá para sempre (Gn 3,22).

Aqui aparece pela primeira vez na Bíblia a afirmação de que o homem é como Deus, legitimando-o, assim, para julgar sobre a lei. É o próprio Deus que o aceita. A queda é, a um só tempo, uma subida e uma mudança de Deus. O próprio Deus aceita agora que o homem possa tratar com ele em pé de igualdade e julgar a lei, ainda que seja de Deus, segundo sua

própria vida. Com isso o autor do Gênesis diz algo sobre o rei Salomão e suas construções, que pretendem ir até os céus. Quer ser Deus, negando aos outros sê-lo e desprezando-os. Segundo o autor do Gênesis, a palavra de Deus é outra: “Eis que o homem veio a ser como um de nós, pois se fez juiz do que é bom e do que é mau”²¹.

Mas Deus ainda é um Deus da inveja: “Não vá agora estender sua mão e colher também da árvore da vida. Pois, ao comer desta árvore, viverá para sempre”. Deus expulsa o primeiro casal humano do paraíso, para que não vivam para sempre. Expulsa-os para a morte. Não destrói o paraíso, mas põe guardas em sua entrada:

E tendo expulsado o homem, pôs diante do jardim do Éden querubins, e a chama da espada fulgurante, para guardar o caminho da árvore da vida (Gn 3,24).

São os guardas: os querubins e a chama da espada fulgurante.

No entanto, feito isso, o homem vai pelo caminho da constituição das cidades imperiais, onde um é Deus e os outros não, onde se sacrifica a divindade do homem em prol da construção da torre que alcance o céu, colocando a autoridade acima dele. Faz-se Deus dela, para que os outros não o sejam.

Não obstante, diante disso vem a promessa de Deus. Na promessa, Deus deixa de ser o Deus invejoso que era, e promete ao homem que no futuro vai encontrar de novo a árvore da vida. As promessas a Abraão não são isso. O Deus que proibiu a árvore e que fechou a entrada do paraíso para que o homem não pudesse mais comer da árvore da vida, deixa de ser este Deus-autoridade, este Deus que se confronta com os homens, e se transforma no Deus que acompanha o homem ao insistir em sua

²¹Essa afirmação de Deus me parece a chave de toda a história do paraíso, se a lermos à luz dos evangelhos, de São Paulo e do próprio Apocalipse. Se a suprimirmos, chegamos a conclusões contrárias, como, por exemplo, Eugen Drewermann, *Strukturen des Bösen*, Schöningh, Paderborn, 1988, 3 tomos. Trata-se de uma leitura a partir da ideologia burguesa atual.

divindade e na volta para a árvore da vida. É o Deus da promessa.

Se tomarmos o Gênesis em seu contexto desde a criação até as promessas a Abraão e sua descendência, poderemos muito bem sustentar que essa era a posição do próprio autor do livro, confrontado com o despotismo do rei Salomão. Do Deus do paraíso — Deus-autoridade e Deus invejoso, que estabelece a árvore proibida —, Deus vai mudando para o Deus da promessa, que promete estar do lado do homem em seu caminho rumo a uma terra sem árvore proibida, onde o homem comerá da árvore da vida.

Mas, sem dúvida, esta é a posição do autor do Apocalipse, cuja visão da Nova Terra não pode ser entendida sem supor essa opinião sobre o paraíso e a queda. No Apocalipse, porém, também há um desenvolvimento até chegar à Nova Terra. A Babilônia da Besta, ou seja, o Império Romano, não é simples réplica da torre de Babel que se quer construir para que chegue até o céu. O “Quem como Deus?” da Besta chega a ser uma camuflagem desta torre. Não obstante, segundo o Apocalipse, ao céu se pode chegar unicamente reconhecendo todos sua divindade, o seu ser como Deus. Logo, a serpente, depois da queda, já não promete “sereis como Deus”. Depois da queda, é Deus que diz isso. A serpente também mudou. Diz agora: “Quem como Deus?”. É sua maneira de evitar que se cumpra sua própria promessa do paraíso: sereis como Deus. Só assim pode continuar enfrentando a Deus. Agora expressa, depois da expulsão do paraíso, o contrário do que disse antes.

Agora se constrói uma torre para vigiar para que ninguém volte a construir outra torre de Babel. Esta torre tem de ser mais alta que todas as outras torres, para vigiar que não alcancem nunca o céu. Desta torre vem o grito: Quem como Deus? Essa torre é a torre de Babel da Besta do Apocalipse²².

²²Depois do colapso do socialismo histórico na Europa oriental, numa viagem à então Checoslováquia o papa celebrava essa queda de “uma torre de Babel”. Não advertia o que realmente tinha se passado. A Besta se tinha curado de uma ferida mortal. Por fim estava solta para construir esta torre única que vigia toda a terra. O guardião em cima da torre está gritando: Quem como Deus?

Assim, antes da queda é proibido comer da árvore da ciência do bem e do mal. Mas, depois, é isso que o homem deve fazer. É essa agora a condição para que se cumpra a promessa de Deus²³. Já não existe nenhuma pretensão de uma lei cujo cumprimento leve à árvore da vida. É preciso discernir. Todas as leis são paraísos em que só animais podem ficar.

Este conjunto mítico constitui o universo mítico do Apocalipse, que concorda com a teologia da lei de Jesus e de São Paulo. Deriva-se dela.

4. A destruição de Babilônia e as duas batalhas do Messias

Nos capítulos 17 e 18 do Apocalipse descreve-se a destruição de Babilônia e sua substituição por uma nova sociedade — o milênio — que ainda não é a Nova Terra. Na visão do autor do Apocalipse, trata-se de várias etapas do futuro. Primeiro virá a destruição de Babilônia, a que segue a vinda de uma sociedade milenária em que a Besta está amarrada, e a que segue depois a vinda da Nova Terra. Trata-se de duas etapas iminentes de uma etapa transcendente do futuro. Dá-se, portanto, uma série de conflitos. A destruição de Babilônia é o primeiro, que, conforme o Apocalipse, nasce de um conflito interno de Babilônia. Depois vem um segundo conflito, que seria a primeira batalha do Messias da qual resulta a nova sociedade do milênio, que não é a Nova Terra, mas uma sociedade com a Besta amarrada. A essa sociedade milenária segue o advento da Terra Nova através da segunda batalha do Messias.

²³Uma das maldições, que Jesus pronuncia contra os fariseus, diz: “Ai de vós, legistas, porque tomaste a chave da ciência! Vós mesmos não entrastes e impedistes os que queriam entrar!” (Lc 11,52). A ciência a que Jesus se refere é a ciência do bem e do mal, ou seja, o fruto da árvore proibida no paraíso. Jesus não toma essa ciência como proibida, mas como obrigatória. Maldiz aqueles que a negam. Também Jesus não promete voltar ao paraíso; deve ser também para ele um lugar duvidoso, em que apenas os animais podem ficar.

A conferência de Hayek, na qual ele aceita o Prêmio Nobel, traz o título: “A pretensão do conhecimento”. É uma referência intencional, mas indireta, à árvore proibida da ciência do bem e do mal. Hayek desemboca no juramento de nunca mais querer comer desta árvore. É o desenlace niilista do iluminismo, que se dissolve a si mesmo.

O milênio, etapa intermédia entre a Babilônia e a Nova Terra, é inteiramente diverso da Nova Terra. É o reino messiânico, o reino em que a autoridade não é a Besta, ainda que continue sendo autoridade. É como a volta do paraíso com sua árvore proibida, exercendo-se essa autoridade pelo Messias não só justo, mas também implacável. Governa com “cetro de ferro”. Não obstante, como o paraíso, também o milênio termina, porque a lei, ainda que a imponha o próprio Deus, não pode assegurar a vida. O milênio é uma lei de Deus, que também dá morte.

O que chama a atenção é que, segundo o Apocalipse, os cristãos não têm iniciativa em nenhuma dessas etapas.

Farão guerra contra o Cordeiro, mas o Cordeiro os vencerá, porque ele é o Senhor dos senhores e Rei dos reis; junto com ele vencerão os seus... (Ap 17,14).

Nos três conflitos mencionados repete-se esse esquema, ainda que o primeiro conflito pela destruição de Babilônia se veja de maneira diferente que os outros dois. O conflito que resulta na destruição de Babilônia é um conflito de classes que deriva de um confronto interno entre a autoridade e as classes dominantes:

Os dez chifres que viste e a Besta, contudo, odiarão a Prostituta e a despojarão, deixando-a nua: comerão suas carnes e a entregarão às chamas, pois Deus lhes colocou no coração realizar o seu desígnio: entregar sua realeza à Besta, até que as palavras de Deus estejam cumpridas. A mulher que viste, enfim, é a Cidade Grande que está reinando sobre os reis da terra (Ap 17,15-18).

A própria Besta, que dispõe da autoriade dos reis, é que se dirige contra Babilônia, o império de todos os reis. Todavia, o que fazem foi inspirado por Deus, se bem que Deus não aja diretamente. Ainda que se trate de um conflito de classes, não se origina de nenhuma maneira numa luta de classes. Origina-se dentro da classe dominada, e Deus inspira o seu surgimento.

A destruição de Babilônia termina na tristeza e no pranto dos dominadores. Primeiro choram os reis:

Então os reis da terra, que se prostituíam com ela e compartilhavam seu luxo, chorarão e baterão no peito, ao ver a fumaça do seu incêndio... (Ap 18,9).

Também chorarão os comerciantes:

Os mercadores da terra também choram e se enlutam por sua causa, porque ninguém mais compra suas mercadorias: carregamentos de ouro e prata, pedras preciosas e pérolas, linho e púrpura, seda e escarlata, todo o tipo de madeira perfumada, de objetos de marfim, de madeira preciosa, de bronze, de ferro, de mármore, canela e amomo, perfumes, mirra e incenso; vinho e óleo, flor de farinha e trigo, bois e ovelhas, cavalos e carros, escravos e vidas humanas... (Ap 18,11-13).

Também chorará todo um grupo que se aproveitou da situação:

Todos os pilotos e navegadores, marinheiros e quantos trabalhavam no mar se mantiveram a distância...

Ai, ai, ó grande cidade, com tua opulência se enriqueceram todos os que tinham navios no mar: numa hora apenas foi arruinada (Ap 18,17-19).

No entanto, essa destruição não é apenas o produto do conflito interno dos dominadores. Uma vez surgido o conflito, aparece outra ação destrutiva. E assim como Deus tinha inspirado o conflito interno dos dominadores, também aparece como o grande inspirador dessa ação destrutiva:

Ouvi, então, outra voz do céu que dizia: “Sai dela, ó meu povo, para que não sejais cúmplice dos seus pecados e atingidos por suas pragas; pois seus pecados se amontoaram até o céu, e Deus se lembrou de suas iniquidades. Devolvi-lhe o mesmo que ela pagou, *pagai-lhe o dobro, conforme suas obras; no cálice em que ela misturou misturai para ela o dobro*. O tanto que ela se concedia em glória e luxo devolvi-lhe em tormento e luto, porque em seu coração ela dizia: Estou sentada como rainha, não sou viúva e nunca experimentarei luto... Por isso as suas pragas virão num só dia: morte, luto e fome, e pelo fogo será devorada, porque o Senhor Deus que a julgou é forte” (Ap 18,4-8; grifo nosso).

Babilônia recebe de volta todas as suas pragas, que se resumem numa só — morte:

Porque os teus mercadores eram os magnatas da terra, e com tua magia as nações todas foram seduzidas: e nela foi encontrado sangue de profetas e santos, e de todos os que foram imolados sobre a terra (Ap 18,23-24).

E acima dessa grande destruição, descreve-se o canto no céu:

Aleluia!... seus julgamentos são verdadeiros e justos. Sim! Ele julgou a grande Prostituta, que corrompeu a terra com sua prostituição, e nela vingou o sangue de seus servos! E acrescentaram: Aleluia! Dela sobe a fumaça pelos séculos dos séculos! (Ap 19,2-3).

O protesto legítimo contra Babilônia converteu-se em ódio para com ela. Todas as passagens sobre a destruição de Babilônia refletem esse ódio destruidor e absolutamente irresponsável, que, de mais a mais, se apresenta como resultado do chamado de Deus. Trata-se provavelmente do primeiro chamado em nome da transcendentalidade à violência sem freios, que existe na história humana. A destruição pura é agora a pura vontade de Deus, e os anjos no céu dão gargalhadas perante o desastre.

Essa cegueira diante da violência e o chamado aberto a ela perseguem na descrição dos conflitos posteriores à destruição de Babilônia. Trata-se das batalhas do Messias, que não se percebem como confrontos de classes, mas como confrontos entre o Cordeiro com os seus e todos os outros.

Na primeira batalha do Messias, da qual se origina o milênio, é o Cordeiro que conduz pessoalmente o confronto. Este estoura, insinuado por Deus, mas diretamente liderado pelo Cordeiro ou o Verbo de Deus. Através desse confronto se convida às “bodas do Cordeiro e sua esposa está pronta” (Ap 19,7), sendo o Cordeiro o Verbo de Deus, que “pisa o lagar do vinho do furor da ira de Deus, o Todo-poderoso” (Ap 19,15). Ao lado do Cordeiro estão “as vidas daqueles que foram decapitados por causa do Testemunho de Jesus e da Palavra de Deus” (Ap 20,4).

Derrotada a Besta junto com todos os reis da terra e seus exércitos (Ap 19,19), surge de novo o grito vingativo de uma violência ilimitada:

Vi depois um anjo que, de pé no sol, gritou em alta voz a todas as aves que voavam no meio do céu: “Vinde, reuni-vos para o grande banquete de Deus, para comer carnes de reis, carnes de capitães, carnes de poderosos, carnes de cavalos e cavaleiros, carnes de todos os homens, livres e escravos, pequenos e grandes” (Ap 19,17-18).

Como resultado dessa batalha, a Besta é aprisionada e amarrada, dando lugar à sociedade milenar que o Apocalipse descreve como “primeira ressurreição” (Ap 20,6). Mas, como já dissemos, ainda não é a Terra Nova, que resulta da segunda ressurreição e é efetivamente a terra transformada.

A Terra Nova é concebida como superação da própria sociedade milenar, que amarra a Besta sem destruí-la. A Besta consegue escapar e enfrenta novamente o Cordeiro para a última grande guerra, que é a segunda batalha do Messias. Esta desemboca, uma vez mais, tanto na vingança transcendental como na solução paradisíaca.

Desta vez a Besta não é amarrada, mas desterrada:

O Diabo que os seduzira foi, então, lançado no lago do fogo e de enxofre, onde já se achavam a Besta e o falso profeta. E serão atormentados dia e noite, pelos séculos dos séculos (Ap 20,10)²⁴.

²⁴A imaginação de um tormento eterno vem da tradição romana, toda vez que a tradição judaica não a conhece. Por exemplo, Cícero usa em seus discursos contra Catilina: “E tu, Júpiter Ótimo Máximo... a quem chamamos de protetor de nosso Império, afasta esse malvado e seus aliados de teu templo e dos demais, afasta-o dos tetos e das paredes da cidade, da vida e das fazendas de todos os cidadãos; castiga os inimigos dos bons, os adversários da pátria, os saqueadores da Itália, *conjurados por um pacto de sangue* e uma aliança infame; castiga-os, vivos e mortos, *com os suplícios eternos*” (Cícero, “Discurso contra Catilina”, em *Cicerón*, EDAF, Madri, 1973, p. 394, grifo nosso)

“Assim é que, para que algum temor exista nessa vida para os maus, a sabedoria de nossos antepassados quis dar a entender que se achavam preparados *nos infernos suplícios semelhantes para castigar os ímpios*” (*Ib.*, p427, grifo nosso).

No Apocalipse há duas versões. Em Ap 20,10 fala-se de um tormento eterno, ao passo que em Ap 20,14 do lago de fogo em que é lançada a própria morte. Neste caso, é desaparecimento sem deixar rastro, e não vida eterna de suplícios. O segundo corresponde ao que imagina são Paulo. O primeiro é uma fórmula que já aparece em Daniel, e que provavelmente significa o mesmo. Veja Pablo Richard, “El pueblo de Dios contra el imperio (Daniel 7 en su contexto literario e histórico)”, em *Apocalíptica: esperanza de los pobres*, RIBLA, n. 7, DEI, San José, 1990).

Com o Diabo e a Besta vão os seus seguidores:

A Morte e o Hades foram, então, lançados no lago de fogo. Esta é a segunda morte: o lago de fogo. E quem não se achava inscrito no livro da vida foi também lançado no lago de fogo (Ap 20, 14s). Quanto aos convarde, e aos infiéis, aos corruptos, aos assassinos, aos impudicos, aos mágicos, aos idólatras e a todos os mentirosos, a sua porção se encontra no lago ardente de fogo e enxofre, que é a segunda morte (Ap 21,8).

Todavia, os que estão inscritos no Livro da Vida entram na Nova Terra, pois essa terra desconhece a morte. É um ponto de chegada definitiva do futuro, para além da Babilônia e da primeira superação da Babilônia pelo milênio. É Nova Terra e Novo Céu ao mesmo tempo.

As imagens vistas no Apocalipse manifestam uma grande esperança e também uma grande frustração dos primeiros cristãos. Contrapõem a esperança da Nova Terra à vivência desesperada do seu presente, aferrando-se a ela. Mas, ao mesmo tempo, não se decidem — e provavelmente outra atitude não lhes era historicamente possível — a nenhuma práxis de mudança. O Apocalipse reflete total passividade com referência à sociedade em que sofrem, ainda que já elaborem uma ordenação especulativa do futuro em que poderia ter lugar uma práxis, que é efetivamente a ordenação que qualquer práxis tem de produzir: a construção de uma sociedade milenar que seja superação da Babilônia da opressão que se vive, sem ainda poder ser a Nova Terra, que só poderá vir por ato transcendente de Deus. Apesar de terem essa ordenação do futuro, não chegam a explicitar tal práxis de superação. Substituem-na pelo espírito de vingança e destruição, uma espécie de mística da morte que é transcendentalizada em suas imagens do inferno perpétuo, onde a morte vive eternamente da morte eterna dos condenados.

Como em sua maioria são escravos, dirigem essa agressividade cega contra a opressão da Babilônia e também contra os perseguidores dos cristãos. Mas a agressividade é cega

Não obstante, isso serve para se passar à concepção do inferno eterno, tal como existia na tradição romana e como surge de maneira esmagadora na Idade Média europeia.

nessas duas linhas e não chega a tornar-se eficaz a não ser quando o cristianismo sobe ao poder com o imperador Constantino. Já opera, todavia, nos primeiros séculos, quando o Apocalipse é considerado a parte central do Novo Testamento, sem poder estourar. E quando depois estoura, não o faz em nome dos oprimidos e dos escravos, mas agora em nome de uma nova dominação — que no fim da Idade Média chega a fundar o império escravista na América, ainda maior que o Império Romano — contra os novos dominados. As cruzadas e a inquisição chegam a ser os campos dessa agressividade cristã.

As visões do Apocalipse sobre Babilônia têm certo paralelo com a percepção da autoridade da parte de Paulo, que pode servir para lançar luz sobre essa problemática da agressividade e da violência em nome do cristianismo. A autoridade, segundo Paulo, vem de Deus e assegura a ordem estabelecida de Deus, ao passo que no Apocalipse essa mesma autoridade dos reis da terra serve à Besta, e age, portanto, contra o homem. Mas as duas dimensões da autoridade — assegurar a ordem de Deus e servir à Besta — não são incompatíveis, e aparece já no próprio Paulo quando fala das “forças sobrenaturais do mal” (Ef 6,12) que agem de costas à autoridade, ainda que Paulo destaque antes também a função da autoridade de assegurar a ordem.

Temos, portanto, no Apocalipse, uma elaboração muito mais detalhada daquilo que em Paulo aparece como “forças sobrenaturais do mal”. Com efeito, é notável o grande paralelismo entre a teologia do pecado, em Paulo, e a percepção da Besta, no Apocalipse. A Besta aparece como expressão social do que é o pecado como expressão subjetiva. Em Paulo, o pecado promove a satisfação destrutiva dos impulsos da carne, orientando-os para a morte. De maneira parecida, aparece a Besta no Apocalipse. A autoridade está a serviço da Besta, que a leva a promover a Babilônia. A Babilônia, como resultado da autoridade a serviço da Besta, vive da morte e se embriaga com o sangue. O seu vinho é sangue e idolatria, e Deus lhe prepara o vinho de sua cólera e indignação. A morte, de que vive Babilônia, são suas pragas... “morte, luto e fome”, que caem sobre os oprimidos

de Babilônia. Provocando morte e fome para os oprimidos, Babilônia vive.

Com relação à teologia da lei em Paulo, vários elementos se correspondem: pecado e Besta, orientação dos impulsos da carne para a morte e as pragas de Babilônia, que são: “morte, luto e fome”. Do lado do sujeito, aparecem numa linha o pecado e a orientação dos impulsos da carne para a morte. Do lado da sociedade, correspondem-se a Besta e as pragas de Babilônia. Nos dois casos, a morte é vivida. Do lado do sujeito, o pecado vive pela morte do sujeito. Do lado da sociedade, a Besta vive da “morte, luto e fome” dos habitantes da terra.

Mas há também diferença decisiva. Como Paulo pensa a partir do sujeito, ele não pode pensar na salvação como castigo de outros. A salvação, através da crucifixão e ressurreição, é para Paulo a saída do reino da morte e do pecado, que, com a salvação definitiva, na Nova Terra, simplesmente desaparecem. Por essa razão, Paulo não pode conceber, e não concebe, nenhum inferno nem nenhum castigo eterno de ninguém. Em sua teologia da lei, não cabe isso. O inferno supõe uma vida eterna na morte, e, por conseguinte, não teria morrido a morte. No entanto, todo o pensamento de Paulo gira em torno da morte. Para Paulo o pecado e a morte são fetiches com vida própria, tirada da morte humana. Uma vez assegurada a vida humana, já não podem viver nela, e, em conseqüência, morrem.

Não obstante, isso muda no Apocalipse. Babilônia vive da morte dos habitantes da terra. Os sujeitos em quem vive são os reis, os comerciantes e os navegantes. Todavia, a destruição de Babilônia não é a libertação destes sujeitos da Besta, mas destruições deles com ela. Repete-se isso nas duas batalhas do Messias. Àqueles que compõem o exército da Besta não são libertados da Besta, mas destruídos com ela e entregues à morte eterna. A morte da Besta não implica a vida dos homens que estavam dominados por ela, mas a morte desses homens que agora morrem eternamente com a Besta.

Com efeito, o Apocalipse não consegue conceber a libertação dos homens da Besta num sentido análogo à concepção

Paulina de uma libertação do sujeito do pecado e da morte. Os homens transformam-se antes na substância da Besta, com o destino de ser destruídos com ela. A Besta do Apocalipse a partir de um só aspecto é fetiche, ou seja, enquanto tem sua vida na orientação da autoridade para a morte. Mas, por um lado, aparece como substância encarnada nos homens, com o resultado de que a destruição da Besta é precisamente a destruição dos homens que vivem dela. Como a Besta não tem salvação, esses homens também não a têm, e da morte eterna deles a Besta obtém, ao mesmo tempo, sua vida eterna.

Não obstante, isso é novamente resultado da falta de um conceito de práxis. Somente uma práxis poderia conceber a destruição de Babilônia no sentido de uma reorganização tal que seja impossível que a vida de uns homens só seja possível com a morte de outros. Unicamente a práxis poderia “amarrar a Besta” no sentido de libertar todos os homens dessa dominação. Por isso pressupõe que a Besta não seja considerada como uma substância humana, cuja destruição implique a destruição dos homens através dos quais a Besta age. Isso não implica necessariamente qualquer renúncia à violência. Implica, no entanto, a renúncia à violência celebrada com o “Paguem-lhe com a mesma moeda!” (Ap 18,8) e “... estarão sobre ela suas pragas: morte, luto e fome” (Ap 18,8). Não poderia nunca ser considerada a não ser como um meio, que quanto possível é preciso evitar.

5. A inversão do universo mítico do Apocalipse

Com a Nova Terra do Apocalipse aparece uma liberdade que vai além de qualquer utopia pensada anteriormente. O reino messiânico judaico continua sendo um reino com um bom rei, mas afinal um rei. É uma simples volta ao paraíso. A Idade de Ouro de Platão é evidentemente um tipo de dominação idealizada. Todas essas utopias se referem a algum paraíso com uma árvore proibida, onde se come da árvore da vida enquanto se respeita ao não comer da árvore do conhecimento do bem e do mal. No Apocalipse aparece uma utopia que vai mais além de

qualquer árvore proibida, um paraíso onde se pode comer de todas as árvores.

Há uma confrontação radical com a autoridade. Ela é Besta sem mais, sua ordem não vale, seu império é uma prostituta que bebe cálices de ouro cheios de sangue. Enquanto confronta essa Besta com o seu reino de Deus, fá-lo com um maniqueísmo igual ao que se aplica à autoridade. Devolve-lhe tudo. E essa vingança é vista como a passagem à autoridade prometida da Nova Terra. Vinculando-se a nova imagem de liberdade com essa visão maniqueísta, explica-se a imaginação de violência que produz. É uma violência que devolve com acréscimo a violência sofrida da parte da Besta: “Devolvei-lhe o mesmo que ela fez, pagai-lhe o dobro, conforme suas obras; no cálice que ela misturou, preparai para ela o dobro” (Ap 18,6).

A nova liberdade, liberdade para além de todas as leis, de todos os limites, desemboca na imaginação de uma violência também além de todos os limites. Ao assumir uma visão inteiramente maniqueísta do mundo, quer tratar esse mundo também maniqueístamente. No Apocalipse, a autoridade não é mais que Besta, a que não se concede nenhuma função a cumprir na sociedade. Isso distingue o Apocalipse de Paulo, que sempre vê a autoridade em suas duas dimensões: ser, de um lado, o poder da ordem, e, portanto, instalado por Deus, e, de outro, ser canal das “forças sobrenaturais do mal”.

Se se entende essa liberdade cristã infinita, entende-se também que essa liberdade não é apenas promessa, mas, ao mesmo tempo, ameaça. Não é só promessa e esperança, mas também perigo. Nem o autor nem os leitores do Apocalipse são violentos. Ao contrário, são sumamente pacíficos. Não obstante, produzem essa violência em sua fantasia. Nunca vão chegar à possibilidade de exercê-la, porque não têm poder nem o terão. Por isso a imaginam como violência do próprio Império em sua guerra interna, ou do Cordeiro desde o alto, que faz o julgamento sobre os homens e aplica a mesma violência da Besta contra ela. Eles não participam, a não ser indiretamente.

Também não têm nenhuma possibilidade de cristianizar o Império. Podem subvertê-lo, mas não podem tomar o poder nem

interpretar o poder. Neste sentido, sua violência é inocente, diante de uma violência de fato que sofrem da parte do Império. Este Império se espanta diante de sua mensagem de liberdade que o ameaça em sua raiz. Em conseqüência os persegue. Não existe nenhuma mediação.

Contudo, a partir dessa liberdade cristã sem limite, pode-se entender o fato de que apareça perante esse cristianismo uma imaginação do mal que impregnou toda a cultura ocidental daí para a frente: o mal como luciférico. Trata-se de uma imaginação do mal que depois, no séc. XI, se elabora dentro de uma completa inversão do universo mítico do Apocalipse²⁵. Ela aparece diante dessa liberdade cristã. Lúcifer é apresentado como personificação desta liberdade, vista exclusivamente a partir do seu lado destrutivo. Esse Lúcifer passa a ser definitivamente o diabo a partir da Idade Média, ainda que seja preparado já muito cedo no cristianismo. Lúcifer é o próprio Jesus, transformado em ameaça. Explica-se, então, que receba o nome de Lúcifer, que é uma denominação primitiva de Jesus.

O cristianismo, que cristianiza o Império, assume essa crítica e se transforma de acordo com ela. Abandona o conceito de liberdade deste cristianismo primitivo e se imperializa, precisamente para poder cristianizar o Império. E, com efeito, o cristianismo só podia cristianizar o Império diabolizando o novo conceito de liberdade que trazia.

Enraízam-se aí a transformação da crucifixão de Jesus em sacrifício, a perda da teologia da lei de Jesus e são Paulo, e a reformulação da luta do anjo Miguel contra a Besta tal como a refere o Apocalipse. A Besta fica invisível, e em seu lugar se põe Lúcifer. O anjo Miguel luta agora contra Lúcifer, e assume o grito da Besta: Quem como Deus? Mas Lúcifer, que é a liberdade vivida como ameaça, declara o homem em pé de igualdade com Deus, é rebelde contra a autoridade. O anjo Miguel transforma-se no anjo do Império que luta contra Lúcifer. A soberba não é mais da autoridade, que pede o cumprimento da lei denunciando

²⁵Anselmo, "De casu diaboli", em *Obras completas de San Anselmo*, BAC, Madri, 1952, 2 tomos, I, pp. 607-611.

do toda resistência como rebeldia contra Deus, mas volta a ser, como sempre o foi na ideologia do Império Romano, assunto dos que exercem resistência ao Império. Não é mais Júpiter o deus que defende o Império, mas é o anjo Miguel que o faz em nome de Deus. A Besta volta a fazer tudo o que sempre fez, só que agora o faz para lutar contra Lúcifer. A soberba volta a ser o que na Grécia e em Roma sempre foi: querer ser igual a Deus.

Transformado o mito do anjo Miguel, segue uma completa inversão do universo mítico do Apocalipse. A Besta é substituída por Lúcifer, e Lúcifer — juntamente com Jesus — grita aos homens: Vocês todos são deuses! Diante dele está o anjo Miguel com o Império, que grita: Quem como Deus? Chamando Lúcifer de Besta, o Império luta contra a Besta. O Império agora é “o bem”, e a liberdade cristã de Jesus e de Paulo é “o mal”. O Império ergueu, então, um Cristo *Pantocrator*, Senhor, que luta contra a liberdade de Jesus, que passa a ser Lúcifer-demônio.

Desaparece a Nova Terra, e prefere-se falar do céu. A leitura do Apocalipse faz-se sumamente parcial. É preciso reinterpretá-la pelo fato de ser um livro canônico que não mais se pode tirar do Novo Testamento como mensagem cristã. Por isso se transforma sua leitura.

O céu no lugar da Nova Terra volta a ser um paraíso com árvore proibida. O paraíso de todos os impérios, se é que concebem um paraíso, não pode ser imaginado de outra maneira. Não obstante, quanto mais a esperança é do céu, menos é da terra. Aparece um profundo dualismo de alma e corpo, que aborrece o corpo. As expressões terrestres e corporais da descrição da Nova Terra são interpretadas agora de maneira “espiritual”. A árvore já não é árvore, os frutos já não são frutos, os rios já não são rios, a comida já não é comida, e a bebida já não é bebida. Tudo vira símbolo de algo que se chama “espiritual”²⁶.

A própria visão do Gênesis se estreita. O pecado é agora ter violado a lei. O homem piedoso quer voltar a esse paraíso, e

²⁶Veja Bernhard Lang e Colleen McDannel, *Der Himmel Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens*, Suhrkamp, Frankfurt, aM., 1990.

promete desta vez não comer da árvore proibida. Quer voltar ao paraíso, mas sabe que o novo paraíso, à diferença do primeiro, será “espiritual”.

A grande tentação será voltar a comer da árvore da ciência do bem e do mal e colocar-se acima da lei. A lei é Deus, emana da essência de Deus. A ciência do bem e do mal seria o discernimento da lei pelo homem, que trata a Deus em pé de igualdade²⁷. Todavia, isso seria soberba, *hybris*, querer ser como Deus, o pecado da serpente, que é Lúcifer.

O que conclui essa teologia da Besta é que é preciso adorar a maldade, justamente para que a maldade desapareça do mundo, sem nenhum critério de mediação. A negação de Lúcifer, da antecipação do reino de Deus na terra, desemboca na antecipação do inferno na terra. É ele: viva a morte da esperança. Todos os sonhos da humanidade estão agora no inferno, de que se deve fugir e contra o qual se deve lutar.

II. É CULPÁVEL A VÍTIMA?

Há uma forma em que se conta o sacrifício de Isaac por Abraão, e em que se constitui inteiramente a culpabilidade da vítima. Trata-se de uma forma desenvolvida por judeus perseguidos na Idade Média alemã, sendo eles próprios vítimas, que sobrevivem como judeus precisamente se culpando.

Segundo essa lenda, Abraão subia o monte com o seu filho Isaac, para sacrificá-lo conforme a lei de Deus, e passou pelo caminho o demônio e lhe disse: “Nunca Deus vai ofender um homem a ponto de dizer: Vai e mate teu filho”. Abraão o repele:

Mas Satanás voltou e desta vez apareceu a Isaac como um adolescente belo de figura e de rosto. Disse-lhe: “Ter-te-ás dado conta de que teu pai, velho e insensato, te quer matar hoje por nada. Meu filho, não lhes faças caso, e não te submetas, porque o velho não entende”.

²⁷Anselmo diz: “Não convém que se aja com Deus de igual para igual”.

... Abraão lhe replicou: "Cuidado com ele, meu filho; ele é Satanás, que nos quer afastar dos mandamentos do Senhor". E Abraão afugentou Satanás, e este fugiu.

Ao terceiro dia Abraão levantou os olhos e viu de longe o lugar que Deus lhe tinha indicado; em cima havia uma coluna de fogo que chegava da terra ao céu e uma nuvem estava sobre o monte e encobriu a magnificência de Deus... Abraão se deu conta de que a Deus agradava o seu filho Isaac como holocausto.

Quando Isaac pergunta onde está o animal para o sacrifício, Abraão lhe responde:

"Meu filho, o Senhor te escolheu para que sejas o sacrifício inocente no lugar do cordeiro". Isaac disse: "Tudo o que o Senhor ordenou vou fazer com alegria e valentia". E Abraão continuou dizendo: "Meu filho, confessa abertamente se não há em teu coração algum pensamento contra essa ordem e se não tentas encontrar uma saída". Isaac respondeu a seu pai Abraão e disse: "Pelo Deus vivo... nenhuma perna de minhas pernas, nenhuma parte de minha carne treme diante desta palavra, não tenho nenhum mau pensamento, meu coração está alegre e valente e quisera dizer: Louvado o Senhor que escolheu a mim como holocausto".

Abraão se alegrou muito com essas palavras de Isaac... Isaac disse a seu pai: "Amarra-me firmemente, pai, e prenda-me, e depois me ponha no altar para que não me mova e escape quando a faça entrar em minha carne e para que não blasfeme ao altar do holocausto... depressa, pai, realiza em mim a vontade do Senhor, nosso Deus".

O coração de Abraão e Isaac se alegrava: o olho chorava amargamente, mas o coração estava alegre...

Logo depois de Deus impedir o sacrifício e Abraão sacrificar um animal no lugar do seu filho, ele regou o altar com o sangue do cordeiro e disse: "Isto é pelo meu filho, este sangue seja aceito pelo Senhor como se fosse o sangue do meu filho"²⁸.

²⁸Micha Josef bin Gorion, *Sagen der Juden zur Bibel*, Insel, Frankfurt aM., 1980, pp117-121. Essa lenda certamente não reflete toda a tradição judaica. No Talmude, em toda a tradição rabínica e dos mestres cassídicos, há uma linha contrária de afirmação do homem e de sua identidade diante da autoridade, e até diante de Deus. Veja Erich Fromm, *You shall be as Gods. Una interpretación radical del Antiguo Testamento y de su tradición*), 1966. A proximidade desta tradição com a teologia da libertação da América Latina é surpreendente.

Essa lenda dos judeus alemães é provavelmente da Idade Média. Todavia, conta-se desta maneira a história deste sacrifício desde o tempo posterior à derrota da rebelião dos macabeus (Judas Macabeu cai em 160 a.C.). Muitas vezes se conta de forma ainda mais extremada. Neste caso, Abraão efetivamente sacrifica Isaac, e nenhum anjo interfere²⁹.

Ao serem perseguidos, estes judeus se identificam com Isaac. São sacrificados pela vontade de Deus, e a razão é a culpa que têm diante de Deus³⁰. Em conseqüência, declaram-se vítimas culpadas. Isso se mantém através de todas as perseguições dos impérios grego, romano e o cristão da Idade Média, até a emancipação judaica em fins do séc. XIX.

Com isso não dão razão ao Império. O Império é usado pela mão de Deus, que os castiga. Depois tem de cair. Não é um servidor de Deus, mas seu adversário, que, lutando contra Deus, é castigo de Deus. Este o usa para descartá-lo depois.

Esses judeus encontram-se numa encruzilhada. Se a perseguição do Império é injusta, por que Deus não os protege? A resposta é: Deus usa o Império com sua injustiça para castigar o seu pecado. De outro lado, o Império é tão atroz e tão poderoso, que percebem a impossibilidade de defender-se. Quanto mais tentam, pior fica a situação. Disso deduzem que Deus ainda não quer sua libertação. Não se devem levantar. A experiência das rebeliões judaicas dos macabeus, da guerra judaica de 69-70 e Bar Kochba (= filho da estrela) de 132-135, é essa impossibilidade.

Confrontam-se, de uma parte, com a injustiça do Império, pela qual são castigados por Deus. De outra parte, tomam a

²⁹Veja Willem Zuidema (org.), *Isaak wird wieder geopfert. Die 'Bindung Isaaks' als Symbol des Leidens Israels. Versuche einer Deutung*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, 1987.

³⁰Uma oração da Idade Média diz assim: "O sangue dos justos seja nosso mérito e nossa satisfação, para nós, para nossos filhos e para nossos netos por toda a eternidade, como o sacrifício de Abraão, que atou o seu filho Isaac no altar do sacrifício. Que os puros, estes perfeitos e justos, sejam nossos intercessores diante do Deus eterno e que nos livre logo de nosso cativeiro... Amém". Léon Poliakov, *Geschichte des Antisemitismus*, Worms, 1979, I. Von der Antike bis zu den Kreuzzügen, I, p. 81.

perseguição como castigo justo de Deus, e, portanto, consideram qualquer rebelião a este castigo como uma rejeição de Deus e como um pecado contra ele. Estão cercados, ainda que seja Deus quem os cercou.

Assim se explica o fato de que, na história do sacrifício de Isaac, tal como a temos citado, apareça a tentação do demônio. O demônio diz a Abraão que Deus jamais daria a ordem de sacrificar o seu próprio filho Isaac. A este ele diz que o seu pai Abraão é um insensato, e que por isso tem de lhe resistir.

1. A VOZ DE LÚCIFER

À primeira vista é inteiramente incompreensível por que razão esta voz é a do demônio. É a voz de Deus de toda a história judaica. É, ao mesmo tempo, uma voz sensata. Quem não diria isso a um pai que vai sacrificar o seu filho, ou a um filho que aceita tal sacrifício?

Todavia, os judeus que contam essa história do sacrifício de Isaac de nenhuma maneira voltaram à sacrificialidade arcaica. Aceitando o sacrifício, salvam sua fé e assim sua possibilidade de sobreviver como povo. Seu senso de culpabilidade os salva apesar das perseguições ferozes. Não obstante, transformam sua fé em seu contrário: a voz de Deus de sua tradição de fé a transformam em voz do demônio.

Essa voz de Deus, transformada em voz do demônio, é o Lúcifer da tradição judaica³¹. A fé não pode subsistir sem criar esse Lúcifer, só que agora é uma fé convertida em seu contrário. Por isso não é uma volta à sacrificialidade arcaica. Esta não conhece a problemática luciférica. Também não a conhece a tradição greco-romana. Elas não se sentem tentadas pela voz de Deus, porque não escutam nenhuma voz de Deus. Têm-na

³¹É preciso insistir em que não usam jamais a palavra Lúcifer para descrever o fenômeno. Esse uso do nome Lúcifer é muito posterior

esmagada. A fé judaica continua vivendo com esse Lúcifer, e pode em qualquer momento transformá-lo de sua voz demoníaca em voz de Deus. Ademais, a tradição rabínica fá-lo constantemente. Não desaparece essa possibilidade de devolver a verdade em mãos de Lúcifer.

No entanto, essa solução judaica é diferente da do cristianismo primitivo. Também esse se confronta com um Império invencível, pelo qual é perseguido. Mas não interpreta a ferocidade do Império como castigo de Deus por seus pecados. É que este cristianismo se sente sem pecado, porque os pecados lhe foram perdoados. Logo, não considera que na perseguição atue a mão de Deus. Ao contrário, são as forças do mal que ainda têm poder, mas que já perderam. O anjo Miguel do Apocalipse diz ao Império: "Caiu nosso acusador!". Não existe mais nenhum pecado por castigar. Não sentem que a perseguição corresponde a alguma culpa, mas que é produto de um Império que é Besta. Esperam que Deus o destrua. Por isso, não têm nenhum Lúcifer que seja Deus e demônio ao mesmo tempo. Ao contrário, para eles Lúcifer é o nome de Jesus. Eles são lucíferos, e na voz do seu Lúcifer só se acha a voz de Deus. São vítimas que não se consideram culpadas. Como seus pecados foram perdoados, não têm pecado e, em consequência, não têm a possibilidade de interpretar a perseguição como castigo. São testemunhas de Deus, e o são também quando morrem.

Se expressarmos sua fé em termos do sacrifício de Isaac, sua visão é a de Jesus: "Abraão não matou, vocês querem me matar". Se contassem a história de Abraão e Isaac, não pareceria a Abraão, que sobe ao monte para sacrificar o seu filho, o demônio, mas o anjo de Deus, para lhe dizer exatamente o mesmo que na história acima citada diz o demônio. Abraão e Isaac escutam a voz e crêem que é de Deus. Descubrem o Deus em cuja fé Abraão não deve jamais sacrificar a Isaac, e, portanto, voltam cantando juntos do monte. Converteram-se. A figura ambígua de Lúcifer não aparece, porque se fez o que Lúcifer insinuaria como tentação demoníaca.

Não pode haver dúvida de que a história contada acima seja um inversão desta outra. Como não é possível pronunciar

essa fé, ela se inverte. O demônio da primeira história é uma inversão desta outra, em que o anjo de Deus insinua a fé.

No entanto, o cristianismo também não perseverou nessa fé. As perseguições do Império não o deixam emergir e o ameaçam em sua existência. De mais a mais, o cristianismo tende, no caso de ganhar, a destruir o Império sem poder pôr nada em seu lugar. Quando a esperança de um breve retorno de Jesus se desvanece, essa fé perde o sentido.

O Império Romano, porém, interpreta o cristianismo como voz do demônio. Aprende a crer num demônio precisamente em sua perseguição do cristianismo. É agora um demônio, que fala com a voz de Deus e se transforma em Lúcifer. Aparece, assim, um Lúcifer na tradição do Império Romano que o persegue. A cristianização do Império é aquela passagem através da qual, para o próprio cristianismo, a voz de Jesus é transformada em tentação diabólica.

Aparece, então, na própria tradição cristã um Deus-Pai que sacrifica o seu filho Jesus. Se agora se contasse a história de Abraão, também nesta passaria o demônio diante do deus-Abraão para dizer-lhe: Tu, como Deus do amor, não podes fazer isso. A Jesus diria: Este Deus é insensato, não te submetas. É o ensino de Jesus transformado em voz do demônio. Não obstante, o cristianismo cria um Deus-Pai que resiste à tentação desse Lúcifer. Este Deus sacrifica o seu filho.

Nos séculos III e IV, surge a ideologia da fé cristã que será elaborada e sistematizada nos séculos XI e XII da Idade Média, para ser o cristianismo ortodoxo do último milênio. Deus-Pai sacrifica o seu Filho, lutando contra Lúcifer que agora é o demônio no inferno. Escutar a Lúcifer, que exige que não haja sacrifícios, é sua tentação, e, quanto mais radicalmente resiste, mais radicalmente sacrifica.

Desta forma, de Lúcifer nasce o Império moderno e se move até hoje em suas categorias. Deus-Pai é o Deus do Império, que leva a cabo o sacrifício diante de tudo o que seja luciférico. Mas toda resistência ao Império é luciférica. Portanto, de Lúcifer nasce universalmente toda resistência ao Império.

Essa solução cristã continua sendo diferente da judaica. A solução judaica cria um Lúcifer que torna os judeus capazes de

sobreviver às perseguições, pelo menos se se supõe que uma eventual resistência de sua parte teria tido conseqüências ainda piores. Todavia, a solução cristã torna os cristãos incapazes de aceitar possíveis perseguições. Eles se transformam em sacrificadores. Resistindo à tentação luciférica, eles sacrificam. Os judeus, ao invés, ao resistir à tentação luciférica, se deixam sacrificar. Os cristãos, por conseguinte, sacrificam os judeus em nome de evitar, assim, cair em sua tentação luciférica, que é uma tentação nascida na tradição judaica, sendo Jesus judeu. Trata-se da tentação cristã de *não* matar os judeus, à qual os cristãos resistem com êxito. Não obstante, perseguem os judeus que conseguem sobreviver precisamente porque temem a este mesmo Lúcifer, ou seja, temem cair na tentação luciférica de resistir a ser mortos. O Lúcifer cristão fala com a mesma voz que o Lúcifer judaico, só que do lado contrário.

Tem duas caras complementares. De um lado, as comunidades judaicas subjugadas desenvolvem uma cultura de desesperança que chega até ao suicídio coletivo perante situações sem nenhuma saída. Os judeus se interpretam a si mesmos como o Isaac cujo sacrifício Deus quer para comprovar sua fé ou como castigo de seus pecados. A essa cultura da desesperança o cristianismo não contrapõe uma cultura cristã da esperança, mas uma cultura da agressão e da dominação. Os cristãos sentem-se também como descendentes da fé de Abraão, mas sob uma nova lei, que é a Lei de Deus portada por Cristo. São soldados de Cristo que lutam contra os sublevados contra essa Lei de Deus.

Segundo os cristãos, os judeus, ao crucificarem Cristo, rechaçaram a Lei de Deus que Cristo trazia. Essa Lei de Deus é agora uma lei absoluta, cujo cumprimento salva e vivifica mediante sua mera observância. Enquanto os judeus não se convertem, são sublevados, rebeldes, violadores da Lei de Deus. Como tais, são perseguidos pelos cristãos. E como Satanás é o violador por excelência da lei, e o pecado é a violação desta, a sinagoga é considerada sinagoga de Satanás³². Eles são trata-

³²Num sentido que o autor do Apocalipse, que usou pela primeira vez essa expressão, dificilmente lhe pode ter dado.

dos então como filhos do diabo neste mundo, como síntese de todos os violadores da lei. O pecado judaico transforma-se no pecado dos pecados. Toda sublevação, toda rebelião, é considerada pecado judaico. Até Calvino imputa aos camponeses sublevados alemães do séc. XVI uma “loucura judaica”, que é precisamente o chamado pecado dos judeus³³. Em nome da Lei de Deus, que é a lei fundamental do Império Cristão da Idade Média, é legitimada a dominação do Império sobre todos os que não lhe estão submetidos. No entanto, o denominador comum de todos eles são os judeus, crucificadores de Cristo em razão de sua rejeição da Lei de Deus e de seu egoísmo e ânsia de poder, que não lhes permitiram reconhecer a Cristo.

Este Cristo é interpretado como Isaac sacrificado por seu pai Deus-Pai-Abraão. Era preciso sacrificá-lo, porque os homens se sublevaram contra a Lei de Deus e, por isso, pecaram. A crucifixão é este crime em seu estado máximo. Não obstante, ao realizar o próprio Deus este sacrifício, é, ao mesmo tempo, a salvação deste pecado, com a condição de que o homem se submeta a essa Lei de Deus. Neste caso, o sacrifício de Isaac-Cristo é sacrifício, e o próprio Deus-Pai-Abraão o pede. Mas, para aquele que não se submete à Lei de Deus, é a condenação, enquanto carrega o crime de ter matado o Deus Cristo. Todos os sublevados contra a Lei de Deus carregam este crime, ainda que os judeus o carreguem no máximo grau e prototipicamente. O que é crime para uns, é salvação para outros.

Por isso, quando os cristãos perseguem os judeus, não consideram a estes como Isaac, considerando-se a si mesmos como Abraão. Consideram que Isaac-Cristo já foi sacrificado para estabelecer a Lei de Deus, e que os judeus se recusam a reconhecê-lo. Logo, têm de persegui-los para não trair a Cristo. Não persegui-los é para eles tentação diabólica. Por razões morais têm de fazê-lo, e a moral lhes proíbe não persegui-los.

³³Calvino afirma que “é uma loucura judaica buscar e encerrar o reino de Cristo sob os elementos deste mundo”, veja João Calvino, *Institución de la religión cristiana*, segundo a edição de Cipriano de Valera, de 1597, que traduz a edição de 1559. Fundación Editorial de Literatura Reformada, Rijswijk, 1967, livro quarto, c. XX, II, p. 1168.

Aparece deste modo o genocídio por razões morais. Trata-se do genocídio que não se pode deixar de cometer, precisamente por ter moral.

Onde o Império encontrar resistência, exercerá sua dominação em nome da Lei de Deus para castigar os sublevados contra essa Lei. Não importa do que se trate, os sublevados cometem sempre o “pecado dos judeus”, e com eles são perseguidos os judeus. Origina-se, assim, um verdadeiro contubérnio de cristãos e judeus. Os judeus se deixam sacrificar, identificando-se com o Isaac sacrificado por Abraão. Os cristãos os matam, identificando-se com o Isaac-Cristo, morto e desconhecido pelos judeus, que têm de matar para que o sacrifício deste Isaac-Cristo seja salvífico para todos. Resulta, pois, uma disposição judaica infinita a se deixar sacrificar, e uma disposição cristã igualmente infinita a sacrificar³⁴.

Assim, o Império Cristão tem um mecanismo infalível para estabelecer a culpa de suas vítimas e a divindade e inocência dos vitimadores. As vítimas são vitimadas porque escutaram a voz de Lúcifer, e, conseqüentemente, merecem o castigo. Os perseguidores se sentem sem culpa. Perseguem os culpados, e, por persegui-los, são perdoadas deles, os perseguidores, todas as culpas. O sangue das vítimas é sangue redentor para os vitimadores. É sangue de Deus que lava a culpa dos vitimadores, e não das vítimas³⁵. O Império é a mão de Deus. Os judeus,

³⁴Essa situação perdura até a Segunda Guerra Mundial e o holocausto dos judeus pelo regime nazista. O levante do gueto de Varsóvia é a primeira rejeição consciente dessa tradição de auto-sacrifício da parte da comunidade judaica. Com a fundação do Estado de Israel vem a reivindicação do direito de não ser sacrificados, em nome do *empowerment*. Mas aparece de mais a mais o problema de passar à cultura de agressão e da dominação, abandonando sua tradicional cultura de desesperança. Isso é mais fácil pelo fato de que a cultura cristã de agressão já foi secularizada e sobrevive agora em forma secularizada na sociedade burguesa e, de fato, em toda a cultura ocidental. Ver Marc Ellis, *Hacia una teología judía de la liberación*, DEI, San José, 1988.

³⁵“Por sua parte o vigário castrense monsenhor Victório Bonamín exaltou a dignidade humana na lição de Cristo na cruz e disse que ‘nossos soldados estão dando para a torrente de sangue de Deus para que se leve o ódio dos que detestam a paz, o sossego, o progresso desta nação’” (*Excelsior*, San José, 10/4/77, segundo cabo da Agência AP).

porém, declararam culpada a vítima, sendo eles a vítima. Mas declararam culpado o vitimador também. Os cristãos declararam culpada a vítima, e divinizaram o vitimador. O que resulta disso é uma cultura de agressão e dominação.

Isso implica uma inversão completa. Na visão do cristianismo conservador medieval, a vítima não é unicamente vítima culpada, mas na verdade é o vitimador. Quando o judeu é a vítima, o perseguidor cristão o declara um vitimador que é preciso combater. Por isso é chave a censura que se faz aos judeus: ter crucificado a Cristo, ter cometido o assassinio de Deus. À luz dessa censura, os que resultam ser apenas aparentemente vítimas são na essência vitimadores. Vitimadores de Cristo, aos quais combate a vítima, que é o cristão perseguidor. Ou seja, o perseguidor não é simplesmente o vitimador divinizado e inocente, mas a vítima que toma vingança contra o seu vitimador. Conseqüentemente, aparece uma perseguição em que se projeta na vítima o ser vitimador, e no vitimador se projeta o ser vítima. A vítima real é considerada rebelde, assassina de Deus e, portanto, vitimadora, ao passo que o vitimador real é considerado como a vítima ou o defensor da vítima contra os assassinos de Deus. Origina-se, então, um mundo onde tudo parece ser o contrário do que é. A vítima passa a ser o vitimador, e o vitimador é a vítima. A guerra é paz, e a paz, guerra. O amor é ódio, e o ódio, amor. A Besta é Deus, e Deus, a Besta. O céu é o inferno, e o inferno, céu.

2. A Lei de Deus da Idade Média cristã

Essa Lei de Deus, em nome da qual o Império Cristão legitima sua dominação, não é um conjunto de normas, mas um princípio para dele derivar normas. É antes uma inversão da realidade imediata a partir da qual o real significa o contrário do que é. Isso se vê claramente nas cruzadas que se organizaram para a conquista do Oriente Próximo. Os cruzados que irrompem no Oriente Médio, e especialmente na Palestina, fazem, desde sua ótica, uma guerra justa de defesa. Os árabes, que se defendem, fazem, desde essa mesma ótica cristã, uma

guerra de agressão, que é injusta. Os cruzados se sentem como as tropas dos Estados Unidos no Vietnã. Os invasores estadunidenses, segundo sua ótica, fazem uma guerra justa e de defesa. Os vietnamitas, que defendem o seu país, fazem, desde a ótica estadunidense, uma guerra de agressão e injusta. Desde a conquista da América, essa é a visão das guerras coloniais que a Europa leva a cabo em todo o mundo. Conquistam o mundo com guerra justa de defesa, contra os povos, que se defendem mediante guerras de agressão injustas.

O centro dessa inversão do mundo é a negação do corpo. O corpo humano é para o homem a fonte de todos os seus gozos. Até o gozo mais sublime é gozo que se sente como gozo corporal. Na Idade Média transforma-se o corpo no lugar do demônio, e as reações corporais se interpretam como a porta do inferno. Essa transformação realiza-se em nome da vida verdadeira da alma, que é a instância que tem de dominar o corpo. O que a alma pede ao corpo é reação legítima do corpo; o que não lhe pede, é pecado. O corpo é uma Besta para domar.

No entanto, a alma não tem conteúdos. Estes somente o corpo os tem, e todas as suas reações se vinculam com gozos ou satisfações, que respondem a insatisfações. Trata-se das necessidades, até as mais sublimes, que buscam satisfação. Essa nunca é possível sem os ingredientes corporais dela. Para a alma poder domar este corpo, pode tomar seus conteúdos só da negação das satisfações corporais. Com efeito, assim se constitui a ética medieval.

Trata-se de um dualismo, se bem que não do dualismo gnóstico ou do neoplatônico. A Idade Média faz uma guerra contra esses dualismos tradicionais, que reaparecem nos movimentos heréticos dos cátaros. Esse dualismo tradicional também opõe alma e corpo, mas, ao declarar a alma a esfera do divino e o corpo como demoníaco, a esfera corporal torna-se esfera irrelevante, do qual o Santo se retira ou, como também ocorre, em que se tem uma licença absoluta. O dualismo cristão da Idade Média é de dominação sobre o corpo, de subjugação, de escravidão.

O clássico desse dualismo agressivo é Bernardo de Claraval, Santo e Besta. Assim ele fala:

Eis o cêntuplo que se nos oferece já nesta vida se desprezarmos o mundo³⁶.

Quem puser sua felicidade nesta vida padecerá na outra³⁷.

A morte está à espreita da iniquidade, da esterilidade, da vaidade, e ainda está às próprias portas do prazer³⁸.

O pagamento do pecado é a morte; e o que semeia na carne, da carne colherá corrupção³⁹.

Não pode esperar o reino celestial o que ainda não reina sobre os próprios membros. Por isso a voz diz: *Ditosos os mansos, porque vão herdar a terra. É como se dissesse: "Sossega os movimentos que escapam ao controle da vontade; amansa essa besta feroz. Estás atado. Tenta escapar do que não podes romper. És tu Eva"*⁴⁰.

Essa relação agressiva com o corpo é puramente masculina. Bernardo fala como homem a homens, e as mulheres são objeto negativo que se rechaça. Em seu universo mítico, ele não poderia dizer ao contrário às mulheres: és tu Adão. Chamá-las-ia a lhe oferecer a maçã. Portanto, as nega.

Mas não se pode apenas negar: é preciso negar em função de algo. Da alma anticorporal surge o pensamento da eficácia formal. Em relação ao Império, essa eficácia se expressa na expansão imperial. Com referência ao sujeito, porém, vive-se no nível da negação da sexualidade. Domar o corpo é domar a sexualidade. No antisssexual se legitima somente a sexualidade que assegura a procriação. O corpo é domado à medida que a sexualidade é orientada pelo serviço funcional à procriação. Toda espontaneidade corporal é combatida. Ao gozo dessa agressividade contra o corpo se chama agora de espiritualidade.

O mesmo Bernardo de Claraval o descreve:

Não te ocorra pensar que aqui me refiro a um paraíso material. Esse paraíso delicioso é interior. Não se entra nele a pé; entra-se com os sentimentos da alma. Aqui conta a plantação agradável e frondosa das virtudes espirituais⁴¹.

³⁶Ad clericos de conversione", n. 25, I, p401, em *Obras completas de San Bernardo*, BAC, Madri, 1983, 2 tomos.

³⁷N. 21, I, p. 395.

³⁸N. 21, I, p. 393.

³⁹N. 17, I, p. 389.

⁴⁰N. 12, I, p. 383.

⁴¹N. 25, I, p. 399.

Bernardo vê claramente a conexão entre este submetimento do corpo à eficácia da vontade e a desumanização:

Que nosso gozo seja sua mesma vontade realizada em nós e por nós... Todos os afetos humanos se fundem de modo inefável, e se confundem com a vontade de Deus. *Seria Deus todo em todos se ficasse ainda algo do homem no homem?*⁴².

Trata-se também de um gozo corporal, porque só corporalmente se sente um gozo. Mas é o gozo da destruição do corpo e de todo gozo positivo dele⁴³.

Essa inversão do universo mítico do Apocalipse é miticamente vista tão coerente como o era esse mesmo universo. Espiritualizando tudo, descobre como a ameaça de fundo a sensualidade, a corporeidade, a “concupiscência”. O pecado original, cometido pelo primeiro casal humano no paraíso, é concupiscência, voluptuosidade, sensualidade, sexo. É o gozo da corporalidade, que agora radica na soberba da rebelião do anjo caído⁴⁴.

Unem-se corporeidade, concupiscência e rebelião contra Deus. Em conjunto, são a maldade luciférica.

Assim, o cristianismo é uma religião adequada para o Império. Isso à medida que tudo o que ameaça à dominação imperial é transformado em tentação do homem, da qual este tem de fugir. Quando perguntam a Agostinho se os escravos têm o direito de rebelar-se, ele responde que não têm, porque fazê-lo seria concupiscência; seria idolatria do corpo⁴⁵. Logo, a autoridade agora é inteiramente livre porque luta com Deus contra a concupiscência⁴⁶. O seu exercício é moralizado.

⁴²N. 28, I, p. 341.

⁴³Quando o inquisidor tortura a bruxa nua diante dele, tem um gozo sexual que ele interpreta como espiritual. Só que é um gozo derivado da destruição do objeto sexual. É a inversão da sexualidade.

⁴⁴Heer, *op. cit.*, diz que, segundo Agostinho, “o pecado original consiste principalmente na concupiscência, na má inclinação ao sexo, e radica na soberba, na rebelião do diabo e dos anjos caídos”. (p. 69).

⁴⁵Agostinho, *O livre-arbítrio*, liv. I, n. 9.

⁴⁶Nietzsche, que sempre fala mal de Agostinho, muda apenas a palavra. O levante do escravo não seria concupiscência, mas ressentimento. Isso é tudo.

Isso dá à autoridade nova força, da qual surge o Ocidente. Tudo o que ameaça o Império tem agora uma só expressão sintética, de fundo metafísico: é Lúcifer. O Império é a lei de seu próprio desenvolvimento e, lutando contra Lúcifer, pode desenvolver uma lei imperial absoluta, sem considerações. Depois a Idade Média o elabora, e seus pensadores principais são Anselmo de Canterbury e Bernardo de Claraval. A dominação deixa de ter limites porque todos os limites possíveis é o demônio, do qual é preciso fugir. A liberdade sem limites levou à autoridade sem limites em nome da lei, enquanto, ao negar essa liberdade, a autoridade é absoluta. Essa é precisamente a condição para a mal chamada secularização. Ao negar a liberdade sem limites, o poder absoluto já não pode aceitar nenhum limite para sua ação. Tudo lhe está sujeito. Portanto, toda imaginação mágica do mundo é vinculada com o luciférico, que é preciso negar. A secularização começa pela queima das bruxas. A magia particular, um dos grandes obstáculos para o exercício do poder na sociedade pré-moderna, é destruída. É substituída pela magia da sociedade e da natureza como totalidade. Trata-se do que Marx chama de fetichismo. Essa “desmaginização” e posterior “remagização” fetichista do mundo é a condição para o exercício indiscriminado da racionalidade formal da sociedade burguesa. A queima das bruxas é a revolução cultural de que nasce a sociedade burguesa.

Trata-se de maniqueísmo extremo que se afirma pela inversão a partir do maniqueísmo do próprio Apocalipse, embora, ao coincidir o Apocalipse com a teologia da lei de Jesus e de Paulo, tem uma raiz na pregação deles. Essa pregação é desterrada ao inferno. Certamente, toda dominação tende ao maniqueísmo, ao dualismo extremo entre a lei da autoridade e as necessidades dos dominados. Todavia, depois a negação da teologia da lei pelo Império permite o maniqueísmo absoluto que se manifesta na sociedade ocidental a partir da Idade Média. Da crítica da Besta do Apocalipse não resultou o milênio do Cordeiro, mas o milênio da Besta.

Com a Reforma, a secularização e a revolução burguesa, esse espírito e eficiência passa ao mercado. As leis do mercado

são consideradas agora a Lei de Deus. O corpo continua sendo uma Besta a domar, mas não mais o doma a alma, mas o cálculo do dinheiro no mercado. As satisfações do corpo adquirem legitimidade somente se se expressam no mercado, ao passo que toda satisfação fora do mercado e contra ele se diaboliza, se bem que agora em termos seculares, como algo caótico. Deste mesmo a sociedade burguesa deriva suas expansões imperiais: legitimam-se como expansão do mercado.

Essa ética burguesa também não proíbe a satisfação das necessidades, mas lhe nega uma legitimidade anterior ao mercado. Essa satisfação é legítima unicamente no caso em que conte com a capacidade de demanda, e é condenável se não o faz. Assim como na Idade Média a sexualidade era legítima só se servisse à procriação, sendo a sexualidade o adorno de um fim funcional, agora toda satisfação de necessidades humanas é legítima somente se servir produtivamente e redundar em divisa suficiente que permite cobrir como demanda outras necessidades. Fora deste círculo da produtividade não há legitimidade da vida corporal.

E assim como para a Idade Média não havia nenhuma legitimidade fora do âmbito de sua Lei de Deus, mas mera esfera diabólica, assim também para a sociedade burguesa não haverá nenhuma legitimidade fora da lei do mercado, mas caos, despotismo, ameaça, monstruosidade. Combate este caos, tanto no nível de sua aspiração imperial como do sujeito, com uma estrutura de ordenação que é uma réplica da estrutura correspondente da Idade Média.

Com essa ideologia a sociedade burguesa enfrenta o mundo inteiro para colonizá-lo, e o sujeito para submetê-lo. Com as sociedades pré-burguesas tem jogo fácil e as destrói todas. Mas também destrói agora o sujeito, para impor-lhe as leis do mercado como sua única ética. O sujeito é sacrificado e transformado no indivíduo, que já não conhece nenhuma salvação fora do mercado. Não tendo valor o ser humano como sujeito, o ser humano não tem direitos a não ser no e através do mercado. Expulso por este, não tem destino. Quando é vítima do mercado, é declarado culpado. Não cumpriu com as exigências da ética do

mercado e, conseqüentemente, lhe toca sobrar. Tem a culpa de sobrar e sobra livremente, da mesma forma que na Idade Média se pecava livremente, tendo como resultado o inferno, ou seja, o que em essência se queria. Todavia, todas as sociedades que ainda não eram burguesas foram consideradas sociedades em rebeldia contra a lei do mercado, que é Lei de Deus e da humanidade. Conseqüentemente, o seu submetimento pela guerra — quase sempre guerra de colonização — é uma guerra justa, uma guerra de defesa da parte do país atacante, que era o país colonizador. As vítimas, que agora são em essência vitimadores, são perseguidas por vitimadores, que em essência se consideram agora como vítimas, e que levam o fardo do homem branco.

Perante essa sujeição do sujeito aparece paralelamente um movimento de resistência, que na história é tão novo como o é a aspiração burguesa do mercado total, na qual a sociedade tem uma única lei que é a do mercado. Trata-se da reivindicação da emancipação humana. Emancipação das mulheres, das raças, das classes e da própria natureza. Como se trata de uma resposta à submissão pelo automatismo do mercado total, a sociedade burguesa não as pode tratar igual às sociedades pré-burguesas ou o sujeito que lhe antecede. Elas reivindicam uma subjetividade que é negada pelo mercado. Trata-se de um sujeito que é anterior ao mercado e a todas as instituições, e que tem necessidades que são legítimas por si mesmas e não pela demanda que se pode exercer.

Aparecido o mercado com sua aspiração total, aparecem esses movimentos de resistência e de emancipação que acompanham o desenvolvimento da sociedade capitalista, e até a ameaçam. A sociedade burguesa confronta-se com eles como o seu pior inimigo, e se lança contra eles criando um mecanismo que podemos descrever como inversão antiluciférica, que visa tratá-los como monstros.

3. A inversão antiluciférica e a criação do monstro

A inversão antiluciférica projeta sobre os movimentos de emancipação humana a imagem do mal absoluto, para fazê-los aparecer como monstros que é preciso destruir. Faz aparecer a

própria emancipação humana e, assim, com ela, o sujeito humano e todos os valores humanos anteriores ao mercado, como caos, como demônio, como destruição da humanidade. Faz vê-los como Lúcifer, o anjo caído que queria ser como Deus e foi convertido em demônio. A emancipação humana é vista como esse Lúcifer: quer ser como Deus, e, ao querê-lo, transforma-se a si mesma em monstro demoníaco. Toda emancipação humana é apodada de luciférica⁴⁷.

Nesta visão, a vítima não é mais culpável. É monstro que é preciso exterminar. Na forma em que a vítima é declarada culpada na Idade Média e no liberalismo, ela continua sendo um ser humano que, em princípio, pode ser recuperado. É considerada culpável e, portanto, castigável. A perseguição é um castigo. Mas, na inversão antiluciférica, a vítima é transformada em monstro. Pareceria que não há vítima. Com efeito, um monstro que é exterminado não é vítima. Um piolho que se esmaga tampouco é vítima. Também o câncer que se extirpa não é vítima. Por isso também não é culpável. Pode ser culpável unicamente se é um ser humano, e, se fosse culpável, seria também vítima. Todavia, quando são Jorge mata o dragão, este não é vítima e não é culpável de nada. Simplesmente é daninho e, conseqüentemente, é preciso exterminá-lo⁴⁸.

A sociedade burguesa desenvolve essa visão com referência a toda emancipação humana e a toda resistência que encontra no seu caminho. Ora, a direção em que se descobre o demoníaco é a mesma da já vista na Idade Média européia e no liberalismo.

O seu centro continua sendo a negação da corporeidade pela destruição do corporal do outro e da própria corporalidade. As reações do corpo só são legítimas nos canais que a alma,

⁴⁷"O sonho da razão produz monstros" (Goya). A produção de monstros é algo muito mais amplo do que discutimos aqui. É interessante uma análise de um tipo diferente, mas próximo, que faz Rafael Angel Herra, *Lo monstruoso y lo bello*, Ed. da Universidade de Costa Rica, San José, 1988. Também Rafael Angel Herra, *La guerra prodigiosa*, Ed. Costa Rica, San José, 1986.

⁴⁸Himmler dizia: "O anti-semitismo é exatamente o mesmo que o despojamento. Desembaraçar-se de um piolho não é questão de ideologia. É questão de limpeza". Hanna Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Madri, 1974, 475, nota 112. Esta é a linguagem totalitária: "Queimar o lixo!"

primeiro, e o mercado, depois, deixam abertos, funcionalizando o corpo para os fins de um rendimento calculado que desemboque na destruição crescente do próprio mundo corporal. Isso continua vigorando até mesmo na celebração da corporeidade que faz um Nietzsche. Trata-se também aí de uma corporeidade estritamente disciplinada pela vontade do poder, fora da qual não há direitos corporais. O que Nietzsche celebra é o esmagamento do outro, ou seja, o gozo corporal da destruição do corpo, e o esmagamento de toda espontaneidade do próprio sujeito em função do seu rendimento na luta pelo poder. Da espiritualidade de Bernardo de Claraval até a reivindicação da corporeidade de Nietzsche, só há um passo. Os nazistas não se equivocaram. Contrapuseram o seu próprio “espiritualismo” ao materialismo judaico ou marxista. Em todos os casos, é o gozo da destruição da corporeidade que é celebrado como espiritualidade ou, como no caso de Nietzsche, como libertação corporal.

3.1. A libertação dos sentidos

A negação do corpo é uma negação da espontaneidade corporal que goza sem nenhum cálculo da finalidade do gozo, e que reivindica o direito de cada ser humano ter acesso aos meios de viver sem ser sacrificado em prol da maximalização do rendimento. Confrontado com um movimento de emancipação deste tipo na década de 60 deste século, uma revista semanal alemã, *Rheinischer Merkur*, de linha católico-conservadora e subvencionada pelo episcopado católico alemão, escrevia o seguinte:

A polícia de Nova Iorque confiscou um filme pornográfico que dava, como final das cenas correntes, o assassinio de uma mulher e a mutilação de seu cadáver — não em tomadas veladas, mas com realismo espantoso.

Essa orgia de sexo e sangue indica a relação fatal entre aquele “movimento” que promove, sob o título petulante de emancipação, o desenfreio total do mundo dos instintos para acabar com uma ordem social odiada (*Rheinischer Merkur*, 21/11/1975).

A emancipação foi transformada em monstro. Ao buscar uma corporeidade sensual, é considerada desenfreio total dos

instintos. Ao desenfrear os instintos, converte-se em assassínio: orgia de sexo e sangue. O assassínio é monstruoso, e os que o cometem são monstros.

Não há, evidentemente, nenhuma relação entre o assassínio e a emancipação. A revista a constrói miticamente, como, aliás, sempre se constrói a culpabilidade quando se trata da criação de monstros por projeção. O exemplo clássico continua sendo a construção do cristianismo conservador que considera os judeus da Idade Média como assassinos de Cristo. É claríssimo que eles nada têm que ver com o caso. Mas a construção mítica do monstro procede assim, e a humanidade aceita tais construções à medida que lhe convém aceitá-las. Haverá vítimas, e o que se quer é declarar a culpabilidade dessas vítimas. A construção mítica o permite.

Trata-se de uma inversão antiluciférica. O bem — a liberdade dos sentidos — aparentemente se revela como o intrinsecamente perverso. O portador da luz resulta ser o demônio. Converte-se num monstro, a que se quer exterminar.

3.2. A proteção da natureza

Essa inversão da emancipação humana numa monstruosidade estende-se também àqueles que querem proteger a natureza. Recentemente se fez na Costa Rica uma campanha deste tipo.

Na Costa Rica aconteceu em janeiro de 1991 um assassínio horrível de três pessoas que pescavam camarões no rio Guacimal, cujas cabeças foram decepadas pelo assassino. Um suspeito, Edwin Aguirre, confessou a culpa e explicou que cometera o crime para proteger a natureza. Começou, então, intensa campanha que durou mais de semana, na qual se destacou sem cessar que esse assassínio foi cometido por alguém que queria proteger a natureza. A campanha tinha o seguinte tom:

Edwin é o filho mais novo dessa numerosa família, e os que o conhecem dizem que é amante fanático da natureza e que não fuma nem bebe...

Faz precisamente três dias, disse às autoridades que assassinou os três estranhos (que chegaram a pescar camarões) para defender o rio junto ao qual cresceu.

Os que enfatizam sua paixão pela natureza recordam que, faz algum tempo, comprou binóculos, com que, cada vez que voltava para casa, se dedicava a olhar, por várias horas, o bosque...
... quando Edwin Aguirre Varela ficou sabendo que tinham “envenenado” novamente o rio, ficou furioso e decidiu caminhar rio acima em busca dos responsáveis (*La Nación*, San José, 7/1/91).

Acrescentou que entre ele e as três pessoas não houve nenhum diálogo de advertência; pelo que parece, disparou com um rifle calibre 22 a pouca distância contra elas; o terceiro tentou fugir, mas o alcançou e o matou com machadadas, segundo testemunhado pelo detento à polícia.

Eliminado os três homens, segundo disse aos agentes, decapitou seus cadáveres como uma espécie de exemplo para todos os que tentassem contaminar as águas dos rios, sobretudo na pesca de camarões.

“Você que fala com a imprensa, diga-lhes que não se deve prejudicar a natureza, que não haja desmatamento nem envenenamento dos rios, porque a natureza é a paz”, disse o suspeito ao delegado Guillén.

Aguirre, de acordo com o que disse ao diretor do Organismo de Investigações Judiciais, é grande amante da natureza, e cada fim de semana visita familiares que moram perto do rio Guacimal...

“Não se nega a falar, é educado, receptivo, e, ademais, pergunta à gente certas coisas”, mencionou o diretor policial (*La Nación*, San José, 6/1/91).

Sobre uma das vítimas disse:

“O pobrezinho tinha muita sede, e pediu água”, disse, para acrescentar: “Trouxe-lhe água do rio duas ou três vezes”, e depois o matou com um tiro na nuca, segundo explicou. Ao ser-lhe perguntado por que lhe deu água se o ia matar, afirmou que “fiquei com dó e não resisti negar-lhe água”.

“Para assegurar-me que estavam mortos e que o fato servisse de exemplo para que ninguém voltasse a contaminar o rio” — explicou às autoridades — “cortei-lhes a cabeça...”

Ao ser-lhe perguntado por que decapitou as vítimas, disse: “Assim se eliminam os ratos” (*La Nación*, San José, 9/1/91).

“Não sou psicopata nem nada disso... o rio é de todos e isso é que tentei defender...”

Digam à gente: que conservem a natureza. O Governo deve dar maior atenção aos rios, às montanhas, às praias. Creio que talvez o que fiz sirva para isso. Não sou violento” (*La Nación*, San José, 8/1/91).

É evidente que essa campanha persegue a mesma finalidade de transformar à luz da opinião pública os defensores da natureza em lucíferos, para os apresentar a partir daí como monstros. Um crime horrendo é vinculado com a defesa da natureza, e, portanto, uma coisa aparentemente boa revela-se como maldade em sua essência. De mais a mais, também é vinculada ao pacifismo: “Não sou violento”; “não se deve prejudicar a natureza... porque a natureza é a paz”. Até se alude à crucifixão de Cristo. Com efeito, o assassino dá água ao assassinado, como os crucificadores deram água com fel a Cristo, quando este estava morrendo na cruz. Proteger a natureza resulta, pois, ser até mesmo uma participação na crucifixão de Cristo. O anjo da luz revela-se como demônio. O crime horrendo só revela a monstruosidade escondida por detrás da proteção da natureza.

3.3. *O pacifismo como crime*

Os ataques, porém, ao pacifismo são ainda mais violentos. Durante as manifestações pacifistas na década de 80 na Alemanha Ocidental, Geissler, então secretário geral do Partido Democrata Cristão alemão, dizia: “Os pacifistas são os culpados de Auschwitz”. Ou seja, vinculava-os diretamente ao crime maior deste século. Ao se aproximar desde fins de 1990 a guerra do Oriente Próximo, aconteceu na Costa Rica uma campanha parecida. Quando Bush afirmava que Hussein era um novo Hitler, apareciam comentários como os seguintes:

... a súbita romaria a Bagdad de supostos pacifistas traz à memória a peregrinação ao escritório de Hitler que antecedeu a Segunda Guerra Mundial (*La Nación*, San José, 8/1/91)⁴⁹.

Os pacifistas pareciam ter a culpa de Hitler, o que é constantemente vinculado com o tratado de Munique de 1938.

⁴⁹O assassinio de toda uma comunidade de jesuítas em El Salvador, em novembro de 1989, tem sua razão precisamente no fato de que eram pacifistas. No conflito entre o exército e a guerrilha não tomaram posição em favor de nenhum deles, mas buscaram uma mediação. Isso implicou que deram às duas partes, e por isso também à guerrilha, certo grau de legitimidade, e que romperam o dualismo estrito que sustenta o governo de El Salvador. Isso lhes trouxe a morte.

Este tratado costuma-se explicar como obra de pacifistas, que assim deixaram a passagem livre para a Segunda Guerra Mundial. Já antes na imprensa da Costa Rica isso aparece assim. Trata-se de um artigo: “A noite dos cristais quebrados” (Kristallnacht):

As razões que em princípio frearam Hitler de dar rédeas a seus tenebrosos desígnios desvaneceram no outono de 1938, quando Neville Chamberlain, o primeiro-ministro britânico, negociou em Munique a redenção da então Checoslováquia ao Terceiro Reich. De espírito débil e vaidoso, o político inglês, ao aceitar o vergonhoso plano de paz de Hitler, antepôs sua fatuidade e o aplauso dos pacifistas à segurança de sua pátria...

Abram Sachar, o célebre historiador norte-americano, relata que os “generais alemães tinham tudo disposto para derrocar Hitler, se Chamberlain se tivesse mantido firme em Munique e surgisse o mais leve perigo de que a Alemanha entrasse numa guerra...” Não foi, então, mero acidente que o projeto de exterminar o povo judeu entrasse em plena ação poucas semanas depois dos acordos de Munique. Em 9 de novembro de 1938... as turbas nazistas invadiram as ruas apedrejando e saqueando negócios e queimando sinagogas... Significativamente, Chamberlain negou-se a interceder diante do governo alemão pela sorte das vítimas (*La Nación*, San José, 8/11/1988).

Com certeza, vendo empiricamente, Chamberlain e a burguesia ocidental não eram em nada pacifistas. Eram simpatizantes do nazismo, algo que hoje não se quer recordar. O anti-semitismo entre eles era de senso comum. Por isso consideraram Hitler com admiração, porque tinha metido comunistas e social-democratas nos campos de concentração. Não viam razão alguma para interceder. Mas, uma vez que se chocam com Hitler, constroem para se defender de sua própria cegueira o mito da conexão entre pacifismo e Hitler, para poder denunciar o pacifismo.

Mediante essa campanha antipacifista, quer-se golpear o rechaço da guerra dos Estados Unidos contra o Iraque:

Por isso, os primeiros grandes derrotados nesta crise são os pacifistas, que, com suas alucinações, consideram que se pode dialogar com um monstro da natureza sem mostrar os dentes ou o peito descoberto.

O articulista sonha com a “decisão salvadora: o assassinio de Hussein, o tiranicídio em seu melhor momento” (*La Nación*, San José, 11/1/91)⁵⁰.

Hussein, o “monstro da natureza”, tem do seu lado os pacifistas, que, por isso, detêm monstruosidade parecida. De novo temos a inversão antiluciférica, pela qual os bons — os pacifistas — revelam-se como os violentos, os culpáveis das guerras e dos genocídios, como lucíferes demoníacos. Atrás deles aparece o monstro que é preciso exterminar⁵¹.

3.4. *Anti-socialismo e anti-semitismo*

O Ocidente está cheio de exemplos deste tipo. O anti-semitismo, a partir de Nietzsche, configura os judeus como monstro daninho, usando as mesmas técnicas⁵². Esse anti-

⁵⁰Crowell afirmava sobre os espanhóis: “Porque, na verdade, vosso grande inimigo é o espanhol. É um inimigo natural. É naturalmente assim: é assim naturalmente por razão da hostilidade que há nele contra tudo o que seja de Deus. Contra tudo aquilo de Deus que esteja em vós ou possa estar em vós”.

“O espanhol é o vosso inimigo, sua inimizade foi posta nele por Deus; ele é o ‘inimigo natural, o inimigo providencial’; quem o tem por inimigo acidental não conhece as escrituras nem as coisas divinas, porque Deus disse: ‘quero pôr inimizade entre teu sêmen e seu sêmen’ (Gênesis 3,15): com a França se pode fazer a paz, com a Espanha não, que é um estado papista, e o Papa só guarda a paz até quando quer”. Edição de Carlyle, vol. III, 1902, p. 2675. Carl Schmitt, *El concepto de lo “político”*. Folios, Buenos Aires, 1984, p. 65-66. (*Der Begriff des Politischen*, Humblot, Berlim, 1963, p. 67). Esse esquematismo se pode impor a quem se quiser, sempre funciona. Católicos, judeus, comunistas, Hussein... Também funcionará para a América Latina, se um dia recusar o pagamento da dívida externa.

⁵¹Faz anos, nos Estados Unidos pessoas punham “t-shirts” que levavam a inscrição: “Join the army, meet nice people... and Kill them” (“Entra no exército, conhece gente legal... e mata-os”).

Querer a paz transforma-se em algo imoral: “Pretende-se que desapareçam as guerras entre eles? Permita-se-me que qualifique de frívola, de imoral semelhante pretensão” (*La Nación*, San José, 20/1/91).

⁵²Nietzsche afirma: “Roma via no judeu algo como que a própria anti-natureza, como o seu *monstrum* antitípico, se cabe a expressão; em Roma se considera o judeu ‘convicto do ódio contra todo o gênero humano’: com razão, a medida que há direito a vincular a salvação e o futuro do gênero humano ao domínio incondicional dos valores aristocráticos, dos valores romanos... Quem deles *venceu* entretanto, Roma ou a Judéia? Não há, portanto, a mínima

semitismo é, ao mesmo tempo, anti-socialismo, porque identifica o judeu com o socialista. Por isso, na década de 20 o Ocidente burguês considerava o bolchevismo como “bolchevismo judeu”⁵³. A projeção do judeu como monstro era, ao mesmo tempo, parte da projeção do socialismo como monstro, e o extermínio dos judeus era para os nazistas nitidamente o extermínio do socialismo em suas raízes.

Essa identificação entre judaísmo e socialismo dissolve-se depois da Segunda Guerra Mundial. A fundação do Estado de

dúvida: considere-se diante de quem se inclinam hoje os homens, na própria Roma, como diante da síntese de todos os valores supremos... diante de *três judeus*, como é sabido, e *uma judia* (diante de Jesus de Nazaré, o pescador Pedro, o tecedor de tapete Paulo, e a mãe do mencionado Jesus, de nome Maria)”.

E a solução? Já tem o sabor da “Endlösung”: “Com isso já se acabou tudo? Ficou relegado *ad acta* (aos arquivos) para sempre aquela antítese de ideais, a maior de todas? Ou só foi deslocada, deslocada por longo tempo? (...) Não deverá haver alguma vez uma reanimação do antigo incêndio, muito mais terrível ainda, preparada durante mais longo tempo? E mais: Não haveria de se desejar precisamente *isso* com todas as forças? E até mesmo querê-lo? E ainda favorecê-lo?” (Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madri, 1972, p. 559, 1ª parte, n. 16.

Hitler repete essa construção do monstro: “O judeu é o contra-homem, o anti-homem. O judeu é a criação de outro deus. O ariano e o judeu... se a um chamo de homem, tenho de chamar diferente o outro... Não pode ser homem no sentido da imagem de Deus. O judeu é a imagem do diabo” (Hitler, *Mein Kampf*.)

Também Hitler faz a transformação antiluciférica, atrás da qual transluz o monstro: “O judeu crê ter de submeter toda a humanidade, para lhe assegurar o paraíso na terra... Enquanto ele se imagina estar levantando a humanidade, tortura-a até o desespero, a paranóia, a perdição. Se ninguém o detém, ele a destrói... apesar de que ele se dá obscuramente conta de que se destruirá também a si mesmo... Ter de destruir a toda a força, adivinhando, ao mesmo tempo, que isso leva inevitavelmente à destruição própria, é esse o ponto. Se quiseres: é a tragédia de Lúcifer”. Citação de Hitler segundo Dietrich Eckart, “Tischgespräche” de 1922-23, editado pela primeira vez sob o título *Der Bolchewismus von Moses bis Lenin - Zwiegespräche zwischen Adolf Hitler und mir*, Hohenreichen-Verlag, Munique, 1924 (Heer, *opcit.*, p. 371).

⁵³Essa projeção da identidade do judaísmo e do bolchevismo considerava o primeiro como a raiz principal do segundo. Isso teve efeito entre os próprios judeus. Há um caso famoso, em que o tradutor para o inglês das obras de Nietzsche, Oscar Levy, escreve a introdução a um livro sobre o bolchevismo, assumindo em nome de todos os judeus a “culpa” de tê-lo criado: “Temos

Israel é contestada por um anti-sionismo declarado, que muitas vezes era a cara externa das tendências anti-semitas que continuavam vigentes nos países do socialismo histórico. O Ocidente burguês cria, então, uma imagem do socialismo, que neste sentido é contrária à imagem antiga. Se anteriormente se falava de “bolchevismo judeu”, agora se falava de “bolchevismo anti-semita”. Para o Ocidente não importava que fosse um ou outro; importava-lhe que era a transformação do socialismo num monstro, mediante a inversão antiluciférica.

Um caso exemplar dessa projeção do monstruoso sobre o socialismo foi uma campanha que fizeram os nazistas durante a Segunda Guerra Mundial. Ela partiu de um terrível crime stalinista. As tropas alemãs encontraram em 1943, na localidade de Katyn, os restos de um massacre cometido em 1940 com uns 4.000 oficiais poloneses. A esse descobrimento seguiu a propaganda de Katyn, que durou até o fim da guerra. Serviu para projetar todos os povos da Europa oriental — também os poloneses — como monstros infra-humanos. De um lado, era antiluciférica: os bolchevistas queriam assaltar o céu, e o que resultava era o inferno. Atrás disso apareceu a projeção do monstro. Estabelecia-se a seguinte responsabilidade: os stalinistas são russos e, por conseguinte, fizeram-no os russos. São também eslavos, e, portanto, fizeram-nos os eslavos. Também os poloneses são eslavos, e, logo, fizeram-no também os poloneses. Construiu-se desta forma mera responsabilidade mítica, que fazia de toda a Europa oriental um monstro que era preciso exterminar.

assumido a atitude de salvadores do mundo e nos jactamos de ter dado ao mundo o seu ‘salvador’ — hoje em dia continuamos sendo somente os sedutores do mundo, seus incendiários, seus verdugos... Temos prometido levá-los a um novo paraíso, e só tivemos êxito em levá-los a um novo inferno”. Veja George Pitt-Rivers, *The World Signification of the Russian Revolution*, Londres, 1920, Introdução do doutor Levy, p. XXI, segundo Léon Poliakov, *Geschichte des Antisemitismus. Am Vorabend des Holocaust*, vol. VIII, Athenäum, Frankfurt a.M., 1988, p. 83.

Considerar o bolchevismo como “bolchevismo judaico” é de fato na década de 20 uma opinião comum do Ocidente burguês que atinge os próprios judeus.

A propaganda de Katyn não era nenhuma campanha em favor dos direitos humanos, se bem que tenha partido de flagrante violação deles. Do ponto de vista dos nazistas, o crime de Katyn foi precisamente o resultado da crença nos direitos humanos. Isso é o que concluem em nome de sua identificação entre emancipação humana, judaísmo, direitos humanos e bolchevismo, que são o ciclo em cujo nome se edifica o inferno⁵⁴. À luz de sua propaganda de Katyn, sentiam-se com legitimidade para exterminar a todos os que eles consideravam culpáveis. Isso, do seu ponto de vista, não constituía uma violação dos direitos humanos, porque jamais reconheceram tais direitos. Era o extermínio de um monstro resultado da afirmação dos direitos humanos, e, conseqüentemente, o extermínio dos mesmos direitos humanos, considerados a origem do crime.

Por isso, a propaganda de Katyn era uma mentira, ainda que se tenha originado de um fato empírico indubitável, ou seja, de um crime real. Todavia, dá as pautas para todas as campanhas anti-socialistas posteriores. Podemos ver alguns exemplos.

A propaganda que se fez no Chile antes do golpe militar contra a Unidade Popular (UP) do presidente Allende baseou-se inteiramente na inversão antiluciférica. Isso significa que se criticava a UP por querer o céu na terra, o que necessariamente tinha de produzir um inferno. Os da UP eram criticados como Lúcifer, o anjo da luz que é senhor do inferno. Portanto, tinham de ser um monstro. Como o comportamento de Allende e da UP não davam muito elemento empírico para criar a correspondente projeção do monstro, a propaganda buscava os elementos em outras partes.

No Chile, antes do golpe, utilizou-se o golpe militar da Indonésia, de 1965. Já se tinha criado ali o monstro, que depois

⁵⁴Hitler já o disse antes: “O judeu percorre o seu caminho fatal — escrevia — até o dia em que outra força se erga diante dele e em descomunal combate devolva junto a Lúcifer a quem tinha tentado assaltar o céu” (*Mein Kampf*, p. 751).

O que Hitler chama aqui de judeu implica essa identificação de emancipação humana, judaísmo, direitos humanos e bolchevismo. Querem o céu, e lhes resulta o inferno. Portanto, chama-os de lucíferes.

foi transportado para o Chile. Assim se enviaram aos dirigentes da UP cartas anônimas que diziam: “Jacarta vem”. Segundo o que se contava, o golpe militar de Suharto em 1965 foi provocado por um massacre de militares perpetrado pelos comunistas numa tentativa de tomar o poder. Descreveram-no da seguinte maneira:

Um relato arrepiante do massacre dos generais foi feito para o jornal *O Correio de Jacarta* por uma jovencinha pertencente ao movimento comunista “Gerwani”: “Distribuíram-nos pequenas facas e lâminas de barbear. Eu recebi uma só lâmina de barbear. Ao longe vimos um homem gordo, de pijama, com as mãos amarradas com um pano vermelho. O comandante do pelotão nos mandou espancar esse indivíduo e logo cortar-lhe os genitais. As primeiras que vimos pôr-se em ação foram S. e a Sra. Satro, dirigentes da seção Tandyung Priok de Gerwani. Outras camaradas as seguiram. Finalmente, eu mesmo me juntei à tortura. As cem mulheres fizeram todas o mesmo e elas são testemunhas...”⁵⁵

É evidente que também isso não é uma crítica de nenhuma violação dos direitos humanos, e é igualmente evidente que toda a narrativa é mentira. Não obstante, serve para criar um monstro da UP se se estabelecer a responsabilidade mítica. Em Jacarta, fizeram-no os comunistas; a UP é comunista, logo, o crime de Jacarta foi cometido por Allende e pela UP. Pelo menos, vão cometer um igual.

A propaganda de Jacarta no Chile tirou a seguinte conclusão:

Catástrofe comunista...

As semanas seguintes ao golpe foram horrendas... Conta-se de rios obstruídos por cadáveres, assassinios raciais, extermínio de famílias inteiras... Em todo o caso, se os comunistas tivessem tido êxito em sua tentativa de golpe de Estado, sem nenhuma dúvida teria sido mais horrenda a selvageria de suas cruéis brigadas de choque⁵⁶.

Isso foi anúncio, e de maneira nenhuma um relato histórico. A perseguição da UP depois do golpe no Chile inspirou-se no

⁵⁵Juraj Domic, *Las Fuerzas Armadas y la Seguridad Nacional*, Santiago, 1973, p. 281.

⁵⁶*Ib.*, p. 286.

que se tinha feito em Jacarta depois do golpe de Suharto. Depois do golpe, e durante 1974, fez-se no Chile com a UP o que esta propaganda tinha anunciado. No entanto, logo se deixou de mencionar Jacarta. Durante 1974 publicou-se o primeiro volume do livro de Soljenitzin sobre o Gulag. Agora se partia de crimes efetivamente cometidos na União Soviética de Stalin, e se podia prescindir das mentiras de Jacarta. Certamente, por responsabilidade mítica atribuíram-se à UP e a Allende os crimes de Stálin. Em fins de 1974, o general Contreras, chefe da DINA, a polícia secreta chilena, e o major responsável das torturas cometidas pelo regime, enviaram para o diário *La Segunda* uma carta de leitor na qual afirmavam que ele e seus colaboradores estavam tomando vingança nas personagens da UP chilena pelos crimes cometidos por Stálin. Assinava de sua residência de Villa Grimaldi. Este lugar, por anos, foi um dos centros de tortura do Chile. Lutaram aí contra o mostro para exterminá-lo. Este monstro é sempre Lúcifer, que quer o céu na terra, mas produz o inferno.

Essa inversão antiluciférica, com seu enlace na projeção do monstro, é igualmente clara no seguinte texto:

Alguns filósofos marxistas, empapados de fervor tão cândido como místico, anunciavam não faz muitos anos a chegada do milênio socialista do seguinte modo:

“Na nova sociedade, já não haverá polícias, não haverá mais prisioneiros, não haverá igrejas, nem exército, nem prostituição de qualquer tipo, não haverá mais crimes... Quando alguém sabe que vai por esse caminho (do infalível saber marxista-leninista, Arditti), que é científico e certo, sente-se que está lutando pela melhor das causas”.

Um caso recente, o breve e aterrador socialismo cambodjano do Kmer Vermelho, converte-se em caricatura trágica e grotesca do milênio anunciado por esses filósofos⁵⁷.

Aqui o antiluciférico é óbvio. Anunciam o céu na terra — o milênio — e o que fazem é o inferno do Kmer Vermelho. O texto

⁵⁷Veja Benjamín Arditi, *El deseo de la libertad y la cuestión del otro* (Postmodernidad, poder y sociedad), Ediciones Criterio, Assunção, 1989, p. 88. O texto citado provém da década de 40, em que os nazistas perseguiram estes mesmos comunistas. A lógica do Mundo Livre é a recuperação do nazismo.

mencionado na citação é da década de 40, ao passo que o regime do Kmer Vermelho se dá trinta anos depois, numa região do mundo inteiramente diferente. Todavia, esses filósofos são culpados do crime, e, conseqüentemente, são monstros. A responsabilidade do crime é completamente mítica e transforma qualquer pensamento utópico numa participação em todos os crimes da humanidade.

Por todas as partes aparece essa projeção da monstruosidade, não já simplesmente do socialismo, mas também dos povos cujo regime é socialista.

Depois dos acontecimentos da Praça Tiananmen de Pequim, toda a propaganda ocidental voltou a criar o monstro chinês. Na revista semanal alemã *Der Spiegel* isso se vê assim:

A arte maior da tortura era a morte das “mil mortes”, durante a qual o criminoso, às vezes durante meses e segundo critérios anatômicos altamente sofisticados, era picado, cortado, esmagado, queimado e despedaçado, enquanto era alimentado com sua própria carne (*Der Spiegel*, n. 25-1989, p. 105).

Pretensos ladrões capturados — na verdade, camponeses arbitrariamente capturados nos campos — foram colocados em fila diante de toda a corte e diante de uma massa de gente que ria, e atrás de cada um deles um soldado. Em seguida o verdugo passou com sua espada pela fila e cortou cada um pela barriga abrindo-a. O soldado que estava atrás deu ao criminoso um pontapé na coluna para que saíssem as tripas do ventre. Os corpos, que estavam esperando e movendo-se, morreram lentamente pela perda de sangue (*Ib.* p. 108)

Der Spiegel dirigiu-se a um especialista sobre assuntos chineses, que respondeu:

A “crueldade deste tipo é endêmica na China”, disse decididamente o chinólogo de Bochum, Manfred Frühauf (*Id.*).

Uma vez dito tudo isso, a revista pôde falar sobre a Praça Tiananmen e sobre a história colonial da China. Era, evidentemente, a história de um monstro.

Ora, ao que se tinha recorrido era à propaganda inglesa do séc. XIX, com que a Inglaterra justificou suas guerras contra a

China e a destruição do país e de sua cultura. A sangue e fogo a Inglaterra impôs à China a livre importação do ópio, o maior cartel de drogas que existiu até agora na história humana. Hoje, quando revive a avareza de se apossar da China, revive também essa propaganda para projetar a monstruosidade sobre a China. Os meios de comunicação começam a preparar o terreno para outra "guerra justa" contra os chineses. Não é justa a guerra contra gente assim? Exige-se mais justificação do que essa?

Essa mesma propaganda foi feita pela Inglaterra para justificar a colonização da Índia. Neste caso, tratou-se do costume hindu de queimar as viúvas, cujo marido tinha morrido. O *gentleman* colonizador, mediante uma guerra justa, tinha de colonizar a Índia, destruir sua cultura e sua economia, tinha de pilhar suas riquezas e apossar-se de suas fontes de riqueza para que não persistisse esse crime. Depois de toda a destruição, o costume da queima de viúvas continuou como antes, só que o país agora era pobre e a Inglaterra tinha enriquecido. O monstro que se tinha projetado na cultura hindu tinha produzido seus frutos.

Provavelmente, se não se tivesse colonizado a Índia em nome de uns direitos humanos que são transformados em máquinas de matar, a Índia seria hoje um país próspero e em que não se queimariam mais viúvas.

Um filme, baseado na novela de Júlio Verne *A volta ao mundo em oitenta dias*, reflete esse *gentleman* ladrão. Quando a personagem principal do filme faz sua viagem pelo mundo, passa também pela Índia. Encontra um lugar onde se está queimando uma viúva. Como bom *gentleman*, salva-a e continua o seu caminho. Certamente, não se diz nada do preço que a Índia pagou por essa salvação desinteressada.

Quando se fala da Índia, nunca falta essa viúva salva pelo colonizador generoso. Faz parte de uma constante propaganda para legitimar o genocídio cometido contra a Índia, crime que não tem legitimação nenhuma. Trata-se do método ocidental de encobrir a sua selvageria atrás da tela da luta pelos direitos humanos.

Certamente, o maior crime deste século, Auschwitz, não pode faltar. Vejamos como ele é apresentado:

Assim, *Kristallnacht*, a noite dos cristais quebrados, marcou o início do fim, o começo da terrível história do Holocausto que acabaria com uma porção do gênero humano...

Essa perversa desumanização constitui o traço essencial do totalitarismo, quer seja o nazista quer o comunista. Stálin e Hitler se irmanaram no afã de desmembrar a Europa, e, muito antes que o Führer empreendesse o seu sangrento ordálio, o Koba já massacrava milhões de russos. A práxis de um e outro não diferia, e sua maldade corria paralelamente...

A barbárie totalitária, porém, não terminou com a derrota do Terceiro Reich nem com a morte de Stálin. Perpetuou-se nas prisões e manicômios do sistema soviético e nos êmulos e cultores deste nefasto sistema político. Continua hoje em Cuba, na Nicarágua e na Etiópia, regimes terroristas e cruéis em que a vida humana e a liberdade perderam seu valor sagrado. Daí precisamente a *Angst* de alguns filocomunistas que, quando exaltam e justificam Fidel Castro e Daniel Ortega, no fundo coonestam Hitler e Stálin. Essa realidade insofismável os angustia e mortifica, mas não podem evadir-se dela e muito menos, ocultar atrás do sovado *estandarte de uma falsa soberania*.

... uma advertência perpétua sobre o ominoso destino que implica o trato com quem professa a violência (*La Nación*, San José, 8/11/1988, grifo nosso).

Quem cometeu o crime de Auschwitz? Fidel Castro e Daniel Ortega. Ora, não viveram neste tempo, e, não obstante, constrói-se miticamente sua culpa. Mas também Stálin não cometeu esse crime. Ele cometeu um sem-número de crimes, mas não o de Auschwitz. Novamente aparece a construção mítica da responsabilidade. Hitler cometeu o crime de Auschwitz. Agora segue a derivação mítica. Hitler era totalitário. Stálin também era totalitário e, portanto, cometeu o crime de Auschwitz. De mais a mais, Stálin era comunista, Fidel Castro e Daniel Ortega também o são, logo também cometeram o crime de Auschwitz. Por conseguinte, se quisermos evitar um novo Auschwitz, temos de exterminar Castro e Ortega, pois ambos são uns monstros junto a seus povos. Podemos fazê-lo porque mantêm um "estandarte de uma falsa soberania". Atacá-los, pois, é uma guerra de defesa.

Assim se transformava a guerra contra a Nicarágua numa “guerra justa”.

4. *Para combater o monstro,
é preciso também se fazer monstro.
A atuação pelo espelhismo*

Napoleão já dizia: “Il faut opérer en partisan partout où il y a a des partisans” (“Para combater guerrilheiros, é preciso também se fazer guerrilheiro”)⁵⁸. Esse é o desenlace da projeção do monstro⁵⁹. Atribui-se ao monstro o que se vai fazer para enfrentá-lo. Nos males que se lhe atribuem, pode-se ver desenhado o que, em nome de sua monstruosidade, se vai fazer com ele.

Sobre o Irã se dizia:

Se... se rompessem relações diplomáticas com o Irã e, sobretudo, se se decretasse um embargo sobre o petróleo iraniano por parte da Europa, dos Estados Unidos e do Japão, o mundo se livraria dessa tortura e começaria a “aterrorizar os terroristas”, segundo a feliz expressão de um ex-ministro francês, uma das formas mais eficazes de salvaguardar a segurança e a paz (*La Nación*, San José, 5/3/89).

Para combater os terroristas, é preciso fazer-se terrorista. O comandante das forças aliadas no golfo, Norman Schwarzkopf, que já considerava Hussein um monstro, prometeu comportar-se perante ele como um monstro:

Se vamos à guerra, não há absolutamente dúvida alguma de que a imagem que mostrarei a Saddam Hussein e ao inimigo será a de um urso irritadiço (*La Nación*, San José, 11/1/91).

Os iraquianos eram denominados por Schwarzkopf na televisão de “cães raivosos”, expressão que o presidente Bush já

⁵⁸Trata-se de uma ordem de Napoleão ao general Lefèvre, de 12 de setembro de 1813, segundo Carl Schmitt, “Teoria do partiano. Notas complementarias ao concepto de lo político” (1963), em Carl Schmitt, *El concepto del político*, Folios, Buenos Aires, 1984, p122.

⁵⁹Veja Erich Fromm, *Anatomía de la destructividad humana*, Siglo XXI, México, 1975

tinha usado para denunciar Khadafi, alguns dias antes do ataque aéreo estadunidense à Líbia. Por isso, Schwarzkopf pôde dizer que na guerra do Golfo morreram só 120 homens. Com certeza, não contou os “cães raivosos” mortos. Os ataques aéreos eram chamados por ele de “operações cirúrgicas”, uma expressão que conhecemos muito bem das noites das facas compridas que os militares da Segurança Nacional põem em cena no Terceiro Mundo para “extirpar um câncer”. São polícia sanitária que traz a saúde. Os nazistas falavam do extermínio dos parasitas.

Quando recentemente se tratava de justificar a guerra contra o Iraque, surge o mesmo método. De Hussein se diz:

A organização Anistia Internacional denunciou ontem que, numa onda de torturas, mutilações e assassinio, forças iraquianas no Kuwait extirparam olhos e orelhas, e, em alguns casos, castraram suas vítimas (*La Nación*, San José, 19/12/90).

Também isso não é uma denúncia de violações dos direitos humanos, exceto provavelmente da parte da Anistia Internacional. É o apelo ao extermínio em nome de uma projeção de monstruosidade. O que realmente ameaça por detrás é a atuação por espelhismo: fazer aos iraquianos algo equivalente ao que se atribui a eles. Trata-se de um anúncio de algo. Depois se verá de quê. Porque: quem quiser lutar contra alguém que faz essas coisas, tem de fazê-las também. Se o que se diz sobre essas violações de direitos humanos é verdade ou não, é inteiramente irrelevante.

E quando Bush chama Hussein de Hitler, sabe-se que também vale: quem quiser combater Hitler, tem de por sua vez se converter em Hitler. Este dizia o mesmo: para combater os sábios de Sião, é preciso fazer-se um sábio de Sião. Com efeito, Hannah Arendt demonstra que muito do que os nazistas faziam inspirava-se nos próprios *Protocolos dos sábios de Sião*:

A propaganda nazista, em outras palavras, descobriu no “judeu supranacional porque é intensamente nacional” o precursor do dono alemão do mundo e assegurou às massas que “as nações que foram as primeiras a ver através dos judeus e as primeiras a combatê-los vão ser as primeiras a ocupar o seu posto na domi-

nação do mundo”. O espelhismo de uma dominação mundial judia já existente constituiu a base para a ilusão de uma futura dominação mundial alemã⁶⁰.

Por isso, não se trata de entrar numa discussão acerca de se Hussein é um Hitler ou não. De novo, isso é inteiramente irrelevante. O que Bush nos diz é o que ele próprio está em perigo de sê-lo. Ele o diz por espelhismo, mediante a projeção do monstro.

Fazer-se monstro para combater o monstro, é a declaração de que não mais existem direitos humanos. Projeta-se o monstro no outro, porque aquele que o faz anuncia que vai se converter num monstro. O título do diário chileno *La Tercera* de 15/11/73 era: “Ou nos destroem ou os destruimos”. Quando os militares chilenos decidiram lançar-se contra o seu povo, tiveram de inventar tantas maldades para esse povo, de maneira que a maldade que pensavam aplicar fosse a resposta justa.

Por isso insistem: se o outro tivesse ganhado, tudo teria sido igual ou pior. Por isso afirmam na campanha sobre Jacarta...

Em todo o caso, se os comunistas tivessem tido êxito em sua tentativa de golpe de Estado, sem nenhuma dúvida teria sido mais horrenda a selvageria de suas cruéis brigadas de choque⁶¹.

Tudo é espelhismo, e deste espelhismo, não obstante, deriva-se a justificação de qualquer ação desumana.

Até nas discussões econômicas aparece esses espelhismo. Numa entrevista a Miguel Camdessus, diretor-gerente do FMI, foi-lhe perguntado:

⁶⁰Hannah Arendt, *Las origenes del totalitarismo*, Taurus, Madri, 1974, p. 446.

⁶¹Domic, *op. cit.*, p. 286. Hannah Arendt dá um exemplo dessa atuação por espelhismo: “O mais famoso exemplo é o anúncio de Hitler ao Reichstag alemão em janeiro de 1939: ‘Quero fazer uma vez mais uma profecia: no caso em que os financistas judeus... viessem de novo arrastar os povos a uma guerra mundial, o resultado seria... o aniquilamento da raça judaica na Europa’. Traduzido a uma linguagem não totalitária, isso significa: ‘Quero fazer a guerra e cuido de matar os judeus na Europa’” (*op. cit.*, p434).

Ela conclui: “O único argumento válido em semelhantes condições consiste em correr imediatamente em ajuda da pessoa cuja morte foi predita” (*ib.*, p435).

Qual será o custo social das medidas para pôr em ordem as finanças públicas?

— A questão é qual seria para o povo de Costa Rica o custo de não ajustar suas estruturas. O custo poderia ser a interrupção dos financiamentos externos, redução de investimento, paralisação de um acordo de renegociação da dívida, interrupção das importações. O custo seria a recessão (*La Nación*, San José, 5/3/90).

Este referencial ao “custo de não ajustar suas estruturas” é simples projeção de um monstro. Todavia, esse espelhismo deduz-se da legitimidade do ajuste estrutural. Ou recessão ou ajuste. Ou nos destroem ou nos destruimos. Ou o caos, ou nós. Certamente, isso significa que a recessão seria muito pior que o ajuste. O que o funcionário do FMI disse é: vai haver uma recessão pelo ajuste, mas essa será muito menor que uma recessão sem ajuste.

Diz-nos, ademais, por que haverá recessão no caso de não haver o ajuste. O próprio FMI se encarrega de provocar “a interrupção do financiamento interno, a redução de investimento, a paralisação de um acordo de renegociação da dívida, a interrupção das importações”. No entanto, isso não é nenhum castigo:

Nossa posição não é exatamente a de recomendar nem impor medidas, nossa posição é a do diálogo...

Mas o fato de que as metas não tenham sido respeitadas e que nós tenhamos suspenso os empréstimos, não significa um castigo, mas uma realidade que o país enfrenta adaptando suas políticas. Depois emprestaremos⁶².

⁶²É o diálogo da capitulação incondicional. Neste diálogo comunica-se ao outro o que tem de fazer. Se questiona algo, aplicam-se-lhe medidas de força até que aceite. Este foi também o diálogo depois de cessar fogo ao terminar a guerra contra o Iraque: “Schwarzkopf marcou o tom das conversas. Apenas aterrissou na base aérea do Iraque, ocupada, precisou: ‘Não haverá negociações, eu vim para decidir exatamente o que devem fazer’”.

Terminadas essas negociações, disse: “Sinto-me feliz em lhes anunciar que concordamos em todos os temas”, declarou o comandante das forças aliadas pouco depois de terminar a reunião feita em Safwan, ao norte da fronteira entre Kuswait e Iraque” (*La Nación*, San José, 4/3/91).

As negociações com o FMI são exatamente iguais. Se não se aceitam incondicionalmente as condições, Schwarzkopf manda mais bombas; o FMI manda uma crise econômica.

A realidade exige essa recessão no caso em que o país não faça o ajuste. O FMI executa o que a realidade exige. É técnico, e não castiga. As medidas do FMI para provocar a recessão no caso de não se aceitar o ajuste são como os terremotos, pelos quais o FMI não é responsável. Trata-se de um espelhismo, criado pelo próprio Camdessus, em nome do qual age. Em nome da técnica, orienta-se por esse espelhismo autocriado.

5. O império da lei e o reino de Deus

“Ai de vós, escribas e fariseus hipócritas, que pagais o dízimo da hortelã, do endro e do cominho, mas omitis as coisas mais importantes da lei: a justiça, a misericórdia e a fidelidade. Importava praticar essas coisas, mas sem omitir aquelas. Condutores cegos, que coais o mosquito e tragais o camelo!” (Mt 23,23-24)

Quanto maior for a monstruosidade que se projeta no inimigo, tanto mais será preciso divinizar a meta do conflito. Todo inferno se realiza em nome de algum céu. Reagan falava das “catedrais da liberdade”, da “cidade que brilha sobre a montanha”. Bush falava da “grande idéia” que estava em jogo na guerra do golfo Pérsico, ou seja:

... uma nova ordem mundial em que as diversas nações caminham juntas com uma causa comum para conseguir as aspirações universais da humanidade: a paz, a segurança, a liberdade e o Império da Lei (*La Nación*, 30/1/91).

Ao monstro se contrapõe o “império da Lei”, do qual já se falou com referência à cobrança da dívida externa da América Latina e durante a intervenção militar no Panamá⁶³. É um céu, em cujo nome se realiza um inferno. É o céu da instituição perfeita do mercado total. A lei, em cujo nome se anuncia o

⁶³A intervenção no Panamá chamou-se de “causa justa”, o que, no jargão do governo dos Estados Unidos, é equivalente a guerra justa. A guerra era justa porque o governo do Panamá tinha saído do “império da lei”.

Esse império é uma construção a partir das leis do mercado, e de nenhuma maneira uma lei escrita ou alguma legalidade internacional. É a metafísica da história. É a “lei natural” de Locke.

império da lei, é a lei do mercado, interpretada como lei metafísica da história.

O império da lei tem o mesmo significado que o grito "law and order". Não se afirma que cumprirá com as leis, e menos ainda o acatamento de alguma ética. Quando aparece o império da lei, suspendem-se todas as leis do comportamento humano que se referem a alguns direitos humanos. O império da lei anula o reconhecimento dos principais direitos humanos, substituindo-os por um só: a propriedade privada e o cumprimento de contratos. O mercado, entendido como automatismo, é imposto sem nenhum limite e arrasa com os direitos humanos. Ao reduzir todos os direitos aos critérios do mercado, o império da lei transforma-se aparentemente numa técnica de aplicação das regras de mercado. Os direitos humanos são substituídos pela liberdade de empresa. Todos os direitos se reduzem ao direito de comprar e vender livremente.

Há exemplos clássicos da substituição dos direitos humanos pelo império da lei.

5.1. A guerra justa em nome do império da lei

Um exemplo são as guerras do ópio que a Inglaterra levou a cabo contra a China no séc. XIX. As guerras do ópio foram guerras em nome do império da lei.

Em fins do séc. XVIII e começos do séc. XIX, a Inglaterra importava cada vez mais chá da Ásia, sendo a China um mercado importante para esse abastecimento de chá. Todavia, a Inglaterra tinha balança comercial negativa com a China. A China fechou seus mercados, considerando que não precisava de mercadorias inglesas. Portanto, a Inglaterra tinha de pagar as provisões de chá com ouro e prata.

Tinha apenas um produto que efetivamente poderia ter mercado fácil na China, mas cuja venda estava proibida pelo Estado chinês. Tratava-se do ópio, que os ingleses produziam na Índia para exportar a outros países, ao passo que proibiam sua venda na Inglaterra.

Começou, então, um grande contrabando de ópio para a China, feito pela companhia da Índia Oriental, que contou com

o apoio do governo inglês. Este negócio do ópio inverteu a balança comercial da China, que passou a importar mais em ópio do que exportava em chá. O ouro e a prata que a China acumulara antes com base em suas exportações retornaram à Inglaterra.

O consumo do ópio corrompeu a sociedade chinesa a partir de dentro. De mais a mais, os negociantes do ópio ameaçaram o governo da China tentando controlar esse consumo.

Finalmente, em 1839 o governo chinês obrigou os comerciantes ingleses a destruir todas as reservas de ópio em Cantão, centro do intercâmbio comercial com a China. A Inglaterra reagiu com a guerra do ópio (1840-1842), que se definiu como uma guerra pela liberdade de comércio.

Tratava-se de uma guerra justa porque implantava o império da lei, que não é outra coisa que a liberdade de comércio para além de qualquer outro direito humano. Ao ter ganhado a Inglaterra essa guerra justa, a China teve de conceder o domínio sobre Hong Kong e pagar elevada indenização pelos gastos de guerra que a Inglaterra tinha feito⁶⁴. A partir deste momento, a Inglaterra obteve completa liberdade de comércio do ópio na China.

Nas décadas posteriores, houve tentativas chinesas de recuperar a soberania perdida, mas todas foram derrotadas e resultaram novas indenizações por custos de guerra, que a Inglaterra cobrou pelo fato de que todas as suas guerras contra a China foram guerras justas para implantar o império da lei. Em 1860, tropas inglesas conquistaram ainda o palácio de verão de Pequim, uma das jóias da cultura chinesa, que era, ao mesmo tempo, o lugar em que se guardava o tesouro do império chinês. Os ingleses saquearam o palácio, levaram o ouro, e depois puseram fogo. Uma vez mais, além da perda do tesouro roubado, os chineses tiveram de pagar reparações de guerra devido a que também essa tinha sido uma guerra justa da parte

⁶⁴Nos confrontos armados em Cantão, os invasores se gabaram de sua alta eficácia ao matar numa única batalha mais de 500 soldados chineses, sem perder eles nenhum. Foi em Bagdá no século XIX.

da Inglaterra. Depois de a Inglaterra ter ganho tantas guerras justas, a China florescente do séc. XVIII converteu-se no começo do séc. XX numa sociedade destruída e completamente dominada pelos poderes ocidentais, com uma dívida externa impagável.

É o tipo de guerra justa que domina toda a história do colonialismo ocidental. Sempre o colonizador ocidental conquista mediante guerra justa os territórios do mundo inteiro, e sempre esses têm de pagar, com a entrega de suas riquezas, os custos dessa guerra. Assim se colonizou a América, se exterminou a população da América do Norte, se transformou a África num grande território de caça de escravos, se conquistou a Índia, a China e o Oriente Próximo. Sempre se tratou de impor o império da lei, e sempre em nome desse império se anulou qualquer direito humano perante ele. O império da lei evidenciou-se máquina arrasadora dos direitos humanos de toda a humanidade.

5.2. *O império da lei e os direitos humanos:*

A Corte Internacional de Haia sobre a Nicarágua

Há um caso recente em que este choque entre o império da lei e os direitos humanos tornou-se evidente para qualquer pessoa que queira escutar. Trata-se da guerra que os Estados Unidos levaram a cabo durante a década de 80 contra a Nicarágua. Depois de ter os portos minados por parte do governo dos Estados Unidos, a Nicarágua acusou-os perante a Corte Internacional de Haia por este ato de agressão. A Corte deu a razão ao governo da Nicarágua e condenou os Estados Unidos por terem feito um ato de agressão (26 de janeiro de 1986). Condenou-os também à reparação dos danos materiais.

Poucas semanas antes do julgamento, quando o governo dos Estados Unidos se deu conta de que ia perdê-lo, abandonou a Corte Internacional, declarou que não mais se considerava seu membro e rejeitou-lhe a competência. Todavia, a Corte prosseguiu com o julgamento e declarou os Estados Unidos em rebeldia.

Isso era o fim de toda uma época do direito internacional, que tinha começado com a declaração dos direitos humanos por

parte das Nações Unidas. De uma época em que pela primeira vez na história do Ocidente tinha surgido uma instância de direito internacional não submetida a este “império da lei”, mas aos direitos humanos. Ainda que os Estados Unidos nunca tenham aceitado para si a vigência legal da declaração dos direitos humanos da ONU e não a tenha ratificado, fez-se membro da Corte Internacional de Haia, que a aplicava. Agora, porém, quando existia o perigo de perder um julgamento, se retirava, violando com essa retirada qualquer direito internacional.

A comunidade internacional não reagiu. Desde este momento, a Corte deixou de existir praticamente, pois perdeu toda vigência efetiva. Ela sobrevive apenas como sombra de outros tempos.

Retornou, assim, o anterior direito internacional, que não passa do “império da lei” em nome do direito de comércio e do automatismo do mercado. Os direitos humanos deixaram de ter qualquer respaldo jurídico internacional. Novamente, o direito internacional transformou-se num instrumento dos poderes econômicos que surgem dentro do automatismo de um mercado mundial, perante o qual não existe nenhum direito humano.

O império da lei é simples imposição do poder. Mas não de qualquer poder. Trata-se de um poder canalizado pelo anonimato do mercado, considerado como automatismo. O poder que se impõe pelo império da lei é um poder que luta com outros poderes dentro de mercados, impondo estes mercados ao mundo inteiro e usando o poder de que dispõe nos mercados para subjugar a outros. Essa luta de poder pode-se fazer em nome de mercados e dentro deles, dado que a liberdade dos mercados favorece sempre a quem logrou mais poder neles. Portanto, em nome de assegurar a liberdade de mercados, pode subjugar a outros.

Se o mercado é a lei, a lei é a do mais forte. Por isso o domínio do mais forte é necessariamente domínio legal, que se legitima em nome da lei. Este mais forte legitimado pela lei é necessariamente um poder burguês, uma vez que, na luta de mercados, não aparecem senão poderes burgueses que lutam pelo predomínio.

mínio. Qualquer poder que não seja burguês é poder fora da lei, porque é poder fora dos mercados.

5.3. *A guerra justa e a moral*

O império da lei, que é a sociedade burguesa transformada em mito, é a instância que faz guerras que só podem ser justas. Suas guerras são justas por automatismo. Suas guerras são guerras morais; guerras que se fazem como imperativo categórico, guerras que a sociedade burguesa tem de fazer por impulso de sua ética. Por isso, todas as guerras da sociedade burguesa, sendo guerras justas, são guerras totais. São guerras de extermínio porque se conduzem contra outros que são rebeldes diante da lei.

O sujeito do império da lei não é o homem com seus direitos humanos. É a instituição do mercado, cujos sujeitos são empresas que lutam contra outras empresas, e perdem todos os seus direitos enquanto enfrentam o mercado exercendo resistência. Esmagar qualquer resistência, qualquer reserva perante o mercado, é o conteúdo das guerras justas que faz o império da lei.

O que arrasa com os direitos humanos é uma estrutura que assumiu todas as legitimidades para si. O império da lei é o nome dessa estrutura — estrutura do mercado — que é absoluta, sem nenhum limite, que esmaga tudo o que se lhe opõe como obstáculo no caminho. É máquina arrasadora, máquina de matar.

Essa estrutura domina o Estado, a democracia e a liberdade de opinião. Já Max Weber proclamava a legitimidade da ação estatal nos termos dessa estrutura: legitimidade por legalidade. O que legitima é um procedimento formal, e não algum conteúdo material da ação. Uma ação estatal deste tipo é necessariamente complementar ao mercado. A própria democracia formula-se como mero complemento dessa estrutura, e igualmente a liberdade de opinião⁶⁵. Em todos os casos, trata-se de procedimentos que legitimam. Procedimentos do merca-

⁶⁵Veja "Democracia y nueva derecha en América Latina", em *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, DEI, San José, 1991, 2ª ed., pp. 63-80.

do, da decisão burocrática do mercado, das eleições, da organização dos meios de comunicação. Os fins estão eliminados da consideração sobre a ação. No entanto, qualquer resistência deriva-se de fins, de modo especial do fim da sobrevivência humana.

Em seu discurso sobre o estado da nação e falando da guerra contra o Iraque, o presidente Bush afirmou que de todas as nações do mundo “só os Estados Unidos têm tanto a estatura moral como os meios” para cumprir a velha aspiração de uma nova ordem mundial. “Somos a única nação neste planeta capaz de aglutinar as forças da paz”. Na nova ordem mundial, “a brutalidade não terá recompensa e a agressão enfrentará a resistência coletiva”. “Triunfaremos no golfo Pérsico. E quando o fizermos, a comunidade mundial terá enviado uma advertência duradoura a qualquer ditador ou déspota, presente ou futuro, que sonhar cometer uma agressão ilegal”. Na guerra está em jogo uma grande idéia, “uma nova ordem mundial em que as diversas nações caminhem juntas com uma causa comum para conseguir as aspirações universais da humanidade: a paz, a segurança, a liberdade e o império da lei” (*La Nación*, San José, 30/1/91).

Trata-se de um discurso que se repete em todas as ações dos impérios ocidentais. É o discurso da guerra justa do império da lei, que é simplesmente o império burguês. É o discurso da colonização do mundo inteiro e da destruição de seus povos e culturas. É o discurso do maior império de escravidão da história humana, fundado pela sociedade ocidental na África e na América desde o séc. XVI até o séc. XIX. É o discurso também do extermínio dos índios na América do Norte, da colonização da Índia e da China. Conquistou-se o mundo inteiro, “pacificando-o” mediante “guerras justas”.

É um discursos despótico, que o despotismo faz em nome da luta contra o despotismo. Este discurso é desenvolvido pela primeira vez por John Locke na forma moderna que ainda hoje utiliza Bush. Há só uma diferença. Locke o apresenta abertamente como o discurso a partir de poder despótico, que se legitima em nome da luta contra todos os despotismos do mundo:

*Este (poder despótico) existe na realidade quando um agressor saiu da lei da razão que Deus estabeleceu como regra para as relações entre os homens e dos recursos pacíficos que essa regra ensina, recorrendo à força para impor suas pretensões injustas e carentes de direito; ao fazê-lo, expôs-se a que o seu adversário acabe com ele, tal como o faria com qualquer animal daninho e violento que ameaçasse sua vida*⁶⁶.

Isso leva Locke a distinguir na sociedade burguesa três poderes legítimos, que são muito diferentes dos três poderes de Montesquieu:

Temos, pois, que a Natureza outorga o primeiro destes poderes, o paterno, ao pai e à mãe, em benefício de seus filhos, durante a menoridade destes, a fim de que esses pais supram a falta de habilidade e de inteligência para dispor de suas propriedades. (Aqui, como em outros lugares, deve-se ter presente que me refiro à propriedade que os homens têm sobre suas pessoas e sobre seus bens). Um acordo mútuo outorga o segundo poder, o poder político, aos governantes, em benefício de seus súditos, para conseguir-lhes a segurança na posse e no desfrute de suas propriedades. Por último, o seqüestro ou a perda da liberdade outorga o terceiro poder, o poder despótico, aos amos, para o seu próprio benefício sobre aqueles que se encontram privados de toda propriedade⁶⁷.

Montesquieu refere-se unicamente ao poder político de Locke, e seus três poderes são subpoderes deste poder político. Depois de Locke, o mundo burguês já não fala deste poder despótico de Locke, ainda que continue exercendo-o. Locke concebe-o para legitimar o colonialismo, em que está entrando a Inglaterra em seu tempo.

O discurso de Bush é este discurso do colonialismo fundado por Locke, e reivindica o poder despótico de Locke sem mencioná-lo explicitamente. É o discurso da guerra justa em nome do império

⁶⁶John Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil*, Aguilar, Madri, 1969, parágrafo 172 (grifo nosso). O parágrafo 180 diz: "... o poder que um conquistador adquire sobre aqueles a quem vence numa guerra justa é inteiramente despótico" (grifo nosso). Quando o governo dos Estados Unidos ou, o da Inglaterra falam de guerra justa, têm em mente esse espírito de John Locke. A cobrança da dívida externa é também uma "guerra justa", que dá este mesmo poder despótico.

⁶⁷Parágrafo 173 (grifo nosso).

da lei da sociedade burguesa. Bush, na longa tradição do imperialismo ocidental, reivindica um poder despótico legítimo.

Somente sob este fundo se pode entender a reflexão sobre a moral que Bush faz. Quando afirma que de todas as nações do mundo “só os Estados Unidos têm tanto a estatura moral como os meios” para cumprir a velha aspiração de uma nova ordem mundial, está afirmando um conceito de moral que é exatamente o contrário de qualquer moral dos direitos humanos. É a moral que consiste precisamente na capacidade de violar os direitos humanos, sem que lhe trema a mão. Essa moral descreve a capacidade de exterminar um país inteiro sem sequer ter escrúpulos. É a moral dos exterminadores, das tropas de elite, a moral de Rambo. É a moral dos “pacificadores” do Programa Fênix na guerra do Vietnã.

Nas seguintes palavras o ex-presidente Nixon já resumiu antes o mesmo discurso de Bush:

Se devemos entrar na guerra, esta não será apenas uma guerra pelo petróleo. Também não será unicamente uma guerra pela democracia. Será uma guerra pela paz — não só pela paz do nosso tempo, mas pela paz para nossos filhos e netos nos anos vindouros... Por isso, nosso compromisso no Golfo é um empreendimento altamente moral⁶⁸.

A lógica da guerra, assumida até o extermínio de um país, é o moral. O imoral seria *não* efetuar o genocídio. O barbarismo resultante é apresentado como o meio realista para assegurar a paz. O militarismo puro desemboca na mística da última guerra, que é a guerra contra todas as guerras e cria a paz. Do céu de uma paz ilusória resulta o desenfreamento ilimitado da guerra.

Assim, a guerra justa desemboca na negação de todos os direitos daqueles contra os quais se dirige a guerra. Repousando a justiça da guerra no império da lei, desemboca na negação de todos os direitos humanos, à medida que estes se interpõem como um obstáculo ao desenvolvimento desenfreado da lógica do automatismo do mercado e da sociedade burguesa.

⁶⁸Richard Nixon, “Busch has it right: America’s commitment in the Gulf is moral”, em *International Herald Tribune*, 7/1/1991.

Quanto mais aparecem as armas de extermínio, mais essa moral se transforma no principal meio de poder. É a moral do suicídio coletivo da humanidade. Se todo o mundo dispõe de armas de extermínio — atômicas, químicas, biológicas —, o poder tem aquele que visível e credivelmente está disposto a usá-las. Quem tiver essas armas sem essa moral da morte e do suicídio não poderá derivar delas nenhum poder. Como se destrói a si mesmo ao usá-las contra os outros, não as pode usar em nenhuma guerra, ainda que as tenha. Se quiser continuar vivendo, terá de renunciar a seu uso, ainda que seja ameaçado por elas. Neste mundo, o poder é daquele que visivelmente está disposto ao suicídio coletivo da humanidade.

Se todos têm essas armas, só podem derivar poder delas aqueles que desenvolvem a moral da morte e do suicídio. Superpotência, então, não é aquele que tem armas de destruição massiva, mas aquele que está disposto a empregá-las. O horrendo da moral da morte é que efetivamente é a moral do poder absoluto sobre a terra.

Essa moral é a moral do vitimador que declarou culpável a vítima, e assume a culpa desta, matando-a. Reagan dizia: “Isso volta a demonstrar que devemos fazer algo para deter o terrorismo de uma vez por todas e conjuntamente” (*El País*, Madri, 18/4/1986). Conseqüentemente, declarou o antiterror, porque, para combater o terrorista, é preciso fazer-se terrorista. Um comentarista da imprensa conservadora celebra este “contra-terror” como auto-sacrifício do vitimador:

Se se pretende ser a “cabeça do mundo livre”, o centro da civilização ocidental e a espinha dorsal de uma aliança internacional de povos que compartilhem idéias e objetivos, não resta mais remédio que pagar o alto preço que essas responsabilidades levam consigo. A Inglaterra, a França e a Espanha, em certo momento de sua história arcaram com as conseqüências da liderança... É doloroso, é terrível, pagam justos por pecadores, mas essas parecem ser as leis da guerra terrorista (*La Nación*, San José, Costa Rica, 25/7/85).

O vitimador tem moral, ele sofre dor. Não suas vítimas⁶⁹.

⁶⁹A verdadeira vítima agora é o verdugo que, como o indicara Himmler a seus homens, deve cumprir por amor à sua causa uma tarefa desagradável,

6. *A inversão antiluciférica, a política como técnica e a passagem ao niilismo*

A inversão antiluciférica é apenas uma das formas da projeção do monstro. Mas é hoje a forma mais eficaz e mais perigosa. A inversão antiluciférica transforma todos os valores da convivência humana, todo humanismo, todo universalismo ético em ameaça monstruosa contra a qual é preciso lutar. Fá-lo em nome de relações sociais de produção interpretadas como sociedade perfeita. A essas relações de produção a sociedade burguesa se refere com o nome de leis do mercado. As leis do mercado configuram uma ética do mercado a qual se confronta com todos os valores humanos distintos dela para destruí-los. Esta ética do mercado não é uma ética para o mercado, mas a estrutura do mercado elevado a uma ética, com suas normas de respeito à propriedade privada e do cumprimento de contratos. Em nome dessa estrutura, luta contra toda ética do sujeito humano e de seus direitos diante do mercado. A inversão antiluciférica dá a essa luta o seu brilho e a sua imaginação. Transforma toda ética universalista em tentação diabólica, projeta nela a monstruosidade e se autojustifica pelo espelhismo do monstro, que tem de combater. Com isso dissolve todos os direitos humanos.

lançando sobre si mesmo a angústia originada de seu inevitável ofício; mas sentir-se eleito pelo destino redime toda culpa". (Pedro Morandé, *Cultura y modernización en América Latina*, Universidad Católica de Chile, Santiago, 1984, p. 71). Veja Heinrich Himmler, "Rede vor den Reichs- und Gauleitern in Posen am 6/X/1943", em *Geheimreden 1933 bis 1945 und andere Ansprachen*, Bradley F. Smith e Agnes F. Peterson (orgs.), Einführung von Joachim CFest, Propyläen Verlag.

Himmler diz: "É muito fácil, senhores, pronunciar com poucas palavras a frase: 'Os judeus devem ser extirpados'. Para aquele que tem de executar isso, o que exige é o mais difícil e o mais duro que existe" (p. 169).

"Eu vejo que é melhor para nosso povo que nós — todos — tenhamos carregado isso, tenhamos carregado a responsabilidade (a responsabilidade por uma ação, não por uma idéia) e levamos conosco esse segredo para os nossos túmulos" (pp. 170-171). Himmler refere-se ao holocausto dos judeus. Todavia, trata-se do discurso de toda a tradição ocidental

6.1. A ética do mercado e a política como técnica

Weber descreveu esse processo em manuscrito famoso:

A comunidade de mercado, enquanto tal, é a *relação prática de vida* (portanto, uma ética FJH) mais impessoal em que os homens podem entrar. Não que o mercado suponha uma luta entre os partícipes. Toda relação humana, até a mais íntima, até a entrega pessoal mais incondicionada, é, em certo sentido, de caráter relativo, e pode significar uma luta com o companheiro, quicá para a salvação de sua alma. Senão porque é especificamente objetivo, *orientado exclusivamente pelo interesse dos bens de troca*. Quando se abandona o mercado à sua própria legalidade, *não se repara mais que na coisa, e não na pessoa*, não se conhece nenhuma obrigação de fraternidade nem de piedade, nenhuma das relações humanas originárias portadas pelas comunidades de caráter pessoal. Todas elas são obstáculos para o *livre desenvolvimento da mera comunidade de mercado e dos interesses específicos do mercado*; ao invés, estes constituem as *tentações específicas* para todas elas. Interesses racionais de fim determinam os fenômenos do mercado em medida especialmente alta e, ao mesmo tempo, é a *qualidade que se espera do co-partícipe na troca*, e que constitui o conteúdo da *ética do mercado* que, a este respeito, inculca uma *concepção muito rigorosa*: nos anais da bolsa é quase inaudito que se rompa o convênio mais incontrolado e improvável fechado com a firma. Semelhante objetivização — *despersonalização* — repugna, como Sombart muitas vezes acentuou de forma brilhante, a todas as formas originárias das relações humanas. O mercado “livre”, ou seja, *aquele que não está sujeito a normas éticas*, com sua *exploração da constelação de interesses* e das situações de monopólio e seu regateio, *é considerado por toda ética como coisa abjeta entre irmãos*. O mercado, em plena contraposição a todas as outras comunidades, que sempre supõem confraternização pessoal e, quase sempre parentesco de sangue, é, em, suas raízes, *estranho a toda confraternização*⁷⁰.

Weber contrapõe uma “ética do mercado” a “toda ética”, o que o leva a confusões constantes. Acontece que a ética do mercado é a expressão dos valores institucionalizados no mercado — propriedade privada e cumprimento de contratos —,

⁷⁰Max Weber, *Economía y sociedad*, FCE, México, 1944, tomo I, p. 494 (grifo nosso), (Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, 1972, Die Marktvergesellschaftung, pp. 382-383.

que se contrapõem a toda ética de fraternidade, de convivência, de sobrevivência, isto é, a toda ética universalista do homem concreto e de sua possibilidade de viver, e a toda vigência dos direitos humanos. A lógica do mercado destrói esses valores.

No entanto, Weber ainda vive o mundo mítico da mão invisível de Adam Smith, que afirma sem mencionar sequer sua dimensão de sacrificialidade:

Este fenômeno: o de que uma orientação pela *situação de meros interesses*, próprios ou alheios, *produza efeitos análogos aos que se pensa obter coativamente — muitas vezes sem resultado — por uma ordenação normativa*, atraiu muito a atenção, sobretudo no domínio da economia; e mais, foi precisamente uma das fontes do nascimento da ciência econômica⁷¹.

Chega a uma dialética completamente contraditória. Sustenta que o mercado, mediante a destruição dos valores da ética humanista-universalista, realiza esses mesmos valores pela inércia de suas estruturas. O que essa ética “*pensa obter coativamente — muitas vezes sem resultado — por uma ordenação normativa*”, é realizado, segundo Weber, pela lógica inerte da estrutura do mercado de maneira análoga. Weber retém, portanto, esta ética universalista, só que já a transformou na promessa de uma estrutura inerte, que é inteiramente vazia e de que nem sequer pode dizer como se realizará.

Já Weber transforma o seu argumento numa projeção de monstruosidade perante os que continuam insistindo nos seus direitos de ser humano diante do mercado, sem esperá-los de sua lógica estrutural inerte. Chama-os de utópicos que produzem o caos⁷². O que produz, por espelhismo, uma atuação que

⁷¹Max Weber, “Conceptos sociológicos fundamentales”, parágrafo 4, em Max Weber, *Economía y sociedad*, op. cit., p. 24 (grifo nosso).

⁷²Por exemplo, “Por seu lado, os dominados não podem prescindir do domínio burocrático já existente nem substituí-lo por outro, pois é base numa síntese metódica de treinamento especializado, divisão de trabalho e dedicação fixa a um conjunto de funções habituais destramente exercidas. Se o mecanismo em questão suspende o seu trabalho ou fica detido por uma força poderosa, a conseqüência disso é um caos para dar cabo ao qual dificilmente os dominados podem improvisar um organismo que o substitua. Refere-se isso tanto à esfera do governo público como à da economia privada. A vinculação

legitimamente usa de todos os meios, porque tudo é melhor que o caos.

Nos tempos de Weber, e sobretudo posteriormente, essa vinculação vazia com a ética universalista se deixa de lado. Fá-lo mais expressamente o neoliberalismo atual. O mercado se vê agora como mero campo de luta, em que vencerá quem melhor souber usar de seu mecanismo. A imagem da ética universalista transforma-se, assim, definitivamente, na imagem de um monstro, que é preciso exterminar. A posição de Weber, ao invés, ainda mantém sua legitimidade, se bem que em termos reduzidos à insignificância.

Agora a política pode transformar-se definitivamente em técnica. É a técnica da aplicação sem considerações das relações sociais de produção, ou seja, é a sociedade burguesa das leis do mercado que se transformam em leis metafísicas da história. Toda ética universalista é vista como um monstro para se combater, e, por conseguinte, toda política reduz-se à aplicação das receitas correspondentes às leis do mercado. Não pode e não deve haver um sujeito que tenha existência anterior ao mercado, para que não haja direitos humanos diante do mercado. Onde não há um sujeito, não pode haver direitos humanos. O mercado é tudo, mercado total. O indivíduo esmaga o sujeito humano concreto.

A inversão antiluciférica evidencia-se ser a outra cara da consideração da política como técnica. Para que seja técnica, todos os valores do sujeito humano têm de ser vistos como valores demoníacos. Quando todos os valores do sujeito humano são vistos dessa maneira, a política transforma-se em técnica.

Certamente, nunca é realmente técnica. Não obstante, a política se faz agora sob o escudo da técnica. Deixa de ser humana, deixa de ser negociável, deixa de ter compromissos. Qualquer alternativa ao que as leis do mercado, na visão dos

do destino material da massa ao funcionamento correto e contínuo das organizações capitalistas privadas organizadas de maneira cada vez mais burocrática vai sendo mais forte à medida que passa o tempo, e a idéia da possibilidade de sua eliminação é, portanto, cada vez mais *utópica*". Max Weber, *Economía y sociedad*, op. cit., pp. 741-742.

poderes do mercado, impõem, é vista como um monstro para se combater, é demoníaca. Ao se transformar a política em técnica, não se transforma em algo calculável, mas na total arbitrariedade do poder, que interpreta as leis do mercado a seu bel-prazer. Só que toda essa arbitrariedade se esconde sob o pretexto de ser técnica.

Todos os totalitarismos do séc. XX surgem em nome da técnica e do império da lei. Ao totalitarismo se chega afirmando uma lei absoluta como lei inquebrantável. Assim, Hitler define o Estado total, quando diz: “O Estado total não deve conhecer diferença alguma entre a lei e a ética”⁷³.

Essa lei não se refere às leis dadas pelo Estado, mas a uma lei subjacente que vigora sobre o Estado, para, em última instância, aboli-lo. Os nazistas se crêem a serviço do cumprimento de uma lei férrea:

Quanto mais cuidadosamente reconhecemos e observamos as leis da natureza e da vida... tanto mais nos conformamos à vontade do Todo-poderoso. Quanto melhor for nossa percepção da vontade do Todo-poderoso, maiores serão nossos êxitos⁷⁴.

As leis da natureza estão sujeitas a uma inalterável vontade sobre o que não se pode influir. Por isso é necessário reconhecer essas leis⁷⁵.

Essa mesma relação com uma lei absoluta encontra-se no stalinismo, aí sendo a lei da história. Também a encontramos no pensamento liberal. O diretor da transnacional Nestlé, Maucher, expressa-o assim:

Ninguém negará que a “criatividade destrutiva” do mercado cria durezas extremas... e com F. A. von Hayeck creio que o conceito

⁷³Segundo Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 485. No mesmo sentido diz Hayek: “A justiça não é, evidentemente, questão dos objetivos de uma ação mas de sua obediência às regras a que está sujeita” (Friedrich A. Hayek, “El ideal democrático y la contención del poder”, em *Estudios*, n. 1, desde 1980, Santiago do Chile, p. 56. Em lugar do Estado total temos o mercado total. O total consiste em rejeitar qualquer diferença entre lei e ética.

⁷⁴Martin Bormann, segundo Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 430.

⁷⁵Fonte das SS, segundo H. Arendt, p. 430, nota 10.

de “justiça”, em última instância, é irrelevante para o funcionamento do mecanismo do mercado⁷⁶.

Assim se sustenta que não deve haver nenhuma diferença entre a lei do mercado e a ética. Hitler tinha definido exatamente nestes termos o Estado total. O que Maucher define é o mercado total. Hayeck, efetivamente, sustenta o que Maucher lhe imputa:

A orientação básica do individualismo verdadeiro consiste na humildade perante os procedimentos através dos quais a humanidade logrou objetivos que não foram nem planejados nem entendidos por nenhum particular, e que na verdade são maiores que a razão particular. A grande pergunta agora é se se admitirá que a razão humana continue crescendo como parte deste processo, ou se o espírito humano se deixará aprisionar por cadeias que ele próprio forjou⁷⁷.

Se, como afirma Hayeck, não existe nenhuma ética perante as leis do mercado, então essas leis são transformadas em leis metafísicas da história, ou seja, em leis que constituem a sociedade totalitária.

Que essa lei total seja a guerra, ou o plano, ou o mercado, não faz nenhuma diferença essencial. No entanto, o liberalismo sustentará que sua lei metafísica da história é a “verdadeira”, ao passo que todas as outras são “totalitárias”. Não obstante, os outros totalitarismos dizem isso mesmo de sua própria lei: Disso só pode resultar a luta de morte entre eles, na qual cada um luta por sua respectiva verdade absoluta.

Todos, porém, rejeitam a única razão possível, que é que jamais lei alguma tem legitimidade absoluta. Dessa legitimidade absoluta se seguem o totalitarismo e a guerra justa absoluta, ou seja, a guerra de extermínio.

Desta forma se desemboca no mito da política como técnica: *Summa lex, maxima iniustitia*.

⁷⁶Ver: *Innovatio* 3-4, 1988, citado segundo Widerspruch, “Beiträge zur sozialistischen Politik”, Zurique, caderno 16, dezde 1988, p. 4.

⁷⁷Friedrich A. Hayek, *Individualismus und wirtschaftliche Ordnung*, Zurique, 1952, p. 47.

6.2. A passagem para o nihilismo e o cristianismo nihilista

A inversão antiluciférica é elaborada, na forma em que hoje se usa, durante e depois da Segunda Guerra Mundial, e é difundida no chamado Mundo Livre sobretudo por Karl Popper. Em *A sociedade aberta e seus inimigos*, expressa-o da seguinte forma:

Pode-se buscar o modelo da sociedade divina no passado ou no futuro, ou pode-se pregar “o retorno à natureza” ou o “avanço rumo a um mundo de amor e beleza”; mas o seu apelo estará sempre dirigido a nossas emoções, e não a nossa razão. Ainda que inspirados pelas melhores intenções de trazer o céu à terra, só conseguiremos convertê-la em inferno, esse inferno que só o homem é capaz de preparar para o homem⁷⁸.

Em *A miséria do historicismo*, soa quase igual:

A *hybris* que nos move a tentar realizar o céu na terra nos seduz a transformar a terra em inferno, como só o podem realizar uns homens com os outros⁷⁹.

Ainda que Popper não interprete isso como negativa de toda ética universalista, inclui desde o princípio essa possibilidade que doravante se desenvolveu. É evidente que essa formulação vem do anti-semitismo da década de 20 e do nazismo. No lugar em que o anti-semitismo pusera o judeu, põe-se agora o utopista, e, a partir daí, o comunista. Mas o argumento é o mesmo⁸⁰.

⁷⁸Karl Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós Studio, Buenos Aires, 1981, tomo I, cap. 9, p. 199.

⁷⁹Karl Popper, *Das Elend des Historizismus*, Tübingen, 1974, Vorwort, p. VIII.

⁸⁰ Todavia, a vinculação entre messianismo e judaísmo volta a aparecer na União Soviética, onde se consideravam os dissidentes como messiânicos e judeus. Sobre o matemático Pljuschtsch, um dissidente por fim expulso, dizia-se num diário da Alemanha Ocidental: “Em 1972 foi denunciado por ‘agitação anti-soviética e por propaganda’ e em 1973 foi transferido para uma clínica psiquiátrica, porque presumidamente sofria de esquizofrenia e de ‘idéias messiânicas’... Pljuschtsch recebeu o seu visto para Israel, apesar de nem ele nem sua família serem judeus.

A família tampouco tem a intenção de emigrar para Israel...” (*Tagespiegel*, Berlim Ocidental, 11/1/76).

O argumento mesmo demonstra que o Ocidente chegou a um ponto em que se volta contra suas próprias raízes e origens. O Ocidente surgiu em nome do universalismo ético, ainda que agora declare este como sua perdição. Por isso, esses autores não pensam a partir da história. É preciso eliminar todo o anterior. Em Popper não sobrevive nenhum dos grandes pensadores ocidentais, com a única exceção de Kant, que ele interpreta de forma horrorosamente falsa. E um autor como Topitsch nem sequer deixa existir Kant. Se vêem algo razoável, descubram-no nos pré-socráticos, dos quais quase nada se sabe. A história do Ocidente se transforma num grande depósito de lixo.

Mas essa negativa das origens refere-se de modo muito especial ao cristianismo. Isso se vê claramente na seguinte formulação da inversão antiluciférica por parte de Popper:

Todos temos plena segurança de que ninguém seria desgraçado na comunidade bonita e perfeita de nossos sonhos; e tampouco cabe dúvidas de que não seria difícil *trazer o céu à terra se nos amássemos uns aos outros. Mas... a tentativa de trazer o céu à terra produz como resultado invariável o inferno*. Ela gera a intolerância, as guerras religiosas e a salvação das almas mediante a Inquisição⁸¹.

Assim, o próprio amor ao próximo é transformado num monstro que produz “as guerras religiosas e a salvação das almas mediante a Inquisição”. É transformado numa tendência demoníaca. O demônio insinua o amor ao próximo, e Popper oferece a democracia como “chave para o controle dos demônios” para resistir à tentação⁸². São Paulo dissera que “a raiz de todos os males é o amor ao dinheiro”, e, todavia, a partir dessa

A lógica é coerente. Como Pljuschtsch é dissidente, ele é messiânico. Sendo messiânico, é judeu, ainda que não seja. Portanto, é esquizofrênico. Ser messiânico, não obstante, em todo o Ocidente, também no Ocidente socialista, é querer o céu na terra, o que pretensamente leva a produzir o inferno na terra.

⁸¹Popper, *La sociedad abierta...*, op. cit. (Tomo II, cap. XIV), p. 403 (grifo nosso).

⁸²Deschner escreve sua “História dos crimes do cristianismo”, que leva a ver todo o cristianismo como um monstro. Isso não é difícil, porque realmente a história do cristianismo está cheia de crimes. Karlheinz Deschner, *Kriminalgeschichte des Christentums*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1986.

inversão antiluciférica se diz que “a raiz de todos os males é o amor ao próximo”. O Ocidente devora-se a si mesmo⁸³.

Ocorre isso por todos os lados. Novak, teólogo do American Enterprise Institute, nos diz:

... as sociedades tradicional e socialista oferecem uma visão unitária. Infundem em toda atividade uma *solidariedade simbólica*. O coração humano está faminto deste pão. *Recordações atávicas* assediam todo homem livre. O “*páramo*” que encontramos no coração do capitalismo democrático é como um campo de batalha sobre o qual os indivíduos vagam misturados no meio de cadáveres⁸⁴.

E conclui:

Os “filhos da luz” são em muitos aspectos um perigo maior para a fé bíblica que os “filhos das trevas”⁸⁵.

O próprio cristianismo se volta contra suas raízes. Essa solidariedade que Novak condena para mudá-la por “um campo de batalha sobre o qual os indivíduos vagam misturados no meio de cadáveres”, é o amor ao próximo. E se considera que os filhos da luz são mais perigosos que os filhos das trevas, está a nos dizer que são lucíferes.

Aparece, então, um cristianismo sem amor ao próximo, que combate a este como uma tentação diabólica. No campo protestante, trata-se do fundamentalismo dos Estados Unidos, e no campo católico sobretudo do Opus Dei. São cristianismos que condenam todo ato de amor ao próximo como tentação de um mundo cujo senhor é Satanás. O Opus Dei exerce o apostolado do *não dar*. São filhos das trevas que se consideram muito superiores aos filhos da luz⁸⁶.

⁸³Tem sua lógica o fato de que, durante a guerra do Iraque, os bombardeios nem sequer respeitaram a cidade de Ur, cidade natal de Abraão. Ocidente destrói até os lugares em que nasceu.

⁸⁴Michael Novak, *The spirit of democratic capitalism*. An American Enterprise Institute, Simon & Schuster Publication, Nova Iorque, 1982.

Citamos segundo a edição em castelhano: Michael Novak, *El espíritu del capitalismo democrático*, Ediciones Tres Tiempos, Buenos Aires, 1983, p. 56-57 (grifos nossos).

⁸⁵*Ib.*, p71.

⁸⁶Essa mesma temática aparece na Costa Rica a partir de um artigo do *Eco Católico*, órgão oficial da Conferência Episcopal. Contra esse artigo

Na revista semanal alemã *Die Zeit*, cujo redator-chefe é o ex-chanceler Helmut Schmidt, realiza-se um ataque satírico exemplar ao amor ao próximo como tentação diabólica que revela bem a inversão ocorrida.

Trata-se de um artigo sobre a festa de São Martinho, que em muitas partes da Alemanha é uma festa muito popular celebrada deste a Idade Média. Por ocasião dessa festa, as crianças saem à noite com luzes acesas em procissão pelas paróquias e cantam suas canções. Celebra-se uma velha lenda de São Martinho. Segundo tal lenda, o santo era legionário romano. Uma noite de inverno passava pelo campo e encontrou um mendigo, deitado na neve, que lhe pediu ajuda. Martinho o viu, e sem pensar muito tomou seu manto e a espada, cortou o manto em duas partes e deu uma ao mendigo para que se

apareceu uma carta pública de Angel Nieto, Presidente da Câmara do Comércio de Costa Rica, ao arcebispo de San José, Román Arrieta (*La Nación*, San José, 10/1/91) com o título: “‘Eco Católico’ insulta comércio”.

A carta protesta contra o artigo do sacerdote Armando Alfaro sobre o Natal na Costa Rica (*La Nación*, San José, 25/12/90), segundo o qual o comércio “caiu no pecado gravíssimo diante de Deus, que se chama idolatria”, que tem “muito de diabólico”, é “insolente com Cristo”, é “blasfemo”, “criador deste ídolo, agiu perversamente”, ao fazer do ídolo um “amigo das crianças”. São gente “cujo único Deus é o seu próprio estômago”.

A carta inclui uma ameaça a Alfaro, “que não tem dúvida de solicitar para o *Eco Católico* os anúncios comerciais destes idólatras”, e acrescenta: “Não é preciso insistir, portanto, no enorme dano moral que esses comentários causam a uma atividade empresarial honrada e por mil títulos digna de respeito”.

Alfaro falara do dano moral que causa nas crianças a comercialização do Natal. Inverte-se isso agora: falar deste dano moral é precisamente o dano moral. Logo, para que não haja tal dano moral, Alfaro tem de calar. A moral, pois, converte-se em destruição de valores. Alfaro se transforma em Lúcifer — tentação diabólica da bondade — e se evidencia a Besta no poder. Terminam “os comerciais destes idólatras”. Terminam em nome da luta contra o dano moral, que a moral de Alfaro causa. Trata-se de uma transformação antiluciférica pela qual a advertência de Alfaro se transforma na voz do mal. Poucos dias depois, o arcebispo, em carta pública ao mesmo diário, desautorizou a Alfaro.

Enquanto isso, na Rádio Fides, rádio católica do arcebispado, escuta-se a seguinte propaganda comercial: “Nosso pão de cada dia, padaria Schmitt e Companhia”; “A Importadora Monge, eu tenho fé”. Assim se concretiza a mensagem abstrata da fé na vida real, o seu “Sitz im Leben”. Quem faz dano moral a quem?

cobrisse, cobrindo-se ele com a outra. Compartilhando, ambos se podiam defender do frio. Quando são Martinho se ia, o mendigo se transformou e Martinho reconheceu nele o Cristo.

O artigo refere-se a essa festa, constatando que, com a unificação da Alemanha, deu-se novo despertar. “A recuperação da unidade alemã é em muitos sentidos um sinal de despertar”.

A partir desse apelo, enfoca a festa e a lenda:

O núcleo é o conto de um homem jovem, bem situado, que promete muito, visto socialmente, que, caminhando numa noite de inverno, encontra um mendigo deitado na neve, que lhe pede ajuda e ao qual entrega a metade de seu manto. Mas o especial é que este mendigo não é nenhum homem, mas um ser transcendental (Deus etc.) — e, portanto, a ação de “Martinho” é elevada *sub specie aeternitatis* à qualidade moral maior.

O autor nos chama a atenção:

Não se acha aí o começo daquela doutrina de salvação que levou tanta dor aos homens, ou seja, da socialista? (...) Falemos abertamente: a ação de “Martinho” pode ter tido certa legitimidade na Idade Média, mas hoje sua recordação leva a uma direção equivocada. Porque, ainda que o conceito aí propagado do “compartilhar” possa parecer muito humano a uns ou outros, hoje, sob o aspecto macrossocial, transformou-se num anacronismo sentimental, e dentro de um sistema dinâmico-flexível que opera a meio prazo e que oferece um sustento social amplo, resulta contraproducente. Contraproducente, e nada sem perigo: porque a exigência do “compartilhar” supõe que há pobres, ou ainda marginalizados, em um Estado de direito do tipo da economia social de mercado. Não nos deixemos enganar: de são Martinho até são Marx existe somente um pequeno passo, das corridas de crianças com lampiões pelas ruas das paróquias há um caminho direto para as manifestações de massas na praça Marx-Engels.

Transformado, assim, o amor ao próximo numa monstruosidade, o autor propõe a solução:

Por isso também neste caso não se deve passar por alto o “sinal de despertar”, e tem de ser levada a efeito a política da unidade alemã conseqüentemente. As exigências estão sobre a mesa:

- abolição da tal chamada “festa de são Martinho”;
- revelação completa e indiscriminada dos caminhos e meios através dos quais até agora a Stasi (polícia secreta da RDA), e SED (partido comunista da RDA), o PDS (partido que continua a SED), os verdes-alternativos e partes da SPD manipularam com manga larga a tal chamada “festa de são Maritinho”;
- e, sobretudo: imediata declaração de um Dia de Ludwig Erhard...⁸⁷

Do dia do amor ao próximo de são Martinho, passa-se ao dia do amor ao dinheiro de são Ludwig Erhard. É fácil imaginar como se vai contar no dia de são Ludwig a mesma lenda. Será assim:

São Ludwig estava caminhando no inverno, e encontrou no caminho um mendigo, que lhe pediu ajuda. Mas são Ludwig nem sequer se moveu, e muito menos tirou o manto. Disse ao mendigo: “Não! Não te ajudo, porque isso é melhor para ti”. E se foi.

Sabemos o que se vai acrescentar a essa lenda: O mendigo ficou tão impressionado, que voltou à cidade, abriu uma pequena empresa e viveu doravante do dinheiro que ele mesmo ganhava. Se são Ludwig tivesse dividido o seu manto com o mendigo, tê-lo-ia prejudicado. O mendigo agradeceu, toda a vida, não ter sido ajudado⁸⁸.

⁸⁷Ludwig Erhard foi o ministro da economia do primeiro governo da Alemanha depois da segunda guerra mundial, e é considerado como o fundador da tal chamada “economia social de mercado”.

⁸⁸Este conto de são Ludwig me faz pensar no conto infantil mais breve dos irmãos Grimm. Diz o seguinte: “Havia uma vez um menino teimoso que não fazia o que queria sua mãe. Por isso, não gostava do bom Deus, que o deixou ficar doente. Nenhum médico o podia ajudar, e logo esteve no leito de morte. Quando tinha sido descido ao túmulo e coberto pela terra, saiu o seu braço e esticou para cima. De nada adiantou que o voltassem a enterrar e que o cobrissem com nova terra. O bracinho sempre voltava a sair. A própria mãe teve de ir bater com um chicotinho no bracinho. Quando o fez, voltou para dentro e depois, então, teve seu descanso debaixo da terra” (Brüder Grimm, *Kinder- und Hausmärchen. Erstfassung 1812*, Munique, 1949, p. 564. Citado em Oskar Negt e Alexander Kluge, *Geschichte und Eigensinn*, Frankfurt, 1981, p. 766.

Será este o verdadeiro amor da mãe? Não é este o amor de são Ludwig? Ousará alguém contar contos deste tipo a seus filhos?

Desta forma, nossos filhos se educam em termos muito mais realistas que antes.

A inversão antiluciférica faz da destruição de todos os valores um imperativo categórico da humanidade. Anuncia a recuperação do homem pela destruição do humanismo. Destrói todos os valores da emancipação humana, os valores do sujeito anterior às instituições e todos os direitos humanos, os valores do universalismo do homem concreto. Ao denunciar todos esses valores como invenção diabólica, como luz luciférica, mobiliza a sociedade inteira, sua cultura e seus meios de comunicação, numa guerra sem dó contra eles. Ao projetar nesses valores a monstruosidade, inculca o terror diante deles. A sociedade, ao lutar contra eles, transforma-se numa sociedade que já não conta nem tem de contar com eles. A própria sociedade e toda a cultura ocidental transformam-se numa máquina de matar, numa Besta confrontada com Lúcifer.

A moral muda inteiramente o seu sentido. Transforma-se na disposição ilimitada de matar. É a moral das tropas de elite. “Segue-me, se eu avançar; apóia-me, se fico parado; mata-me, se fico para trás”. O moral é que não trema a mão ao matar.

Essa sociedade expulsa todos os valores humanos para o inferno, para lutar contra o inferno, destruindo-os. É sua luta contra Lúcifer. Ao progredir essa luta, a sociedade ocidental desumaniza-se inteiramente.

Com certeza, esse processo não começa com a demonização da emancipação que se realiza durante o séc. XIX. Já Bernardo de Claraval situa a entrada do homem na divindade na desumanização do homem. Destrói, assim, a possibilidade do humanismo concreto. Mas o faz em nome de um universalismo anticorporal abstrato e da alma. Encontramos isso também em

Segundo Bartolomeu de las Casas, Jesus dirá no juízo final aos conquistadores da América: “Estava vestido, e me tirastes a roupa”

Quando o ministro do trabalho Norbert Blüm visitou a Polônia, no começo de 1988, dizia: “Marx morreu, Jesus vive”. Em 1990, depois da unificação da Alemanha, e no ambiente antes secularizado da Alemanha, transformou o lema em: “Marx morreu Ludwig Erhard vive”. Na essência, em ambos os casos expressou a mesma coisa.

John Locke e Adam Smith. Este último destrói a possibilidade do humanismo concreto e, no entanto, promete sua realização por meio da mão invisível e da inércia da lógica do mercado. De alguma maneira mantêm a referência ao universalismo ético, ainda que em termos tergiversados. Os movimentos contestantes os podem recuperar a partir de sua própria tradição.

A inversão antiluciférica, porém, anula isso. Celebra a luta em nome do nada, que se chama vontade de poder. Ergue-se contra o universalismo ético como tal, em todas as suas formas.

Este é o niilismo que será assumido pelo Ocidente no decorrer dos séculos XIX e XX⁸⁹. É o que Nietzsche chama de niilismo ativo e prevê como desenlace do Ocidente. Nietzsche o apresenta, ao mesmo tempo, como solução para o Ocidente, como sua redenção. Trata-se da utopia nietzscheana do inferno na terra. Uma vez passado à destruição crescente e manifesta de todos os valores, o Ocidente evidencia-se ser a promessa do inferno na terra, realizado para que o sonho do céu na terra não transforme essa em inferno. A cultura ocidental se esvazia e entra com os olhos abertos no caminho infinito para o inferno.

Ao desenvolver esse niilismo, a cultura ocidental se desvanece. Ela sempre foi sumamente destruidora, mas sempre também teve mais que essa destrutividade. Ao lado de Anselmo

⁸⁹Durante a revolução francesa, e de modo especial diante dos “iguais” de Babeuf, começa este enfoque. Em 1797 e 1799 publica-se na Alemanha um livro sobre a revolução francesa, cujo autor é um aristocrata alemão com muitas simpatias para com essa revolução enquanto revolução burguesa.

No entanto, começa a distinguir entre o conteúdo burguês desta revolução e o seu conteúdo “luciférico”. Toda a dinâmica do povo francês a vê em termos luciféricos. O livro tem o título “Lúcifer”. Ver Konrad Engelbert Oelsner, *Luzifer oder Gereignite Beiträge zur Geschichte der Französischen Revolution* (1797 e 1799), Fischer, Frankfurt aM., 1988.

A obra fala da “arbitrariedade desbragada” dos *sans-cullotes*, enquanto não respeitam a propriedade (Texto 22). Para ele são “o monstro mais perigoso”: sua democracia, uma “democracia selvagem” (Texto 44).

Pouco depois, Hölderlin formula essa imagem em seu *Hiperion*. Desenvolve o seu humanismo como meio de luta contra o que ele chama de a “associação de Nêmesis” (*Bund der Nemesis*), uma forma esotérica de referir-se à “associação dos iguais” de Babeuf na revolução francesa. Logo, antes de existir sequer um movimento socialista, o monstro do socialismo já está criado.

e Bernardo, apareceram na Idade Média Francisco de Assis e Tomás de Aquino. Ao lado do colonialismo com sua ideologia *iusrnaturalista* houve o Renascimento, que de maneira alguma se esgota na afirmação da sociedade burguesa. Ao lado de Adam Smith houve também um Kant, um Hegel, e, ao lado destes, Marx. O niilismo acaba com isso. Cria um mundo monótono, em que qualquer movimento de afirmação do sujeito humano é perseguido e denunciado⁹⁰. Claro que os valores da emancipação humana não desaparecem. O caminho da utopia do inferno na terra é infinito, como o é o caminho da utopia do céu na terra. Por isso, não se chega nunca tampouco. Não obstante, é definitivo que o consenso do senso comum colocou todos os valores da emancipação humana no inferno, contra o qual se luta⁹¹. Os valores da emancipação humana já não se podem derivar dos valores da dominação, o que em toda a história anterior do Ocidente era possível. O niilismo constitui a terra queimada dos valores.

Desta forma, o Ocidente burguês faz-se presente como a única alternativa possível. Realiza aquela “chantagem com

⁹⁰Quando Lyotard fala de Habermas, transforma-o logo em monstro. A razão é simplesmente porque Habermas mantém os valores da emancipação humana, e os tenta fundar num universalismo ético racional. Lyotard o subsume por conseguinte sob os rótulos de “terrorismo” e “totalitarismo”. Cf. Jean-François Lyotard, *La condición postmoderna*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1987, p. 116-117 e 188-190.

⁹¹Para mostrá-lo, basta qualquer análise. Por exemplo, a seguinte: “Em seu ensaio sobre ‘O mito da auto-identidade humana’, Kolakowski disse que ‘o sonho de uma comunidade humana perfeitamente unificada’, profundamente enraizado na cultura européia e apropriado por tantos pensadores socialistas, é a fonte mais profunda das utopias totalitárias, cujas conseqüências práticas são sempre destruidoras da liberdade. Escreveu: “Não existe nenhuma razão para esperar que este sonho possa alguma vez chegar a ser verdade, a não ser numa forma de despotismo cruel; e o despotismo é uma desesperada simulação do paraíso’. Como é evidente, eu compartilho dessa opinião”. (Andrzej Walicki, “Karl Marx como filósofo de la libertad”, em *Estudios públicos*, Santiago, n. 36, 1989, p. 239).

O que Walicki expressa é uma ideologia totalitária. É niilismo puro. É apesar do fato de que efetivamente a utopia de uma “comunidade humana perfeitamente unificada” seja impossível e potencialmente destrutiva, e em momentos determinados ocasião para o totalitarismo. No entanto, à medida que essa denúncia se torna denúncia da utopia como tal, promove aquele totalitarismo contra o qual pretende lutar. Fá-lo a partir do lado contrário.

uma só alternativa”, que Kolakowski já censurara em relação ao stalinismo da década de 50 na Polônia. Todas as alternativas possíveis têm de se inspirar nos valores que a inversão antiluciférica diaboliza. Qualquer alternativa resulta ser, *a priori*, condenada. Lutando contra o monstro do niilismo, o Ocidente desenvolve o niilismo. Porque, para lutar contra o niilismo, é preciso fazer-se niilista também. Assume o niilismo que Nietzsche lhe havia receitado, mas o assume em nome da luta contra ele⁹².

III. A PASSAGEM DE LÚCIFER PELA HISTÓRIA

1. *Lúcifer e o pecado contra o Espírito Santo*

“E mais ainda: virá a hora em que aquele que vos matar julgará realizar um ato de culto a Deus” (Jo 16,2)

A problemática luciférica atravessa toda a tradição cristã. Trata-se do problema de que o mal pode aparecer em nome do bem. Aparece pela primeira vez no evangelho de Mateus, quando, num confronto de Jesus com os fariseus, estes o censuram por agir pelo poder de Satanás:

Então trouxeram-lhe um endemoniado cego e mudo. E ele o curou, de modo que podia ver e falar. Toda a multidão ficou

⁹²Quanto mais se avança por este caminho, mais o mercado destrói os valores que sustentam o mercado. É falso que os valores do mercado se restrinjam ao reconhecimento da propriedade privada e ao cumprimento de contratos. Sem os valores da solidariedade, que são denunciados em nome do mercado total e puro, nem o próprio mercado pode funcionar. Pressupõe esses valores, ainda que os participantes do mercado não tenham consciência deste fato. Ao reduzir a política à técnica, destroem-se esses valores, destruindo a própria possibilidade do mercado. O mercado, ao produzir esta tendência à destruição dos valores da solidariedade, destrói a sua própria ordem. Em vez de produzir um equilíbrio do mercado, produz um mercado com a tendência à anomia. Veja Michael McPherson, Michel S.: “The limite of self-seeking The role of morality in Economic Life”, em David Colander (org.), *Neoclassical political economy The Analisis of Rent-Seeking and DUP Activities*, Ballinger.

espantada e pôs-se a dizer: “Não será este o Filho de Davi?”. Mas os fariseus, ouvindo isso, disseram: “Ele não expulsa demônios, senão por Belzebu, príncipe dos demônios”.

Conhecendo os seus pensamentos, Jesus lhes disse: “Todo reino dividido contra si mesmo acaba em ruína e nenhuma cidade ou casa dividida contra si mesma poderá subsistir. Ora, *se Satanás expulsa Satanás, está dividido contra si mesmo. Como, então, poderá subsistir o seu reinado?*... Mas se é pelo Espírito de Deus que eu expulso os demônios, então o Reino de Deus já chegou a vós.

Ou como pode alguém entrar na casa de um homem forte e roubar os seus pertences, se primeiro não o amarrar? Só então poderá roubar a sua casa.

Quem não está a meu favor, está contra mim, e quem não ajuntar comigo, dispersa.

Por isso vos digo: todo pecado e toda palavra que ofenda a Deus serão perdoados aos homens, mas *a palavra que ofende o Espírito Santo não será perdoada*” (Mt 12,22-31).

O que Jesus enfrenta aqui é precisamente a censura de que o anúncio do Reino de Deus seja o produto do rei dos demônios. A problemática luciférica aparece expressamente. De mais a mais, Jesus chama a censura luciférica de pecado contra o Espírito Santo.

São Paulo interpreta isso no sentido de um discernimento dos espíritos. Menciona-o da seguinte maneira, falando de “falsos apóstolos, enganadores disfarsados de apóstolos de Cristo”: “E isso não é maravilha, pois o próprio Satanás se disfarsa de anjo da luz” (2Cor 11,14).

Continua com a mesma percepção do pecado contra o Espírito Santo, porque concebe o “Espírito como uma antecipação do que teremos” (Rm 8,23). Se este é o Espírito, o pecado contra o Espírito tem de ser denunciar essa antecipação como o demoníaco:

No mesmo sentido se expressa Agostinho: “Algumas vezes Satanás, segundo lemos (2Cor 11,14), ‘se transfigura em anjo da luz’⁹³”.

Este sentido de discernimento desaparece depois de Agostinho. No séc. XI, com santo Anselmo, aparece o problema

⁹³Santo Agostinho, *La ciudad de Dios*, México, 1970, p. 478.

luciférico em seu sentido moderno antiluciférico e anticorporal. Toda reação corporal espontânea é vista agora como uma entrada de Satanás na alma humana. Portanto, a mesma concepção corporal e terrestre do Reino de Deus que tivera Jesus é vista como uma tentação demoníaca. Considera-se “pecado judaico”. Começa a mudança que vai transformando a interpretação da mensagem de Jesus numa mensagem luciférica, substituindo-a pelo Reino de Deus nas almas que lutam contra o corpo. Essa visão se mantém em formas secularizadas no liberalismo, para desembocar durante o séc. XIX na inversão antiluciférica de todos os valores humanos⁹⁴.

O nome de Lúcifer, quanto a essa problemática, aparece na tradição cristã no séc. XI. Antes, os gnósticos já lhe tinham dado sentido parecido. Na tradição cristã do primeiro milênio, o nome de Lúcifer é nome muito freqüente para o próprio Jesus. Encontramo-lo na liturgia do Sábado Santo por ocasião da bênção do círio pascal, aparece também na segunda carta de Pedro e é nome freqüente entre os cristãos. Por isso há um são Lúcifer de Cagliari, que viveu no séc. III.

Do ponto de vista da lógica do mito, é muito indicativo o fato de que, no momento em que o Reino de Deus que Jesus pregou é interpretado como uma tentação demoníaca e substituído por um Reino das almas, um dos nomes de Jesus é transformado no nome do demônio. A lógica do mito revela algo que efetivamente ocorreu.

Isso nos leva de novo ao mito do anjo Miguel, que luta com a serpente. Quanto mais se vê a serpente como Lúcifer, mais o anjo Miguel se evidencia como lutador contra Lúcifer. Não obstante, quanto mais Lúcifer é portador da mensagem de Jesus, e por fim Jesus mesmo, mais o anjo Miguel se transforma na Besta, que luta contra Jesus⁹⁵. Por conseguinte, podem

⁹⁴Para uma história do demônio, veja Jeffrey Burton Russel, *The Prince of Darkness Radical Evil and the Power of Good in History*, Cornell University Press, Nova Iorque, 1988.

⁹⁵Um periodista costa-riquense escreve: “... Cristo não era tão pacifista como o pintam e, quando deveu agir energeticamente, o fez sem vacilar, como na ocasião em que expulsou do templo os negociantes na ponta do chicote e

aparecer todo um Ocidente cristão e um cristianismo que lutam contra Jesus. O Jesus que se identificou com as vítimas de toda a história agora se denuncia junto com essas vítimas como “a raiz de todos os males”⁹⁶.

Todavia, continuar insistindo em que “a raiz de todos os males é o amor ao dinheiro” transformou-se no pecado de orgulho. Quem como Deus? — grita a sociedade ocidental, o que significa: Quem como o dinheiro? Quem como a economia social do mercado? Quem como o império da lei? Quando se faz a censura antiluciférica, este continua sendo o grito da Besta do Apocalipse: Quem como Deus? Dirige-se contra a solidariedade, contra a reivindicação do corpo e seus direitos, contra o pacifismo, a proteção da natureza, contra a política de desenvolvimento, contra o amor ao próximo, contra o amor ao homem concreto. Dirige-se contra os que pedem uma solução da dívida externa do Terceiro Mundo pelo perdão das dívidas e contra os que exigem uma Nova Ordem Mundial, em que o Terceiro Mundo seja tratado em pé de igualdade com o Primeiro Mundo. Dirige-se também contra todos os movimentos socialistas, os movimentos de mudança social e contra toda busca de alternativas para a

sem mediar nenhum diálogo. A única diferença é que agora o chicote são as bombas, os mísseis, os tanques e as metralhadoras. E é preciso usá-los energicamente... E nada me faria mais feliz que estar neste momento no Golfo. E com prazer alistaria o meu filho para ir para a luta. Eu o despediria encantado com a vida” (*La Nación*, San José, 25/1/1991).

⁹⁶O historiador Friedrich Heer percebe este fato: “O ódio assassino aos judeus da parte dos cristãos desde o séc. IV ao séc. XX dirige-se em sua dimensão mais profunda contra o judeu Jesus, do quem os cristãos se desesperam, a quem odeiam, a quem responsabilizam — junto com o diabo e os judeus — pelo fardo pesado da história. Em milhares de imagens, o judeu Jesus é mortificado: o *Kirios*, o *Truchtin*... o imperador celestial e o rei celestial Cristo, têm traços imperiais, papais, reais e de Júpiter. Isso vale ainda para o anjo Miguel. O judeu Jesus tem a culpa...”

Uma análise de psicologia profunda de teólogos e leigos cristãos e de dirigentes da Igreja, muitas vezes daria a visão deste abismo na profundidade da alma onde se ouve o judeu Jesus. O judeu Jesus é substituído pela segunda pessoa divina, o imperador celestial, o *Kirios*, o Deus Jesus Cristo” (Friedrich Heer, *Gottes erste Liebe. Die Juden im Spannungsfeld der Geschichte*, Ullstein Sachbuch, Frankfurt/Berlim, 1986, p. 548). Mas não lhe dá o peso que na realidade tem.

sociedade ocidental atual. Da negação do corpo e de seus direitos, volta-se ao: Quem como Deus?, de que se partiu.

Conseqüentemente, a denúncia da soberba ou *hybris* contra os inimigos do império é hoje tão usual como o era nos tempos de Roma. O império, enquanto Besta apocalíptica, não pode renunciar a isso. Para ver apenas alguns exemplos:

Há algo em El Salvador e no Peru que abarca tanto os dirigentes subversivos informados como sua tropa desinformada: excesso. Se o mundo marcha num sentido, é despropósito querer marchar em sentido contrário. Seja guerrilheiro ou não, quem o pretender comete o pecado do excesso.

Os gregos, que opunham a clássica harmonia de Apolo ao frenesi de Dionísio, também plasmaram duas palavras em contraste. Uma, “*sophrosyne*”, aludia ao equilíbrio do sábio. Quem é o sábio? Aquele que reconhece os seus próprios limites.

A outra palavra grega, “*hybris*”, vincula-se, ao invés, com a tentação que acompanha a situação humana: a aspiração de ser um deus. “Sereis como deuses”, disse a serpente a Adão. O pecado original foi um pecado de excesso... Somos mortais. Estamos limitados.

A limitação própria dos latino-americanos é que, por sê-lo, não podemos determinar a marcha do mundo. Podemos, sim, adaptar-nos vantajosamente...

Ainda hoje, quixotes menos simpáticos e inofensivos que o de Cervantes dispararam metralhadoras para mudar o mundo. “*Hybris*” (*Visión*, 11/12/89, p. 13).

O “Quem como Deus?” vai contra os que não aceitam a sujeição da América Latina à marcha do Império. “Quem como Deus?” transforma-se em: Quem como o Império?, Quem como os Estados Unidos? Quem como o comandante? Quem como o mercado? Quem como o capital? Contra os sandinistas se faz sem cessar essa campanha antiluciférica:

Cometeram o pior dos pecados: creram-se deuses e agiram como deuses: desprezaram a Deus e até comungaram, mofaram do Papa, exigiram do povo que os adorasse e, em sua insânia, pretenderam forjar-se, com a ajuda de padres renegados, uma Igreja própria. No fundo, o totalitarismo é isso: tudo ou nada, isto é, a suplantação de Deus... Pretenderam construir a nova Nicarágua e fazer um homem novo. Como Deus, queriam também eles criar o homem, mas só conseguiram aniquilar homens.

Os comandantes de ontem são hoje simples carpideiras, que nem sequer poderão fugir para Cuba, onde outro, seu pai, igual a eles, padece os mesmos estertores. Tampouco poderá voar para a Europa do leste. Os povos lhes fecharam essas portas... A URSS os repele com asco... Todos deverão ir direto à prisão, como Noriega, pois, da mesma forma que este, foram um bando de foragidos, mas o equilíbrio do poder na Nicarágua impõe lamentavelmente suas exigências...

Mas eles não querem mais ser seres humanos. Talvez não possam sê-lo mais (*La Nación*, San José, 5/3/1990).

Quem como Deus? Quem como o Fundo Monetário? Quem como o Banco Mundial? Quem como o Ocidente?⁹⁷

A Besta quer um mundo limpo, sem lixos:

A queda dos muros ideológicos impõe também na Costa Rica uma profunda e extensa tarefa de purificação nas universidades estatais... Alguns fizeram uma virada, e depois de muitos anos de enganos e doutrinação decidiram retornar à vereda do saber. Outros, contudo, prosseguem suas lições apegados ao cadavérico estilo marxista.

Urge um plano de desintoxicação universitária em certas carreiras e cátedras, de depuração bibliográfica — ainda se exige de nossos jovens ler autores-múmias, saturados de verborrêia marxista — de renovação de conteúdos, de limpeza de linguagem. *Não se trata de acender uma fogueira nas universidades para pôr fogo na cultura, mas tudo pelo contrário: queimar o lixo para que floresça pujante a*

⁹⁷Ao capitular o exército do Iraque, o fim da guerra recebeu uma imagem simbólica, que a televisão reproduziu para o mundo inteiro: “Quatro enormes (soldados iraquianos que se renderam) aproximaram-se de um soldado estadunidense, ajoelharam-se e beijaram-lhe a mão” (*La Nación*, San José, 28/1/91). Reconheceram que jamais serão como Deus. O soldado estadunidense recebeu com prazer esse gesto de realismo. Quem como Deus? Quem pode lutar contra ele?

Nas condições da capitulação incondicional, o Iraque tinha de aceitar o pagamento das reparações pelos danos da guerra. Se lhes resta algum pão para comer, vão lhos tirar. O significado é claro: doravante, o Iraque teria uma dívida externa impagável, entregaria para sempre sua soberania aos países do centro, os “sete” que dominam o FMI. Estaria prostrado diante deles, como já o está a América Latina inteira. Manifestamente, os Estados Unidos estão tentando levar também os outros países petroleiros do Oriente Próximo à mesma situação. Se o conseguir, terá solucionado os problemas do *déficit* de sua balança comercial e pagamentos, exportando, como agora o chamam, “segurança”. É como o “protection money”, que cobra a máfia. O que no séc. XIX era o ópio perante a China, é agora a “segurança” perante o Oriente Próximo.

cultura, ou seja, a liberdade, a excelência, o direito inalienável a buscar a verdade, a beleza e o bem, reprimidos, durante tantas décadas — ó crime dos crimes — pela estratégia do estonteamento coletivo, orientado para desumanizar o homem e convertê-lo em robô... A luz: a antítese das trevas da barbárie totalitária (*La Nación*, San José, 16/3/1990; grifo nosso).

A liberdade: proibição de todas as opiniões que não sejam livres.

O homem novo? Jamais um homem novo. A expressão vem de São Paulo. Querer o homem novo passou também para o inferno. Quem como Deus? É luciférico.

Este é o fim do cristianismo, que na voragem do niilismo ocidental marcha para sua perdição. Transforma-se numa casca do que deveria ter sido. O Ocidente e o seu cristianismo se aniquilam juntos. É o fim do Ocidente, e a pós-modernidade não passa desta mesma modernidade ocidental *in extremis*. Do anjo da luz o Ocidente foi ao anjo exterminador, cuja cara espantosa luz sobre Bagdá.

Creio que descobrir esse desenlace do Ocidente é a condição para encontrar um novo ponto de partida.

2. *Em lugar de Lúcifer*

O problema luciférico aparece tanto dentro do cristianismo como do Império, porque a liberdade cristã é uma liberdade de transgredir a lei. Conseqüentemente, é uma liberdade de não obedecer à autoridade, seja essa, em algum sentido, legítima ou não.

É um confronto com a lei e a autoridade. Não é um confronto com a autoridade porque não respeita a lei, mas é um confronto com a autoridade que atua em nome da lei e do seu cumprimento. A liberdade cristã não chama a autoridade para cumprir a lei. É a lei que mata por seu cumprimento, com a qual se confronta a liberdade cristã.

Se isso se expressa em termos maniqueístas, chega-se ao confronto da lei com a vida. A vida anula a lei, a lei anula a vida. Em termos transcendentais: a Nova Terra de Lúcifer está para além da lei, o inferno da Besta é a morte das transgressões da

lei. Lúcifer e a Besta. A vida da ordem espontânea sem necessidade de uma lei, e a lei absoluta que não admite transgressões. Ordem espontânea e instituição perfeita. Para Lúcifer, a Besta é o demônio; para a Besta, é Lúcifer.

Essa polarização maniqueísta subjaz à história do Ocidente, desde que a crítica da lei enfrentou o primeiro império que exerceu seu domínio em nome da lei, que foi o império romano. Ela vai se tornando mais aguda por toda a história ocidental até hoje. Enfrenta o Império Cristão com a bruxaria e os hereges; a sociedade burguesa com todo o mundo fora de seus centros. Enfrenta, na primeira metade do séc. XIX, anarquismo e mercado total; depois trotskismo e stalinismo, socialismo e nazismo. Desemboca constantemente na negação mútua entre Lúcifer e a Besta.

O Apocalipse capta o que é a Besta e sua autoridade, que, em nome do cumprimento da lei, traz morte, sujeição, exploração e escravidão. Chama-a de Babilônia, e trata-se do império romano. Não percebe a função da autoridade, que de qualquer forma continua existindo por detrás da morte que o Império traz. Ao não considerá-la, projeta no Império a monstruosidade. Mas, ao lutar contra o monstro, tem de se fazer por sua vez monstro. Na linguagem violenta do Apocalipse contra a Babilônia, retorna a violência da Babilônia, só que desta vez nos lábios do autor do livro.

O Apocalipse não vê sequer o problema luciférico, ainda que o expresse. Aparece nos lábios do autor, sem que este se dê conta do fato. Perante a morte do Império, reivindica a vida. Não obstante, em seguida volta a inverter essa exigência de vida na morte daqueles que seguem a Besta: morte para aqueles que trazem a morte, morte para aqueles que seguem a Babilônia, morte para aqueles que se identificam com a autoridade, que, em nome da lei, traz a morte. Quando se põe o Apocalipse a serviço da autoridade, apenas se estende essa cadeia: morte para os que querem dar morte aos que seguem a autoridade, que, em nome da lei, dispõe da morte. Agora eles são considerados como a Babilônia, como os que se levantam contra Deus, como os soberbos, como a Besta. Agora é a autoridade que mata

em nome da lei, a que luta contra a Besta, que são os que resistem ao Império.

Apaga-se a crítica da lei de Jesus e de São Paulo, e com ela a liberdade cristã, para passar a estabelecer uma lei absoluta diante da qual toda transgressão é condenada. O diabo volta a ser aquele que transgride a lei. Mas esse é o passo para a criação de Lúcifer. A liberdade cristã é liberdade perante a lei, e não a pretensão da liberdade por seu cumprimento.

Lúcifer é a imagem monstruosa dessa liberdade cristã. É a monstruosidade projetada nessa liberdade. Essa liberdade cristã declara o direito de transgredir as leis, sempre e quando o cumprimento da lei condene à morte aquele que tem a obrigação de cumpri-la: não se pode pagar dívidas se a tentativa de pagá-las condenam o devedor à morte. Essa liberdade cristã não admite sacrifícios humanos, e os sacrifícios humanos cometem-se precisamente em nome do cumprimento da lei. Nesta visão, a lei, que não admite transgressões, é, por si e como resultado de sua lógica de cumprimento, sacrifício humano.

O Apocalipse leva essa imagem da liberdade à sua imaginação transcendental da Nova Terra, em nome da qual a autoridade e a lei desvanecem e são percebidas exclusivamente, e por si, como a Babilônia e a Besta. Trata-se de uma conclusão radical da crítica da lei, ainda que se tenham feito outras. Parece que São Paulo tem mais consciência da problemática, visto que, ao pôr entre parênteses a autoridade e a lei, afirma, ao mesmo tempo, sua vigência. Neste caso a autoridade é Besta, à medida que não admite a transgressão da lei no caso em que o seu cumprimento mate. Por conseguinte, a autoridade, para não se transformar em Besta, tem de discernir a lei em cada momento, a fim de anulá-la em caso de matar, e aplicá-la à medida que sua aplicação é necessária para a vida de todos. À medida que a autoridade se afirma como dominação, implanta a lei cegamente e esse cumprimento cego transforma-a em Besta. Efetivamente, o grito "law and order", lei e ordem, foi sempre o grito de batalha das noites das facas longas.

No entanto, a imagem de Lúcifer, visto a partir da Besta, parte precisamente desta liberdade do homem de transgredir a

lei. Ao negar à autoridade a transgressão condicionada, ela estabelece a lei absoluta diante da qual, indiscriminadamente, toda transgressão é crime. Que toda transgressão seja crime é a absolutização da autoridade em nome da lei. Na sociedade burguesa, isso se chama de “legitimidade por legalidade”. É despotismo, que o Apocalipse chama de Besta.

Quando se declara crime toda transgressão, todas as transgressões são crimes por igual. Não obstante, surge o crime máximo: declarar virtude a transgressão. Há transgressões que não questionam a lei, mas que a violam, sem, todavia, declarar sua violação uma virtude. São crimes que se cometem com consciência de culpa, ou sabendo que se transgride uma lei que não deve ser questionada. Al Capone era criminoso deste tipo. Roubava, mas, uma vez enriquecido, era um fervoroso defensor da propriedade privada. Sabia que seus crimes eram contraditórios. Para desfrutar de seus frutos, tinha de assegurar que outros não os cometessem.

Quando se transgride a lei em nome da liberdade, a transgressão é uma virtude. Para uma autoridade que se exerce em nome da absolutização da lei, esta é a máxima perversão. Não só se comete a transgressão sem consciência de culpa, mas também se celebra como virtude. Do ponto de vista da autoridade absoluta, trata-se do pecado contra o Espírito Santo. E em muitos casos o é. Celebrar o assassinio com um “Viva a morte!” é a máxima perversão. Mas a transgressão da lei em todos os casos em que o seu cumprimento mata, é o contrário do assassinio. Nestes casos, a lei não pode ser posta a serviço da vida a não ser transgredindo-a. No entanto, a autoridade absoluta trata todas as transgressões por igual. Rejeita discernir. Desta maneira limpa o caminho para projetar a monstruosidade na liberdade perante a lei.

Se toda transgressão da lei é crime, e se a legitimação de toda transgressão é o máximo crime, então a liberdade cristã constitui este crime máximo. Todos os crimes da humanidade se unem para ser censurados com essa liberdade. Lúcifer transformou-se no máximo criminoso. Faz-se, então, a identificação de pacifismo, terrorismo, narcotráfico, assassinio, proteção da

natureza, resistência à exploração. Tudo isso é a mesma coisa porque é, ou implica, alguma transgressão da lei. E quando essa transgressão se formula como um dever, ocorre o crime máximo. Une-se — por ser em todas essas ações transgressões da lei — todo o crime num só crime, e chama-se Lúcifer. Ao combater a esse Lúcifer, a autoridade transforma-se em Besta. Junto com os crimes, enfrenta como inimigo mortal qualquer ação humana que vise assegurar a vida humana.

No caso em que seu cumprimento traz a morte, não se pode assegurar a vida humana senão transgredindo-a. Essa é a crítica da lei feita por Jesus e são Paulo. Não obstante, é uma crítica que qualquer humanismo tem de fazer à medida que se encontra com uma autoridade que mata mediante o cumprimento de alguma lei. Dívidas cujo pagamento mata o devedor não se devem pagar. Essa mesma crítica da lei fá-la Marx, ao analisar a lei do mercado. Sua conclusão é que a lei do mercado produz exploração precisamente ao ser cumprida. A exploração não é um produto de nenhuma transgressão da lei do mercado, mas o seu cumprimento. Pagando os preços do mercado — preço de equivalência no modo de dizer de Marx, preço de equilíbrio no modo de dizer burguês — ocorre a exploração cujo resultado é a destruição do homem e da natureza. A resposta burguesa a Marx é tão furiosa como foi sempre a resposta da autoridade à crítica da lei. A teoria burguesa não está disposta a aceitar que a exploração existe pelo cumprimento das leis do mercado. Pode falar de exploração. Mas refere-a infalivelmente a transgressões das leis do mercado, tais como monopólios, intervenções do Estado etc. Sua concepção do mercado como sociedade perfeita o impede, ao mesmo tempo, permitindo-lhe exercer uma dominação absoluta, e também totalitária, em nome desta lei metafísica do mercado.

A crítica da lei — que sempre também é crítica das instituições — submete a lei ao critério da vida humana e de suas necessidades. Nenhuma lei é legítima se exige a morte de seres humanos para ser cumprida. Positivamente não proscreve nada. Não diz o que é preciso fazer, mas expressa os limites que toda ação humana, independentemente do conteúdo que tenha,

deve respeitar. Por isso, não pretende saber como se fazem felizes os homens. Sejam felizes ou não, é preciso respeitar este limite para sê-lo.

Ao exercer essa crítica, produz-se o confronto com a autoridade. A forma na qual a autoridade é gerada ou legitimada não muda o fato deste confronto. Nenhum acatamento de nenhuma autoridade e de nenhuma lei pode evitar este confronto, porque surge perante ameaças à vida humana que resultam do cumprimento das leis.

É esta a resistência, e ela é tão legítima como é legítimo viver. Todavia, ao confrontar as necessidades da vida humana com a lei, cria o seu próprio horizonte utópico. O horizonte utópico da lei é a sociedade perfeita; o horizonte utópico da vida humana livre é, em sua forma mais radical, precisamente a Nova Terra do Apocalipse, ou, em termos secularizados, a ordem espontânea dos anarquistas. A utopia da lei é o paraíso com árvore proibida; a utopia da vida livre é paraíso sem árvore proibida.

Ao enfocar a autoridade a crítica à lei exclusivamente como Besta, sem capacidade de integrar-se numa ordem institucional, tal crítica se transforma efetivamente em Lúcifer. Por isso, o luciférico é um problema real, e não simplesmente uma invenção da "Besta". É, na linguagem secularizada, o problema do utópico. Tampouco o problema do utópico é simples invenção das ideologias de ordem. Há um "Lúcifer" que é uma ameaça efetiva, ainda que a "Besta" seja o produto mais nefasto precisamente da negação deste "Lúcifer". Perante a Besta não se pode, sem mais, reivindicar Lúcifer.

Desde o surgimento do cristianismo, todo pensamento utópico vincula-se com a imaginação da Nova Terra, tal como se faz presente em toda a mensagem cristã e se expressa nos últimos capítulos do Apocalipse. Os utopismos da ordem — utopias da Besta — são utopias construídas sobre a negação da Nova Terra. São utopias da sociedade perfeita, seja da Igreja, seja do mercado, seja da guerra, seja do planejamento. Em nome da sociedade perfeita, destroem-se os homens, considerados os imperfeitos. Para que a sociedade seja perfeita, o homem

perde seus direitos. Em seu modo de ver, a Nova Terra é unicamente a tela ilusória do inferno. Para negar a Nova Terra, cria-se o céu da Idade Média, a harmonia liberal da mão invisível, a guerra total contra a utopia do nazismo, e, em sentido mudado, o comunismo da ortodoxia soviética. Sempre, a negação maniqueísta da liberdade infinita da Nova Terra é o motor agressivo com que os impérios correspondentes procedem. Perdem completamente de vista o problema da factibilidade de sua instituição perfeita (mercado perfeito, guerra total perfeita, planejamento perfeito, mas também a igreja como *societas perfecta*), e, ao ultrapassar os limites dessa factibilidade, têm de destruir o homem. Deriva-se a violência da ordem, o terrorismo do Estado. Trata-se, de longe, da pior forma de violência que se conhece. É a violência da Besta.

Diante disso, surge a afirmação luciférica desta liberdade como uma liberdade para realizar por assalto a sociedade. Nesta linha surge o anarquismo, que é tão maniqueísta como o é a utopia da ordem, com suas imaginações da instituição perfeita. O anarquismo crê factível a transformação do mundo numa ordem espontânea, e quer proceder instrumentalmente. Choca-se, então, com a mesma barreira de factibilidade que impede a constituição da instituição perfeita. Lançando-se contra a ordem institucional, não a pode eliminar. Portanto, irracionaliza-se. Esta é a origem da violência utópica. Ao ter de reagir contra essa violência, o próprio Lúcifer se transforma em Besta antiluciférica. Isso é o que ocorre com Cromwell e a dissolução do Parlamento dos Santos. Não tem outra saída. Desta maneira, Lúcifer é amarrado e fechado no inferno. Ao assumir o maniqueísmo da ordem em sua rebelião contra a ordem, condena-se a si mesmo a ser mandado de novo para o inferno. Surge o milênio da Besta, no qual Lúcifer está amarrado, ao passo que o que buscava o Apocalipse era um milênio do Cordeiro, em que a Besta fosse amarrada. O Cordeiro se viu amarrado, ao passo que a Besta se desatou.

Este confronto de Lúcifer e da Besta começa manifestamente na Idade Média, uma vez afirmada na teologia ortodoxa, e, conseqüentemente, na ideologia do Estado, a identificação de

Lúcifer e do demônio. Ela se dá em termos esotéricos, que ainda continuam presentes hoje. Trata-se do luciferianismo, de um lado, e do satanismo, de outro.

O luciferianismo é uma forma que aparece em muitas rebeliões camponesas. Depois do levante dos camponeses de Steding, no Norte da Alemanha, perto de Bremen, no séc. XIII, o papa Gregório IX dirige uma bula contra eles para chamar uma cruzada. Censura-os de ser luciferianos, e fá-lo nos seguintes termos:

Ademais, estes, os mais infelizes dos miseráveis, dizem com seus lábios blasfêmias sobre o que governa o céu, e, em sua loucura, sustentam que o Senhor dos céus jogou de maneira violenta, injusta e maliciosa a Lúcifer nos infernos. Nele crêem esses miseráveis, e dizem que ele é o criador dos corpos celestes e que voltará à sua glória depois da derrota do Senhor; por ele e com ele, e não antes dele, esperam também sua própria salvação eterna⁹⁸.

No fundo, os camponeses de Steding tinham razão. Tinha ocorrido o que eles diziam. Como era de se esperar, na cruzada contra eles todos foram mortos. No mesmo século, pouco depois, os *fraticelli* da Boêmia, que tinham crença parecida, tiveram sorte igual. Em todos os casos este luciferianismo unia-se com a magia das bruxas, que constituía um grande movimento de resistência à igreja imperial e ao império. A própria Joana d'Arc tem crenças luciféricas, que ela une com a tradição mágica da bruxaria.

Com o anarquismo do séc. XIX retorna esse luciferianismo, agora desligado da vinculação com a magia. Expressa-se em Bakunin, que se vê em conexão com os *fraticelli*. Bakunin fala da rebelião.

... contra a autoridade divina, rebelião em que nós vemos, ao invés, o germe fecundo de todas as emancipações humanas. Como os Fraticelli da Boêmia do séc. XIV, os socialistas revolucionários reconhecem-se hoje em dia por essas palavras: Em nome daquele a quem se fez uma grande injustiça⁹⁹.

⁹⁸Segundo Ulrich K. Dreikandt, *Schwarze Messen*, DTV, Munique, 1970, p. 222 (tradução do autor).

⁹⁹Citado segundo Albert Camus, *El hombre rebelde*, Losada, Buenos Aires, 1975, p. 148.

É a linguagem dos camponeses de Steding, tal qual a bula que os condena se refere.

Aparece depois em Ricardo Flores Magón, o grande anarquista mexicano:

Os timorados e “os sérios” de hoje, que adoram a Cristo, foram os mesmos que ontem o condenaram como rebelde... “Submissão!” é o grito dos vis, “rebeldia!” é o grito dos homens. Lúcifer, rebelde, é mais digno que o esbirro Gabriel, submisso.

Vamos rumo à vida... Desde o seu Olimpo, fabricado sobre as pedras de Chapultepec, um Júpiter de Zazuela põe preço para as cabeças dos que lutam: suas mãos velhas assinam sentenças de canibais... Tirou a vida de milhares de homens e luta de braços com a morte para não perder a sua.

Se morrermos, morreremos como sóis: lançando luz¹⁰⁰.

Ainda hoje, os anarquistas espanhóis, na manifestação de Primeiro de Maio, passam por um monumento ao anjo caído, que se encontra no Parque do Retiro de Madri. Ali celebram o anjo Lúcifer.

Mantêm-se dentro de um esquema tão maniqueísta, como o é a ideologia do poder com a qual se confrontam. Desenvolvem, por conseguinte, toda a problemática do luciferianismo, que consiste na cegueira de um confronto que nunca encontra uma práxis que os possa guiar. Quando a Pancho Villa se ofereceu a cadeira do presidente do México, ele a afastou com um pontapé. Um anarquista não deve ser presidente, porque a anarquia é uma sociedade em que já não há Estado. Pouco depois mataram a Pancho Villa. Foi morto precisamente pelo poder que recusara assumir.

Diante do luciferianismo, aparece muito cedo o satanismo. O marquês Gil de Rais, amigo de Joana d’Arc, talvez seja o seu primeiro representante. Nesta parrelha se encontram os dois. Joana d’Arc tem muitos traços das crenças luciferianas. Depois de sua morte na fogueira da Inquisição (em 1431), o marquês de Rais começa sua história satanista. Por causa de muitos assassinios de crianças, é condenado e executado depois (em 1440)¹⁰¹. Esse

¹⁰⁰Ricardo Flores Magón, *Antología*, UNAM, México, p. 8-9.

¹⁰¹Cf. Georges Bataille, *Giles de Rais* (Vida e processo de um assassino de crianças), Edition Pauvert, Paris, 1972.

satanismo aparece também na corte do rei francês Luís XIV, que parece estar vinculado a ele.

O luciferianismo venera no Lúcifer-demônio aqueles valores humanos que a dominação imperial da Idade Média está perseguindo. Trata-se dos valores da vida corporal, seja do homem seja da natureza. Sua incapacidade para o confronto com possibilidades de êxito revela precisamente o fato de que aceitam que Lúcifer seja o demônio. O satanismo é diferente, é o contrário do luciferianismo.

O satanismo faz uma conclusão muito simples. Se todo o bom está com Lúcifer no inferno, e, se em nome de Deus, se faz tudo o que se faz, então Satanás é Deus. Deus e Satanás se identificam. O marquês de Sade assume essa tradição com a seguinte formulação do último juízo. Satanás, Deus verdadeiro, diz aos condenados:

Quando vistes que tudo era vicioso e criminoso na terra — dir-lhe-á o Ser Supremo em Maldade —, por que os extraviastes pelas sendas da virtude...? E qual é o ato de minha conduta em que me viste como benfeitor? Ao vos enviar pestes, guerras civis, doenças, terremotos, furacões? Ao sacudir perpetuamente sobre vossas cabeças as serpentes da discórdia, vos persuadia que o bem é minha essência? Imbecis! por que não me imitais?¹⁰²

E joga no inferno os virtuosos. Deus manda todos eles para o fogo eterno e senta a seu lado os que colaboraram com ele. Do Deus da cristandade para este Deus-Satanás, só há um passo.

¹⁰²Citado segundo Fernando Savater, *Nihilismo y acción*, Taurus, Madrid, 1984, p. 33. "After us the savage God". Assim se expressa Keines em homenagem a Mandeville, que é de fato o fundador do pensamento da mão invisível: "Pelo menos ainda por cem anos devemos nos convencer disso, o bem é o mal, e o mal é o bem: porque o mal é útil, e o bem não o é". Segundo Jean Pierre Dupuy, *Ordres et désordres. Enquête sur un nouveau paradigme*, Seuil, Paris, 1990, p. 67.

Quando os militares estadunidenses deram na televisão suas notícias sobre o extermínio do Iraque, foram os encarregados do último juízo do Marquês de Sade. Não pode surpreender que um quinto das casas dos Estados Unidos estejam equipadas com os elementos para o culto satânico. Veja Alexander Cockburn, "Noriega fue nuestro compinche, pero no le vamos a tener misericordia ahora" (*Wall Street Journal*, 29/12/1989), em *Pasos*, San José, Costa Rica, n. 27, janeiro-fevereiro de 1990.

Desta mesma raiz provém o pensamento liberal do séc. XVIII. Quando neste século V, Mandeville diz: “vícios privados, virtudes públicas”, expressa somente isso: a maldade é o caminho da bondade, com a condição de que se realize no marco do mercado. Deus pede o vício, porque o vício faz do mundo o melhor mundo possível¹⁰³. O marquês de Sade não passa de um liberal extremo: ser mau, isso é o bom. Ser mau, isso merece o prêmio. Hoje, quando o neoliberalismo leva novamente ao extremo essa posição liberal traz consigo uma nova onda de satanismo nos países desenvolvidos¹⁰⁴.

Nietzsche assume essa mesma tradição:

Se alguém interpretasse isso no sentido de que Deus está refutado e o diabo não o está, seria questão de advertir-lhe que tudo é ao contrário se não fala em termos vulgares; mas que ninguém está obrigado a expressar-se em termos próprios da vulgaridade. Ao diabo com isso¹⁰⁵.

O significado é: refutando a Deus, o diabo não está refutado. Só que já não é o diabo, agora é Deus. Já não há Lúcifer. Para Nietzsche, para além do bem e do mal encontra-se o mal, identificado com o bem.

Onde luta Lúcifer e a Besta aí também luta o luciferianismo e o satanismo. Se Lúcifer perde, a terra se transforma na antecipação do inferno¹⁰⁶. E Lúcifer perde necessariamente, se

¹⁰³Cf. Juan Velarde Fuentes, *El libertino y el nacimiento del capitalismo*, Pirâmide, Madri, 1981.

¹⁰⁴Cf. Michael Weinrich, “Der Teufel weicht nicht vor Beelzebub”, em *Junge Kirche*, nov. de 1988, pp. 594-606); “Direkter Draht zum Jenseits”, em *Der Spiegel*, 1987, cad. 42, pp. 70-76; Ingrid Carlander, “Essor de la violence ‘satanique’ aux États-Unis. Crimes rituels et gangs démoniaques”, em *Le Monde Diplomatique*, fev. 1991, p. 28.

¹⁰⁵“Más allá del bien y del mal. El espíritu libre”, n. 37, em Frederico Nietzsche, *Obras inmortales*, Visión, Libros, Barcelona, 1985, tomo III, 1299.

¹⁰⁶A distinção entre luciferianismo e satanismo é feita por Sigmund von Riezler, *Geschichte der Hexenprozesse in Bayern*, Magnus, Stuttgart (sem data). Fala de “seitas de adoradores de Satanás, que adoram a Satanás como o princípio do mal, e não como os luciferianos, como o princípio do bem (p. 41).

Riezler refere-se a Jules Bois, *Le satanisme et la magie*, com introdução de Huysmans, Paris, 1885. Todavia, na literatura existe em geral inteira confusão entre essas correntes contrárias.

assumir o maniqueísmo que a Besta lhe impõe. Converte-se em outro mero passo da marcha da Besta pela história.

IV. NUNCA MAIS...

Tiveste, ó rei, uma visão. Era uma estátua. Enorme, extremamente brilhante, a estátua erguia-se diante de ti, de aspecto terrível. A cabeça da estátua era de ouro fino; de prata eram seu peito e os braços; o ventre e as coxas eram de bronze; as pernas eram de ferro; e os pés, parte de ferro e parte de argila. Estavas olhando, quando uma pedra, sem intervenção de mão alguma, destacou-se e veio bater na estátua, nos pés de ferro e de argila, e os triturou. Então se pulverizaram, ao mesmo tempo, o ferro e a argila, o bronze, a prata e o ouro, tornando-se iguais à palha miúda na eira em final de colheita: o vento os levou sem deixar traço algum. E a pedra que havia atingido a estátua tornou-se uma grande montanha, que copou a terra inteira (Dn 2,31-35)¹⁰⁷.

O “nunca mais” é o produto do universalismo ético que se confronta com seus inimigos. Aparece pela primeira vez do lado dos cristãos perante a crucifixão de Cristo. “Nunca mais” a crucifixão de Cristo poderia resumir a teologia do Império Cristão da Idade Média europeia¹⁰⁸.

¹⁰⁷Cf. Pablo Richard, “El pueblo de Dios contra el imperio. Daniel 7 en su contexto literario y histórico”, em Ribla, n. 7, San José, 1990.

¹⁰⁸Esta análise nos aproxima das posições de Girard, que fala no mesmo contexto da estrutura mimética de ação humana. Cf. René Girard, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1983; *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona, 1986; *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica. Diálogos con J.M. Oughouruan e G. Lefort*, Sígueme, Salamanca, 1982.

Todavía, Girard percebe essa *mimesis* sobretudo como *mimesis* por imitação, ao passo que nós destacamos mais do que ele uma *mimesis* que poderia se chamar de *mimesis* por negação. Uma aproximação desta *mimesis* por negação encontra-se em Jean-Pierre Dupuy, “Mimésis et morphogénese”, em Jean-Pierre Dupuy, *Ordres et Désordres. Enquête sur un nouveau paradigme*, Seuil, Paris, 1990. Cf. Franz J. Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte*, DEI, San José, 1981, 2ª ed. cap. III, 8,3 sobre a crucifixão dos crucificadores.

Deste “nunca mais” resultou o anti-semitismo. De uma vez por todas é preciso assegurar que Cristo não seja crucificado outra vez. Mas não só o anti-semitismo. As cruzadas contra os árabes e os hereges internos entendem-se por esse “nunca mais”. É o “nunca mais” por extermínio e sujeição daqueles que ameaçam repetir a crucifixão, que são os herdeiros dos crucificadores. Projeta-se neles a monstruosidade de ser crucificadores. Perante eles, age-se por espelhismo: crucificar os crucificadores. O “nunca mais” crucifixão transforma-se na perpetuação agressiva da crucifixão. Todos os inimigos do Império Cristão são inimigos de Cristo; todos os inimigos de Cristo são crucificadores de Cristo. É preciso crucificar todos os inimigos de Cristo para que “nunca mais” possam crucificá-lo.

Trata-se de uma monstruosidade universalista. Toda a humanidade é dividida em dois grupos: os crucificadores de Cristo e os defensores de Cristo. Não existe nada intermédio, e a destruição dos inimigos de Cristo é o caminho rumo a um mundo bom, em que Cristo não mais é crucificado.

Esse “nunca mais” passa para o liberalismo. “Nunca mais” escravidão, “nunca mais” despotismo. Não obstante, em nome do “nunca mais” escravidão surgiu o império escravista maior da história, que cobriu a América e a África do séc. XIV (começou com as ilhas Canárias) até o séc. XIX, e o despotismo colonial, que cobriu o mundo inteiro.

Durante o séc. XIX aparece o pensamento em termos de últimas batalhas. Da parte dos socialistas, a batalha final pelo direito humano, a qual canta a Internacional. É a última batalha, depois do que “nunca mais” haverá violações do direito humano. No começo do séc. XX, o presidente estadunidense declara a Primeira Guerra Mundial, a última guerra para que “nunca mais” haja guerras.

Neste mesmo período, desde fins do séc. XIX, aparece a crítica ao universalismo ético e sua tendência a produzir soluções de uma vez por todas, últimas batalhas, últimas guerras, inimigos absolutos por exterminar etc. Todo o ambiente pré-fascista e pré-nazista está impregnado por essa crítica, que começa com a filosofia de Nietzsche. Na década de 20 deste

século, pronuncia-a Carl Schmitt. Todo esse “nunca mais” está em questão como a origem do mal. Isso explica a aparência tão humana que tem a literatura fascista até hoje, quando se recupera Carl Schmitt na América Latina: terminar com o universalismo ético para que não haja absolutização dos inimigos, destruir o humanismo para recuperar o homem.

Isso desemboca no novo “nunca mais” do nazismo: “Nunca mais” o “nunca mais”. “Nunca mais” humanismo, “nunca mais” o universalismo ético. Aparece a última guerra contra aqueles que continuam fazendo guerras. Nem liberalismo nem comunismo, porque ambos são universalismos éticos que desembocam em últimas guerras, na criação de inimigos absolutos. Esta última guerra, para que não haja mais guerras, resulta ser a pior, porque se desembaraçou inteiramente de qualquer ética. Desemboca na “Endlösung”, a solução final do problema do universalismo ético. Como esse universalismo ético se identifica com a tradição judaica, desemboca no holocausto dos judeus. O milênio dos nazistas é o sonho de um país em que não mais se sonhe, onde não haja promessas de milênios, não haja universalismo ético de nenhuma natureza, não haja direitos humanos.

No chamado Mundo Livre isso leva ao: quem quer o céu na terra, produz o inferno nela. “Nunca mais” céu na terra, e, conseqüentemente, “nunca mais” inferno na terra. O resultado é o holocausto do Terceiro Mundo onde hoje reina a ameaça de morte de grande parte de sua população.

Quando desmoronou o socialismo nos países do socialismo histórico, já não havia promessa de céu na terra. Recupera-se o humano pela destruição do humanismo. Os nazistas perderam a Segunda Guerra Mundial, mas o nazismo a ganhou.

No entanto, não terminou o “nunca mais”. Transformou-se num “nunca mais” nazismo, “nunca mais” Hitler. É precisamente a volta do nazismo. Agora se diz: “Nunca mais” nos vão matar. Foi a guerra contra o Iraque. Minimizam-se os mortos da parte nossa, dos outros nem se fala. Tampouco se maximizam os seus mortos. Matam-se tantos quantos seja necessário para minimizar as nossas mortes. Os outros não existem, ainda que

estejam aí. O Ocidente se despediu do universalismo ético e de suas responsabilidades pelos outros. Não tem nada que ver com eles. A “Realpolitik” decide como serão tratados: matar, torturar, desaparecer nos buracos negros dos serviços secretos da sociedade moderna. O que lhes toca é resultado de um cálculo técnico, sem ódio. Como não têm direitos, tampouco se violam seus direitos. Já não se produzem infernos em nome do céu na terra. O próprio liberalismo deixa de prometer o seu respectivo céu do interesse geral, produzido pela mão invisível. Os infernos ele faz agora em nome do inferno, e com olhos abertos se marcha para lá. Recupera-se o humano pela destruição do humanismo e, conseqüentemente, o Ocidente se transforma em máquina de matar, orgulhoso de sua eficácia. Em Auschwitz matava-se universalmente o universalismo ético, em Bagdá se dá a prova universal de que está morto¹⁰⁹.

Morreu Lúcifer. Quando agora o pai sobe o monte para sacrificar o seu filho, já não lhe passa nenhum Lúcifer-demônio pelo caminho para tentá-lo em nome de Deus a não fazê-lo. Não há mais tentações deste tipo. O caminho rumo ao monte é limpo, nada — *nihil* — acontece. O filho não é filho, não passa de um piolho. E a um piolho se mata¹¹⁰.

¹⁰⁹Sobre a legitimidade da guerra contra o Iraque, escreveu o semanário alemão *Der Spiegel*, sob o título “Guerra para a paz”: “...aqui um ditador incalculável com um arsenal terrorífico de armas de destruição massivas, que... tentou extirpar em 2 de agosto de 1990 um membro soberano da comunidade mundial; ali uma coalizão de 28 Estados sob a direção dos Estados Unidos, que conseguiu um mandato limpo segundo o direito internacional para livrar o Kuwait anexado” (*Der Spiegel*, 4/1991, p. 121).

Somente o Iraque tem armas de destruição massiva? É legítimo o extermínio de um povo ou um país, quando a maioria do Conselho de Segurança da ONU o decide? É legítimo, se chegasse a ser compatível com algum direito internacional? Não será ilegítimo esse direito? Hannah Arendt já previu esse caso: “Porque é inteiramente concebível, e se acha incluído dentro do terreno das possibilidades políticas concretas, que um bom dia uma *Humanidade bem organizada e mecanizada* chegue à conclusão totalmente democrática — isto é, por uma decisão majoritária — de que para a Humanidade em conjunto seria melhor proceder à liquidação de algumas de suas partes” (Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., p. 377s, grifo nosso).

¹¹⁰Erich Fromm cita a história seguinte: “Nesta hora (quando os egípcios estavam se afogando no mar Vermelho), os anjos a seu serviço queriam entoar

Dado o fato de que o Ocidente luta em nome da luta contra fantasmas, transformando em espelhismo deles, o resultado é claro. Vira Hitler, vira-o em nome da luta impiedosa contra o fantasma de Hitler. Vira o totalitarismo, vira-o em nome da luta total contra o fantasma do totalitarismo. Vira o holocausto, vira-o como holocausto daqueles que nos ameaçam com um novo holocausto¹¹¹.

diante do Santo um canto de glória, mas ele os proibiu fazê-lo dizendo: 'A obra de minhas mãos (os egípcios) se afoga na água, e vocês querem cantar-me um hino?'” (*Talmud*, Sanhedrin, 39b, p. 70).

Este hino é cantado por nossos meios de comunicação sobre Bagdá: Abadão, o anjo exterminador. Um alto funcionário militar dizia em Washington que os comandantes do exército estadunidense “parecem estar realmente encantados com a avaliação dos prejuízos infligidos às forças iraquianas” (*La Nación*, San José, 22/2/91) Trata-se de forças iraquianas que já tinham aceitado retirar-se do Kuwait.

Na América Latina hoje há esquadrões da morte que assassinam crianças cuja presença molesta (no Brasil, na Colômbia e na Guatemala). Falando no Brasil com um sacerdote que trabalha com estas crianças, perguntei-lhe por que não se fazia um escândalo nos meios de comunicação. Respondeu-me que não se podia, porque a opinião pública e o senso comum favorecem os assassinatos.

Por isso, os assassinatos não existem, nem antes nem depois de sua morte. Os policiais argentinos diziam durante a ditadura da Segurança Nacional a seus presos desaparecidos: “Não existis, não estais nem com os vivos nem com os mortos” (Simón Lázara: *Desaparición forzada de personas, Doctrina de Seguridad Nacional y la influencia de factores económico-sociales en la desaparición, crimen contra la humanidad*; Grupo de Iniciativa por una Convención Internacional sobre la Desaparición Forzada de Personas, Asamblea Permanente por los Derechos Humanos, Buenos Aires, outubro de 1987, p. 94).

¹¹¹Um dos artigos mais impiedosos de toda a série que se escreveu para projetar em Hussein o fantasma de Hitler é o de Hans Magnus Enzensberger: “Hitlers Wiedergänger”, em *Der Spiegel*, 6/1991. Trata Hussein como o estereótipo de “inimigo da humanidade”. Hussein, que sem dúvida é um ditador cruel, não por isso é necessariamente Hitler. É transformado, porém, na essência da desumanização projetando-se nele o fantasma de Hitler. Enzensberger termina anunciando que, no terceiro mundo, vão voltar muitos Hussein-Hitlers, e que é preciso tratar a todos como se fez com Hussein no Iraque, ou seja, exterminando-os.

Bahro comenta: “Enzensberger chegou ao extremo. Sem problemas, aponta a seu ‘inimigo da humanidade’ a direção do inferno. Essa autojustificação arrogante perante uma parte da humanidade humilhada pelo império do homem branco integra as dimensões causais mais profundas do fim do

O “nunca mais” é a passagem do niilismo pela história do Ocidente.

A esse niilismo do Ocidente escapa o óbvio, que parece ser o mais difícil. Como se evitam as guerras? Não se evitam fazendo a última guerra para que não haja mais guerras. Tampouco por uma última guerra para destruir aqueles que sempre fizeram últimas guerras. Evita-as, evitando a próxima guerra. Se sempre se evita a próxima guerra, não haverá mais guerras. Mas isso é a única coisa que o Ocidente *não* pode pensar.

Mas há exceções, como o Informe da Comissão Nacional sobre a Desaparição de Pessoas, que leva o título de: *Nunca mais*¹¹². Esse Informe da comissão dirigida por Ernesto Sábato torna presente o que foi o terrorismo de Estado da ditadura da Segurança Nacional, na Argentina, entre 1976 e 1984. Este “nunca mais” é um chamado à consciência e não à agressão contra os responsáveis. Não apela a tratá-los como eles trataram os seus perseguidos, para extirpar para sempre esse terrorismo do Estado. Isso seria a tradição ocidental dominante. Apela a não voltar a fazer isso para com ninguém, nem sequer para com os culpados.

A introdução ao Informe cita o general italiano Della Chiesa, que respondeu a um membro do seu serviço de segurança que lhe propôs torturar um suspeito do seqüestro de Aldo Moro: “A Itália pode permitir-se perder Aldo Moro, não, porém, implantar a tortura”.

É esse o “nunca mais” que pronunciava Adorno perante Auschwitz: *Nunca mais Auschwitz (Nie wieder Auschwitz)*. Não apelava tampouco à agressão ocidental de alguma Auschwitz, para que não nos ameacem com outra Auschwitz.

Não obstante, cada vez mais nos aproximamos de uma situação em que a decisão por outra última guerra desemboca

mundo... A lógica de Enzensberger desemboca na tese de que devemos estar preparados para exterminar três quartos da humanidade em prol de nossa sobrevivência, quando chegar à capacidade de nos devolver o feito com os meios que nós inventamos” (Rudolf Bahro (“Liserbrief”), *Der Spiegel*, 8/1991).

¹¹²*Nunca más. Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas*, EUDEBA, Buenos Aires, 1986.

no suicídio coletivo da humanidade. A terra é cada vez mais redonda e, crescentemente, em sentido estritamente empírico, evidencia-se o assassinio ser um suicídio. Cada vez menos alguém pode se assegurar da vida matando outros. A tentativa de fazê-lo leva à contradição: matar a outrem para que se possa viver implica matar-se a si mesmo como produto das consequências que o assassinio do outro tem sobre si. Essa situação já se deu entre muitas potências políticas, à medida que dispõem de armas nucleares. Dá-se hoje igualmente na relação que a humanidade tem para com a natureza. Mata-a, para viver, mas, ao matá-la, prepara a própria morte.

Cada vez mais o respeito pela vida do outro transforma-se na única garantia possível para salvar a própria vida. Não haverá arca de Noé para alguns. Ou todos cabem, ou ninguém¹¹³. Com certeza, se quisermos sobreviver como humanidade, teremos de repropor um novo universalismo humanista de raízes corporais. Isso aponta para a única atitude humana compatível com a vida.

Onde está o monstro?

A revelação do monstro e a libertação

Recentemente surgiu na Alemanha uma discussão sobre a projeção do monstro em relação aos inimigos partindo justamente do anúncio do Exército Federal (*Bundeswehr*) alemão, no

¹¹³Veja Roger Williamson, *Noah's ark & the nuclear inferno*, Life & Peace Institute, Uppsala, 1990, e Maryse Brison, "Esperanzas que matan", em *Pasos*, San José, n. 32, nov.-dezde 1990. Maryse Brison amplia a tese de Williamson rumo à ameaça da destruição do meio ambiente. O mundo do homem branco está gestando a idéia de que pode salvar a natureza para si, levando o holocausto às populações do terceiro mundo. Aparece cada vez mais o projeto de transformar a terra numa arca de Noé para o homem branco, deixando fora todos os outros. O final será o suicídio do homem branco, e não o novo mundo feliz com o qual, em sua desumanização completa, está sonhando. A guerra do Iraque é um dos passos rumo a esse holocausto do Terceiro Mundo, como há uma década já o é a cobrança da dívida externa. O Primeiro Mundo — mundo do homem branco — celebra a festa que na Idade Média se fazia depois do anúncio de que tinha estourado a peste. Nesta festa dançava-se até que o último caísse morto.

qual se reproduzia o quadro “Guernica” de Picasso, censurando ao pintor ter projetado sobre outros a imagem do monstro, e ter feito com isso uma propaganda “totalitária”. Günther Grass, o conhecido escritor alemão, enfrentou o Exército Federal e o censurou por ter ultrajado o famoso quadro, fazendo justamente o que estavam censurando a Picasso. O escritor falou da “monstruosidade calculada deste anúncio”. Grass argumenta da maneira seguinte:

Em fins de setembro de 1990, várias revistas alemãs (*Gong*, *Stern* e *Der Spiegel*) difundiram em tiragens enormes uma reprodução tecnicamente impecável do quadro, acompanhado de um texto publicitário. Ocorria isso poucos dias antes do dia da unidade alemã. Em negrito aparecia, abaixo da parte direita do quadro... o título: “As imagens hostis do inimigo são o pai da guerra”. A coluna estreita do texto... fazia publicidade do *Bundeswehr* (Exército Federal)... O texto publicitário, para o qual o *Guernica* de Picasso devia servir paradigmaticamente como “imagem hostil do inimigo”, posto que mediante o título — “As imagens hostis do inimigo são o pai da guerra” — se informava sobre causa e efeito, afirmava em 23 linhas que o Exército Federal não trabalha com tais imagens hostis e que somente os regimes totalitários empregaram tais “imagens hostis do inimigo”: “Esses regimes traçam a imagem do inimigo malvado para poder justificar o sacrifícios que exigem permanentemente do povo...”. O Exército Federal, ao profanar o *Guernica* de Picasso, converte um texto que pretende sugerir inofensividade no contrário: o texto constrói uma “imagem hostil do inimigo” e serve-se dos procedimentos que foram práxis habitual sob a dominação fascista e stalinista¹¹⁴.

Conclui que essa é “a monstruosidade calculada deste anúncio”.

Notam-se as várias dimensões de projeção do monstro e da tentativa de revelar esse mesmo processo:

1. Diante dos regimes totalitários se diz que desenham o seu inimigo como monstro. Com isso legitimam a guerra. Isso o diz o Exército Federal. Analisa com esse argumento o quadro *Guernica*

¹¹⁴Günter Grass, “‘Guernica’ el cuadro ultrajado”, em *Esta Semana*, San José, Costa Rica, 19-25 de abril de 1991, p. 16.

de Picasso, para concluir que faz esse tipo de propaganda totalitária¹¹⁵.

2. O Exército Federal chama de monstros os que desenham o seu inimigo como monstros. Portanto, os monstros são os que apresentam seus adversários como monstros. Isso censuram ao *Guernica* de Picasso, que mostra os que efetuam ataques aéreos como os de Guernica como monstros. Agora, Picasso é o monstro, junto com todos os totalitarismos, porque chama de monstros os que fazem ataques aéreos como os de Guernica.

3. Grass chama o que faz o Exército Federal uma monstruosidade, que consiste em apodar, como o faz o Exército Federal, de monstro os que descrevem o seu inimigo como monstro.

Isso pode desembocar numa rosca sem fim. O monstro se regenera. Podem-se acrescentar muitas voltas à rosca como se quiser. Em nome da denúncia da violência, essa solicita nova violência. Em nome da denúncia da projeção do monstro, volta-se a se projetar a este.

Trata-se do problema dos direitos humanos. Todos esses monstros são desenvolvidos e apresentados em nome dos direitos humanos, ou em nome da luta contra eles. De modo especial revelador é o anúncio do Exército Federal que Grass denuncia: "As imagens hostis do inimigo são o pai da guerra". Isso, de um lado, é certo. Não obstante, perde toda sua legitimidade quando se usa para criar imagem hostil do inimigo. É isso que, segundo Grass, faz o anúncio. Sob a aparência da bondade e da serenidade, faz justamente o que condena. Não se traçam simplesmente as imagens hostis do inimigo. Faz-se algo de pior. Transforma-se a revelação de que essa imagem hostil do inimigo é o pai da guerra numa nova criação de uma imagem hostil do inimigo. Subverte-se a revelação. É esse o niilismo do anúncio do exército alemão que Grass denuncia.

O palavrório vazio sobre o totalitarismo, tal como aparece no anúncio, esconde um fato dramático: a denúncia da imagem hostil do inimigo como pai da guerra está na origem do fascismo

¹¹⁵O delicado do assunto é que já os nazistas — através do seu ministro da propaganda Goebbels — tinham declarado o quadro "arte degenerada" ("entartete Kunst").

e do nazismo. Ninguém fez essa denúncia tão brilhantemente como Carl Schmitt, escritor político alemão da década de 20 e jurista da corte (*Kronjurist*) nos primeiros anos do regime nazista. Schmitt o faz seguindo Nietzsche. Com ele o nazismo fabricou uma imagem do inimigo. Chamou à guerra contra este “pai da guerra”, para livrar a guerra dos extremos que essa sua ideologização produzia. Contra a ideologização da guerra, opuseram a guerra feliz. Libertar-se, livrando a guerra dessas imagens hostis do inimigo, que sempre são o produto de alguma crítica dos direitos humanos. Schmitt fala neste sentido precisamente da necessidade de não mais se atracar com inimigos ideológicos, para recuperar uma relação humana em que a inimizade é real, e não ideologizada¹¹⁶.

¹¹⁶Trata-se do tipo de análise que na década de vinte fez constantemente Carl Schmitt. Provavelmente é citação textual. Cf. Carl Schmitt, *El concepto de lo “político”*, Folios, Buenos Aires, 1984, p. 65s (*Der Begriff des Politischen*, Humblot, Berlin, 1963). Sobre isso veja Franz J. Hinkelammert, “El concepto de lo político según Carl Schmitt”, em Norbert Lechner (org.), *Cultura política y democratización*, CLACSO/FLACSO-ICI, Buenos Aires, 1987.

Neste sentido diz Nietzsche: “Pois a libertação do homem da vingança parece-me a ponte estendida para a suprema esperança, e um arco-íris após longas tormentas. Não o entendem assim, com certeza, as tarântulas. ‘Encher o mundo das tormentas de nossa vingança — dizem — tal deve ser nossa noção de justiça’. ‘Vingaremos e difamaremos tudo o que não seja como nós’ — assim prometem solenemente todas as tarântulas’. E a virtude deve chamar-se doravante vontade de igualdade: clamaremos contra tudo o que tenha poder’.

A loucura tirânica da impotência, pregadores da Igualdade, clama em vós pela *igualdade*: vossos anseios mais recônditos de tiranizar se disfarçam assim de virtude!...

Cuidado, não me confundais com esses pregadores da igualdade! Pois minha noção da justiça é esta: *os homens não são iguais*.

E tampouco o haverão de ser no futuro! O que seria o meu amor ao super-homem, se eu não falasse assim? Sobre mil pontes e passarelas haverão de avançar os homens em tropel rumo ao porvir, e deve haver entre eles mais guerra e desigualdade — assim me impele a falar o meu grande amor!

Inventores de imagens e fantasmas serão minhas inimizadas, e com suas imagens e fantasmas haverão de fazer a luta suprema!...

Travemos, também nós, meus amigos, um divino e formoso duelo!” (Frederico Nietzsche, “Zarathustra. De las Tarántulas”, em *ib.*, *Obras inmortales*, Visión Libros, Barcelona, 1985, tomo III, pp. 1530-1533.

“Crítica da justiça e da ‘igualdade perante a lei’: o que devemos rechaçar deste problema? A tensão, a inimizade, o ódio. Mas é equivocado crer que deste modo aumenta a felicidade... (Frederico Nietzsche, *La voluntad de poderío*, EDAF, Madri, 1981, p. 394.

O anúncio do Exército Federal está em continuidade com essa propaganda, baseada neste tipo de “humanismo”, e corresponde perfeitamente ao que faz o Mundo Livre perante os seus inimigos: vê em seus inimigos um monstro, mas o monstro é ele. Viu-se isso no caso de Khomeini, e também no caso de Hussein. Ao falarem do grande Satanás com referência aos Estados Unidos, revelam que o monstro são eles. Conseqüentemente, em nome da libertação dos monstros é preciso combatê-los, porque são monstros.

Todavia, Grass mostra o único caminho que permite interromper essa rosca sem fim da violência monstruosa:

Mas nada, nem só uma letra, explica ao leitor do anúncio por que o *Guernica* de Picasso pode servir paradigmaticamente como “imagem hostil do inimigo”. Oculta-se o motivo que deu origem ao quadro. Ignora-se que o que se transformou em quadro não foi nenhum inimigo, mas suas vítimas bramantes.

São as vítimas, somente as vítimas, que podem interromper essa violência sem fim. Por isso, segundo Grass, Picasso pinta no *Guernica* as vítimas, sem identificar os vitimadores. Trata-se de vítimas inocentes, ainda que se trate, de mais a mais, de que não há vítimas que não sejam inocentes. Toda vítima é inocente. Isso é o que a teologia da libertação chama de opção preferencial pelos pobres.

Também isso é uma denúncia. É a denúncia dos vitimadores e dos mecanismos sacrificiais. Eles sacrificam inocentes, porque todo ser humano sacrificado é inocente. A denúncia desemboca numa constatação: todo sacrifício é uma monstruosidade. Por isso, Grass, ao falar da monstruosidade do anúncio do Exército Federal, não está fazendo a projeção do monstro no outro, mas revelando onde está o monstro. Segundo Grass, o monstro não é o Exército Federal, mas ele está no fato de que haja vítimas, e este fato seja usado para criar novas vítimas. A monstruosidade reside no mecanismo vitimador.

Há monstros? Há! Provavelmente todos em que se projeta o monstro também o são. Desde Bush até Schwarzkopf, até Hussein e Khomeini. Desde Hitler e Stálin até Churchill. Monstruosidades são o colonialismo, o império escravista na África e

na América, o racismo, a cobrança da dívida externa do Terceiro Mundo, a guerra do Iraque. Monstruosidade são as câmaras de tortura da América, os campos de concentração e extermínio, os bairros de miséria do Terceiro Mundo. Tudo o que cria e reproduz a pobreza, tudo o que produz vítimas é monstruosidade.

Não obstante, a projeção do monstro é o passo da monstruosidade pela história. Cada monstro aparece em nome da luta contra o outro; lutas finais sem misericórdia, das quais voltam a emergir sempre de novo o monstro. Constantemente a Besta se cura de uma ferida mortal, para voltar a ressurgir.

Esses passos do monstro pela história só se podem obstruir em nome da inocência das vítimas. O monstro, com efeito, sempre está a pedir novas vítimas, justamente para poder acabar com o monstro. Daí que, só quando se resiste a que haja novas vítimas, é que se pode amarrar o monstro.

É dessa resistência que se trata. De não admitir vítimas, independentemente da razão pela qual sejam pedidas. A vítima é o critério da verdade, a vítima revela o monstro. Onde não se oferecem vítimas ao monstro, este desincha.

Essa é a posição defendida por Grass. Por isso, ao falar da monstruosidade deste mecanismo, não está projetando novamente o monstro, mas está chamando a revelá-lo para tornar ineficaz o mecanismo vitimador.

Se deva ou não haver vítimas, não é objeto nenhum de argumentação. Que haja vítimas é critério, e não argumento. O argumento revela onde há vítimas e como não pode havê-las. Que não haja vítimas tampouco é a verdade, mas o seu critério. Que não haja vítimas, é a vida humana; é quando os homens e as mulheres se fazem livres.

ÍNDICE

- 5 **A Ifigênia do Ocidente:
o círculo sacrificial na legitimação
da dominação ocidental**
- 7 I. *A Ifigênia grega*
17 II. *O Cristo da ortodoxia medieval*
28 III. *A Ifigênia burguesa*
29 1. A secularização do céu mítico da Idade Média
39 2. A crise e o colapso da legitimidade
46 3. Sacrifício humano e eficiência no Ocidente moderno
54 4. A Ifigênia iluminada
59 5. O sacrifício e o pacto com o diabo
- 61 **É lícito pagar a dívida? A dívida na teologia cristã**
- 62 I. *A dívida na teologia*
63 II. *A dívida na mensagem cristã*
67 III. *O pecado e a dívida*
77 IV. *A dívida na teologia de santo Anselmo*
80 V. *O ensinamento de santo Anselmo*
97 VI. *A teologia ortodoxo-conservadora da dívida*
104 VII. *Duas teologias da dívida em luta*
- 109 **A legitimação da dominação na sociedade ocidental:
Lúcifer e a Besta**
- 111 I. *O espaço mítico do Apocalipse e sua inversão*
111 1. A rebeldia e a soberba (*hybris*)
116 2. O “Quem como Deus?” do Império
120 3. O “Quem como Deus?” no cristianismo primitivo

123	3.1. A Besta contra a Mulher
125	3.2. Do “Sereis como Deus!” da serpente até o “Quem como Deus?” da Besta
132	4. A destruição de Babilônia e as duas batalhas do Messias
140	5. A inversão do universo mítico do Apocalipse
144	II. <i>É culpável a vítima?</i>
147	1. A voz de Lúcifer
153	2. A lei de Deus da Idade Média cristã
159	3. A inversão antiluciférica e a criação do monstro
161	3.1. A liberação dos sentidos
162	3.2. A proteção da natureza
164	3.3. O pacifismo como crime
166	3.4. Anti-socialismo e anti-semitismo
175	4. Para combater o monstro, é preciso se fazer também monstro. A atuação pelo espelhismo
179	5. O império da lei e o reino de Deus
180	5.1. A guerra justa em nome do império da lei
182	5.2. O império da lei e os direitos humanos: A Corte Internacional de Haia sobre a Nicarágua
184	5.3. A guerra justa e a moral
189	6. A inversão antiluciférica, a política como técnica e a passagem para o niilismo
190	6.1. A ética do mercado e a política como técnica
195	6.2. A passagem para o niilismo e o cristianismo niilista
204	III. <i>A passagem de Lúcifer pela história</i>
204	1. Lúcifer e o pecado contra o Espírito Santo
210	2. Em lugar de Lúcifer
221	IV. <i>Nunca mais...</i>
227	Onde está o monstro? A revelação do monstro e a libertação

A sociedade ocidental cada vez mais se afirma pela manipulação de uma série de mitos que a fundamentam. Esses mitos, transformados pelo Império Cristão da Idade Média, reaparecem na sociedade moderna muitas vezes sob forma secularizada que os converte em fetiches dessa sociedade.

O presente volume analisa três conjuntos desses mitos. Primeiramente, o de Ifigênia, um mito grego que transluz na interpretação medieval da crucifixão de Cristo e ressurge em sua forma explícita grega desde o séc. XVIII. Em segundo lugar, partindo da "dívida na teologia", discute-se o significado do sacrifício humano baseado no que a tradição cristã interpreta como o conteúdo do sacrifício de Jesus. Analisa, finalmente, dois mitos centrais da tradição apocalíptica: o mito da luta entre o anjo Miguel e o Dragão e o mito da Nova Terra. São chaves não só para a expansão do fundamentalismo cristão, mas também para a atual retórica do Império, que pretende dominar o mundo.

FRANZ J. HINKELAMMERT, doutor em Economia pela Universidade Livre de Berlim, é nome familiar aos cientistas sociais da América Latina. De 1963 a 1973: professor da Universidade Católica do Chile. De 1973-1976: professor convidado da Universidade Livre de Berlim. De 1978 a 1982: diretor de pós-graduação em Política Econômica da Universidade Autônoma de Honduras. Atualmente coordenador da área de pesquisas do DEI, San José, Costa Rica. Entre suas publicações estão: *As armas ideológicas da morte e Crítica à razão utópica*, publicados por PAULUS Editora.



PAULUS

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana José Simeón Cañas

ISBN 85-349-0349-2



788534 903493